

Izvirni znanstveni članek/1.01

dr. Rajko Muršič

SLOVENSKA ETNOLOGIJA IN MARKSIZEM: V VRTINCU STOTERIH MOŽNOSTI

Avtor poskuša prikazati podobnosti in razhajanja med sočasnimi tokovi marksistično zaznamovanih epistemologij slovenske etnologije ter nekaterih smeri ameriške kulturne in francoske socialne antropologije. Pri tem ga zanima moč teh razlagalnih metod in njihova uporabnost danes in v prihodnosti. Kritično ost uperi v naivne predstave o vrednostno nevtralni znanosti in se zavzema za kritično spoštovanje domačih dosežkov v razvoju vede od šestdesetih let dalje.

Razloga, da sem si za posvet, v katerem sem videl priložnost za kresanje mnenj o usmeritvah stroke v 21. stoletju, izbral prav razpravo o marksizmu in njegovem deležu pri razvoju slovenske etnologije, sta dva. Prvi je v tem, da sem se v zadnjih letih ob vsakokratnem srečanju z različnimi predstavami o tem, kaj naj bi nam prinašali tektonski premiki, ki so jih napovedale postmodernistične zgodbe o padcu velikih pripovedi, vedno znova spraševal, ali sam pravzaprav sploh sledim postmodernim pogledom, kot sem menil doslej, ali pa se kljub vsemu še vedno naslanjam na predpostmoderno paradigmo. S postmoderno me veže vsaj antifundacionalno (prim. Rorty 1990), če že ne radikalno antifundamentalistično stališče. V velike projekte, ki bi prinašali zdravila za vse in za vsakogar, pač ne verjamem. Toda obenem pa, vsaj v znanosti, ne morem pristajati na enakovrednost vseh razpoložljivih epistemoloških možnosti: nekatere epistemologije so v

danem kontekstu bolj, druge bistveno manj učinkovite. Znanost pač ni nikakršna samopostrežba gotovih obetov, temveč nepredvidljivo iskanje in procesiranje novega znanja. Če bi bilo vsako znanje enakovredno drugemu, adijo pamet!

Postmoderni preobrat se je v naši vedi zgodil le nekaj let, preden sem se odločil za študij etnologije. Temeljna paradigma naše vede je bila takrat, v poznih osemdesetih, videti kremenito modernistična: da etnologi preučujemo način življenja in ljudsko kulturo, je bilo jasno kot beli dan. Kako? Historično, kakopak, in s posebno pozornostjo do tega, kar nam lahko način življenja in ljudska kultura povesta o nekem narodu. Predvsem o našem. Potem se je zgodilo leto 1991 in z raznobarnimi nacionalizmi zaznamovan razpad države. Šok, ki smo ga doživeli po medenih mesecih deviškega verjetja v demokratično voljo ljudstva, ki ima naravno pravico do svobodnega odločanja o svoji usodi, smo ponotranjili vsak zase (kar zadeva pisca teh vrstic, glej npr. Muršič 1989, 1990, 1991, 1992, 1992a, 1994, 1999 in 2000). Ali smo nacionalisti, če se usmerjamo le v preučevanje svojega naroda? Ali smo pri tem lahko nedolžno nevtralni in objektivni? Ne, o tem raje nismo razpravljali. Mar ni nastopil že skrajni čas za tovrstno samoizpraševanje?

Drugi razlog za izbor naslovne teme je v vtisu, da je bila prvotna namera članic in članov vodstva Slovenskega etnološkega društva, da bi razpravljali o stanovskem etičnem kodeksu. V "gradivu za debato", ki smo ga člani in članice društva prejeli že pred časom pod naslovom "Temeljna načela poklicne etike" (Temeljna... 1999), je bilo mogoče prebrati zapoved, kako da je strogo prepovedano, da bi naše politično ali versko prepričanje vplivalo na našo strokovno presojo. Naivno leporečništvo na prvi pogled deluje prepričljivo:

"Strokovno delo naj bo kljub zaželeni interdisciplinarnosti popolnoma neodvisno, njegovo vsebino lahko ocenjuje le stroka sama.

Na strokovne odločitve ali dejanja ne smejo vplivati različni politični in verski pogledi ter ekonomske in osebne koristi."

Toda kaj storiti, ko je od tovrstnega prepričanja odvisna

ETNOLOGIJA V ZAVESTI SODOBNE DRUŽBE

tudi analitična moč neke metode? Pri tem imam seveda predvsem v mislih marksizem in njegovo metodološko orožje radikalne materialistične kritike družbe, ki je obenem tudi prvovrstno epistemološko in analitično orodje za preučevanje družbe. Marksisti torej ne bi več smeli biti etnologi? Srhljivo. Kaj pa, če si slučajno marksist in etnolog? Naj karikiram: da bi ti strokovni etični kolegij dal zeleno luč za opravljanje dejavnosti, bi moral prikrivati svojo teoretsko držo ali se ji celo odreči. Odreči bi se moral velikemu delu strokovnih referenc, med katerimi so tako pomembni avtorji kot Claude Lévi-Strauss ali Pierre Bourdieu, da o Marvinu Harrisu, Arjunu Appaduraiju ali Raymond Williamsu ne govorim. In, jasno, zbogom frankfurtski mojstri družbene kritike.

Še sreča, da obstajajo zdravila proti takšnemu strokovnjaškemu lepodušenju. Enega od njih bom prepisal iz 'Etičnega kodeksa Ameriškega antropološkega združenja' (Code of Ethics... 1998): V okviru točke C, 'Odgovornost pred javnostjo', pod alinejo 1 piše:

"Antropološki raziskovalci naj omogočijo dostop do rezultatov svojega raziskovalnega dela sponzorjem, študentom, ljudem, ki sprejemajo pomembne odločitve, in drugim neantropologom. Pri tem morajo biti verodostojni. Niso odgovorni le za faktično vsebino svojih stališč, temveč morajo tudi skrbno upoštevati družbene in politične posledice informacij, ki jih posredujejo. Storiti morajo vse, kar je v njihovi moči, da bodo prejemniki razumeli njihove informacije na ustrezen način, da jih bodo podali naprej v ustreznem kontekstu in da jih bodo uporabljali odgovorno. Jasno morajo naznačiti empirične temelje, na katerih temeljijo njihova poročila, odkrito predstaviti svoje kvalifikacije in filozofska ali politična nagnjenja ter priznati in pojasniti omejitve antropološkega strokovnega znanja. Sočasno pa morajo biti pozorni na morebitno škodo, ki bi jo lahko povzročile dane informacije ljudem, med katerimi delajo, ali njihovim kolegom."

Pričujoča razprava o marksizmu in slovenski etnologiji nima nič skupnega s popularnimi pretresi naše "mračne preteklosti" pod nekakšno temno stranjo meseca. Nasprotno: s kritičnim pretresom metodoloških temeljev nespregljivega dela dediščine stroke ter ob primerjavi njenega razvoja in sočasnih usmeritev nekaterih pomembnih avtorjev nikakor ne želi zgolj objektivirati morebitnih izgubljenih priložnosti, temveč opozarja na pahljačo odprtih postmodernih poti, ki jih lahko uberemo sodobni raziskovalci in raziskovalke, še posebno tisti in tiste, ki v marksistično zasnovani epistemologiji še vedno iščemo navdih za prihodnje raziskovalno delo.

Način življenja kot paradigmatška kategorija

Ena temeljnih opredelitev etnologije in termina "način življenja" iz druge polovice šestdesetih let je bila Baševa:

"Etnologija je veda "o načinu življenja ali, natančneje, o zgodovini načina življenja posameznih narodov. Ob tej opredelitvi nam način življenja pomeni razmerje vseh družbenih skupin, ki sestavljajo neki narod, do danih kulturnih prvin kakor tudi vplive, ki jih je imelo zadevno razmerje na življenje teh družbenih skupin." (Baš 1968, 274)

Kaj pravzaprav pomeni "razmerje vseh družbenih skupin, ki sestavljajo neki narod, do danih kulturnih prvin", in kaj pomenijo "vplivi, ki jih je imelo zadevno razmerje na življenje teh družbenih skupin"? Priznam, da sem o tem kar dolgo tuhtal in iztuhtal komajda kaj uporabnega, dokler nisem naletel na naslednji citat:

"Kajti celota teh odnosov, v katerih živijo nosilci produkcije med seboj in do narave, celota odnosov, v katerih producirajo, je ravno družba, če jo gledamo z vidika njene ekonomske strukture." (Marx 1973: 912)

Zanima nas torej nič manj kot družbeni ustroj, družba, vendar ne z vidika ekonomske strukture, temveč z vidika, če smem uporabiti ta izraz, kulturne strukture, ki opredeljuje narod. V ospredju našega zanimanja je skratka to, kar je Marx imenoval *Überbau*: nadgradnja, vrhnja stavba. Pričakovali bi lahko torej, da bo stroka sledila frankfurtski kritiški marksistični dediščini. Izhodišče je bilo nedvomno obetavno: "kulturne prvine" sicer res učinkujejo in neposredno ali posredno vplivajo na življenje družbenih skupin, vendar ne kakorkoli, temveč kakor in kolikor jim to dopuščajo ali narekujejo odnosi med njihovimi nosilci. In, seveda, njihova zgodovinska prtljaga (prim. Marx 1979). Skratka, pomembni so ljudje, ne reči, nosilci, ne njihova prtljaga, ki se kaže v kulturnih artefaktih materialnega ali navideznega duhovnega tipa.

Toda pri zanimanju za nosilce kulture in njihove načine življenja, kakor se manifestirajo skozi razmerja med njimi in kulturnimi proizvodi, nas ne zanima celotna vrhnja stavba. Naša optika naj se zoži na tisti del, ki zaznamuje življenje najširših, preprostih in reprezentativnih slojev v vsakem zgodovinskem trenutku, zato naj bo etnologija

"... specializirana disciplina historiografskega značaja, ki se posveča raziskovanju vsakdanjih, običajnih, tipičnih kulturnih oblik in vsebine vsakdanjega življenja tistih družbenih slojev in skupin, ki dajejo neki etnični ali nacionalni enoti njen specifični značaj." (Kremenšek 1960/1961, 7)

Takšno pojmovanje stroke je zaznamovalo njen razvoj v naslednjih desetletjih. Tri desetletja kasneje je bila:

"Etnologija, prej tudi etnografija ali narodopisje, veda, ki preučuje ljudsko kulturo in način življenja etničnih skupin na vseh stopnjah njihovega razvoja ter na ravni vsakdanjosti še posebej." (Kremenšek 1989, 63)

Pri takšni opredelitvi vede ne moremo spregledati njene izhodiščne redukcije na dobro staro narodopisje, skupaj s folkloristiko. Nekoliko slabše jo je očitno odneslo staro

narodoslovje, ki je etnologiji dalo ime, potem pa, kot se žali, ostalo zgolj njen naključni privesek (Šmitek 1995). Pri tem ni zanemarljivo dejstvo, da sta oba segmenta široko pojmovane etnologije pač plačevala davek redni finančni podhranjenosti, in to kljub strateškemu cilju, da naj bi koncept "način življenja" omogočil etnologiji postati matična veda za njegovo preučevanje na Slovenskem.

Zunanji opazovalci bi morda lahko zaradi opredelitve načina življenja kot osrednjega predmeta etnološkega preučevanja sklepali, da se je slovenska etnologija vsaj glede opredelitve svojega predmetnega polja povsem približala kulturni antropologiji. V tem bi jim pritrjevala marsikatera predmetna opredelitev stroke na angleškem govornem območju. Poglejmo si na primer dve učbeniški opredelitvi antropologije in kulturne antropologije:

"Antropologija je preučevanje človeštva – pradednih in sodobnih ljudi ter njihovih načinov življenja." (Harris 1993, 2)

Kulturna antropologija pa je

"...primerjalno preučevanje človeških družb in kultur ... /.../ Cilj antropologije je opisati, analizirati in razložiti različne načine življenja, tj. kultur, s katerimi se posamezne človeške skupine, družbe, prilagajajo na svoje okolje." (Nanda 1991, 5)

Razlik med opredelitvijo slovenske etnologije in ameriške kulturne antropologije na prvi pogled skorajda ni. Edino razliko lahko vidimo v širšem obsegu preučevanja pri antropologih. Ti izpostavljajo človeštvo, slovenski etnologi pa etnično skupino. Razlika je majhna le na videz. V resnici je ključna, a to ni predmet tokratne razprave. Tema moje razprave so paradigmatični temelji, ki narekujejo izbor raziskovalnih programov in metodologij, s katerimi se lotevamo posameznih tem. Kakšno raziskovalno metodologijo so torej ponudili slovenski etnologi? Historiografsko. To metodologijo sem že vzel v precep (glej Muršič 1995), zato se ne bom ponavljal. Od takrat tudi nisem naletel na argument, ki bi omajal Popperjevo kritiko historizma (glej Popper 1991). Bolj zanimivo se mi zdi vprašanje, kaj se je sočasno dogajalo z raziskovalnimi programi, ki so vsaj deloma temeljili na marksizmu.

Živ in zdrav kulturni materializem:

Marvin Harris

O Marvinu Harrisu si ne bi upal trditi, če je marksist ali ne. Gotovo je materialist. Kulturni materialist. Čeprav se v zgodovino vede bržkone ne bo zapisal kot najbolj prepričljiv razlagalec prehranjevalnih sistemov pri Aztekih, pa je njegov učenik antropologije – tako splošne kot kulturne – med najreprezentativnejšimi. In brez sramu izkazuje rahlo predelano marksistično paradigmo, saj razdeli polja raziskave človeštva na infrastrukturo, strukturo in superstrukturo. Pri tem si vzame kot izhodišče Marxovo zgoraj omenjeno delitev družbe na gradnjo in vrhno gradnjo. V infrastrukturo uvrsti produkcijo in reprodukcijo, struktura se začne z ekonomsko organizacijo, nadaljuje pa z domačim življenjem, s sorodstvom, z rodovi in lokalnimi

skupnostmi, s pravom, z redom, vojno, državnostjo in drugimi oblikami ureditve, s stratifikacijo, spolom, spolnostjo in hierarhijo. V superstrukturo potem uvrsti osebnost in kulturo, religijo in umetnost (glej Harris 1993). Kakšno je njegovo metodološko izhodišče?

V eni zadnjih sintez stroke (Borofsky 1994) se je pošalil, da bo kulturni materializem kar dobra raziskovalna paradigma, dokler se ne pojavi kaj boljšega. Materialistična opredelitev kulture se po njegovem nanaša na "družbeno pogojene zbirke dejavnosti in mišljenja, ki so povezani s posamičnimi družbenimi skupinami ali populacijami." S tem se izogne esencialističnemu pristopu, ki razume "kulturo kot kraljestvo čistih in poenotenih idej, ki lebdijo nad direndajem vsakdanjega življenja konkretnih posameznikov" (Harris 1994, 63). Vsako znanstveno delo je materialistično, vsaj kar zadeva razlago tistih pojavov, ki jih je mogoče opazovati. V ta namen zadoščajo materialne razlage – metafizičnih pri tem ne potrebujemo (Bernard 1994, 3–4). Kulturni materializem pa posebej poudarja znanstveno-raziskovalno strategijo ali paradigmo, ki daje prednost materialnim, vedenjskim in etnim procesom pri razlagi divergentnih, konvergentnih in vzporednih evolucij človeških sociokulturnih sistemov (Harris 1994). Posebnost preučevanja sociokulturnih sistemov je v tem, da moramo poleg opazljivih dogodkov, torej vedenja in produktov človeškega delovanja, upoštevati tudi ločene mentalne dogodke. Kljub materialističnim izhodiščem nikakor ne moremo vedno obravnavati samo materialnih dejstev.

Ne gre samo za ločevanje med mentalnim in vedenjskim vidikom, ampak tudi za ločevanje med etnim in emskim pogledom na mišljenje in delovanje. Pri tem etško pomeni k opazovalcu usmerjene, emsko pa k udeležencu ali udeležencem usmerjene vidike. Ta zelo pomembna delitev izhaja iz bistvene dvojnosti kulture, na katero je opozoril Ward H. Goodenough (glej npr. 1994). Pojmovanje kulture je razdelil na dva vidika: fenomen-ski, torej na to, kar se nam prikazuje kot izkustveno in zaznavno, ter ideacijski, tisto, kar najdemo v implicitnih in eksplicitnih (pred)postavkah v duševnosti posameznikov, materializira pa se v različnih kodeksih, vrednotah, pravih vedenja, zapovedih, prepovedih, vrednotah in drugih mentalnih stanjih ter produktih.

Marvin Harris posebej poudarja, da kulturni materializem ne sme zanemarjati nobenega od štirih temeljnih vidikov preučevanja kulture (emsko mišljenja, emsko vedenja, etško vedenja in etško mišljenja). Tako zasnovan program kulturnega materializma ima dve prednosti: koncepta kulture ne omejuje na emske vidike, še posebno ne le na emske vidike mišljenja, kar se pogosto dogaja v t. i. idealističnih smereh, poleg tega pa naj bi kulturnomaterialistično razumevanje "sociokulturnega" omogočalo vzpostavitev nomotetične znanosti (Harris 1994).

Dvojnost opredelitve preučevanja ljudske kulture in načina življenja v slovenski etnologiji je v tej luči bolj razumljiva in nedvomno upravičena. Žal pa epistemološko in metodološko (predvsem kar zadeva ireduktibilno dvojnost metodologij preučevanja vedenja in njegovih kulturnih produktov) ni bila izpeljana do konca, tako da se v strokovnem delu prepogosto mešajo

emski in etskí vidiki ali, če hočete, domoznanska in znanstvena paradigma. Verjetno ne bom dal preveč pavšalne ocene, če bom zatrdil, da materializma v slovenski etnologiji na srečo ni primanjkovalo, a je bilo v njej, žal, tudi veliko naivnega pozitivizma in zdravorazumarskega idealizma.

Nacionalna obzorja:

Benedict Anderson

Kot smo videli zgoraj, naj bi se karakteristična razlika med ameriško kulturno antropologijo in slovensko etnologijo skrivala v poudarku, s katerim se slovenski etnologi posvečajo preučevanju značilnosti etničnih skupin oz. narodov. Kaj nam lahko o sodobnih dogajanjih v zvezi z narodi in nacijami pove analiza, ki se vsaj navdihuje pri Marxu? Ogromno. Enega od najprepričljivejših odgovorov na to vprašanje je pred sedemnajstimi leti dal Benedict Anderson (glej 1983), politični antropolog, ki je večinoma preučeval dogajanja v Indoneziji. Njegova teza je v bistvu preprosta in se v marsičem prekriva s sočasno Gellnerjevo (1983): nacionalizem je nujna posledica uvajanja in nastanka skupnega komunikacijskega prostora, ki ga zaznamujejo tiskani in drugi mediji (pri Gellnerju gre za potrebe industrijske družbe, ki narekuje opismenjevanje prebivalstva).

Prek medijev se vključujemo v predstavno polje drugih naslovnikov istih sporočil. Po Andersonu sproži nek jezik nastanek nacionalizma šele takrat, ko ga najdemo v tisku, ne pa kar jezik sam zase (Anderson 1983, 122). Množični tisk in množično branje ter sprejemanje istih sporočil vodijo do nastanka skupnosti, ki jo je Benedict Anderson poimenoval "zamišljena" ali predstavna skupnost (*imagined community*). Takšna "zamišljena politična skupnost – zamišljena kot po naravi omejena in suverena" (Anderson 1983, 15) – je materializirana predstava v pravem pomenu besede. Takšno pojmovanje naroda kot predstavné politične skupnosti tudi ni daleč od pojmovanja skupnega slovenskega kulturnega prostora ter razumevanja položaja naroda v sodobnem svetu po Speransovih (Kardeljevih) analizah. Orodje materialistične kritike je torej že večkrat učinkovito razkrilo podlago, iz katere se oblikujejo nove nacije, s tem pa je tudi opozorilo na sodobne načine konstituiranja novih struktur moči. Preučevanje naroda torej nikakor ni tema, ki bi zadevala zgolj ljudsko kulturo in način življenja – če je tako, spregledamo nacionalizem kot pojav, ki spremlja razvite načine med-oz. nadosebne komunikacije prek tiskanih in elektronskih medijev v obdobju splošne pismenosti. Spregledamo ga ne le pri drugih, temveč predvsem pri sebi.

Takšna je raven analize, kadar so njen predmet svetovni nacionalni sistemi. Kaj pa je mogoče doseči na nižjih, elementarnejših ravneh, na tistih, v okviru katerih lahko šele zares govorimo o preučevanju vsakdanjega življenja skozi neposredno opazovanje? Kako pravzaprav sploh postanemo pripadniki neke skupnosti, še preden nas ujame v svoje lovke "predstavna" ali "zamišljena" skupnost? Skozi prakso.

Prav pri analizi te ravni kulturnih pojavov in dogajanj bi lahko nastopil koncept "načina življenja" kot izjemno učinkovito analitično orodje. Z njim je slovenska etnologija dobila orodje, s katerim se je prebila do neposredne sosesčine aktualnega dogajanja v svetu. A od koncepta "način življenja" do teorije prakse, kot jo je nekako v istem času, ko je Slavko Kremenšek postavil način življenja kot jedro etnologije, zasnoval francoski antropolog in sociolog kulture Pierre Bourdieu (glej 1977, 1984), je dolga pot. Stvar je zapletena, a rezultati neznansko uporabni. In zgolj mimogrede: Bourdieu je po Lévi-Straussu ne le najvplivnejši francoski antropolog, temveč tudi prepričan marksist. Morda še najbolj od vseh, ki jih tokrat omenjam.

Fenomenološka razpotja:

Pierre Bourdieu

Francoska postrukturalistična, poeksistencialistična, pomarksistična in pofenomenološka humanistika in filozofija sta najizraziteje vplivali na dogajanje v svetovni humanistiki in družboslovju ob koncu dvajsetega stoletja. Naj omenim le Michela Foucaulta, Jacquesa Lacana, Jeana Baudrillarda, Gillesa Deleuza, Felixa Guattarija in Jeana-Françoisa Lyotarda. Ko nas zanima, kako se družba vtisne v posameznike, se lahko naslonimo na opozorila Emila Durkheima, ki je v *Elementarnih oblikah religioznega življenja* zapisal, da družba ni nominalno bitje, ki ga je kreiral razum, ampak sistem dejavnih sil. Tudi drugi velikan sociološke misli z začetka 20. stoletja, Max Weber, velja za tistega, ki je v družbenih vedah opozarjal na pomen razumevanja človeške dejavnosti:

"Vsaka znanost o duhovnih ali družbenih vezeh je znanost o *človeškem* obnašanju, ta pojem pa obsega vsak duhovni akt mišljenja in vsak duševni akt habitusa." (Weber 1989, 243)

Takšen opis konstitucije družbe je povsem blizu marksističnemu. Marxovo in Engelsovo besedilo v *Nemški ideologiji* pravi:

"Produkcija idej, predstav, zavesti je najprej neposredno vpletena v materialno dejavnost in materialno občevarje ljudi, jezik dejanskega življenja." (Marx in Engels 1979, 24)

Fenomenološko zasnovano družboslovje je izhajalo iz teh premis. Po Alfredu Schützu izhajamo iz prve ravni empiričnega pristopa, iz neposrednega sveta vsakdanjega izkustva. Na podlagi niza zdravorazumskih posplošitev ljudje reinterpretirajo ta neposreden doživljajski svet. Potrebujemo torej teorijo tega doživljajskega sveta.

Teorija prakse je lahko pogoj za nastanek eksperimentalne znanosti o "dialektiki internalizacije eksternalnosti in eksternalizacije internalnosti" ali znanosti o inkorporaciji in objektivaciji (Bourdieu 1977, 72). Zanimajo nas prav tiste "točke prešitja", v katerih se srečujeta realno in simbolno, točke, kjer se simbolno pravzaprav začne, točke na glavo obrnjene zrcalne podobe v "temni komori" vstopanja v svet, točke, prek katere preslikujemo realno v simbolno. Takšna "točka prešitja" pa se razpre takrat, kadar nek posameznik

Onkraj primeža zgodovinopisne paradigme: Maurice Bloch

Claude Lévi-Strauss je postavil jasne meje kompetence strukturalne metode, ki ji diahronija, torej časovno dogajanje znotraj neke strukturne urejenosti, ni tuja, onkraj njenega dometa pa je geneza neke strukture: imamo lahko torej le alternativo med preučevanjem geneze (procesa) in strukture (stanja, tudi trajajočega) (glej Lévi-Strauss 1988, 1989). Na obeh stoli pač ne moremo sedeti. Sedimo za hip na stol zgodovine in partikularnosti.

Maurice Bloch je v zelo odmevnem besedilu o preteklosti in sedanjosti v sedanjosti (glej 1989) postavil pod vprašaj enega od postulatov fenomenoloških tokov v družboslovju, ko se je vprašal, če res drži Durkheimova teza, da je kognicija (torej načini spoznavanja in znanje) družbeno determinirana. Odgovor je poiskal pri orodjih, ki jih imamo na voljo za analizo in razumevanje družbene spremembe. Po podrobnem premisleku funkcionalističnih, marksističnih, simbolističnih in strukturalnih pristopov je ugotovil, zelo podobno kot Popper v svoji kritiki historizma, da bi, če bi bilo spoznavanje in znanje res kulturno pogojeno, torej relativno, in če bi torej vse koncepte in kategorije opredeljeval družbeni sistem, ne bi bili mogoči drugačni pogledi in inovacije, saj bi bilo v tem primeru vse znanje oblikovano tako, da bi se skladalo s tistim, kar naj bi podvrglo kritiki (Bloch 1989, 5).

Zagata je resna. Nekateri marksistično usmerjeni antropologi so poskušali rešiti dojenčka iz vode tako, da so predlagali rešitev: zunanji okvir za oblikovanje pravil in konceptov naj bi bila infrastruktura. S tem pa bi trčili, je opozoril Maurice Bloch, v novo težavo, saj bi bila v tem primeru infrastruktura zunaj konceptov, s katerimi bi operirali akterji (Bloch 1989, 6). Če torej verjamemo v družbeno determiniranost konceptov, pridemo do nosilcev ali akterjev, ki nimajo jezika, s katerim bi lahko govorili o svoji družbi in jo tako spreminjali, kajti govorili bi lahko le *znotraj* nje (6).

Medkulturne primerjave kažejo, da so konceptualne in perceptivne razlike med različnimi kulturami razmeroma majhne in da mora obstajati nek širši korpus skupnega "nadkulturnega" spoznavanja. Če ne bi bilo tako, bi pravzaprav imeli resne težave pri konstrukciji skupnih znanosti. Če bi namreč res imela vsaka družba svoj kognitivni sistem, bi imeli najrazličnejše fizike in antropologi bi preučevali vse mogoče fizike pri različnih ljudstvih. A znanje fizike je samo eno. In univerzalno. Ključen argument za zagovarjanje univerzalnih dispozicij, ki presegajo kognitivni relativizem, je Bloch našel pri obravnavanju različnih načinov konceptualizacije časa. Seveda obstajajo različne predstave o času. Predvsem gre za predstavi o linearnem in statičnem ali ponavljajočem se času. Pri razpravi o različnih načinih pojmovanja časa se je Bloch najprej naslonil na spoznanja lingvistov, ki sicer ne zanikajo razlik v jezikovnih sistemih, opazajo pa, da, kar zadeva čas, obstaja neka temeljna sintaksa v vseh jezikih. In ta sintaksa temelji na skupni logiki, da govorniki različnih jezikov na najbolj fundamentalni ravni pojmujejo čas na

participira v dejavnosti, ki presega njegovo vednost o njej. Za prenos shem od prakse do prakse namreč ni treba aktivirati diskurza ali zavesti (Bourdieu 1977, 87). Za razliko od simbolnega interakcionizma, ki temelji na konstruktih drugega reda – torej na konstruktih konstruktov akterjev – se Bourdiejeva teorija prakse vrača v samo izhodišče teh konstruktov. Šele temeljita prevetritev načina tvorjenja objektivnih struktur omogoča razpravo o mehanizmih, ki vzpostavljajo odnos med strukturo in praksami ali reprezentacijami, ki jih spremljajo. Konstitutivna moč družbenega ne leži v jeziku, ampak v skupini, ki ga potrjuje (Bourdieu 1977, 21).

Ko govorimo o praksi, ki jo opredeljuje njen tempo, smo v območju časovnega. Zaradi upoštevanja časa z njegovim ritmom, orientacijo in ireverzibilnostjo moramo zamenjati vloge s strategijo (Bourdieu 1977, 8–9). Znajdemo se v "habitusu", sistemu trajnih, a spremenljivih dispozicij, strukturiranih in strukturirajočih struktur (Bourdieu 1977, 72), v sferi imanentnega zakona, ki izhaja iz najzgodnejše vzgoje in je prvi pogoj za koordinacijo praks ter za prakse koordinacije (81). Habitus je princip, ki generira strategije, s katerimi se dejavni posamezniki kosajo z nepredvidenimi in neprestano spreminjajočimi se situacijami (72). Kot produkt zgodovine habitus producira individualne in kolektivne prakse in s tem tudi zgodovino v skladu s shemami, ki jih zgodovina spodbuja (82).

To pomeni, da opazujemo družbena dogajanja skozi strategije, ki jih glede na dane in spreminjajoče se dispozicije razvijajo posamezniki znotraj danega okvira habitusa. Toda s svojo dejavnostjo ga tudi povratno spreminjajo. Nič ni za vekomaj zacementiranega. Družjenje na podlagi skupnega okusa je eden od načinov premostitve najtežjih trenutkov pri vcepljanju družbene resničnosti posameznikom, ki so vpeti v šolski aparat, lokalno in družinsko okolje. Prav v tej vzpostavitvi otočkov sodb okusa, ki presegajo dane izbire strategij (in na drugi strani tudi znotraj danih družbenih ločnic), tiči moč tistega veziva, ki družbo drži skupaj tako, da povezuje njene posamezne dele (prim. Bourdieu 1984). Na prvi pogled zelo zapletena terminologija nas vodi do spoznanja, da je vsakdanje izkustvo ne le vse prej kot trivialno, temveč da je vedenje samo bistveno več kot zgolj učenje pravil vedenja in njihovo izvajanje. Družba temelji na ponotranjenju pravil, na njihovi habituaciji in na njihovi manifestaciji v telesnih navadah. Polje ustvarjalne kritike sodobne družbe se je z Bourdiejevo marksistično fenomenologijo, če smem uporabiti to skovanko, ponovno na široko razprlo. S konceptom načina življenja, ki ga je vsaj v določenem smislu mogoče razumeti tudi kot Bourdiejev habitus, slovenski etnologi takrat, torej na začetku sedemdesetih let, nis(m)o prav nič zaostajali za aktualnim dogajanjem v svetu, le da tega še dolgo nismo vedeli ...

Če je torej temelj družbenega kontingentna kulturna manipulacija s telesi, kako je potem mogoče, da sploh obstaja kakršnakoli univerzalna podlaga človeštva? Odgovore ponuja sodobna kognitivna antropologija.

enak način (Bloch 1989, 9). Zato je Maurice Bloch opozoril, da je vsako znanje dvojno. Na eni strani temelji na univerzalnih predstavah, ki temeljijo na specifičnem spoznavnem aparatu človeške vrste, na drugi strani pa obstaja socialna struktura, ki temelji na kulturno specifičnem sistemu klasifikacij (Bloch 1989, 14). Sedaj nam preostane samo še strategija ločevanja teh dveh ravni.

In tukaj se lahko ponovno oborožimo z marksistično delitvijo na gradnjo in nadgradnjo ali, če hočete, stavbo in vrhnjo stavbo. Naivno bi bilo misliti, da je infrastruktura ali gradnja (stavba) univerzalna. Vsak marksist, ki upošteva genezo družbenih formacij, bo vedel, da je gradnja kontingentna. Za akterje ima tudi infrastruktura lasten kognitivni sistem. Univerzalnost je veliko globlja. Ljudje velikokrat mešamo različne ravni družbenega in podlegamo mistifikaciji statičnih in organskih predstavnihih modelov svoje družbe, ki postajajo posredno fenomenološko resnične skozi ritualno komunikacijo. Na drugi strani pa imamo tudi drugi vir konceptov, katerih uporaba nas lahko pripelje do uresničitve izkoriščanja ali njegovega izpodbijanja (Bloch 1989, 15). Če kot preučevalci načinov življenja različnih človeških skupin opazujemo predvsem eksotično predstavnost, povezano z ritualnostjo, in puščamo v nemar druge konceptualizacije sveta, lahko pomešamo sisteme, skozi katere spoznavamo svet mi sami, s sistemi, ki nam ga prikrivajo (18).

Skupni niz zmožnosti, s katerimi smo opremljeni kot človeška bitja, je šele tisti temelj, na katerem je mogoče graditi kritično znanost. Spoznavanje sveta in naše znanje o njem sta odvisna od strukturacije in opremljenosti posameznih simbolnih sistemov, vendar prav tako obstaja temeljna podlaga, kontekst človeštva kot vrste, znotraj katerega je sploh mogoče govoriti o simbolnem. Ponovno vidimo, zakaj je pomembno razločevati med kulturo, ki se nam kaže kot dejansko vedenje posameznikov in skupin, torej kot njihov način življenja, in kulturo, ki jo sestavljajo pravila tega vedenja (Goodenough 1994).

Toda ta pravila niso aksiomi, iz katerih bi bilo mogoče po deduktivni poti izvesti posamezne operacije in funkcije, ki določajo izide dejanskih interakcij med posamezniki in skupinami – nasprotno: kot simbolni sistemi nekaj pomenijo. Ti pomeni pa niso enoznačni in skupni vsem. So predmet pogajanja, ker jih je vedno mogoče razumeti na različne načine. Vsaka znanost o kulturi je nujno tudi interpretativna, o tem pač ni mogoče dvomiti. Ni pa nujno, da je zgolj in samo interpretativna. Vsaj v nekem smislu je vedno relativna (Geertz 2000) in daleč onkraj postulatov paradigmatike metodične strogosti historičnega materializma.

Onkraj dogmatizma: odprta pota raziskovalnih programov

Hermenevitični preobrat, ki ga je zaznamovala znamenita Geertzova knjiga *Interpretacija kultur* (1973), pri nas ni odmeval. Mar zato, ker so slovenski etnologi ob vnetih razpravah o pojmovanju ljudstva in ljudskega spregledali spornost koncepta kulture? Ne zgolj zato. Metodološka historiografska paradigma se je začela greti ob lončeni peči domoznanstva in je vse bolj zanemarjala primerjalne analize in generalizacije. Brez govora o abstraktnih splošnostih pač ni znanosti, čeprav je še kako res, da je najtežji prav govor o konkretnih dejstvih. Opisovanje dejstev, pisanje o opažanjih, zaznavah, doživetjih in predstavah je ustvarjalno dejanje. Vsako pisanje je poseg v diskurzivni prostor in je tudi dejanje prevajanja ter tolmačenja.

Kultura, ki jo opisujemo, je že sama zase predmet interpretacije, zapis o njej pa generira še vsaj eno interpretacijo. Sklepno prispeva bralec ali bralka. S tem spoznanjem kritikov pisanja kulture (glej Clifford in Marcus 1986; Marcus in Fischer 1986) se je začelo novo prevrednotenje vrednot: postmoderna preobrat, ki se ne sprašuje o statusu dejstev, temveč o statusu besedil in formul, s katerimi jih opisujemo (o tem več v Muršič 1999a), ter vodi v kritiko samega statusa in načina naših etnografskih intervencij v danem okolju z brezprizivno kritično držo (Marcus 1999). In – paradoksalno – v ospredju so se znova znašli nosilci kulture, ki jim moramo znati prisluhniti, z njimi pa tudi mnogoglasje in kakofonija možnih načinov opisovanja in tolmačenja dejstev. A le nekatere glasove izmed njih je mogoče pripeti zgolj na zgodovinsko os. Drugi govorijo jezik simbolnih struktur, tretji jezik moči, četrti česarkoli drugega.

Razlogov za onkrajzgodovinsko iskanje globljih povezav med opazovanimi spremenljivkami pa je še več. Pravzaprav bi morda bilo mogoče, izhajajoč iz Feyerabendovih argumentacij, ki se nanašajo na zgodovino znanosti, (po)gledati na zgodovino tudi kot na realno strukturalnega – realno v Lacanovem smislu kot tisto, kar ostaja zunaj/onkraj simbolnega, tj. tisto, kar ostaja zunaj strukturiranega. Na eni strani imamo naše abstrakcije, ki se navidez skrivajo v ozadju pojavov (tik pred bistvom reči, daleč pred molkom biti), na drugi strani pa je resnično zgodovinsko dogajanje, ki je le po nekakšni naši mistični zanki del istega procesa. V resnici obstajajo samo kontingentnosti, abstraktne strukture pa so apriorne in nujno onkraj izkustva. In v tem je čar neresljive zagate vsake vednosti: polje vsakega izjavljanja je utemeljeno v širšem polju, znotraj katerega je izjavljanje šele lahko utemeljeno. Ali drugače: nobene vednosti ni, ki bi jo bilo mogoče pojasniti ali utemeljiti zgolj s sredstvi znotraj njenega polja kompetence. Inačice Gödlovega principa lahko najdemo povsod. Kar zadeva zgodovino, je Karl Löwith potrdil, da njene problematike ni mogoče rešiti znotraj njenega lastnega področja (Löwith 1990, 235).

Čeprav slovenska etnologija pri samoopredelitvah ohranja sintagmo, da se ukvarja z raziskovanjem načina življenja (vseh slojev v vseh obdobjih) in ljudske kulture,

je po epistemološkem rezu v šestdesetih in sedemdesetih letih ljudsko kulturo v dobršni meri postavila in oklepaj. Prepričan sem, da moramo (tudi – in predvsem – v zvezi s predmetom raziskav kulturne antropologije kot vede o kulturi, v katere jedru je človek kot njen ireduktibilni presežek) ta oklepaj premisliti na novo. Čeprav naj bi bila ustrezna rešitev "dosledna raba pojma ljudska kultura za pojave, ki izvirajo v fevdalni družbeno-zgodovinski strukturi, in pojma množična kultura za bolj ali manj podobne pojave obdobja meščanske družbe" (Kremenšek 1983, 127), do praktične realizacije tega vodila ni prišlo v ustreznih meri. Razlogov je več, najpomembnejši pa je gotovo ta, da je tovrstno ločevanje nekoliko preveč togo, saj preučevalcem "ljudske kulture" ločevanje ni potrebno, ker jih praviloma zanimajo le posamezne sestavine ljudske kulture, v prvi vrsti tiste, ki so dokumentirane ali še žive na terenu, "množična kultura" pa ima soznačnico v velikem ožjem pojmu sodobne "popularne kulture" in etnologov praviloma – kot taka – sploh ne zanima. Folkloristika pač ima, to moramo priznati, lastno predmetno polje in lastno metodologijo.

Postmoderni mišmaš in pelin odgovornejše prihodnosti

Velike pripovedi skupaj z velikimi paradigmatскими loki pometafizičnih monopolov so bolj ali manj izpraznjene, s tem se je mogoče strinjati ali pa vsaj sprijazniti (prim. Lyotard 1988).

Postmodernizem za razliko od modernizma ne prisega več na aktivizem v praksi. Za razliko od denimo Hegla, ki je najprej zagovarjal revolucijo, potem pa restavracijo oz. vzpostavitev pruskega totalitarizma, Marxa, ki je ob genialnih analizah družbenih odnosov stavil vse karte na revolucionarni proletarijat, ekonomistov, ki vse stavijo na učinkovanje trga, se danes ne smemo slepiti, da je s koncem velikih pripovedi tudi konec velikih neumnosti. Iztek postmodernizma gotovo ne bo prinesel tako osvobajajočih impulzov kot njegova afirmacija. Vse skupaj pravzaprav že danes ni več videti kaj prida obetavno, v prvi vrsti zaradi moralnih razlogov. Postmodernistična ideologija kar nekako silí v večno nevarne zdrse k mitologiziranju, ohlapnosti in površnosti. Mešanje vsega po malem, neodgovorna neobveznost – še posebno v pavperiziranih inačicah postmoderne misli kot mode mišljenja – se kaj lahko sprevrže v obdobje, ki bo potiskalo v ospredje povprečnost.

To, kar se danes dogaja na lokalnih ravneh, razume Marshall Sahlins kot izraz večjega procesa strukturne transformacije, formacije svetovnega sistema kultur, "kulture kultur" (1994, 389). In zlobno dodaja, da bi morali etnografsko preučevati prav to "domorodenje modernosti" (390). Če pogledamo na to "kulturo kultur" od znotraj, opazimo različne načine življenja, fleksibilno igro podajanja, prevzemanja in zavračanja družbenih vlog, različne vrednostne in normativne sisteme itd. V ospredju sodobnih kulturnih tokov so razhajanja in razlikovanja, nam govorijo marksistično zaznamovane analize "globalne kulturne ekonomije"

(Appadurai 1990), ne pa stapljanje kultur v nekakšno planetarno brozgo. Dela nam zlepa ne bo zmanjkalo. Odgovornost, ki čaka preučevalce in preučevalke sodobnega (multi)kulturnega babilona, postaja veliko večja kot je bila prej.

Najpomembnejša in izhodiščna postavka kakršnekoli znanosti je svoboda raziskovanja. Brez doslednega priznavanja svobode, ki v praksi pomeni udejanjanje znamenite misli Rose Luxemburg, da je svoboda svoboda tistih, ki mislijo drugače, ni mogoče nobeno znanstveno delo. Brez priznavanja izhodišče svobode pri izbiri raziskovalnih tem, predmetov in področij ni nikakršnega akademskega diskurza in tudi ni mogoče govoriti o družbi, ki temelji na modelu iskanja maksimalnega izkoristka vseh obstoječih virov za njeno preživetje in dolgoročno dobrobit. Svobodo, skratka *coditio sine qua non* vsake znanosti, vede in stroke, je mogoče omejevati le z dvema kategorijama: s svobodo drugih in z odgovornostjo do njih.

Naj ilustriram s konkretnim primerom. Ameriški antropologi, ki so že v medvojnem času pod Boasovim vplivom v veliki meri zavrnili teorije rasnih tipov, so po šoku zaradi holokavsta najprej razmišljali o svobodi znanstvenega raziskovanja, šele potem pa o odgovornosti, ker so se dobro zavedali, kje je jedro nesporazumov. Leta 1948, ko smo na našem koncu sveta prekinili s stalinizmom in zavili v kardeljansko inačico titoizma, so v Ameriškem antropološkem združenju sprejeli "Resolucijo o svobodi publiciranja" (Resolution ... 1948), s katero so jasno opredelili polje strokovne igre, ki je zadevala tako svobodo raziskovalnega dela kot odgovornost do sponzorjev in ljudi, ki jih antropologi preučujejo. Šele v šestdesetih letih so ta stališča nadgradili z "Izjavo o problematiki antropoloških raziskav in etiki" (Statement ... 1976) in z "Načeli strokovne odgovornosti" (Principles ... 1971), dokončen etični kodeks pa so sprejeli šele leta 1998 (Code of Ethics ... 1998). Še sreča, da imamo po teh načelih oblikovan predlog etnološkega kodeksa (Ramšak 1996). Le prebrati in razumeti ga je treba.

Iz tega, kar vemo o statusu znanstvenih izjav, in iz tistega, kar narekuje premislek o naši odgovornosti, nam ostaja ena sama pot, ki vodi v "nekompromisno in teoretično poglobljeno strokovno kritiko" (Kremenšek 1976, 43), ki bo prej ali slej doletela tudi nas. Če se bomo zavedali svoje odgovornosti, jo bomo tudi lažje prenesli.

Literatura:

ANDERSON, Benedict 1983: *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York, Verso.

APPADURAI, Arjun 1990: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. V: *Public Culture* 2(2), 1-24.

BAŠ, Angelos 1968: O predmetu etnologije. (Teze za diskusijo.) V: *Časopis za zgodovino in narodopisje* 4, 273-277.

BERNARD, Russell H. 1994: *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. 2. izdaja, Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage.

BLOCH, Maurice 1989: *The Past and the Present in the Present. V: Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London in Atlantic Highlands, The Athlone Press, 1-18.

BOROFKY, Robert (ur.) 1994: *Assessing Cultural Anthropology*. New York itd., McGraw-Hill.

BOURDIEU, Pierre 1977 (1972): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press.

- - 1984 (1979) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge.

CLIFFORD, James in George E. MARCUS (ur.) 1986: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles in London, University of California Press.

CODE OF ETHICS of the American Anthropological Association. Approved June 1998. Internetni vir:

<http://www.ameranthassn.org/committees/ethics/ethcode.htm>

GEERTZ, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

- - 2000: *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

GELLNER, Ernest 1983: *Nations and Nationalism*. Oxford, Basil Blackwell.

GOODENOUGH, Ward H. 1994: *Toward a Working Theory of Culture*. V: Robert Borofsky (ur.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York itd.: McGraw-Hill, 262-275.

HARRIS, Marvin 1993: *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*. 6. izdaja. New York: HarperCollins College Publishers.

- - 1994: *Cultural Materialism Is Alive and Well and Won't Go Away Until Something Better Comes Along*. V: Robert Borofsky (ur.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York itd.: McGraw-Hill, 62-76.

KREMENŠEK, Slavko 1960/61: Nekaj pripomb. V: *Glasnik Slovenskega etnografskega društva* 3(2), 7-8.

- - 1976: Uvod. V: *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja*. Ljubljana, Raziskovalna skupnost slovenskih etnologov, 1-52.

- - 1983: *Etnološki razgledi in dileme 1*. Ljubljana: FF UEK, Oddelek za etnologijo.

- - 1989: *Etnologija*. V: *Enciklopedija Slovenije* 3. Ljubljana, Mladinska knjiga, 63-67.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1988: *Znanstveni kriteriji u društvenim i humanističkim disciplinama*. V: isti, *Strukturalna antropologija* 2. Zagreb, Školska knjiga, 265-287.

- - 1989: *Povijest i etnologija*. V: *Strukturalna antropologija*. Zagreb, Stvarnost, 11-36.

LÖWIT, Karl 1990 (1953): *Svjetska povijest i događanje spasa*. Zagreb, Sarajevo, August Cesarec, Svetlost.

LYOTARD, Jean-François 1988 (1979): *Postmoderno stanje*. Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad.

MARCUS, George E. (ur.) 1999: *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*. Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press.

MARCUS, George E. in Michael M. J. FISCHER 1986: *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago in London, The University of Chicago Press.

MARX, Karl 1973 (1894): *Kapital: Kritika politične ekonomije*. Tretji zvezek, tretja knjiga, Celotni proces kapitalistične

produkcije, Ljubljana, Cankarjeva založba.

- - 1979 (1852): *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*. V: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 3. zvezek. Ljubljana, Cankarjeva založba, 445-574.

MARX, Karl in Friedrich ENGELS 1979: *Nemška ideologija*. V: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 2. zvezek. Ljubljana, Cankarjeva založba, 5-352.

MURŠIČ, Rajko 1989: *Politika, morala in žrtvovanje*. V: *Katedra* 29(8), 3.

- - 1990: *Hudič sploh ni črn: pogled na samobitnost skozi planetarna očala*. V: *Katedra* 30(8), 6.

- - 1991: *Božjast ali slovenska obsedenost s samobitnostjo*. V: *Katedra* 31(5), 6.

- - 1992: *O rodovnikih, nacionalni kulturi in o pasteh desnega populizma: psoglave duše*. V: *Katedra* 32(4), 3.

- - 1992a: *Sarajevski potres in zgodovinski um*. V: *Katedra* 32(6), 3.

- - 1994: *Proti površni antropologiji: Antropologi in vojskujoči se "Jugoslavlani"*. V: *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 22 (170-171), 111-126.

- - 1995: *Oddaljeni pogled na preplete etnološke samorefleksije: etnološki raziskovalni programi*. V: Rajko Muršič in Mojca Ramšak (ur.), *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Ljubljana, Slovensko etnološko društvo, 147-154.

- - 1999: *Zlo etnofašizma v oklepu perfidnih amnezij*. V: *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 27(195-196), 13-20.

- - 1999a: *Postmodernity, Postmodernism and Postmodern Anthropology: Circling around Decentredness*. V: Zmago Šmitek in Rajko Muršič (ur.), *MESS - Mediterranean Ethnological Summer School*, vol. 3. Ljubljana, FF, OEiKA, 11-27.

- - 2000: *The Yugoslav Dark Side of Humanity: A View from a Slovene Blind Spot*. V: Joel M. Halpern in David A. Kideckel (ur.), *Neighbors at War: Anthropological Perspectives on Yugoslav Ethnicity, Culture, and History*. University Park, The Pennsylvania State University Press, 56-77.

NANDA, Serena 1991: *Cultural Anthropology*. 4. izdaja. Belmont, Wadsworth Publishing Company.

POPPER, Karl 1991 (1957): *The Poverty of Historicism*. London in New York, Routledge.

PRINCIPLES of Professional Responsibility. Adopted by the Council of the American Anthropological Association, May 1971. Internetni vir: <http://www.ameranthassn.org/stmts/ethstmnt.htm>

RAMŠAK, Mojca 1996: *Etični kodeks slovenskih etnologov (predlog)*. V: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 36(1), 33-37.

RESOLUTION on Freedom of Publication. Adopted by the Council of the American Anthropological Association, December 1948. Internetni vir:

<http://www.ameranthassn.org/stmts/ethstmnt.htm>

RORTY, Richard 1990 (1980): *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo, Veselin Masleša.

SAHLINS, Marshall 1994: *Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*. V: Robert Borofsky (ur.), *Assessing Cultural Anthropology* New York itd.: McGraw-Hill, 377-395.

STATEMENT on Problems of Anthropological Research and Ethics. Adopted by the Council of the American Anthropological Association, March 1967. Internetni vir:

<http://www.ameranthassn.org/stmts/ethstmnt.htm>

ŠMITEK, Zmago 1995: *Nevropska etnologija v Sloveniji ali koliko daleč vidimo*. V: Rajko Muršič in Mojca Ramšak (ur.), *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Ljubljana, Slovensko etnološko društvo, 155-160.

TEMELJNA načela etnološke poklicne etike. Gradivo za debato. Tipkopis. Ljubljana, Slovensko etnološko društvo.

WEBER, Max 1989 (1922): *Metodologija društvenih nauk*. Zagreb, Globus.