



članek

ANTROPOLOGIJA INFORMACIJ

TRANSDISCIPLINARNO PODPOLJE INFORMACIJSKE ZNANOSTI

Tvrtko-Matija Šercar

Institut informacijskih znanosti,
Maribor

Kontaktni naslov:
tvrtko.sercar@izum.si

Izvleček

Antropologija informacij in tehnologij ter kiborška antropologija v tem hipu nastajata po stranski poti. Antropologija informacij in tehnologij je uporaba antropološkega pristopa v informacijski znanosti, velja pa tudi obratno: informacijska znanost naj bi bila ena izmed najpomembnejših antropoloških znanosti. Na osnovi nekaj primerov so predstavljene tradicionalna antropologija, nova antropologija informacij in tehnologij ter kiborška antropologija. Interpretativni modeli tradicionalne antropologije, ki so jo pripeljali v stanje globoke krize, so nerazdružljivo povezani z belim moškim pripadnikom vladajočega razreda v državah razvitega Zahoda kot subjektom antropologije. Posebej je izpostavljen prispevek žensk k prevladujoči krizi, v katero je zapadla tradicionalna antropologija zaradi androcetričnosti, seksizma, rasizma in ideološkega značaja prevladujočih antropologij. Antropologija informacij je bolj interpretativna kakor eksperimentalna znanstvena disciplina, obsega pa informacijsko ravnanje in informacijsko kulturo. Biološka antropologija kot vrsta tradicionalne antropologije se ukvarja z odnosom med človekom in drugimi živimi bitji, predvsem živalmi, kiborška antropologija pa se po teoriji omrežnih dejavnikov (angl. *Actor Network Theory* – ANT) ukvarja z odnosom med človekom in kibernetičnimi organizmi oziroma med človekom in tehnologijo kot človekovo stvaritvijo. Ustanovitveno besedilo kiborške antropologije je *A Cyborg Manifesto* Donne Haraway (1985).

Ključne besede

tradicionalna antropologija, antropologija informacij in tehnologij, kiborška antropologija

Abstract

The emergence of information and technology anthropology, and cyborg anthropology at this point runs along a side route. Anthropology of information and technology is the use of the anthropological approach in information science and vice versa, information science should be one of the most important anthropological sciences. Based on a few cases, traditional anthropology, the new anthropology of information and technology, and cyborg anthropology are introduced. The interpretative models of traditional anthropology, which have led it to a state of deep crisis, are inextricably linked with the male members of the white ruling class in the developed countries of the West as a subject of anthropology. Particularly highlighted is also the contribution of women to the prevalence of the anthropology crisis, in which traditional anthropology was pushed due to androcentricity, sexism, racism and the ideological nature of the anthropology of "mainstream". Anthropology of information is more an interpretative than an experimental discipline, encompassing information behavior and information culture. Biological anthropology as a type of traditional anthropology deals with the relationship between man and other living beings, especially animals, whereas cyborg anthropology, according to the theory of network actors (*Actor Network Theory* – ANT), deals with the relationship between man and cybernetic organisms, or between man and technology as a human creation. The founding text of cyborg anthropology is *A Cyborg Manifesto* by Donna Haraway (1985).

Keywords

traditional anthropology, information and technology anthropology, cyborg anthropology

Članek je del rokopisa knjige *Informacijska znanost na dvosmernih mostovih: Collectanea Theoretica Informatologica*. V rokopisu je sicer precej elementov antropološkega pristopa, ki je v informacijski znanosti neizogiben. Gre za uvodno informacijo o antropologiji informacij in kiborški antropologiji.

IZHODIŠČE

Izhodišče bolj osredotočenega in sistemiziranega premišljanja o antropologiji informacij in tehnologij (v nadaljevanju: antropologija informacij) naj bi bile naslednje zahteve, ugotovitve in domneve:

- Naloga znanosti naj bi bila iskanje skritega, vendar ljudje lahko ugotovimo le tisto, kar je materialni izraz skritega, o namerah pa lahko le domnevamo, saj so skrite v srcu. V 1 Sam 16, 7 je zapisano: "7 Zares, GOSPOD ne vidi, kakor vidi človek. Človek namreč vidi, kar je pred očmi, GOSPOD pa vidi v srce."
- Navdih za številne projekte človekovega odrešenja skozi zgodovino je v domnevi, da je človek bolj slabo kot dobro bitje. "5 GOSPOD pa je videl, da na Zemlji narašča človekova hudobija in da je vse mišljenje in hotenje njegovega srca ves dan le hudobno. 6 GOSPODU je bilo žal, da je naredil človeka na Zemlji, in bil je žalosten v svojem srcu." (1Mz 6, 5–6) Če bi bil človek stoddostno dobro bitje, bi bila sleherni ideja o odrešenju brezpredmetna in odveč; prav tako ne bi bile potrebne božje prepovedi in tudi ne sistemi vrednot; potreben ne bi bil niti moralni in pravni red za preprečevanje medsebojnega uničevanja posameznikov in skupin z izjemo socialnih revolucij in vojn med narodi in državami, ki jih ne moremo preprečiti. V Sod 21, 25 je zapisano: "25 Tiste dni ni bilo kralja v Izraelu; vsak je delal, kakor je bilo prav v njegovih očeh." Največje licemerstvo ljudi je v tem, da se imamo za vernike, moralnega učenja vere pa ne spoštujemo in je zato potrebna posvetna oblast. Izraelci so zahtevali od Samuela, da jim da kralja, s tem pa so zavrgli Gospoda, naj ne bo kralj nad njimi (1 Sam 8, 7). V nadaljevanju predstavi Samuel neprijetne strani kraljevske oblasti, kot sledi. "11 Rekel je: "To bodo pravice kralja, ki bo kraljeval nad vami: Jemal bo vaše sinove in si jih postavil na svoj voz in na svoje konje, da bodo tekli pred njegovim vozom. 12 Postavljal si jih bo za tisočnike in petdesetnike; orali bodo njegovo ornico, želi bodo njegovo žetev in izdelovali njegovo bojno opravo in njegovo vozno opremo. 13 Vaše hčere pa bo jemal, da bodo mešale mazila, kuhale in pekale. 14 Vaše najboljše njive, vinograde in oljčne nasade bo jemal ter jih dajal svojim služabnikom. 15 Od vaših posevkov in od vaših vinogradov bo pobiral desetino in jo dajal svojim dvorjanom in služabnikom. 16 Vaše najboljše hlapce in vaše dekletke, vaše vole in osle bo jemal, da bodo opravljali njegov posel. 17 Od vaše drobnice bo pobiral desetino, vi sami pa mu boste sužnji. 18 Tisti dan boste vpili zaradi svojega kralja, ki ste si ga izvolili, a GOSPOD vam tisti dan ne bo odgovoril. 19 Ljudstvo pa ni hotelo poslušati Samuelovega glasu."
- Izključiti je treba absolutizirano antropocentričnost.

- Upoštevati je treba dejstvo, da človek kot biološko bitje narave sodi tudi v cesarstvo živali in da to dejstvo terja sočuten odnos do drugih živih bitij.
- Vključiti je treba tehnocentrično idejo o človeku kot tehnološkem "bitju orodja"; orel je razvil popoln vid, človek vida ne razvija, temveč mora izumiti očala, teleskop, mikroskop ... kot nadomestna orodja in sredstva za izboljšanje vida do neslutnih razsežnosti, vključno z računalniško tehnologijo in tehnologijo navidezne resničnosti in prisotnosti na daljavo ... Z napravami za letenje leti, s plovili pluje, s potapljaškimi napravami in podmornicami se potaplja, z amfibijami hodi, pluje in leti itd.
- Upoštevati je treba spoznanje, da žival živi v svojem okolju, človek pa v umetnem svetu, ki ga je sam oblikoval: v porodnišnici, domu, jedilnici, na stranišču, v spalnici, mestu, na ulici, v šoli, na delovnem mestu, v avtomobilu, na vlaku, letalu, v vesoljski ladji, na kolesu, v športnem objektu, telovadnici, gledališču, kinu, gostilni, cerkvi, bolnišnici, negovalnem domu, zdravilišču, na pokopališču ... Ob izgradnji umetnega sveta pa neobrnljivo spreminja in uničuje naravno okolje. Tam, kjer je večji del leta vroče in neprijetno, smo npr. lahko ves čas v klimatiziranih prostorih: iz klimatiziranega stanovanja gremo lahko v klimatizirano garažo, nato v klimatiziran avto, potem pa spet v klimatizirano garažo na delovnem mestu, v klimatiziran poslovni objekt, dvigalo, pisarno, okrepčevalnico in nazaj domov, ne da bi bili en sam trenutek v naravnem okolju. Nobelov nagradenec Herbert Simon (1996) je znan predvsem po imenitni knjigi o znanostih umetnega. Čeprav je glavna ugotovitev v knjigi, da človek živi v umetnem svetu, ki si ga je sam ustvaril, Simon bodisi zaradi nepoznavanja bodisi zaradi namernega neupoštevanja in ideološkega slepila ne citira Karla Marxa, očeta moderne filozofije tehnologije in teorije človeka kot *homo faberja*. Marx se je rodil v Trieru, centru vinske pokrajine Mosel; tam je imel priložnost opazovati, kako Nizozemci dobesedno ustvarjajo ozemlje svoje dežele na osnovi sistema polderjev. Do danes so približno polovico oziroma 20.000 km² Nizozemske izgradili s svojimi rokami. Z vidika citiranja obstoječih relevantnih virov niti Marx ni nedolžen, saj vemo, da se je dober del svojega intelektualnega življenja mudil v knjižnici Britanskega muzeja (British Museum), vendar ni prebral zelo zanimive Mackayjeve knjige (Mackay, 1841), v kateri je Mackay predstavil nastajanje finančnega kapitalizma na primeru zgodbe o Johnu Lawu, ki je v začetku 18. stoletja v Franciji uvedel papirni denar (Velika Britanija in Nizozemska sta ga že imeli) in z zlomom neločljivo povezan trg vrednostnih papirjev, kot primera neumnosti množic; šlo je za delnice banke in monopolne družbe za trgovino v Louisiani. Prav tako ni upošteval Butlerjeve (Butler, 1863) kritike darvinizma s stališča

teorije človeka kot tehnološkega bitja orodja.

- Poleg dejstva, da človek živi in umira v umetnem svetu in kulturi, ki si ju je sam oblikoval, in to s stroji in kibernetičnimi organizmi (kiborgi) vred, je treba upoštevati, da je neredko tudi sam sestavljen iz umetnih delov. Moderna zahodna znanstvena medicina omogoča pravo umetno restavracijo telesa z uporabo očal, kontaktnih leč, slušnih aparatov, umetnih zob ter umetnih sklepov, rok in nog ... in z estetskimi operacijami obraza, dojk, zadnjice, trebuha ... Če bi vse, kar je medicinsko umetno, abstrahirali, bi bili priče grozljivemu prizorišču in uresničitvi slike Doriana Graya ter vidnemu telesnemu izrazu zavednega (Dethlefsen in Dahlke, 2011). Upoštevati je treba, da je telo minljivo, zavedno, ki sestoji iz informacij, pa večno. Eshatološki pregovor Jezusa Kristusa po sinoptičnih evangelijskih Mt 24, 35, Mr 13, 31 in Lk 21,33 se glasi: "Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede pa nikakor ne bodo prešle." Vsebinsko zavednega (psiha) in življenja (duh) so informacije, ki se manifestirajo v telesu, niso pa produkt materialnega telesa. Informacija je pomen, nosilec informacij pa je le materialni izraz informacij kot pomenov. V začetku je bila informacija – svetloba kot enotnost mavričnih barv. Tema (senca) je rezultat spoznanja na osnovi polarnosti, čeprav je sestavni del enotnosti. Tema polarnosti je prisotna v pripovedi o postanku (1 Mz 1,1–11,32) od samega začetka, ki govori o polarnostih: svetloba-tema, voda-kopno, Sonce-Mesec. Polarnost obstaja že v raju in je izražena z dvema drevesoma – drevesom življenja in drevesom spoznanja. Adam je izvirno androgin – celosten človek, ki živi v enotnosti zavednega. Tudi Adam in Eva sta še dela celostnosti raja. Šele kača obljublja, da jima bo sad z drevesa spoznanja podaril sposobnost razlikovati med dobrim in zlim – sposobnost spoznanja skozi polarnost. Simbol enotnosti je točka (omega). Polarna zavest ne more zadeti točke oziroma enotnosti. Ne zadeti točke pa pomeni zgrešiti, tako da je polarnost samo drug izraz za greh. Človek se rodi s polarno zavestjo, ki predstavlja (krščanski) pojem podedovanega (vzhodnega) greha. Kot pripadniki zahodnega kulturnega kroga imamo resne težave z nasprotnimi arhetipskimi analogijami. Bojimo se čustev, nezavednega, zla, teme, smrti in zavračamo sanje in iracionalno. Sanje nas peljejo v področje senc, kjer doživljamo nedoživeto, vračajo nam ravnovesje. Z dnevnim (zavednim) delom si prizadevamo odkriti, odkod prihajajo naši strahovi; problem dnevnega (zavednega) je v enostranskosti. Rešitev ni v "ali-ali", temveč v "tako ... kot tudi ..." (Dethlefsen in Dahlke, 2011) – v ravnovesju in enotnosti. Rojstvo (bujenje) in smrt (sen kot majhna smrt) sta eno; dva nasprotna koščka razklane resnice se delita verižno naprej, podobno kot pri jedrski cepitvi. Samo Gospod je absolutna enotnost – naše bivališče je dvojno. "14 Nasproti zlu je dobro,

nasproti smrti življenje, tako je nasproti pobožnemu grešniku. 15 Tako glej na vsa dela Najvišjega: po dve in dve, eno nasproti drugemu." (Sir 33, 14–15) Vendar:" 24 Vse stvari so po dvojce, druga drugi ustrezajo in nobene ni ustvaril nepopolne (*nekoristne*). 25 Ena stvar podpira (*utrjuje*) dobre lastnosti druge. Kdo bi se mogel nagledati njegove slave?" (Sir 42, 24–25) Ena stvar ne gre brez druge. Resnica, ki dva drži skupaj, je vedno troedina (teza, antiteza, sinteza): eden, drugi in zveza, tj. ljubezen med njima, zvezo pa lahko poruši sovražstvo, zlo, ki poneverí vez in postavi enega proti drugemu. Tako imamo resnico brez ljubezni (vera demonov) ter ljubezen brez resnice (človekoljubje demonov) (Hadjad, 2012).

- Treba je upoštevati tudi dejstvo, da socialna in kolektivna inteligentnost nista izključni človekovi mentalni sposobnosti ter da je človek del družbe in zgodovine, ki ga obe oblikujeta, čeprav ju oblikuje on sam.

TRADICIONALNE ANTROPOLOGIJE

Landmann (1969) med tradicionalne antropologije prišteva: mitološko (predfilozofsko) antropologijo, religijsko antropologijo, filozofsko antropologijo, psihološko antropologijo, biološko antropologijo, razumarsko antropologijo, kulturno antropologijo itd.

Predfilozofska antropologija (mitologija) je bila antropomorfična. Šlo je za implicitno antropologijo. Človeška podoba je bila prisotna v prvi religiji, umetnosti, običajih, morali, v sleherni obliki kulture. Po judovski religiji se je človek zavedal svoje majhnosti in šibkosti v odnosu do velikosti in moči narave in vesolja. Vendar ima človek zavest, narava pa kljub svoji velikosti in moči o tej velikosti in moči "ne ve" nič. Na podlagi svojega vedenja, pa čeprav o svoji majhnosti, je človek močnejši kakor vesolje. Antropomorfizem je bil posledica človekove zavesti. Človek si je tudi bogove predstavljal kot ljudi, tako da je bil tudi sam podoben bogovom; zato lahko govorimo tudi o teomorfizmu in ne le o antropomorfizmu. Za zgodnjega primitivnega človeka je bil odnos do narave in vesolja (nebes) ter do drugih živih bitij, živali in rastlin bistvenega pomena. Po stari indijski kulturi predstavljajo rastline, živali in ljudje (kot bitja) veliko demokratično skupnost, posameznik je stopljen z vesoljem. Na pristnem čutu sorodstva človeka z živalmi temelji tudi primitivni totemizem.

Grki so izpostavljali pojem posamičnega, človeka pa kot posameznika, ki v odnosu do sveta kot subjekt do objekta postavlja temelje znanstvenega spoznanja. Sveto pismo Stare zaveze pozna kolektivistično idejo družbene osebnosti (franc. *personnalité corporative*). Bog je v judovski, krščanski in islamski religiji človeku prepovedal jesti sadove z drevesa spoznanja. V krščanstvu je znanje

nekaj povsem nepopolnega. Človek naj bi veroval, ljubil in se nadejal. Grki pa so postavili temelje antropologije razuma. Po Platonu je razum del duše. Po Descartesu, ki je oče novoveškega racionalizma, je duša le razum. Po Pascalu je človek šibka trska narave. Za Linnéja je človek *animal rationale*, *zoon logikon*, *homo sapiens*. Vendar človek ni le del narave (vesolja). Nemški klasični idealizem s Heglom na čelu je človeka umestil tudi v zgodovino.

Dualizem razuma in narave je posebno vprašanje. Med idejami in stvarnostjo je prepad (Platon), v religijah sta med bogom in svetom človek in njegova duša. Temu dualizmu ustrezata metafizika in antropologija. Ta dualizem pomeni tudi začetek moderne antropologije kot naturalizma in spiritualizma.

Antropologije razuma so tudi dualistične. Človek ima razum, vendar ne predstavlja izključno bitja razuma. Razum je nasprotje življenja. Razumsko stran proučujejo filozofija in druge duhovne znanosti na področju humanistike. Življenjsko stran v človeku kot živem bitju pa proučujeta biologija in psihosomatska medicina.

Primarno je človek živo bitje in predmet biološke antropologije. V kontinuumu cesarstva organizmov, za katerega je značilen tudi kontinuum inteligentnosti, je človek samo ena izmed vrst živih bitij. Šele ko se ta področja povežejo, dobimo celoto: človeka. Biološka antropologija močno nasprotuje vsem antropologijam razuma ter tudi religioznim antropologijam.

Stališče do razuma je merilo za razvrščanje antropologij. Glede stališča do človeka in živali je krščanstvo poleg dualizma boga in sveta tudi dualistično. Linné je v sistemu narave (1766) človeka postavil na mesto prvega primata med sesalci in ga poimenoval *homo sapiens*. Tako je v biološko antropologijo uvedel staro antropologijo razuma. Človek ni definiran po fizičnih značilnostih, temveč po razumu. Človeškega cesarstva ni – obstaja le cesarstvo živali. Kljub temu človek ne sodi v živalsko cesarstvo, marveč predstavlja njegov vrhunec. Šele pri Darwinu je prevladala ideja genske enotnosti. Ideja evolucije ima dolgo zgodovino. Nekateri predsokratiki so bili evolucioniisti, Ksenofont v geogoniji, Empedoklej v zoogoniji, Anaksimander v antropogoniji. Demokrit je razvil filozofijo narave, rimski pesnik in filozof Lukrecij pa je napisal obsežno, poučno pesem *De rerum natura*. Krščanstvo je postavilo teorijo človekovega padca. Darwin je utemeljil teorijo evolucije (vzpona) na podlagi selekcije in kavzalno-mehanskega razvoja. Po Malthusu se človeštvo bori za obstoj v družbi in za svoje mesto pod Soncem. Po Darwinu se boj za preživetje vodi v živalskem cesarstvu, vendar je leta 1859 (kot pobožni anglikanec) zapisal: "Light will be thrown on the origin of man and his history." (Svetloba bo padla na poreklo človeka in njegovo zgodovino.)

Ugotovitev, da je človek nastal iz živali, najdemo v delu *The descent of man* iz leta 1871. Pravzaprav se je darvinizem uveljavil šele po ugotovitvi Ernsta Haeckla, da je antropologija del zoologije. Človek je v osnovi žival. Ernst Heinrich Philipp August Haeckel, tudi von Haeckel, nemški biolog, naravoslovec, filozof, zdravnik, umetnik, je v biologijo uvedel mnoge nove izraze, kot so ekologija, filum in filogeneza. Prav tako je znan po svojem prispevku k razvojni biologiji. Kot zagrizen zagovornik Darwinove teorije evolucije je razvil teorijo rekapitulacije, ki pravi, da je ontogeneza kratka rekapitulacija (povzetek) filogeneze.

Tudi Nietzschejeva teorija o nadčloveku v Zaratustri je pod vplivom darvinizma, čeprav je Nietzsche pogosto govoril proti Darwinu. Nadčlovek je opravil pot od črva do človeka, čeprav smo po Nietzscheju mnogi še vedno "črvi". Pisec spisa o Jobu v Svetem pismu Stare zaveze tudi primerja človeka s črvom. Tako je v Job 25, 6 zapisano: "/.../ koliko manj človek, ta črv, sin človekov, ta glista!"

Medtem ko so živali prilagojene za preživetje v običajnih situacijah v svojem neposrednem življenjskem prostoru (habitatu), so njihove možnosti preživetja naravnih katastrof minimalne. Človek kot neprilagojeno bitje pa se je sposoben uspešno soočiti z naravnimi spremembami glede klime in hrane ter s pojavom novih sovražnikov v okolju. Človek je z rokami, inteligentnostjo, ustvarjalnostjo in duhom izgradil lastni umetni svet in kulturo za preživetje v naravnem okolju. Za razliko od živali je človek, kot rečeno, neprilagojeno bitje s sposobnostjo ustvarjalnega odgovora na spremembe znotraj sebe samega kot utelešenega bitja in zunaj v naravnem okolju ter umetnem okolju kot svoji "drugi naravi". Umetno okolje je ustvaril sam s svojo ustvarjalnostjo, ki naj bi bila analogna ustvarjalnosti same narave in boga oz. bogov.

Kot rečeno, je človek s stališča biološke antropologije za razliko od živali neprilagojeno bitje. Od živali se razlikuje glede razvoja, spolnosti in razmnoževanja ter odprtosti, ki temelji na njegovi neprilagojenosti. Sleherni človek je posameznik s subjektivnimi mentalnimi sposobnostmi, poleg tega pa tudi pripadnik različnih socialnih skupin, ki oblikujejo razmeroma različne kulturne vzorce. Kot takšen je človek predmet kulturne antropologije, ki vključuje kulturno ustvarjalnost, nedovršenost, svobodo in samouresničevanje. Kot individualno bitje ga oblikuje kultura. Je torej bitje kulture, družbeno bitje, bitje zgodovine, tradicije, brez katere ne more obstati. Tradicija ni "pepel", temveč "ogenj", ki ga prenašamo.

Fichte pravi, da je človek le med ljudmi človek.

Po Marxovi sociologiji je na tem svetu vse narobe. Filo-

zofsko-ideološka vest je lažni izraz razrednega položaja posameznika v družbi. V klasični nacionalni ekonomiji ima človek naravne potrebe, ki jih lahko bolje ali slabše zadovoljuje. Človek ni bitje narave. Od živali se razlikuje po tem, da svoje zunanje življenjske okoliščine sam vzpostavlja, izdeluje sredstva za proizvodnjo ter proizvaja blago (je bitje orodja, tehnološko bitje, posledica tega pa je tehnološki determinizem), hkrati pa ga okoliščine, ki jih ustvarja sam sebi, morijo in uničujejo. Kot posamično bitje mora delati. Pri tem ne gre le za neprijetno nujno, temveč za iluzijo samouresničevanja. Predmet umetnosti nastaja tako, da ga publika, ki ima čut za lepo, prepozna kot umetnino. Enako je tudi materialna proizvodnja odvisna predvsem od potrošnje oziroma od potrebe po potrošnji. Proizvodnja proizvaja predmete za subjekte, vendar proizvaja tudi subjekte za predmete. Človekova narava je posledica njegovega spontanega dela. Človek se oblikuje kot ekonomski subjekt, podobno se oblikuje tudi zunaj ekonomskega področja. Podobno, kot je začel hoditi pokončno, lahko tudi na drugih področjih uresniči svojo voljo. Po Marxu je gonilo človeškega ravnanja v tem svetu volja do lastnine, medtem ko je po Nietzscheju gonilo volja do moči, po Freudu libido, po Adlerju rekompensacija, po Franklu volja do smisla. Po Jezusu Kristusu naj bi naše ravnanje vodila ljubezen in sočutje. "Maščevanje" je Gospodovo, človeka lahko le ubije. Za človeka je maščevanje prekletstvo. V Verdijevi istoimenski operi se hoče Rigoletto maščevati vojvodi, ki je zapeljal njegovo hčer Gildo, vendar naročeni ubijalec ne ubije vojvode, temveč mlado dekle.

Po moderni psihološki teoriji (Furby, 1978) je tudi identiteta posameznika v zahodni kulturi povezana z lastnino. Lastnina je temelj tistega, kar smo. Motivacija za inovativnost in podjetništvo naj bi izhajala iz moči zavesti osebne lastništva.

Navedene teorije so redukcionistične, saj lahko vsa našta gonila upravljajo naše ravnanje, vsako posebej ali v kombinaciji. Razen ljubezni, ki je utopični projekt smisla, vsa druga našta gonila delujejo brezhibno.

Po Kierkegaardu lahko sleherni posameznik prevzame odgovornost samo zase. Izbira lahko med Jezusom Kristusom in Adamom, med večnim odrešenjem in minljivo srečo. Obstaja le svoboda izbire med že danimi vrednostmi, ne pa svoboda lastnega samooblikovanja.

K antropologiji pelje veliko poti (Landmann, 1969). Človekovo mišljenje od davnine vključuje antropološki pristop, saj je človeku bil, je in bo najbolj zanimiv prav on sam – človek. Čeprav niso vse filozofije izrecno antropološke, vendarle vsaka vključuje projekt človeka in s tem antropološko stališče. Heraklit je rekel: "Jaz proučujem samega sebe." Vendar so dejanski antropološki

obrat izvedli sofisti, ki so bili prvi kulturni antropologi. Sokrat kot prvi pravi etik zapoveduje: "Spoznaj samega sebe." Tako se je glasil slavn napis na Apolonovem hramu v Delfih. Protagorov izrek je, da je človek merilo vseh stvari. S tem so bili postavljeni temelji fenomenalizma, antropocentrizma in hominizma. Kakšno je vino samo po sebi, ne moremo vedeti.

V srednjem veku je človek iskal resnico v religiji in bogu, od renesanse naprej pa se na novo spoznava iz samega sebe. Začetek filozofske antropologije predstavlja delo *Oratio de hominis dignitate* Giovannija Pica della Mirandole iz leta 1486. Zanj sta možna medsebojno razumevanje in strpnost med različnimi religijami, ki izhajajo iz enotne duhovne dediščine novoplatonizma (Pico della Mirandola, 1997). Pojem antropologije je leta 1596 uvedel protestantski humanist Otto Casmann v istoimenski knjigi. Descartesov racionalizem, ki se ukvarja z razumom in zavestjo, ne pa s človekom, je bil korak nazaj. Po Kantu so za "prvo filozofijo" (metafizika), etiko in teologijo glavna naslednja tri vprašanja: Kaj lahko spoznam? Kaj moram početi? Čemu se lahko nadejam? Vsa ta tri vprašanja lahko združimo v eno samo vprašanje: Kaj je človek? Po Marxu je človek družbeno-zgodovinsko bitje. Zgodovina je vmesna faza odtujitve (nem. *Entfremdung*) človeka od samega sebe. Njegova slika zgodovine je linearno teleološka. Zgodovina ima vnaprej določen cilj in lahko rečemo, da se je Marx od Hegla vrnil k Herderju. Po Johannu Gottfriedu Herderju (1744–1803), nemškemu pesniku, prevajalcu, teologu in filozofu, je filozofija zgodovine (pojem, ki ga je pred njim uporabil že Voltaire) posebna disciplina. Zgodovina je "umna". Vsako zgodovinsko obdobje ima svoj pomen. Treba ga je opazovati kot celoto in tolmačiti iz realnega zgodovinskega toka. Zgodovina je rezultat medsebojnih odnosov človeške in zunanje narave. Ljudje izpolnjujemo svojo humanost v danih naravnih pogojih. Narodi imajo prirojene lastnosti, podobno kot osebe. Vsak narod ima duh in poslanstvo ter pravico do eksistence in nacionalnega gibanja. Vse to je dano narodu (od boga) enkrat in za vselej. S to teorijo je Herder sprožil razvoj modernih nacionalizmov. Končni cilj ni brezrazredna družba, temveč vrnitev človeka k samemu sebi, k tistemu, ki ga je z odtujitvijo izgubil. S tem bo iz predzgodovine stopil v zgodovino, v odprto družbo svobodnih posameznikov, ki ne bodo več delavci (blago), temveč ustvarjalci znanosti, umetnosti in kulture v cesarstvu duha in svobode. Človek se bo rešil prisilnega dela, saj je delo po judovskem verovanju kazen za greh. Na ta način bo po Sartrovem antropološkem tolmačenju marksizma človek ponovno zavzel svoje mesto v svetu. Kritika kapitalizma mladega Marxa po tolmačenju Herberta Marcuseja ni nacionalna ali ekonomska, marveč izhaja iz idealne slike (eshatološke utopije!), ki je polna svobodne uresničitve najboljših moči človekovega bitja. Podobno tolmačenje najdemo tudi pri Karlu Popperju

(Popper, 1945). Popper predstavnikom liberalnega kapitalizma pokaže, kako je Marx velik ideološki sovražnik, ki se ga ne sme podcenjevati. Po Trstenjaku (Trstenjak, 1985) je marksistična utopija zelo podobna krščanski eshatološki utopiji. Marx, kot je sam zatrdil, si ni izmislil socializma, temveč je tovrstna učenja opisal, prepričan pa je bil, da je iznašel "znanstveno" pot, ki izključno pelje k temu "cilju zgodovine". Največja Marxova napaka (kot tudi napaka Hegla, Malthusa, Darwina in podobnih mislecev) je njegovo prepričanje, da je zaupnik previdnosti, da pozna zakone zgodovine, da zlo izvira iz zasebne lastnine in da trpljenje proletariata dialektično pelje v brezrazredno družbo (Hadjadj, 2012). Toda zgodovina je slepo, naključno dogajanje brez zavestnih načrtov in preudarnih družbenih akcij. Kot vemo danes, je zgodovinska praksa nedvoumno pokazala, da se je Marx zelo uštel. Če povežemo socialno učenje Jezusa Kristusa in druge podobne družbene nauke z mirno demokratično potjo, pridemo do vsebinskega in izvedbenega modela za alternativni izhod iz obstoječega, moralno nesprejemljivega in za večino ljudi neznosnega stanja sodobne družbe, seveda, če si ga začrtamo kot namen organiziranega političnega in družbenega procesa. Namenskost je vselej odločilna za izsledek. Ideologija dobrega, ki se pri uresničevanju opira na nasilje, neizogibno vodi v totalitarizem. Lenin in Stalin sta se pri izgradnji sovjetskega totalitarizma komunističnega tipa hinavsko sklicevala na Marxa in zgodovinsko kompromitirala avtentični marksistični humanizem pred najširšo mednarodno javnostjo za vedno. Po istem mentalnem vzorcu pa razglasi Francis Fukuyama (1992), eden izmed "modrecev", ki tudi "vse ve", neoliberalizem v imenu kapitalistov za konec zgodovine. Fukuyama (1992) pravi, da pojem "konec zgodovine" ni nov, saj ga poznata Marx in Hegel. Priče smo ne samo koncu hladne vojne, pač pa tudi koncu zgodovine kot takšne. To je končna točka ideološkega razvoja človeštva in univerzalizacije zahodne liberalne demokracije kot dokončne oblike upravljanja človeške družbe. Skratka, gre za zmago Zahoda. Diez (2014) ugotovi, da ni bilo tako: "Zgodovina se je preprosto nadaljevala in se ni hotela umakniti."

Kritiko Fukuyamove evforije do liberalne hegemonije kot novega evangelija poda Jacques Derrida (1994). Derrida pravi, da v zgodovini Zemlje in človeštva v imenu ideala liberalne demokracije nikoli ni bilo prizadetih toliko ljudi zaradi toliko nasilja, neenakosti, izključenosti, lakote in s tem gospodarskega zatiranja. Namesto da bi peli hvalnice prihodu ideala liberalne demokracije in kapitalističnega trga v evforiji, povezani s koncem zgodovine, namesto da bi praznovali konec ideologij in konec velikih emancipacijskih diskurzov, ne bi nikoli smeli spregledati očitnega makroskopskega dejstva, ki ga predstavljajo nešteti primeri trpljenja. Stopnja napredka nikomur ne dovoljuje prezreti, da še nikoli doslej, v absolutnih številkah, na Zemlji ni bilo toliko moških, žensk in otrok podjarmlje-

nih, sestradanih in uničenih. Branko Milanović (2012), glavni analitik Svetovne banke in predstavnik drugega ideološkega tabora, tudi ugotavlja, da delitev bogastva v celotni zgodovini nikoli ni bila tako nepravilna kot danes ... K temu dodaja, da je zato razpadla tudi SFRJ. S tem namiguje na možnost črnega scenarija tudi širše. Nepravilne države neizogibno propadajo. Podobnega mnenja je tudi Aleš Štrancar (2012), uspešni slovenski podjetnik, doktor znanosti in docent na Biotehnični fakulteti Univerze v Ljubljani. Kapitalizem je postal brutalen. Nikoli ni bilo takšnih razlik med bogatimi in revnimi. Te razlike se še povečujejo. Na površje so prišli ljudje z brezmejnimi pohlepi in brez kančka morale. Pošteno delo in trud nimata skoraj nobene vrednosti. Vse, kar velja in je dobro plačano, je obračanje denarja. Potem ko so banke porabile svoj denar in denar varčevalcev, so pritisnile na politiko, ki v imenu kapitalistov upravlja državo, in dobile nov denar davkoplačevalcev. Temu pravijo dokapitalizacija. Dejstvo, da država bankam daje denar davkoplačevalcev, je državni kriminal. V času Rooseveltovega New Deala je bil sprejet zakon, ki je bankam prepovedoval, da bi pri spekulativnih investicijah uporabljale denar varčevalcev. Ta zakon je (Pomni!) demokratski predsednik Clinton pod pritiskom bank, ki so v svojih spekulacijah že globoko zabredle, razveljavil. S to potezo je sprožil dolžniško krizo. To je bila usodna napaka politike, saj je s tem postala ujetnik sodobne industrije bankirjev in finančnikov. Ker denarja državljanov, za katerega naj bi jamčila država, ni bilo več in da bi prikrila resne probleme (Kateri politik bi si upal priti pred varčevalce in povedati, da je njihov denar zakockan?), je politika začela zadolževati državo. Krog se je zaprl in nastala je sedanja kriza. Interes finančnikov je vedno, da se čim več neumnosti, ki jih počnejo banke, prenese v breme davkoplačevalcev (Drenovec, 2013). Značilen je tudi primer Izraela (Goldstein, 2012). Od ustanovitve države Izrael leta 1948 do leta 1977 so bile nepretrgoma na oblasti socialdemokratske stranke in koalicije, ki so imele podporo močnih sindikatov in so veliko vlagale v socialno skrb, javno zdravstvo in druge družbene službe, visok progresivni davek pa je preprečeval velike zaslužke. Socialne razlike niso bile velike in nezadovoljstva množic ne glede na majhno gospodarsko rast ni bilo. Leta 1961 je bila plača direktorja večje tovarne približno 2,7-krat večja od plače kvalificiranega delavca. Od leta 1977 so na oblasti desničarske stranke, ki negujejo neoliberalni kapitalizem. Socialni transferji in davki na velike zaslužke so se postopoma zmanjševali, počasi so ukinjali podporo kolektivističnim gospodinjstvom (t. i. kibuci) in poceni stanovanjskemu gradbeništvu, plače pa so rasle počasneje od najemnin in drugih življenjskih stroškov. Cena gospodarske rasti so bile vse večje socialne razlike. Visoko pozicionirani menedžer v močni družbi danes zasluži 90- do 95-krat več od delavca v isti družbi. Slogani šotorskih demonstracij v Tel Avivu julija in septembra 2011, ki se jih je udele-

žilo približno 300.000 oziroma 450.000 demonstrantov, so bili: "Hočemo socialno pravičnost!", "Mi smo za bolj human Izrael!" in "Hočemo pravično državo!". Socialni problemi pa so hitro padli v senco vojne nevarnosti, ki se je kmalu pojavila po (insceniranem, tako namreč oblast najlažje preusmeri energijo množic s socialnih problemov na "višje nacionalne interese") obmejnem incidentu na jugu države (Goldstein, 2012). Ta scenarij je tako hvaležen, preprost in učinkovit, da ga politične oblasti v vseh državah po potrebi rade uporabljajo. Po Kleinovi (Klein, 2008) je razmerje med najnižjo in najvišjo plačo v ZDA celo 1 : več kot 400! Mariborske vstaje in demonstracije v drugih mestih v Sloveniji proti partitokraciji in oblasti koruptivnih političnih elit konec leta 2012 so bile tudi socialno obarvane. Pred izbruhom globalne finančne krize sta bili Islandija in Irska uspešni državi; stopnja njune gospodarske rasti je bila med 5 in 8 %. Imeli pa sta neizmerno prevelika bančna sektorja glede na BDP. Kot je znano, je obe državi doletela domača bančna kriza in sta morali poskusiti sanirati banke. Vzroki krize so bili v tem, da je hitra kreditna ekspanzija temeljila na kratkoročnem zadolževanju na medbančnem trgu namesto na depozitih. Glavno kreditno zavarovanje islandskih bank je temeljilo na delnicah podjetij, glavno kreditno zavarovanje irskih bank pa večinoma na nepremičninah (zemljiščih in stanovanjih), katerih vrednost je bila precenjena. Islandske banke so med ekspanzijo odpirale podružnice tudi v tujini, predvsem v Veliki Britaniji in na Nizozemskem. Da bi obvarovali domače banke pred neposrednimi terjatvami in tožbami iz tujine, so jih preimenovali in ustanovili nove banke. Nastal je meddržavni spor. Irska se je odločila za slabo banko NAMA, ki je postala operativna septembra 2009. Glavni nalogi irske slabe banke NAMA sta bili: s popustom odkupovati kredite, ki so jih poslovne banke dale nepremičninskim podjetjem, in sicer v zamenjavo za državne obveznice, ter dokapitalizirati poslovne banke. Ne glede na različne scenarije so stroški sanacij bank v obeh državah zelo podobni. Irska bančna kriza se je izkazala kot najdražja bančna kriza v razvitih državah v zadnjih 40 letih. Izkazalo se je, da slaba banka težko posluje brez izgube. Če je namreč popust pri nakupu nasedlih nepremičninskih odkupov prenizek (nižji od 50 %), to pomeni socializacijo izgub oziroma zavestno pretakanje denarja od davkoplačevalcev k lastnikom bank (Marn, 2013). Slovenija se je odločila za model agregatne slabe banke, kakršnega je že v devetdesetih letih 20. stoletja uporabila Švedska, leta 2012 pa tudi Španija. Agregatni model slabe banke je za davkoplačevalce zelo drag, saj se bodo banke, očiščene od slabih terjatev, dokapitalizirale z javnim denarjem (Poljšak in Razboršek, 2011). Še večjo nevarnost predstavlja možnost, da se krediti odpišejo po političnih preferencah enako, kakor so se tudi dodeljevali. Z vidika izgubljenega BDP-ja je islandska sanacija bank učinkovitejša od irske. Pri tej oceni za Islandijo ni všteti strošek poravnave v Veliki Britaniji in na Nizozemskem,

ki ga bo Islandija slej ko prej morala priznati (Damijan, 2012). Kapitalizem ne more odpraviti težav, ki jih povzroča. Te težave so predvsem krize, brezposelnost, revščina, brezdomstvo, depresija in brezperspektivnost, odtujenost, potrošništvo, komercializacija kulture, parlamentarna dekadencia, korupcija. Proizvodne sile so dovolj razvite, da bi omogočile zadostno zaposlenost, za reševanje problema brezdomstva je na voljo dovolj stanovanj, vendar pa se v kapitalizmu vse izvaja glede na dobiček, ne pa glede na potrebe ljudi.

Nov antropološki obrat se je zgodil v dvajsetih letih 20. stoletja. Vse filozofske discipline so začele konvergirati k antropologiji. Moderno filozofsko antropologijo je ustanovil Max Scheler, ki je leta 1918 v razpravi *Zur Idee des Menschen* zapisal, da je osrednji problem filozofije, kaj je človek. (Scheler, 1928) Vendar novi pristopi ne izključujejo starih modelov antropologij.

Po Heideggerju (Heidegger, 1997) sta relevantna izvora tradicionalne antropologije grška in krščansko-teološka definicija človeka. Po grški definiciji je človek umno živo bitje (ζῷον λόγον ἔχον, zoon logon echon). Krščansko-teološka antropologija je prevzela antično definicijo. Kot je s sredstvi antične ontologije tolmačila bit boga, je tolmačila tudi človeka kot *ens finitum*. Definicija človeka kot transcendentnega bitja, ki sega onstran sebe, ima svoje korenine v krščanski dogmatiki, za katero ne moremo reči, da je kadar koli problematizirala bit človeka. V skladu z idejo transcendence ima tudi človek svoj zgled v bogu in njegovi besedi, je v tesnem sorodstvu z bogom; vse to izvira iz tega, da je ustvarjen po božji podobi. Vprašanje o njegovi biti ostaja pozabljeno, tako da novoveški antropologiji manjkajo izrecni ontološki temelji, čeprav se je krščanska definicija v novem času deteologizirala. Isti temelji manjkajo tudi psihologiji; antropološke ambicije psihologije so danes več kot očitne. Manjkajočih ontoloških temeljev ne moremo nadomestiti niti s tem, da antropologijo in psihologijo, kot znanosti o življenju, vgradimo v splošno biologijo, saj niti življenje ni ontološko določeno v smislu tubiti. Kritiko tradicionalne antropologije Heidegger zaključuje z naslednjimi besedami: "Z opozorilom na umanjkanje enoznačnega, ontološko zadostno utemeljenega odgovora na vprašanje o načinu biti bivajočega, ki smo mi sami, v antropologiji, psihologiji in biologiji pa se ne spuščamo v presojanje pozitivnega dela teh disciplin. Po drugi strani pa se moramo vedno znova zavedati, da teh ontoloških temeljev ni mogoče naknadno razpreti iz empiričnega materiala in da so ti temelji tudi tedaj vedno že "tu", ko je empirični material zgolj zbran. To, da pozitivna raziskava teh osnov ne vidi in jih jemlje kot samoumevne, ni nikakršni dokaz za to, da ti v osnovi niso prisotni in da so problematični v radikalnejšem smislu, kot bi kaka teza pozitivne znanosti kadar koli lahko bila." (Heidegger, 1997, p. 81) Najbližji

horizont za fenomenološko analizo tubiti je preprosto njena vsakdanjost.

Zavest o biti vsekakor ni samoumevna, pač pa jo je treba zavestno spoznati. Spoznanje o biti je pot k spoznanju, da smo ljudje minljiva bitja, o smrti kot koncu in o samozavednem strahu pred smrtjo, ki je vir podzvestne tesnobe in stiske tekom celotnega življenja. O tem se lahko prepričamo v pripovedi o Jobu v Svetem pismu Stare zaveze, v Dantejevi Božanski komediji, Goethejevem Faustu in Wagnerjevem Parsifalu ter tudi v Marxovem realnem zgodovinskem pesimizmu in v Heideggerjevem fenomenološkem eksistencializmu. Raje imamo pekel, le da smo! Pri Homerju je to Had, v pripovedi o Jobu in v Goethejevem Faustu pa Šeol.

Pogoj možnosti filozofske obravnave vprašanja "Kaj je človek?" je po Heideggerju (Heidegger, 1997) eksistencialna analitika tubiti (biti v svetu), ki je pred sleherno psihologijo, sociologijo, antropologijo in še zlasti pred biologijo. Razmejitev eksistencialne analitike od antropologije, psihologije, sociologije in biologije se nanaša zgolj na načelno ontološko "vprašanje". Znanstveno in teoretsko so antropologija, psihologija, sociologija in biologija nezadostne že zgolj zato, ker je znanstvena struktura omenjenih disciplin danes vprašljiva in potrebuje nove spodbude, ki bi morale izvirati iz ontološke problematike.

ANTROPOLOGIJA ŽENSK

Interpretativni modeli tradicionalne antropologije, ki so jo pripeljali v stanje globoke krize, so nerazdružljivo povezani z belim moškim pripadnikom vladajočega razreda v državah razvitega Zahoda kot subjektom antropologije. Posledice tega so androcentričnost, seksizem, rasizem in ideološki značaj prevladujočih trendov v antropologiji. Tradicionalna antropologija se iz krize pristranske paradigme izvleče po dveh poteh: (1) s kritiko znanstvenega kolonializma, ki je zrcalna slika imperializma in kolonializma zahodnih držav (Galtung, 1967), in (2) z zahtevo po ponovnem definiranju znanstvenih spoznanj in po demistifikaciji objektivnega znanja ter novi konceptualizaciji lastnosti, problemov in alternativ, ki so se pojavili v gibanjih družbenih skupin, kot so študentje, črnici, ženske, homoseksualci in nacionalne manjšine v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja.

Demistifikacijo znanstvene objektivnosti v obliki radikalne skepse so izpeljali Thomas Kuhn, C. Wright Mills in Theodore Roszak.

Kuhn je v zvezi z razvojem znanstvene misli in s postopnimi (evolucijskimi) ali revolucionarnimi spremembami uvedel pojem znanstvene paradigme. Po Kuhnu so konkurenčne paradigme neprimerljive. To pomeni, da ni mo-

goče razumeti ene paradigme skozi konceptualni okvir in terminologijo druge (konkurenčne) paradigme. To bi pomenilo, da je izbira teorije v bistvu iracionalna: če konkurenčnih teorij ni mogoče neposredno primerjati med sabo, potem se nihče ne more racionalno odločiti o tem, katera je boljša. Relativistične posledice Kuhnovega pogleda so bile predmet mnogih razprav. Kuhn je zanikal obtožbe zaradi relativizma, da bi tako preprečil nadaljnje napačne razlage. Kasneje je raje uporabljal filozofsko natančnejše opredeljena izraza "ekzemplar" in "normalna znanost".

Michel Foucault je v podobnem kontekstu namesto paradigme uporabljal izraza "episteme" in "diskurz".

C. Wright Mills je bil liberalni socialist, ki je pogosto uporabljal marksistične metode analize. Bil je kritik konzervativne pristranskosti funkcionalizma, ki je v tem času vladal v družbenih vedah. Zaskrbljen je bil nad deklarativno "objektivnostjo". Radikalni socialni znanstveniki trdijo, da je objektivnost kot dolgoročni cilj v družboslovju himera – neuresničljiva zamisel, ki je že predolgo v veljavi. Njegov recept za izogibanje pristranskosti, ki so ga njegovi kritiki imeli za zelo nenavaden, vključuje: 1) odnos med osebnimi težavami in javnimi problemi, saj se s takšno analizo izognemo tako osebni pristranskosti kot pristranskosti naše družbene skupine (takšna pristranskost je npr. podpiranje problemov, ki so v modi v znanstvenih krogih); 2) razsvetlitev problema z vseh možnih zornih kotov; 3) preverjanje ugotovitev.

Roszak je kot arheolog kulture postal znan z objavo *The Making of a Counter Culture* (leta 1968), kjer piše o evropski in severnoameriški protikulturi iz šestdesetih let 20. stoletja; v tej knjigi je prvi uporabil izraz protikultura. Gre za knjigo o mladostnih disidentih, hipijih in protestnikih zoper vietnamsko vojno ter tudi o nerazumevanju starejših. Prikaže skupne točke med študentskimi radikali in hipiji glede zavrnitve tehnokracije – korporativnega in tehnološkega strokovnega znanja, ki prevladuje v industrijski družbi.

Sredi šestdesetih let 20. stoletja je marksizem postal moderen v socioloških krogih tudi v ZDA. Namesto na socialnem ravnotežju je v marksizmu poudarek na spremembah, ki jih povzroča družbeni konflikt. Po Marxu je objektivnost po zakonu družbenega razvoja vendarle možna, upošteval je tudi možnost, da posamezni intelektualci iz napačnega razreda vidijo objektivno resnico. Nova generacija levičarskih družboslovcev je te vidike marksistične tradicije zavrnili.

Relativizem znanstvenega spoznanja sem radikaliziral z indijsko zgodbo o slepcih in slonu (Šercar, 1988). Slepci so se spraševali, kaj je slon. Odšli so k slonu in vsak od njih se je dotaknil drugega dela slona. Zato so bile njihove

ve zaznave o tem, kaj je slon, različne in celo nasprotujoče si.

Relativizem je konstitutiven tudi za filozofijo informacij L. Floridija (Floridi, 2008), za katero je značilen slogan: "Data are relata".

Antropologija žensk vsekakor predstavlja najpomembnejši vzpon antropološke teorije; problem odnosa med spoloma in položaj žensk pa sta del širše kritike nevidnosti žensk v družbenih vedah na sploh.

Rohrlich-Leavittova, Sykesova in Weatherfordova (Rohrlich-Leavitt, et al., 1983 (1975)) so ugotovile velikanske razlike med videnji antropologov (moških) in antropologinj (žensk). Popačeno sliko predstavlja že "moška" etnografija, saj moški uvajajo predvsem judovsko-krščanske predsodke o ženskah. Antropologinje, ki se zavedajo zatiranja žensk v androcentrični družbi in so občutljive na moško napačno videnje žensk, pa v raziskave uvajajo dvojno vest, kar je povezano s holističnimi in objektivnimi študijami.

Ortnerjeva (Ortner, 1983) je proučevala motivacijo pomena ženske kot simbola. Eden izmed daljnosežnih predsodkov "moške" antropologije je dualizem narave in kulture. V kitajski ideologiji taoizma sta žensko načelo (jin), čeprav ima negativno valenco, in moško načelo (jang) vzajemna, komplementarna, enakopravna in soodgovorna za obstoj sveta.

Po dualizmu narave in kulture je ženska bliže naravi in bolj naravna, moški pa bliže kulturi in torej bolj "kulturni". Ženske ustvarjajo življenje, moški pa naj bi, nasproti naravnemu procesu porajanja, ustvarjali kulturo v transcendentalnem procesu. Ženska ustvarja iz lastnega bitja, moški pa (kot svobodno bitje) z umetniškimi sredstvi ustvarja svet kulture.

Obstajajo tudi zgodovinski primeri inverzije tega univerzalnega obrazca. Po nacistični ideologiji je ženska čuvajka kulture in morale, moški pa se uvrščajo v naravo, predstavljajo nekaj, kar je nedotaknjeno, surovo, moško.

Slocumova (Slocum, 1983) se je ukvarjala z naravo vprašanj, ki se zastavljajo v antropologiji, saj vprašanja vedno določajo in omejujejo odgovore. Antropologijo so razvijali moški in v tej znanstveni disciplini ženski pogled na svet ni bil prisoten. Nastop žensk je antropologijo pretresel do temeljev. Razlike med moškimi in ženskami temeljijo na razlikah med posamezniki, ne na razlikah med spoloma.

Lane (1983) poda kritiko Engelsove knjige *Izvor družine, privatne lastnine in države*, za katero je Engels v veliki meri našel navdih v Marxovih zabeležkah in v raziskavah

Lewisa H. Morgana. Gre za edino pomembno delo o družini v marksistični literaturi.

Engels ni pojasnil narave zatiranja žensk. Številne feministke so prevzele marksistično predpostavko, da je svoboda žensk povezana predvsem z neopravljanjem hišnih opravil, ki vključujejo predvsem vzgojo otrok, kot da gre za nekaj podobnega kuhanju večerje. Vzgoja otrok naj bi bila eden od načinov zatiranja žensk. Vendar je vzgoja otrok način, kako družba samo sebe proizvaja. Druga predpostavka je, da se vrednost dela določa s plačevanjem, ne pa z uporabnostjo. Delo, s katerim služimo denar, naj bi bilo koristno in proizvodno, če pa nima tržne vrednosti, je neproizvodno. S stališča kapitalističnih ekonomskih kategorij je takšno tudi žensko delo v hiši, vključno z vzgojo otrok. "Hišno suženjstvo" naj bi se končalo mehansko – s preprosto ukinitvijo njegovega obstoja, in to ne glede na pomen socializirane narave vzgoje otrok za same otroke in brez ustreznega razumevanja zapletenih človeških odnosov, ki se vzpostavljajo v različnih oblikah družine. Po Engelsu je kapitalizem na paradoksalen način prinesel ideologijo zakona iz ljubezni. Kapitalistična proizvodnja je pretvorila vse stvari v blago. Tradicionalne odnose in vrednosti je zamenjala z nakupom in prodajo ter "svobodno pogodbo". "Svobodna pogodba" v kapitalizmu je slepilo, saj prikriva strukturne razredne odnose zatiranja. V fevdalizmu je viteštvo uvedlo prešuštvo in svobodo spolne ljubezni. Mlada bitja naj bi imela pravico do svobodnega razpolaganja s sabo, s svojim telesom in svojimi organi. Vendar pravica tistih dveh, ki se imata rada, v kapitalizmu ni bila večja kot volja staršev; ljubezen med zakonci po vzorcu navidezne "svobodne pogodbe" je predstavljala njeno buržujsko obliko. Zakon je bil razreden, toda ker je dovoljeval določeno stopnjo svobode izbire znotraj razreda, je bil slovesno razglašen za človekovo pravico, in sicer ne samo kot pravico moškega (franc. *droit de l'homme*), temveč, izjemoma, tudi kot pravico ženske (franc. *droit de la femme*).

Po Laneovi (Lane, 1983) pravzaprav ne vemo, kako in ali sploh ženske v kapitalizmu živijo kot ekonomska bitja. Ženske predstavljajo stalni presežek prebivalstva v kapitalizmu; uporabi se jih kot delovno silo v proizvodnji, ko jih kapitalisti potrebujejo, ko pa niso več potrebne, se jih pošlje nazaj v kuhinjo. Z vzdrževanjem relativnega presežka delovne sile v obliki brezposelnosti kapitalisti zagotavljajo pritisk brezposelnih na trg delovne sile; brezposelnost omogoča nižanje cene dela, saj bi višanje cene dela lahko ogrozilo interese kapitalistov. Vendar ekonomistov (skupaj z marksističnimi vred), ki bi resno empirično in vsestransko preučili vlogo žensk kot skupine in kot dela presežka delovne sile v kapitalizmu glede na demografske, tehnološke in druge razvojne vidike ter gospodarsko rast, kolikor vem, žal, ni.

Od predzgodovine je vsaka oblast zasidrana v svetu skrivnosti ter v mitih in ritualih. Bamberger (1983) pokaže, da so tudi mit o matriarhatu oblikovali moški, ki vladajo v (primitivnih) družbah od paleolitika. Po Engelsu predstavlja ukinitve matriarhata svetovnozgodovinski poraz ženskega spola. Namen tega mita je bil pokazati, da ženske niso znale uporabiti družbene moči, ko so je posedovale. Izguba je upravičena, če ženske to sprejemajo. Znebiti se morajo prepričanja, po katerem se je izkazalo, da vodilni vlogi niso kos (to prepričanje ohranja mit o matriarhatu).

Rubin (1983) pokaže, da imajo zatiranje žensk, seksizem, svetovnozgodovinski poraz žensk, podrejena vloga žensk v odnosu do moških svoje korenine tudi v sistemu spola/rodu kot ureditve družbe, ki preoblikuje biološko spolnost v proizvode človeške dejavnosti za zadovoljevanje spolnih potreb. Funkcionalnost žensk kot dela presežka delovne sile pojasni njihovo koristnost za kapitalizem, vendar ne pojasni, zakaj se je začelo zatiranje žensk. Nobena teorija o reprodukciji delovne sile, vključno z marksistično, namreč ne more pojasniti povezovanja stopal, deviškega pasu in drugih oblik poniževanja žensk. Po Marxu reprodukcijo delovne sile določajo biološki, materialni in kulturni pogoji. Soproga predstavlja potrebe delavca, da ženska, ne pa moški, opravlja hišne posle. Kapitalizem je prevzel dolgo tradicijo, po kateri ženske ne dedujejo, ne upravljajo in se ne obračajo k bogu. Kapitalizem je preprosto podedoval prejšnji kulturni obrazec moškosti in ženskosti.

Po teoriji ženskosti v krščanski antropologiji se hudičeva volja do moči izraža v simbolu falusa kot simbolu moškosti. Maternica device Marije je tako globoka, da je falično ni doseglo. Grška Afrodita (rimski Venera) pa je ženska, ki se odreče globinam maternice in rodovitnemu sprejemanju nevidnega. Krščansko izročilo je slika, kako kači stopi na glavo Blažena devica; le-ta stoji na kači, kot da kače sploh ne bi bilo. Nič je ne skrbi glede kače, kača ne preži, da bi dosegla njeno peto. V svoji ženskosti je vsa v prejemanju Najvišjega. Hudiča stre bolj, kot ga stre nadangel Mihael, saj mu odvzame zadoščenje, ki bi ga dobil z bojem. Nadangel Mihael premaga zmaja v boju, Marija pa premaga hudiča brez boja. Zgodba predstavlja protievangelij, veselo oznanilo besede, ki je meso postala in je bila rojena iz žene. Čeprav je moč svete device Marije omejena, Satan neznansko bolj trpi, če ga premaga in kaznuje majhna in ponižna božja služabnica. Njena ponižnost ga ponižuje bolj kot božja oblast, in to ne le zato, ker je ponižna, temveč tudi zato, ker je iz mesa in ker v svojem srcu sprejme celovitost božje skrivnosti. Da ga premaga nadangel Mihael, je še nekako sprejemljivo. Da pa ga stre žena iz mesa in krvi, tega hudič ne more prenesti, to ga dokončno poniža. Hadjad (2012) pravi, da je žensko srce duhovno in telesno znamenje sprejemanja božje milosti. Marijino nepreksljivo obzorje je prav v

fiziologiji ženske, ki se z umom in voljo ter s celim organizmom posveti maternici (svetišču) – enako, kot se pripravlja vsaka nosečnica. Žensko telo je tempelj, ki je večji od jeruzalemskega, njen trebuh pa je svetейši od vseh cerkvenih tabernakljev.

Ekonomija je sistem preoblikovanja naravnih stvari v predmete potrošnje, ne vključuje pa človeških potreb, kot sta spolnost in reprodukcija vrste. Kultura določa, kaj velja kot hrana. Kultura prav tako določa spolnost. Vsaka družba ima neki sistem spola oz. rodu, ki je sam proizvod družbe. Vsaka družba ima tudi neki sistem politične ekonomije (npr. kapitalistični, socialistični ...). Vsak od teh sistemov ima svojo alternativo. Sistem spolnosti in rodu je lahko patriarhalen, ki vključuje zatiranje žensk, lahko pa je tudi egalitaren, ki ne vključuje nujno spolnega zatiranja. Poreklo patriarhata je v judovskem izročilu Svetega pisma Stare zaveze. Patriarhat temelji na vlogi očeta. Položaj očeta pripada osebi, v imenu katere se plačuje za nevesto, npr. v obliki živine. Vendar obstajajo sistemi, ki zagotavljajo diferenciacijo po rodu, pri katerih na primer prevladuje moški rod kot kolektiv. Poleg biološkega seznama sorodnikov obstajajo sistemi sorodstva, ki so pomembnejši kot biološki. Ženska se lahko poroči z drugo žensko ter je lahko njen soprog in starš njenih otrok. Sorodstvo ima status enega osnovnih načel antropologije. Sistemi sorodstva kot izkustvena oblika sistemov spola oz. rodu se razlikujejo glede na kulturo.

Engelsova teorija temelji na Morganovi analizi sistemov sorodstva in spolnosti družbe pred nastankom držav.

Rubinova teorija izhaja iz teorije sorodstva Clauda Lévi-Straussa ter psihoanalitičnih teorij Sigmunda Freuda, Jeanne Lampl de Grootove in Jacquesa Lacana.

Lévi-Strauss (1969) je izpostavil pomen spolnosti v družbi. Posameznik je vedno moški ali ženska. Sistem sorodstva vključuje izmenjavo (trgovino) žensk med moškimi. Iz teh izhodišč je Lévi-Strauss izgradil implicitno teorijo spolnega zatiranja žensk. Uporaba strukturnih načel sorodstva razkriva tabuje in pravila zakona, ki so motili zahodne antropologe. Zakon je oblika izmenjave daril. Darila so nitke družbenega diskurza. Najdragocenejše darilo v izmenjavi daril je ženska. Pri izmenjavi med družinami in skupinami se upoštevata tabu krvoskrunstva (incest) ter prepoved spolnih odnosov in zakona med osebama, ki sta si v sorodu (npr. brat in sestra, oče in hči, mati in sin). Upošteva se tudi, kateri so dovoljeni in kateri prepovedani spolni partnerji. Prepoved pomeni predvsem pravilo, ki zavezuje, da se mati, sestra in hči ne predajo drugim. To je vrhovno pravilo darovanja, s katerim se vzpostavlja razmerje sorodstva. Partnerji v izmenjavi postajajo sorodniki, potomci so krvno povezani in nastaja struktura sorodstva. Sorodstvo je organizacija, organiziranost pa je moč.

Ženske so predmet izmenjave, moški pa ženske od-dajajo in prejemajo. Dobiček je vedno v lasti moških. Zakon kot oblika izmenjave se vzpostavlja med dvema skupinama moških, ki imajo pravico do razpolaganja z ženskami, ženske pa so eden od predmetov izmenjave, ne pa partnerji. Izmenjava žensk umešča zatiranje žensk v družbene odnose namesto v biologijo. Ženske so predmet transakcij preprosto kot ženske. Tabu krvoskrunkstva naj bi bil po Lévi-Straussu začetek kulture. Vendar izmenjava žensk ne vključuje vseh sorodstev, prav tako tudi ni izključni vir kulture. Sistem sorodstva je povezan z zadovoljevanjem družbenih namenov enega dela človeštva, pri čemer so pravice žensk znatno manjše od pravic moških.

V sistemih sorodstva se ne izmenjujejo le ženske, vključeni so tudi imena rodov, predniki in otroci. Moški imajo določene pravice do žensk, ki jih ženske nimajo ne do sorodnikov, ne do sebe. Zatiranje žensk je posledica odnosov, ki organizirajo in proizvajajo spol in rod. Ekonomsko zatiranje žensk je izpeljano in sekundarno. Primarna je ekonomija spola in rodu, posledično je potrebna politična ekonomija spolnih sistemov.

Splošni zakoni organizacije spolnosti po teoriji sorodnosti Lévi-Straussa so tabu krvoskrunkstva, obvezna heteroseksualnost in asimetričnost delitve spolov. Asimetrija rodu je razlika med subjektom in predmetom izmenjave ter omejuje žensko spolnost.

Vendar Lévi-Strauss ne pojasni mehanizmov, po katerih potomstvo sprejema konvencije spola in rodu, značilne za konkretni sistem sorodstva. Psihične posledice spopada posameznikov s pravili in predpisi o spolnosti in sorodstvu, ki veljajo v določeni družbi, pa opiše psihoanaliza.

Tradicionalna klinična psihoanaliza pojasni, kako ženske postanejo ženske in kako moški postanejo moški, izhajajoč iz anatomskega determinizma (fetišizem spolnih organov) in prisilne humanizacije (imperativ heteroseksualnosti). Vendar je spol posledica tudi psihičnega, ne pa samo biološkega razvoja posameznika.

Psihoanaliza je feministična teorija. Po freudovski ortodoksiji plačajo ženske visoko ceno za pridobivanje "normalne" ženskosti, saj je psihoanaliza moralni zakon razglasila za znanstveno spoznanje.

Klasično teorijo ženskosti sta podala Sigmund Freud (1932; 1961; 1981; s. a.) in predvsem Lampl de Grootova (Lampl de Groot, 1933; 1948). Ključ je bila analiza predojdipske faze. Prej psihoanaliza ni imela posebne teorije razvoja ženske. Obstajale so predlagane variante Električnega kompleksa kot zrcalne slike Ojdipovega kompleksa moških.

Ženskost se pridobiva. Če se lezbijka v predojdipski fazi ne bi soočila s heteroseksualnostjo matere, bi se lahko dokopala do drugačnih zaključkov o relativnem statusu svojih spolnih organov. V nobenem primeru ne gre za odnos mati – otrok, saj je vsak otrok spolno določen – je biološko ženska ali moški. Glede želje po materi se moški in ženski otrok sploh ne razlikujeta, vendar fant ohrani začetno libidno usmeritev, mati je prvotni objekt ljubezni. Dekle se zaveda prepovedi vseh žensk, saj je v homoseksualnem odnosu do matere, moralno obvezna pa je heteroseksualnost. Spolno življenje je podrejeno konvencijam in ne more biti naravno, kajti homo sapiens je "kulturalna" vrsta.

Freud je bil pogosto dvoumen in njegove formulacije so dovoljevale tudi biološka tolmačenja, ki so prišla do izraza zlasti v ameriški psihoanalizi.

Jacques Lacan (1968) je debiologiziral Freuda. **Njegova psihoanaliza je teorija informacij, ne pa organov.** Psihoanaliza naj bi proučevala sledi v psihi posameznika kot simbolične posledice nasilnega uvajanja v sisteme sorodstva. Sorodstvo je akulturacija biološke spolnosti na ravni družbe. Psihoanaliza opisuje preoblikovanje biološke spolnosti pri sprejemanju kulture. Ojdipov kompleks je tehnologija za proizvodnjo spolne osebnosti. Po Lacanu se ojdipska kriza pojavlja, ko otrok spozna spolna pravila, vsebovana v nazivih članov družine in sorodnikov. Ojdipsko krizo povzroča informacija, da mati nima falusa. Kriza se začne, ko otrok spozna sistem sorodstva in svoje mesto v njem, konča pa, ko sprejme in zasede to mesto. Nazivi sorodstva označujejo strukturo odnosov, ki določajo vlogo posameznika v ojdipski drami. Lacan razlikuje funkcijo očeta in konkretnega očeta, ki to funkcijo uteleša. Podobno ostro loči tudi penis od falusa ter organe in informacije.

Falus vključuje tudi simbolični pomen prevlade moških nad ženskami. Trenutno še vedno živimo v falusni kulturi, ki traja od paleolitske dobe. Falus je simbolični objekt, ki se izmenjuje znotraj družine in med družinami. Ojdipov kompleks je izraz izmenjave falusa znotraj družine. V izmenjavi se ženske gibljejo v eni smeri, falus pa v drugi. Falus predstavlja več, kot samo razliko med spoloma. Simbolizira moški status in pripadajoče pravice, vključno s pravico do ženske. Falus je simbol prenosa moške premoči. Sledi, ki jih pušča ta prenos, vključujejo identiteto glede na rod in delitev spolov. Obstaja tudi zavidenje zaradi penisa, kar je povezano z ženskim nemirom v falusni kulturi. Zatiranje žensk ima globoke korenine. Četudi bi dosegle enako plačo za enako delo, vse političarke tega sveta še vedno ne bi izkoreninile izvorov seksizma. Psihoanaliza (Freud, Lacan) in strukturalna antropologija sorodstva (Lévi-Strauss) sta najbolj sofisticirani ideologiji opravičevanja seksizma, čeprav spoznanja psihoanalize konvencionalno moralo postavljajo pod vprašaj.

Vizija feministične politike in utopije je povezana s koncem družbenega sistema, ki omogoča seksizem in rod, ter s koncem spolnih vlog. Družba naj bi postala androgina družba brez rodu, vendar pa ne tudi brez spolov, saj je spolna anatomija nebitvena za to, kaj neka oseba je ter kaj ta oseba počne in s kom se ljubi (Rubin, 1983).

ANTROPOLOGIJA INFORMACIJ IN KIBORŠKA ANTROPOLOGIJA

Antropologija informacij naj bi bila uporaba antropološkega pristopa v informacijski znanosti. Antropološki pristop naj bi bil, za razliko od socialno-psihološkega in sociološkega diskurza, povezan s filozofsko orientiranim premišljanjem. Razvija se po stranski poti. S kiborško antropologijo lahko premostimo prepad med antropologijo informacij in tradicionalno antropologijo.

Znanstveno disciplino je mogoče opredeliti glede na predmet, ki ga proučuje, ter glede na to, v čem se razlikuje od drugih znanosti in njihovih metodologij ter od zgodovine drugih znanosti.

Predmet proučevanja kiborške antropologije je kiborg. Kiborg je kibernetični organizem, kibernetično živo bitje, ki sestoji iz organskega in anorganskega dela. Anorganski del je katero koli orodje, ki deluje kot podaljšek določene funkcije živega bitja. Človek je očiten primer bitja orodij. Če želimo kiborško antropologijo definirati, kiborg ne sme biti preširoko definiran (kot tehnološka sfera v celoti), vendar tudi ne preozko (kot kakršna koli proteza ali vsadek, npr. srčni spodbujevalnik ipd.). Kiborška antropologija proučuje odnose človeka do tehnoloških sistemov, ki jih razvija, zlasti do sodobnih tehnoloških sistemov, ki povratno vplivajo na pojmovanje tega, kaj naj bi bil človek.

Druga pot premišljanja o kiborški antropologiji je povezana s kibernetiko, ki je izvirno proučevala upravljanje, informacije in povratne zveze, danes pa gosti mnoge druge discipline, ki pod skupnim imenovalcem informatike združuje robotiko, umetno inteligenco, informacijsko znanost, bioniko, nanotehnologijo, genetiko, umetno življenje, kognitivno znanost, nevroznanost in vse njihove medsebojne povezave. Vsem tem znanostim je skupna povezanost s kibernetiko in z odnosi med človekom in strojem, med strojem in organizmom, med čemer koli in informacijami.

Antropologija proučuje človeka; ukvarja se tudi s proučevanjem tehnologije, ki kot del kibernetike vključuje STS (Science, Technology and Society), kjer uporabljamo sistemsko analizo. Le-ta vključuje pojme, kot so homeostaza, pozitivna in negativna povratna zveza, informacije, namenjene razumevanju družbe kot kibernetičnega sis-

tema. Bliže je sociologiji kot antropologiji, saj antropologija proučuje vse kulture, sociološke raziskave pa se razvijajo znotraj ene kulture. Antropologija za razumevanje kultur uporablja kvalitativne podatke, opazovanja in teorije, sociologija pa temelji na kvantitativnih, statističnih podatkih. Antropologija uporablja etnografsko gradivo, sociološke raziskave pa imajo po navadi normativno (ideološko) izhodišče; povezane so s filozofijo znanosti (epistemologijo), zgodovino znanosti (zlasti glede vpliva znanosti in tehnologije na zgodovino, družbo in kulturo), s komunikacijami, sociologijo tehnologije itd. Kiborška antropologija se razlikuje od teh disciplin. Digitalna antropologija se bolj ukvarja z etnografskimi spremembami, kiborška antropologija pa s posledicami razvoja digitalne tehnologije. Kiborška antropologija je bolj podobna genetiki, nanotehnologiji in (splošni) informatiki, ki niso strukturno digitalne. Kibernetika in informatika v večji meri pokrivata tovrsten razvoj kiborgov kot tisto, kar je digitalno.

Antropologija informacij kot bolj interpretativna kot eksperimentalna znanstvena disciplina obsega informacijsko ravnanje in informacijsko kulturo (Wanderley Novato-Silva, 2009). Po klasifikacijski shemi za antropologijo informacij, ki jo je zlasti za področje zdravstva zasnoval Wanderley Novato-Silva, lahko proučujemo informacijsko ravnanje sociološko, socialno-psihološko in/ali etnografsko.

Informacijska kultura je lahko globalna, nacionalna, regionalna in lokalna in je predmet kulturne antropologije kot vrste oz. podpolja antropologije.

Antropologija informacij je transdisciplinarno podpolje informacijske znanosti.

Kultura je omrežje pomenov. Po Maxu Webu je človek žival, povezana v omrežje pomenov, ki jih sam prepleta. Antropologija informacij naj bi torej bila interpretativna znanost, njene metode temeljijo predvsem na analizi, katere namen je iskanje pomena, ne pa na eksperimentu kot metodi za spoznavanje znanstvenih zakonov.

Kiborška antropologija je nastala leta 1993 na letnem sestanku Ameriške zveze za antropologijo (American Anthropology Association – AAA). Zelo tesno je povezana s STS in z Društvom za družbene študije znanosti (Society for Social Studies of Science – SSSS). Če ima svojo "svetnico", je to Donna Haraway. *A Cyborg Manifesto* (Haraway, 1985), ki ga je napisala, je ustanovitveno besedilo kiborške antropologije. Young (1992) je Donna Haraway predstavil kot feministko, neo-marksistko in postmodernistko.

Predmet kiborške antropologije je, kot že rečeno, kiborg, ki izničuje polarnosti (življenje in smrt, umetno in narav-

no, navidezno in resnično, prostor in mesto, človeško, živalsko in računalniško itd.). Tehnologija je vedno bila sestavni del vprašanja o tem, kaj pomeni biti človek, vendar pa je razvoj informatike po drugi svetovni vojni temu vprašanju podelil nove razsežnosti in novo obzorje.

Obstaja veliko znanstvenih disciplin, ki proučujejo tehnologijo in družbo, tako da se neizogibno zastavlja vprašanje, ali poleg že obstoječih disciplin potrebujemo še eno. Obstaja potreba po proučevanju tehnologij z antropološke perspektive, po proučevanju, ki uporablja vire evropske kontinentalne filozofije, znanje antropologije in strogi etnološki opis za argumentirano analizo najpomembnejših kulturnih sprememb v zgodovini človeštva.

Tehnologija je radikalno pospešila naše medsebojno sodelovanje. Predmet tradicionalne antropologije je etnografija in sinhrona analiza delovanja kulture kot celote, ki vključuje tudi pojem strukture. Diahrono analizo je prepuстила zgodovinarjem. Kiborška antropologija uporablja diahrono analizo za razumevanje hitrega razvoja tehnologije in posledic teh sprememb skozi čas. Koreninski vzorec kibernetičnega, adaptivnega, decentraliziranega omrežja s povratno zanko je metafora, ki je nadomestila pojem statične strukture.

V Bhagavad-Giti (Bhaktivedanta, 1995), ki je del Pete vede Mahabharate in vsebuje bistvo vedskega znanja (popolno znanje o vedski modrosti, ki je nad vsemi sumi in napakami), lahko zasledimo, da obstaja neuničljiv banjanovec s koreninami, obrnjenimi proti nebu, in vejami, obrnjenimi navzdol. Listi so vedске hvalnice. Tisti, ki pozna to drevo, je znalec. Banjanovec je metafora za našo vpletenost v materialni svet. Obstajajo različni načini osvobajanja od te vpletenosti. Drevo materialnega sveta je odraz resničnega drevesa duhovnega sveta – iluzija, ki se včasih vidi, včasih pa ne. Krošnjo v obliki korenin ima tudi sveto malgaško drevo baobab – kruhovec (lat. *Adansonia*) na Madagaskarju, ki ga imenujejo korenine neba.

Od pojava strukturalizma Lévi-Straussa temelji antropologija, kot rečeno, na evropski kontinentalni filozofiji (Kant, Nietzsche, Heidegger, Derrida).

Za kiborško antropologijo so pomembna predvsem naslednja spoznanja filozofske antropologije: nevarnost enostranske paradigme vpliva družbenih pogojev na spoznanje, povezano z razumevanjem človekovega položaja; spoznanje, da sta spoznanje in praksa družbeno, zgodovinsko in materialno pogojena; pojem jaz-drugi; proučevanje vloge opazovalca v analizi; potreba po preverjanju naših lastnih predpostavk (vsi smo kiborgi); glavni predstavniki kiborške antropologije so vključeni v ta miselni neksus; nasprotno temu je povezanost sociologije in kontinentalne filozofije zelo šibka; večna vpra-

šanja antropologije so subjektivnost, agencije, akterji in strukture; za kiborško antropologijo je najbolj pomembno vprašanje, kakšen tip kibernetičnega sistema predstavlja akter/subjekt.

Glavno vprašanje se glasi, ali internet, splošna tehnokultura, vladni odloki, inovativni posamezniki na človeštvo vplivajo kot posamični, med seboj nepovezani dejavniki ali pa nanj vpliva kombinacija različnih človeških, tehnoloških in drugih dejavnikov, ki delujejo znotraj širših distribuiranih omrežij skupnih dejanj in povratnih zank – po načelu splošne simetrije pripisujemo vsem dejavnikom znotraj določenega omrežja moč enakega vpliva.

Najbolj uveljavljena teorija za razumevanje, kako ti različni elementi skupno delujejo na tehnokulturne fenomene, je teorija Actor Network Theory (ANT) Bruna Latourja, ki je vodilni mislec Pariške skupine za proučevanje znanosti in tehnologije.

Latour (1998) poda tri napačna razumevanja pojma omrežja. Prvič, omrežje akterjev se ne sme zamenjati s tehničnim omrežjem v inženirskem pomenu besede. Sodobne tehnologije imajo obliko omrežja, v katerem med oddaljenimi elementi različnega strateškega pomena poteka prenos podatkov oz. informacij po strogo določenih protokolih in poteh. Omrežju ANT lahko manjkajo vse te značilnosti tehničnega omrežja, saj je omrežje ANT lahko lokalno, ni nujno, da ima strogo določene poti in vozlišča strateškega pomena; tudi najbolj stroga inženirska definicija omrežja le delno predstavlja omrežje ANT. Drugič, omrežja ANT se ne sme mešati z družbenimi mrežami v sociološkem smislu, saj to omrežje ni omejeno na omrežja, sestavljena le iz posameznih človeških akterjev, vključuje namreč vse možne aktante, ne pa samo posamične človeške enote. V družbenih mrežah gre za odnose med posameznimi človeškimi akterji. Sociologija meri njihovo frekvenco, distribucijo, homogenost, razdaljo, omrežja ANT pa, kot rečeno, ne vključujejo zgolj človeka in posamičnih elementov. Teorija omrežnih dejavnikov je bolj ontologija kot sociologija. Njen namen je opisovanje materije in teles (Diderot), ker se izogibamo delitvi na materijo in duha (Descartes). Pri pristopu ANT nas zanima topologija vozlišč (ki imajo toliko dimenzij, kolikor imajo povezav z drugimi vozlišči), ne pa tisto, kar je na površju (dve dimenziji), ali tisto, kar je v globini (tri dimenzije). Sodobne družbe ne moremo zreducirati na ravni, sfere, strukturo ali sisteme. Predmet teorije omrežnih dejavnikov je spoznati omrežje, ki ohranja družbo skupaj, zato govorimo o mrežni ontologiji družbe. Z ontološkega vidika nas vprašanje, zakaj obstajajo omrežja, ne zanima – omrežja preprosto so. Tretjič, moč omrežja ne prihaja iz koncentracije in enotnosti, temveč iz diseminacije in heterogenosti ter prepletenosti s šibkimi povezavami s povratnimi zankami. Teorija omrežnih dejavnikov ne

izhaja iz domnev univerzalnih zakonov, ki predstavljajo reduciran poseg v stvarnost in bolj izjemo kot pravilo, zanimajo jo lokacije, nepredvidljivosti, grozdi (angl. *clusters*) otokov na morju, jezera, posejana po celini. Ne obstaja nič razen omrežij. Če uporabimo metaforo iz zgodovine fizike: eter, v katerem so omrežja, ne obstaja. V tem smislu je ANT reducirana in relativna teorija, vendar predstavlja prvi korak v smeri ontologije odnosov v omrežju brez redukcije.

S teorijo ANT se izognemo ekstremni materialistični filozofski poziciji, po kateri ljudje nimamo pomembne vloge, in radikalnemu antropocentrizmu, po katerem smo ljudje edini dejavniki. Kiborška antropologija naj bi analizirala fluidno izmenjavo vplivov med tehnološkimi dejavniki in ljudmi, zlasti še potem ko je tehnologija, ki jo proučujemo, demontirala naše ontološke domneve o pomembnosti bodisi človeškega dejavnika bodisi tehnologije.

Znan je primer Heideggerjevega kladiva (Heidegger, 1997), ki je prisposoda za tehnologijo. Heidegger reši medsebojno odvisnost tehnologije, namena in dela ob osrednji vlogi človeka. Človek izumi tehnologijo, opredeli njen namen in s tehnologijo opravlja delo v skladu z opredeljenimi nameni. Človek ima pri vsaki stvari vselej neki namen. Namembnost je ključna značilnost priročnega, tistega, kar je instrumentalno za doseganje namena. Priročno (imenujemo ga kladivo) ima namembnost pri tolčenju, tolčenje ima svojo namembnost pri utrjevanju oken, utrjevanje oken ima svojo namembnost pri zaščiti pred slabim vremenom. Kakšno namembnost ima neko priročno, je vselej zarisano iz namembne celotnosti. Namembna celotnost, ki npr. konstituira to, kar je pri roki v delavnici, je prej kot posamezna priprava. Čim manj opazujemo kladivo (orodje, tehnologijo), tem bolj zavzeto ga uporabljamo. Popolne tehnologije naj sploh ne bi videli. Idealno je, če na tehnologijo, ki jo pri delu uporabljamo v skladu z opredeljenim namenom, pozabimo. Toda kladivo samo po sebi pove, da je npr. iz železa. Namembnost priprave je povezana z delom, ki ga je treba narediti. Opravljeno delo kaže na to, čemu je namenjeno kladivo, in tudi, iz česa sestoji kladivo, kaže pa tudi na nosilca dela ter uporabnika proizvodov in storitev. Tako so tudi drugi ljudje (kot uporabniki) vedno prisotni pri nastajanju dela; le-to poteka ob uporabi tehnologije v skladu z opredeljenim namenom, ki se ga zavedamo.

Reference

- Bamberger, J., 1983. Mit o matrijarhatu: zašto u primitivnom društvu vladaju muškarci. V: Papić, Ž. in Sklevitky, L. ur. *Antropologija žene: (zbornik)*. Beograd: Prosveta, pp. 252–277.
- Bhaktivedanta, A. C., 1995. *Bhagavad-Gita kakva jest* (s engleskog prevela Ankica Franjić). Zagreb: ISCON Centar za vedске studije.
- Butler, S., 1914. *A First Year in Canterbury Settlement: With Other Early Essays: Darwin Among the Machines – [To the Editor of the Press, Christchurch, New Zealand, 13 June, 1863.]*. [online] Dostopno na: <http://nzetc.victoria.ac.nz/tm/scholarly/tei-ButFir-t1-g1-t1-g1-t4-body.html> [11. 12. 2014].
- Damijan, J. P., 2012. Sanacija bank: lekcije iz Islandije in Irske. [blog] *DAMIJAN blog*. Dostopno na: <http://damijan.org/2012/10/04/sanacija-bank-lekcije-iz-islandije-in-irske/> [11. 12. 2014].
- Derrida, J., 1994. *Specters of Marx: the state of the debt, the work of mourning and the new international*. New York, London: Routledge.
- Dethlefsen, T. in Dahlke, R., 2011. *Bolest kao put: kako razumjeti što nam govore simptomi bolesti*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Diez, G., 2014. Negotova celina. *Mladina* [online], 21(23. 5. 2014). Dostopno na: <http://www.mladina.si/156852/negotova-celina/> [11. 12. 2014].
- Drenovec, F., 2013. Franček Drenovec: Problemi slovenskih financ so še povsem rešljivi. *Mladina*, 10(8. 3. 2013), pp. 35–39.
- Floridi, L., 2008. Data. V: Darity, W. A. ur. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. 2nd ed. Detroit: Macmillan. [pdf] Dostopno na: <http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/data.pdf> [11. 12. 2014].
- Freud, S., 1932. Concerning the Sexuality of Women. *Psychoanalytical Quarterly*, 1, pp. 191–209.
- Freud, S., 1961. Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes. V: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume XIX (1923-1925)*. London: Hogarth Press.
- Freud, S., 1981. Ženskost. V: *Odabrana dela I-VIII*. Novi Sad: Matica srpska.
- Freud, S., s. a. *Predavanja za uvod u psihoanalizu*. [pdf] Dostopno na: http://deenes.ffzg.hr/~bmikulic/Filoz-Psy2012/SF_Predavanja.pdf [11.12. 2014].
- Fukuyama, F., 1992. *The End of History and the Last Man*. [online] Free Press. Dostopno na: http://en.wikipedia.org/wiki/The_End_of_History_and_the_Last_Man [11.12. 2014].
- Furby, L., 1978. Possessions: Toward a Theory of Their Meaning and Function throughout the Life Cycle. V: Baltes, P. B. ur. *Life-Span Development and Behavior. Volume I*. New York, San Francisco, London: Academic Press, pp. 297–333.
- Galtung, J., 1967. "After Camelot". V: Horowitz, I. L. ur. *The Rise and Fall of Project Camelot: studies in the relationship between social science and practical politics*. Mass. Cambridge: The M.I.T. Press.
- Goldstein, S., 2012. Izrael: iranske prijetnje, socijalni bunt, ogorčeni Arapi... *Magazin jutarnjeg lista*, (11. 2. 2012), pp. 57–59.
- Hadžadj, F., 2012. *Vera demonov ali preseženi ateizem*. Ljubljana: Družina.
- Haraway, D., 1985. Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. *Socialist Review*, 80(1985), pp. 65–108.

- Heidegger, M., 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Klein, N., 2008. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Metropolitan Books.
- Lacan, J., 1968. The Function of Language in Psychoanalysis. V: Wil- den, A. *The Language of the Self*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Lampl de Groot, J., 1933. Problems of Femininity. *Psychoanalytical Quarterly*, 2, pp. 489–518.
- Lampl de Groot, J., 1948. The Evolution of the Oedipus Complex in Women. V: Fleiss, R. ur. *The Psychoanalytical Reader*. New York: International Universities Press.
- Landmann, M., 1969. *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*. 3., überar. und erw. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Latour, B., 1998. *Latour Bruno: On Actor Network Theory: A few clarifications ½*, *Nettime mailing list archives*. [online] 14 Jan 1998. Dostopno na: <http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-9801/msg00019.html> [11. 12. 2014].
- Lejn (Lane), E., 1983. Žene u društvu: kritika Fridriha Engelsa. V: Papić, Ž. in Sklevitcky, L. ur. *Antropologija žene: (zbornik)*. Beograd: Prosveta, pp. 184–214.
- Lévi-Strauss, C., 1969. *The elementary Structures of Kinship = Les Structures élémentaires de la parenté*. Boston: Beacon Press.
- Mackay, C., 1841. *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. London: Richard Bentley.
- Marn, U., 2013. Dovolj teatra s slabo banko. *Mladina*, [online] 5(1. februar 2013). Dostopno na: <http://www.mladina.si/120098/dovolj-teatra-s-slabo-banko/> [11.12. 2014].
- Milanović, B., 2012. Nejednakost u svijetu dosegla je vrhunac, ali vi Hrvati zapravo ste bogati. *Globus*, [online] (18. julij 2012). Dostopno na: <http://globus.jutarnji.hr/hrvatska/nejednakost-u-svijetu-dosegla-je-vrhunac--ali-vi-hrvati-zapravo-ste-bogati> [11.12. 2014].
- Ortner, Š., 1983. Žena spram muškarca kao priroda spram kulture. V: Papić, Ž. in Sklevitcky, L. ur. *Antropologija žene: (zbornik)*. Beograd: Prosveta, pp. 152–183.
- Pico della Mirandola, G., 1997. *O človekovem dostojanstvu*. Ljubljana: Družina.
- Poljšak, J. in Razboršek, K., 2011. Slabe naložbe bank: uvedba slabe banke. *Bančni vestnik* 60(12), pp. 28–35.
- Popper, K. R., 1945. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.
- Rorlih (Rohrlich-Leavitt), R., Sajks (Sykes), B. in Vederford (Weatherford), E., 1983. Domorotka: videnja antropologa-muškaraca i antropologa-žena. V: Papić, Ž. in Sklevitcky, L. ur. *Antropologija žene: (zbornik)*. Beograd: Prosveta, pp. 54–73.
- Rubin, G., 1983. Trgovina ženama: beleške o "političkoj ekonomiji" polnosti. V: Papić, Ž. in Sklevitcky, L. ur. *Antropologija žene: (zbornik)*. Beograd: Prosveta, pp. 91–151.
- Scheler, M., 1928. *Vorrede*. [online] Dostopno na: <http://anthropology.rinet.ru/old/library/sheler8-1.htm> [11. 12. 2014].
- Simon, H., 1996. *The Sciences of the Artificial*. 3rd ed. Cambridge, Mass., London: MIT Press.
- Sloukem (Slocum), S., 1983. Žena-skupljačica: muške predrasude u antropologiji. V: Papić, Ž. in Sklevitcky, L. ur. *Antropologija žene: (zbornik)*. Beograd: Prosveta, pp. 74–90.
- Šercar, T., 1988. *Komunikacijska filozofija znanstvenih časopisa*. Zagreb: Globus.
- Štrancar, A., 2012. Intervju. *Reporter*, 46(13. 11. 2012).
- Trstenjak, A., 1985. *Človek, bitje prihodnosti: okvirna antropologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Wanderley Novato-Silva, J., 2009. Information in the public health sector from an anthropological perspective: a study carried out in Minas Gerais, Brazil. *RECIIS-Elect. J. Commun. Inf. Innov. Health*, 3(3), pp. 75–82.
- Young, R. M., 1992. Science, Ideology & Donna Haraway. *Science as Culture*, [online] 15(3), pp. 165–207. Dostopno na: <http://human-nature.com/rmyoung/papers/paper24h.html> [11. 12. 2014].