

ETNOGRAFSKO BIVAJOČE IN BISTVO ANTROPOLOŠKE VEDNOSTI

O mnogoterosti intelektualne ontološke mode in banalnosti vsakdanje resničnosti¹

Kratki znanstveni prispevek | 1.03

Datum prejema: 22. 9. 2017

Izvelek: Na podlagi podrobnega etnografskega opisa improviziranega glasbeno-plesnega nastopa in naključnega vdora banalne resničnosti postavi avtor pod vprašaj modne predstave o ontološki mnogoterosti. Ob naslanjanju na filozofsko pojmovanje ontologije opozori, da ni mogoče opazovati različnih resničnosti brez življenja v skupni banalni vsakdanji resničnosti, ki je najprej tudi resničnost etnografa in njegovega raziskovanja. Zato ni mogoče ločevati ontologije in epistemologije, razen če s svojim delom proizvajamo naturalizirane metafizične prikazni.

Ključne besede: kulturna/socialna antropologija, teorija, ontologija, epistemologija, etnografija, vsakdanost, glasba, ples

Abstract: Based on a detailed ethnographic description of the situation in an improvised musical and dance event, which was concluded with a banal everyday situation, the author problematizes fashionable notions of ontological plurality. By employing a philosophical conceptualisation of ontology, he stresses that it is not possible to observe manifold realities without living in a shared banal reality of the everyday, which is in the first place both the ethnographer's reality and his/her research. Therefore, it is not possible to separate ontology from epistemology, unless one produces naturalised metaphysical appearances.

Key Words: cultural/social anthropology, theory, ontology, epistemology, ethnography, the everyday, music, dance

»Obstaja določena vrsta znanosti, ki pazljivo sprevideva bivaajoče, kolikor je bivaajoče (τὸ ὄν ἢ ὄν), in tiste lastnosti, ki njemu samemu po sebi pripadajo.« »Bivaajoče se sicer res izreka na mnogotero načinov (πολλαχῶς), vendar pa z ozirom na neko eno in eno naravo ...« »Očitno je tedaj, da je naloga ene znanosti (ἐπιστήμη) tudi pazljivo sprevideti bivaajoče stvari, kolikor so bivaajoče. Vseposvobod pa se znanost na odločilen [...] način nanaša na tisto prvobitno [...] Če pa je tedaj to bitnost, bo prijatelj modrosti (φιλόσοφος) pač moral poznati počela in vzroke vseh rodov bitnosti (οὐσία).« (Aristotel, Metafizika, 1003a, b)

Zamislimo si naslednjo situacijo. V nekem hramu kulture improvizirata kitarist in plesalec. Ob vedno bolj učinkovitem prepletanju šumov plesalčevega telesa in glasilk ter kitarskega hrupa se kitarist v nekem trenutku odloči, da bo označil konec svojega igranja z dvojno hrupno kodo, ki jo na kratko prekine premor s tišino, nato pa prekine svoje igranje, tako da za nekaj časa pusti obe kitari zveneti v vzpostavivni ravnovesne hrupne povratne zveze z zvočniki in ojačevalci v prostoru, kjer vsak šum odmeva z vseh strani. Čez čas preprosto izklopi ojačevalce in z njegove strani nastopi tišina. Plesalec nadaljuje solo, v katerem vse bolj odmeva topot njegovega telesa. Kitarist nekaj časa

predvideva, da plesalec v žaru svojega plesa ni niti opazil, da se je znašel v tišini, toda po nekaj trenutkih mu je jasno, da ga s svojim telesom poziva, naj z igranjem nadaljuje. Na njegove pozive se nekajkrat odzove z zelo tiho akustično intervencijo, tako na obeh kitarah kot s topotom na mizi. In ko se že skoraj odloči, da bo znova prižgal oba ojačevalca in nadaljeval z izvajanjem kitarskega hrupa, se zgodi nekaj, česar ni pričakoval nihče: ne kitarist ne plesalec, še manj pa občinstvo. V prostor iz zaodrja vstopi plesalčev triletni sin, ki sprva le opazuje dogajanje, nato pa pokliče očeta. V tistem trenutku je nastopa konec. Aplavz, ki bi v vsakem primeru označil ta trenutek, četudi nekaj minut pozneje, prereže tišino, ki je nastala ob negibnosti plesalčevega in kitaristovega telesa. Vsem je bilo jasno, da je bilo nastopa konec: iluzije dogodka ni bilo več. Banalna resničnost tistega, ki še ne prepoznava nujno v polnosti drugih resničnosti, je vstopila na sceno in pometla z vsemi drugimi resničnostmi, ki so se oblikovale pred tem.

Vsak nastop, vsak performans označuje nastajanje neke nove resničnosti. Pravzaprav celega niza resničnosti. Četudi so bili ob opisanem dogodku vsi v istem prostoru in opazovali/soustvarjali isto dogajanje, sta se že resničnosti plesalca in kitarista ločevali. Karkoli sta naredila, sta skupaj soustvarjala iluzijo tretje resničnosti, v katero sta privabila občinstvo. Kitarist ni nadzoroval vseh zvokov, šumov in hrupa, ki jih je ustvarjal, v vsakem dejanju in dotiku kitar je začutil kontingenco prostora, ki je z odmevi narekovala nadaljnje dotike glasbil. Plesalec je v večji meri nadzoroval svoje telo, toda šumi, ki jih je njegovo telo ustvarjalo v tem konkretnem prostoru, so presenečali

¹ Besedilo je nastalo v okviru raziskovalnega projekta *Sensotra – Čutne transformacije in transgeneracijski okoljski odnosi v Evropi med letoma 1950 in 2010* (ERC-2015-AdG 694893), ki ga financira program za raziskave in inovacije Horizont 2020 Evropskega raziskovalnega sveta (ERC).

* Rajko Muršič, dr. etnologije, redni profesor, Univerza Vzhodne Finske, Filozofska fakulteta, Šola za humanistiko, Yliopistokatu 2, FI-80101 Joensuu, Finska; in Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, rajko.mursic@ff.uni-lj.si.

tudi njega. Njuna resničnost se je v improvizaciji zlivala v eno, neodvisno od njune volje ali zmožnosti predvidevanja nadaljnega dogajanja. Prav ta iluzija konsistentne resničnosti, ki lahko izhaja iz kontingentnih praks, je vidik, ki narekuje temeljit premislek resničnosti. Takrat ko je, ko neka resničnost preprosto obstaja in obenem venomer tudi postaja, kakor se je to dogajalo v omenjeni improvizaciji, namreč obstaja le začasno, kot nekakšna izpostava ene same resničnosti, to je tiste resničnosti, v katero se vedno znova vrača po vdoru banalne resničnosti v katerokoli novonastalo izpostavljeno resničnost.

Premislek teh resničnosti, ki izhaja iz zgoraj opisane umetniške in raziskovalne izkušnje avtorja, naj bo temelj kritične presoje tistega, kar družboslovci in antropologi imenujejo ontološki obrat. Koliko resničnosti je v istem prostoru soobstajalo do trenutka, ko jih je razblinil otrokov klic? Vsaj tri, štiri, če ne pet: plesalec je oblikoval eno, kitarist drugo, oba skupaj tretjo, občinstvo spet četrto, banalna resničnost pa je ves čas o(b)stajala tam, nedovzeta za ustvarjanje teh resničnosti.

Perspektive mnogoterih resničnosti

Če je temeljno vprašanje perspektivistične paradigme v tem, kako se soočiti z ontologijo različnih resničnosti, v katerih je lahko kri v eni resničnosti pivo, v drugi pa je pivo kri – in tudi če s perspektive zunanjega opazovalca obe soobstajata, obenem pa njihovi akterji niso isti v obeh, če ne preskočijo perspektive soudeleženca – potem je seveda temeljno vprašanje tako zastavljenega ontološkega premisleka v tem, kako sploh lahko živimo, bivamo v svetu vsakdanje, banalne resničnosti, ko pa se resničnosti ves čas množijo na vse strani?

Kot filozofa me je sodobni antropološki ontologizem zelo presenetil in v prvem trenutku sem se nad domislilo, naj bi epistemologijo poslali na smetišče zgodovine in jo zamenjali z ontologijo, iskreno zabaval. Ko pa sem spoznal, da nekateri mislijo povsem resno, je bilo šale konec. Odkar sem naredil prve etnografske korake, se zavedam, da je vsaka etnografija zelo podobna izkušnji kitarista, ki sem jo opisal zgoraj, in da je vsake etnografije konec takrat, ko se zgodi trenutek prežitja etnografske resničnosti z vsakdanjo, banalno resničnostjo etnografa, ne ljudi, ki jih preučuje. Nič novega pod soncem. Tudi animizem, ki se v sodobni misli kaže v najrazličnejših preoblekah, ni nič novega. Toda po desetletjih bolj ali manj brezplovnega iskanja možnosti oblikovanja dekolonizirane antropologije (glej Harrison 2010) je poudarjanje radikalne drugosti (glej npr. Viveiros de Castro 2015), četudi bi lahko zavilo tudi v nevarne vode prekletstva antropološke divjaške reže (Trouillot 2003), res osvežujoče in vsaj v izhodišču ponuja in izkazuje emancipacijske potenciale ter nas sili v radikalni premislek naših etnografskih samoumevnosti.

Toda zakaj te poglede imenovati ontologija? Zakaj jih mešati s tistim delom filozofije, nad katerim se je od Hegla

dalje znašal skoraj vsak filozof, ki si je vzel pet minut, da je potrdil, kako je metafizika mrtva? Morda zato, ker bolj ko je bila metafizika mrtva, bolj neverjetni so bili načini njenega vračanja na prizorišče skozi stranska vrata. Heidegger ji je na koncu prepustil pobudo z znamenito prapra-parafrazo celotne filozofije: »Zakaj nekaj in ne raje nič?« Ontologija kot nauk o bivajočem (če ne predvsem o biti bivajočega) naj bi pač zadevala le v pojme usmerjene ljubimce modrosti. Kaj naj bi s tem počeli empirični raziskovalci, ki ne ločijo niti med ontičnim in ontološkim, oboje pa je v etnografski praksi enako uporabno kot sol v avtomobilskem motorju? Razen če samo zamisel ontologije razumejo drugače.

Oglejmo si najprej najbolj tipičen primer težav, ki jih prinaša premislek ontološkega. V kontinentalni filozofiji, kolikor se veže na nemško filozofijo, ločujemo med bivajočim in bitjo. Prva zadeva vse, kar obstaja, kar torej »biva«, druga pa najsplošnejšo podlago pojmovanja tistega, kar je. V nefilozofski angleščini uporabljajo za oba termina besedo *being*, ki za nameček pomeni tudi bitje (ne v smislu »bit je«, ker bi to pač bilo bivajoče, ampak bitje v smislu živega bitja). V kakšno kolobocijo lahko zaidemo, bomo videli, če si ogledamo le nekaj opozoril morda vodilnega filozofskega »ontologa« 20. stoletja Nicolaija Hartmanna, ki je videl filozofijo kot premišljevanje bivajočega, njen predmet pa naj bi zajemal celotnega človeka in svet, v katerem živi (Hartmann 1973: 6). Novo ontologijo je razumel kot kategorialno analizo, ki predvideva celotni obseg izkušnje: vsakdanje, praktične in znanstvene (1973: 18). Odnos med možnostjo in dejanskostjo kot temeljni problem ontologije naj bi vodil v nastanek povsem nove znanosti; morda bi se lahko imenovala modalna analiza notranjih odnosov med resničnostmi kot načini biti (1973: 24). Če v takšni »modalni analizi« prepoznamo sodobno »ontološko antropologijo«, se moramo nujno vprašati, ali ni takšna antropologija že postala tudi filozofija.

Besede, besede, besede

Zelo ironično epistemološki je način uporabe termina ontologija pri razdeljevanju znanja v računalniškem programiranju. Tom Gruber je leta 1993 ontologijo opredelil kot specifikacijo konceptualizacije oziroma kot opis konceptov in odnosov za programerja ali program. Ta jih nato lahko uporablja kot niz konceptualnih opredelitev skupnega znanja, ki ga je mogoče razdeljevati »ontološko« neodvisno od začetnih vnosov in zasnov v programih. Programske vsebine in znanje nato nastopajo neodvisno od začetnega programiranja, torej v smislu »umetne inteligence« (Gruber b. n. l.), in so stebri semantičnih omrežij. Skratka, ontologije v računalništvu so samostojni konceptualni bloki, namenjeni nadaljnji obdelavi v »delitvenem« računalniškem programu.

Ontološkost pri računalniško generiranih taksonomskih hierarhijah »resničnosti« torej lahko pomeni omrežje so-

odvisnosti v skupni resničnosti, ki pa ni ena sama. O ontološkosti računalniškega podatkovja si je mogoče predstavljati marsikaj, toda Hartmannova modalna zasnova štirih ontoloških področij (fizičnega, biološkega, psihološkega in duhovnega; glej Hartmann 1973: 39–40) nas končno še bolj približa premisleku antropološke »ontološkosti«. Ta kljub drugačnim pretenzijam najprej poteka na četrti, duhovni ravni, ki ima na prvi pogled še najmanj skupnega s prebivalstvom porečja Amazonke. Če namreč obrnemo pogled, ki smo ga vajeni na zahodu, in sledimo pogledu ameriških staroselcev – če torej vzamemo ljudi kot samoumevno eno, naravo pa kot mnogotero – ne moremo mimo opazanja, da ljudje pripisujemo pomen vsemu, kar lahko simbolimo (o glagolski obliki razumevanja simbolnega glej White in Dillingham 1973). Ali naj vzamemo zmožnost pripisovanja pomenov v simbolnem polju kot temelj enotnosti človeškega dela etnografske (ne)enačbe? Večinoma dejansko jemljemo kot samoumevno, da so »pomeni v temelju ločeni od svojih materialnih manifestacij« (Henare, Holbraad in Wastell 2007a: 3).

Avtorji na tem mestu verjetno niso imeli v mislih nemožne naloge, da bi namreč pomeni rojevali svoje lastne »materialne manifestacije«, saj bi to pomenilo dobesedno *creatio ex nihilo*. Če naj te »materialne manifestacije« pomena vendarle razumemo kot označevalce, potem se reprezentacija veže na arbitrarno zlitje predmeta kot označevalca in pojma, predstave, ideje kot označenca. Ampak kje je potemtakem pravzaprav pomen? Je sploh mogoče razmišljati o pomenu zunaj strukturnega reda označevalcev? In če so označevalci, še preden omogočijo arbitraren pripis pomena, vpisani v simbolni red, je teorija označevalca v resnici še vedno radikalna teorija materialnega, oplemenitenega z duhom. Bistvo označevalca je prav zmožnost pripisa novega, kateregakoli pomena na podlagi zaznane razlike med nosilci pomena, ne da bi sami nosilci razlike kaj pomenili. Teorija označevalca je bržkone tudi danes enako radikalna kot ob svojem nastanku. Jo ontologi zato zavračajo? Ali zgolj zato, ker se pot hartmannovske nove ontologije kaže kot kategorialna analiza (Hartmann 1973: 18), oni pa stopajo po poti deleuzovskih perspektiv?

Ontološki animizem in identitetni naturalizem

Skozi dekolonizacijsko afirmacijo pogledov domačinov (glej npr. Salmond 2013, 2014), staroselcev Amerik in Oceanije, se razvija tisto, čemur pravijo ontološki obrat. Dva temeljna vira so predavanja Viveirosa de Castra v Cambridgeu v 90. letih (glej Viveiros de Castro 1998) in zbornik, v katerem postavljajo pod vprašaj zmotno obravnavo predmetov staroselcev v zahodnem kontekstu ter iščejo možnosti staroselske obravnave njihove lastne dediščine (Henare, Holbraad in Wastell 2007b).

Zaradi animističnega konteksta življenja staroselcev se sodobna ontološkost in animizem pogosto postavljata malodane kot ekvivalenta. Kakšna je torej zveza med on-

tološkostjo in animizmom? Ju je treba obravnavati tudi kot nekakšen ontološki animizem? Mar se ta ne kaže kot čarodejni idealizem najbolj naivne vrste, preoblečen v teorijo materialne kulture in predmetov, torej fetišizem? In če jemljemo ontologizem kot obliko animizma, mar ni v tem smislu animizem že sam po sebi oblika filozofije? Klasičen primer nedavnega premisleka perspektiv je jaguarski. Viveiros de Castro je med drugim na nekem pogosto navedenem mestu opozoril, da tisto, kar jaguarji vidijo kot pivo iz manioke, pijačo za ljudi, vidijo ljudje kot kri (2015: 57). Če je torej za razumevanje naše človeške človeškosti bržkone res pomembno, kako nas v skupni resničnosti vidijo živali, in če nas reprezentirajo tudi jaguarji, potem se antropologija ne more omejiti le na raziskovanje načinov, »na katere pač ljudje iz različnih družb reprezentirajo sami sebe« (Kohn 2013: 1). Toda tema, ki jo odpirajo aktualni »večvrstni« etnografi, v širšem antropološkem polju ni prav nič novega, saj so se z govorom živali v prejšnjem stoletju ukvarjali že Aarne, Frazer in Krohn, v nekdanji Jugoslaviji pa v 40. in 50. letih Branimir Rusić (glej Matičetov 1955). Toda južnoameriške živali se z ljudmi ne pogovarjajo tako prijazno kot evropske: da ne bi postali meso, moramo vrniti jaguarjev pogled. In v tem trenutku to nismo več samo mi, ampak neki novi »mi« ali »midva« (Kohn 2013: 2). Kakorkoli obrnemo, objektivacija (popredmetenje) te resničnosti je hrbtna stran animizma, saj navsedanje med svetovoma ne prehajata samo pivo, ki je enkrat kri, in kri, ki je enkrat pivo, temveč prehajanje med svetovi poteka v zvoku, ki ga izvabljata boben in telo šamana (glej Muršič 1993: 100–101). Ta čudež prehajanja se nikakor ne more dovršiti ne v tišini misli ne v negibnosti. V sorazmerju z njenim uničevanjem postaja iskanje soočenja z naravo na zahodu vse bolj radikalno. In kje še lahko najdemo bolj radikalno drugačen pogled nanjo od zahodnjaškega kot pri ameriških staroselcih? Pri ontološkem razmišljanju v amazonski etnografiji se Eduardo Kohn postavlja ob bok Philippu Descolaju in Eduardu Viveirosu de Castru. Kot meni Kohn, je obema uspelo preprečiti, da bi se ontološki pluralizem sprevrgel v kulturo: »Različni svetovi namesto različnih pogledov na svet [...]« (Kohn 2013: 10). Če pa zadevo beremo dobesedno, torej kot soobstoj različnih narav, vidimo, da se je v tej trditvi dobesedno utelesila zamisel radikalnega kulturnega relativizma, ki množstva kultur nikoli ni zmozel predstaviti kot množstva različnih resničnosti. Pri tem gre to naturalno mnoštvo z roko v roki s sodobnimi identitarnimi časi, ki v identitetnih bojih prav tako čarodejno predelujejo kulturo v naravo! Upoštevanje ontičnega soobstoja različnih svetov postavlja ob stran vprašanje, ali lahko antropologija poda splošne odgovore na vprašanje, kako svet sploh obstaja (Kohn 2013: 10). Kohn meni, da je tako. Da bomo iskreni do sveta, si moramo prizadevati za to, kajti po njegovem je »splošnost sama lastnost sveta, ne pa le nečesa, kar mu vsiljujemo ljudje« (Kohn 2013: 10). Toda prav s te per-

spektive, če se naslonim na klasično filozofsko ontologijo, opisano v motu in drugem poglavju tega sestavka, je mogoče jasno uvideti, da je ontološkost antropologije (ali v antropologiji) veliko globlji proces od poudarjanja narave namesto kulture ali ontologije namesto epistemologije. Prinaša namreč nič več in nič manj kot etnografsko opravičevanje nereflektirane, naivne, posmrtno neobvladljive metafizike nebanalne resničnosti, s katerim naj bi opravili z ukoreninjenimi zahodnjaškimi dualizmi in binarnostmi.

Onkraj dualizma: naturalizirane metafizične prikazni in posmrtno življenje družbene biti

Pri branju sodobnih antropoloških besedil se ne moremo znebiti filozofskega vtisa. Filozofsko izobraženi bralci hitro prepoznamo drugotne ali še bolj posredne vire žargona, le redko pa se srečamo z zares učinkovito uporabo filozofskih konceptov in razmišljanj. Temeljno protislovje antropološke rabe filozofije je v tem, da gre za filozofijo zahoda, ki jo filozofi še vedno večinoma enačijo s filozofijo nasploh, torej s pretenciozno univerzalno mislijo, v kontekstu, ki ne sme in ne more biti univerzalističen, če noče sama antropološka misel postati hegemon. Razen če gre morda za spontano aktivacijo naivne, otroške filozofije, ki jo je omenil Adorno, ko je pisal o Ernstu Blochu, češ da se ljudje »rodijo kot filozofi, toda le malokdo obdrži to izjemno kvaliteto v času, ko odraste« (po Tóth 1990: 102). Zato lahko v tem smislu z nekaj dobre volje razumemo tudi eno ključnih obsedenosti antropologov in antropologinj sodobnega časa: prizadevanje za preseganje kartezijskega in vseh drugih dualizmov kot vira malodane vseh zmot, s katerimi živimo. Nisem prepričan, da bi lahko po doslej opisani poti zares presegli nize dualizmov v antropologiji (ali kar vsega mnoštva namišljenih dualizmov Zahoda), po katerem ljudi v naših etnografijah predstavljamo kot ločene od sveta, v katerem živijo, torej od narave, in prešli »k monizmu, v katerem lahko integralno razumemo načine, na katere ljudje reprezentirajo jaguarja, in načine, kako jaguarji reprezentirajo ljudi, četudi ne kot zamenljiv del ene same zgodbe z odprtim koncem« (Kohn 2013: 9).

Ta vidik pa je samo eden od mnogih. Mar se moramo res izgubiti v deleuzovskem perspektivizmu? Jezik, s katerim opisujemo te perspektive, vendar že sam po sebi prinaša nujnost lastne kritike: »V trenutku, ko se pokaže meja opozicije med naravo in kulturo, si lahko zaželim sistematično in strogo preverjanje zgodovine teh pojmov« (Derrida 1990: 139). To preverjanje pa narekuje izstop iz filozofije, ki pogumne kritike največkrat porine nazaj v metafiziko (Derrida 1990: 140), zlasti če pri tem pozabijo na opozorilo Lévi-Straussa, da so obredi in miti neskončni (po Derrida 1990: 145), četudi nas govor o njih ne vodi nujno v neskončne sodbe.

Če uporabim heideggerjanski žargon, skušajo današnji antropološki »ontologi« razničiti razločevanje med naravo in kulturo z ontičnimi načeli, epistemološki razlogi ločevanja

pa se jim zdijo pri tem zanemarljivi. Ontologi svojo paradigmo večinoma utemeljujejo na točki, ki združuje oba pogleda, torej pogled vednosti in obstoja: to je enoten model, ki izhaja iz življenja. Odnos med vednostjo in obstojem pa moramo vedno iskati nekje vmes, podobno kot se nahaja točka težišča telesa pogosto zunaj njega. Toda mešanje vseh treh, telesa znanja, resnično obstoječega telesa in točke zrenja, jih lahko vodi v zelo sporno združevanje naravnih dispozicij in celovite človeške izkušnje, ki je pač možna, dokler ljudje živimo, po smrti pa se transformira v najrazličnejše oblike posmrtnega življenja v praksah drugih. Zato na ta način transformirana zgodovina družbenih odnosov nastopi kvečjemu kot posmrtna prikazen večnega življenja, pač odvisno od perspektive. Enkrat jo vidimo kot naravo in drugič kot kulturo: najprej se nam etnografsko prikazuje kot živi, potem pa se v objemu analize, v konceptualni secirnici znanosti, obe v svojem posmrtnem bivanju pretvarjata, da sta človeku sorodni bitji.

Ontološke prikazni v zgoraj opisanem smislu zelo spominjajo na nežive termodinamične sisteme, npr. na orkane, ki jih njihovi spremljevalci personificirajo s poimenovanjem z ženskimi imeni. A tudi najbolj zagrizeni opisovalci njihovega razdejanja jim ne pripisujejo zmožnosti svobodnega delovanja in ravnanja. Toda pri človeški avtopoiesis je drugače: celo v njenem posmrtnem življenju jo moramo obravnavati intersubjektivno.

Kot je pokazala ena prvih razprav o tem »obratu« v antropologiji, je ontologija občutljiv termin, ki se kljub nasprotovanju dotedanjim praksam bolj ali manj vrti okoli kulture, ki jo venomer preoblikujejo nove in nove etnografije ter prisvajanje »ontologij« (Carrithers idr. 2010).

V etnografski praksi pač ne moremo razločevati med epistemologijo in ontologijo. Ko jo pozneje ubesedujemo ter skušamo teoretsko osmisлити lastno izkušnjo in izkušnjo soljudi, se zaplete na točki, ko se enotna izkušnja nujno transsubstancializira v pripoved. Če je bila v 80. letih v ospredju kritike čarodejna moč etnografskih besed in ubesedovanja, je sedaj v ospredju čarodejna moč narave, ki je v času globalnih podnebnih sprememb vstala kot Realno v lakanovskem smislu. Ob poudarjanju ontološkega paradigmatkega preloma nekateri »ontologi« jemljejo naravo kot ontološko domeno in kulturo kot epistemološko, kar žal nima smisla ne v etnografski praksi ne v etnografskem pisanju, saj sta ontologija in epistemologija v dejanski praksi le dve strani istega traku, po katerem hodimo radovedni raziskovalci človeškega življenja. Toda zamisel se je prijela.

S filozofskega zornega kota je enačenje ontologije in narave videti kot neverjetno poenostavljanje, daleč pod ravni premisleka Aristotela in njegovih predhodnikov. Imamo pa tudi problem s kulturo kot veliko poznejšim konceptualnim orodjem, ki je, če sploh kaj je, akumulirana utelešena individualna in družbena izkušnja, ki nima in ne more imeti ničesar skupnega z naravo, razen da na njej temelji in iz nje ves čas črpa. Ampak da bi bila narava edina ontolo-

ško zanimiva domena, vsi drugi svetovi, v katerih se rojevajo orkani v simbolnem polju, pa ne bi bili več ontološko zanimivi – to bi bil pa res samomor antropologije kot vede o človeškem življenju, ki ga bistveno bolj kot »narava« zaznamuje tista domena, ki jo razumemo kot »kulturno«; karkoli si pač pod njo predstavljamo, če sploh kaj!

Banalnost vsakdanjega

Ko govorimo o razliki med ontologijo in epistemologijo, so zadeve tako preproste in banalne, da zanje skorajda ne gre izgubljati besed: epistemologija zadeva (z)možnosti spoznavanja in razumevanja, pogoje spoznavanja in znanja, ne pa tistega, kar pač je, kakor je, tudi če ni, da pač v svoji odsotnosti še vedno je. Odkar kot posamezniki govorimo in odkar kot vrsta uporabljamo simbolno komunikacijo, nam je domena preddiskurzivne izkušnje v glavnem zakrita, bolj ali manj se nahaja radikalno zunaj in onkraj jezika ter drugih simbolnih sistemov, s katerimi jo opisujemo. Toda to ne pomeni, da nam je samo ontično (ali kar tu-bivajoče) nedostopno. Nasprotno: prav skozi plasti izkušnje nam je ves čas dostopno, od najbanalneje do najkompleksnejših ravni izkušnje, le da je celo ta sama izkušnja tako prežeta s pravili simbolne komunikacije, da je ontično dostopno le na epistemološko predelan (tj. umeten, nenaraven) način. Zato se na koncu vračam h glasbi, ki se v svojem zvenenju v ontično tukajšnjem in zdajšnjem v množtvu njenega doživljanja manifestira na en sam način in dobesedno uteleša vse paradokse enega in množstva, ontološkega, epistemološkega, estetskega in etičnega. Glasba je najbanalneje izvajanje kakršnihkoli zvokov, urejenih v namenske zvočne nize v času, toda v svojem materialnem bistvu nihljajev ostaja zavezana naravi in naravnim zakonitostim nihanja. Obenem nam prav ob rabi vseh možnih bivajočih zvokov omogoča preskakovanje svetov in bivajočega ter je od začetka do konca epistemološko neskončno izzivalna – za razliko od tistega enega banalnega sveta, ki na koncu prekine čarovnijo zvena. Ali giba.

Če v etnografiji ves čas rutinirano prehajamo med svetovi – podobno kot v svetovih, ki jih razkriva glasba – pač ni nobene potrebe po tem, da bi si pot tlakovali s kakršnikoli ontološkim betonom, saj banalna vsakdanjost kateregakoli (načina) življenja, ki se razpira etnografski izkušnji, prej ali slej postavi vse stvari na svoje mesto.

Literatura

ARISTOTELES: *Metafizika*. Valentin Kalan, prev. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1999.

CARRITHERS, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad in Soumhya Venkatesan: Ontology is just another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30 (2), 2010, 152–200.

DERRIDA, Jacques: *Bela mitologija*. Izb. in prev. Miodrag Radović. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo, 1990 (1967).

GRUBER, Tom: What is an Ontology? B.n.l.; <http://www-ksl.stanford.edu/kst/what-is-an-ontology.html>, 26. 5. 2015.

HARRISON, Faye Venetia (ur.): *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. Arlington, Va.: Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association, 2010.

HARTMANN, Nicolai: *Novi putovi ontologije*. Beograd: BIGZ/Kultura, 1973.

HENARE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell: Introduction: Thinking through Things. V: Amiria Henare, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London in New York: Routledge, 2007a, 1–31.

HENARE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.): *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London in New York: Routledge, 2007b.

KOHN, Eduardo: *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

MATIČETOV, Milko: Branislav Rusić, Nemušti jezik u predanju i usmenoj književnosti Južnih Slovena. Etnološka istraživanja o pitanju toga verovanja kod nas i u nauci uopće. Filozofski fakultet na univerzitetot — Skopje, Istorisko-filološki oddel. Posebni izdanja, knjiga 5, 1934, 8", 135 strani. *Slovenski etnograf* 8, 1955, 291–292.

MURŠIČ, Rajko: *Neubesedljive zvočne igre: Od filozofije k antropologiji glasbe*. Maribor: Katedra, 1993.

SALMOND, Amiria J. M.: Transforming Translations (Part I): "The Owner of These Bones." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), 2013, 1–32; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.3.002>.

SALMOND, Amiria J. M.: Transforming Translations (Part 2): Addressing Ontological Alterity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014, 155–187; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.006>.

TÓTH, Cvetka: Nemožnost konca filozofije: I. Tò thaumázein. *Anthropos* 22 (5–6), 1990, 98–107.

TROUILLOT, Michel-Rolph: *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3), 1998, 469–488.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual World*. Chicago, IL: HAU Books, 2015.

WHITE, Leslie A., in Beth Dillingham: *The Concept of Culture*. Minneapolis: Burgess Publishing Company, 1973.

Ethnographic Being and the Essence of Anthropological Knowledge: On Manifoldness in Intellectual Ontological Fashion and the Banality of Everyday Reality

Employing philosophical ontology, the author discusses recent anthropological ontologism through the banality of the everyday. He starts with an ethnographic situation in observation of an improvised musical and dance performance. A variety of realities are being created through the performance, and neither a dancer and a musician, nor the audience can have appropriate knowledge of the event in their realities. At one point, the three-year old son of the dancer enters the scene and calls his father. All other realities vanish, only the banal everyday reality remaining.

Based on this empirical example, the author discusses an ontological turn in anthropology and claims that the everyday reality is the bottom ground in any ethnographic study: it ends when the banal reality of the researcher enters the scene. He criticises ontological animism and identitarian naturalism as naturalised metaphysical, i.e. ontological appearances. The transformed history of social relations appears as a post-mortem appearance of eternal life: one moment, it is seen as nature, at another moment as culture, depending on the perspective. The banal reality of everyday living, open to an ethnographic experience, sooner or later puts things in the right place.

