

čudovitih napovedi zagovornikov absolutnega in neomejenega bioinženiringa. Iz tega razloga bo biotehnoška revolucija od vsakega izmed nas zahtevala, da pretrse svoje najtrdnjše vrednote, in nas prisilila, da si bomo postavili najosnovnejše vprašanje - o namenu in smislu bivanja.

Aleš Verdir

Alfred Gell: Antropologija časa. Kulturne konstrukcije časovnih zemljevidov in podob. Ljubljana: Študentska založba, zbirka Koda, 2001 343 strani (ISBN 961-6356-50-X), 6.400 SIT

Alfred Gell (1945-1997), britanski socialni antropolog, (posthumno imenovani) profesor na London School of Economics (LSE), z zgornjim delom v pomembni stvari vrača socialno antropologijo v njeno duhovno izhodišče na začetku prejšnjega stoletja. Do konca zadolžen temeljem metodološkega izročila antropološkega raziskovanja in epistemoloških zastavkov Bronislawa Malinowskega, slavnega predhodnika na LSE, Gell svoje profesionalno početje razume kot intelektualno dejavnost transdisciplinarnega, neredukcionističnega tipa, ki se ne zapira v dvorišča udobnega lastnega prav, ampak s skoraj neponovljivo kombinacijo radovednosti, brezpredsodkovnosti in mentalne kondicije poznavalsko vključuje v svoja konceptualiziranja logike, sheme in koncepte s povsem – glede na tradicijo sposojanj – nepredvidljivih domen zahodne misli. Na podoben način tudi začetek stoletja, z Boasom in predvsem Maussom, spoznavnega interesa antropologije ni razumel z nič manj ambiciozno in *totalno* mislijo: “Med miselnimi pristopi ni zaprtih meja, so le zaprti duhovi, ki jih ne želijo prestopiti” (str. 294).

Čeprav je torej rdeča nit dela namenjena človekovemu času, njegovi *logični* in, sekundarno, *fenomenološki analizi*, vmesne postaje niso le to, torej odslužena lestev na poti do teze, ampak v precej primerih samostojna kritična *antropološka* razumevanja tako divergentnih področij kot so sociologija in modalna logika, lingvistika, psihologija in geografija, fenomenologija in ekonomija, zgodovina in transcendentalna filozofija. Takšna širina zamaha seveda naplavi množico mest, ki po eni strani zgoščajo tekst o *človeku in času*, in s tema povezana področja jezika (govorice), kognicije, verovanja, prepričanja in vednosti, politične moči in konsenza, prostorske in ekonomske orientacije, transcendentalnega in imanentnega, delovanja in pomenjanja itd. (če bolj *pertinentne* teme družbenih odnosov, vlog, osebnosti in kulture ne omenjam), po drugi strani pa s tem tvegano odkriva več gole kože v antropološkem projektu, kot bi se marsikateremu antropologu morda zdelo nujno.

Da ne bo pomote: kljub postavitvi tako široke fronte je avtorjev zastavek epistemološko in teoretsko koherenten in nekompromisarski. Truda v tej smeri ni mogoče spregledati. Če se po eni strani samorazume kot apologija eklektičnosti in odprtosti, je po drugi strani delo redek sodoben primer nepopustljivosti in potrpežljivosti.

Enotno besedilo gradijo trije sklopi. V prvem sklopu (*Razlike pri kogniciji časa glede na različne družbe in kulture*) Gell prikaže nekatere miselne okvire, ki po njegovem *neustrezno* razlagajo logiko časovnosti kot socialne kategorije. – Že na začetku, s samim vstopom (ne pričenja na primer s socialnimi evolucionisti, kot bi kdo pričakoval) v materijo časa neposredno preko Durkheimove relativistične teze o *družbenem izvoru časa* napove svoj antirelativističen trajektorij. Teze se loti na njeni metafizični šibkosti prevajanja univerzalistične kantovske transcendentalnosti (ali čiste pojmovnosti razumevanja) v družbeno producirano kvaliteto. Enačenje (kantovskega) uma s kolektivnimi predstavami času odvzema absolutnost in nerelacijskost, ter ga spreminja v funkcijo družbenega uma, seveda relacijsko glede na načine pojavljanja. Čas je mogoče razumeti le preko periodizacij, ki so družbeno pogojene. – V naslednjih poglavjih Gell pokaže, kako so

demoni takšnega socialnega časovnega (transcendentalnega) relativizma preplavili antropologijo. Evans-Pritchard (str. 21-28) tako med ljudstvom Nuer odkriva kolektivne predstave časa – in sledeč Durkheimu je percepcija časa (le) funkcija merjenja časa – temeljno kot *strukturno negibni čas*. Makrokozmična (družbena) struktura povezuje zaprte generacijske razrede (ki rabijo za kalibriranje časa), prostorsko in sorodstveno oddaljenost v determinirajočo stabilno celoto, ki podreja in *zamrzuje* mikrokozmični (dnevni, ekološki, *realni*) čas. “Čas tako ni kontinuum, ampak je stalno strukturno razmerje med dvema točkama, prvimi in zadnjimi ljudmi na agnatski rodovni liniji” (Evans-Pritchard, str. 25). Pri Levi-Straussu (str. 29-35) izpostavlja zablude strukturalizma in *nikoli končani spor med sinhronijo in diahronijo* preko opozicije med *hladnimi* (po strukturi statičnimi družbami, ki čas dojemajo kot vpliv, ki je tuj njihovi neposredni socialni skušnji, in ki ga ciklično suspendirajo z reproduciranjem mitov) in *vročimi* (internalizirajo lastno zgodovinnost) družbami. Zavrača Leachevo *logično* trditev, da je reverzibilnost časa (na primer zaradi *religioznega predsodka*) le reakcija na temeljno razumevanje nereverzibilnosti časa, z argumentom, da je tudi za reverzibilnost potrebna linearna časovna os: *Ne poznam dokaza, da bi kakšna [neritualna] kolektivna predstava o času [...] zavrnila sosledje dogodkov oziroma obrnila čas*. V ilustracijo tega navede razliko med statičnostjo vlog in *cikli človeškega življenja*, ki jo Umedi (predmet Gellovega etnografitiranja) ritualno *manipulirajo* preko simbolne predstave povračajočega se časa, ki pa je logično ne morejo sprejeti kot resnično v trdem logičnem smislu (str. 36-57).

Posebno pozornost v tem sklopu zasluži lucidno branje Lévy-Bruhlovega kulturnega relativizma. Z analizo Geertzevega interpretativnega (simbolnega) pristopa k kulturnim časovnim modalnostim, se Gell podaja sprevačati tudi tezo o kulturni določenosti ideje osebnosti: človeško je, onstran osebnosti in *igranja vlog*, biti v času in razumeti napredovanje časa, čeprav – in takšno razumevanje je celo pogoj – se interpretira znotraj kulturnega (tj. arbitrarnega) modela cikličnosti. Preko Mauricea Blocha Gell zavrne še ločnico kultura/narava kot gabarita za temporalni binarizem (podoben *levistraussovskemu*): niti kulturne razlike niti razlike v *naravi* dela (ali prvinskih procesov zaznavanja časa) ne razložijo ustrezno človekove temporalnosti. To mu implicitno omogoča hkrati obraniti vlogo kulturnih časovnih sistemov (koledarjev ipd.) pred očitkom redundance. Kritiko nekonkluzivnih modelov o človeškem času nadaljuje s prikazom centričnosti pri medkulturnih psiholoških študijah Piageta in Hallpika, in posledičnih nepazljivih konceptualizacijah razlik med *modernimi* in *primitivnimi*. Čas po drugi strani – loteva se *Whorfove splošne hipoteze* in socializacijskih študij časovnega govorjenja – ni lastnost diskurza kot takega: jeziki na različne načine, preko naklona, vida, slovničnega časa, prislovnih določil zaznamujejo temporalnost, a jezikovna logika časovne logike ne razloži, še manj podvaja.

Gellov argumentacija proti (trdemu, transcendentalnemu) relativizmu se naslanja na sledeče: *Dejstva* časa, dejstvo dogodkovnega postavljajo pod vprašaj tako *iluzijo* (str. 33) realnega življenja, da čas ne teče, kot iluzijo antropologa, da jim (in hkrati sebi) verjame. Antropolog si s tem, ko *prenagljeno poskuša spremeniti zakone fizike ali logike*, spodreže možnost izrekanja resničnostnih sodb. Antropološka (gnoseološka) *dejstvenost* je torej temeljno oprta na sprejetje drugih spoznanj. Interes za drugačnost se prične na sprejetju njihove resničnosti: Gell ne brani le različnost fenomenološke ureditve drugih kultur (*netranscendentalne različnosti*), ampak predvsem različnost drugih znanstvenih preokupacij. (Te *različnosti* in *resničnosti* so posledično drugega reda itd., kar vnaša politično dimenzijo v epistemološkost.)

Dejstvo, da sta naša in njihova logika identični; tudi naš in njihov objektivni svet sta identična; *razlikujemo se le v kontingentnih prepričanjih/verovanjih glede delovanja sveta, ki ga skupaj delimo* - zagotavljajo univerzalni fizični in metafizični (fenomenološki) zakoni. Gellova pozornost se zato v drugem sklopu (*Časovni zemljevidi in kognicija*) preusmeri na izgradnjo *pozitivne* teorije časa, naslanjajoč se na časno logiko, kot jo dojemata analitična filozofija. V izsiljeni izbiri med *resničnostjo* (McTaggartove) temporalne logike niza A (modalni čas, v katerem je časnost dojeta kot dogodek-stvar, ki ima skozi časovno puščico relativne attribute *prihodnjega, sedanjega in preteklega*; tako bo zame danes v petek, jutri sobota, jutri bo sama sobota sedanja, v nedeljo pa

bo mogoče brez kontradikcije reči le, da *je bila sobota včeraj*; dosledna izpeljava te logike vodi v radikalni relativizem) in resničnostjo, prvenstvenostjo logike niza B (nemodalni, *fizikalni* čas-prostor večnosti, kjer so relacije med dogodki stalne, ker so njihovi atributi fiksni; bitka pri Hastingsu je bila leta 1066 ne glede na perspektivo), se Gell odloči za primarnost druge, a zato, da bi na tej osnovi izpeljal – antropologija ne more mimo fenomenološkega časa niza A – njuno vzajemno pogojenost.

Žal ni prostora za predstavitev pretanjenega dialoga, ki ga v tem delu Gell vzpostavi z analitično filozofijo in Husserlovim *notranjim zaznavanjem časa* (*sedaj*, vpet v retencijo in protencijo), zato le omejeno opozarjam na *rationale* Gellovih izbir. Mogoče si je logično predstavljati, da čas izgubi predvidljivo smer napredovanja, toda le za ceno izgube podmene racionalnosti, brez katere nobena orientacija (niti antropološka niti domačijska) ni več mogoča. Niz B omogoči, poenostavljeno, da je mogoče iti skozi prostor in čas, ne da bi se psihološki časi (niza A), ki so notranje in zunanje pluralni, zamešali. Toda v transcendentalni obliki (kjer mora fizikalni svet obstajati brez priče) je čas na način niza B nedostopen, zato Gell *razvije* strukturni posnetek tega tipa časa v obliki skupka družbeno *izpogajanih* modelov, ki funkcionirajo kot arbitrarni – nujni. *Kognitivni zemljevidi* so tak shematični *simulaker* časa na način niza B kot takega in vzdržujejo temeljne logične attribute časa (neosebnost, datumskost, neprotislovnost, resničnost, progresivnost itd.), kar omogoča nekontradiktorno povezovanje dogodkov med seboj v času. *Vsaka temporalna izjava [tipa niza A] ima resničnostne pogoje, ki so netemporalni*. Te pogoje zagotavlja le sklicevanje izjavljalca na resničnostno shemo niza B. Brez tega, Gell upravičeno ugotavlja, bi zabredli v *slabo neskončnost* vključevanja pozicije izjavljanja govornika in paradokse tipa *Vsi Krečani lažejo*. Pomembno je, da oba niza logično poveže akter delovanja preko dela (npr. mišljenja), *da bi lahko realiziral svoje želje* (str. 162).

V zadnjem, najkrajšem sklopu (*Čas in praksa*) se Gell naveže na Bourdieuev koncept prakse v ožini med *husserlijanskim* subjektivizmom dinamične sedanosti in *marksovsko* produkcijo zgodovine in življenje posameznika na njenih oborinah. Omogoča mu nadaljno antropologizacijo *kognitivnih časovnih zemljevidov* (niza B) z vključitvijo *trajno nameščenega generativnega principa reguliranih improvizacij*; *Zgodovine, spremenjene v Naravo*, torej koncepta habitusa. Bourdieu namreč priskrbi lucidno ugotovitev, da pogoji možnosti daru (čas, ki mora preteči do vrnitve daru, ne sme biti niti predolg niti prekratek) ne smejo biti eksplicirani (morajo ostati predhodno in zunanje mesto referiranja, hkrati pa nastopajo kot predpostavljena skupna vednost), da bi dar sploh lahko bil dar. Na isti način dialektiziranje med delovanjem iz vsakršne sedanje točke delovanja, ki vključuje vedno kontingentno lociranje položaja akterja glede na inerten kognitivni zemljevid, zahteva duha, ki je sposoben odmika od lastne zaloge notranjih predstav od časa. Gell se zaveda, da sklicevanje na *časovne zemljevide* in njihovo posedovanje (ki ne more brez sklicevanja na vez s transcendentnim) ni brez oblastnih posledic. Manipulacija z zemljevidi-koledarji je notranji (celo nujni) vir moči in socialne razslojenosti. V tej luči je pripisovanje (edinole) praktičnega uma *gemeinschaftlich* ljudem (v razliki do totalnega uma meščanskih intelektualcev), nedopustna redukcija. Totalnost logiških modelov (na primer niza B) ima svojo ustreznico v praktični (toda najprej časovno logiški) orientaciji subjekta še tako *drugačne* skupnosti. Človeka po Gellu lahko iz klešč relativizma iztrga in univerzalizira le minimalistična, predfenomenalna (relativistična) logika časa.

Delo stoji mogočno samo zase in hkrati ostaja odprto za nadaljni trud. Z izbiro prevajalca in pisca spremne besede založba potrjuje, da želi slediti visokim povprečnim standardom na področju družboslovnega/humanističnega prevodnega založništva v Sloveniji. Prevod je skrben in natančen ter dovolj prost na mestih, ki to omogočajo. Relativno kratka spremna beseda je gosta in lucidna ter odpira zanimive interpretativne vstopne v osnovno besedilo. Čeprav bi bralec, predvsem iz neantropološkega dela občinstva, utegnil pogrešiti, nenazadnje gre za prvo predstavitev Gellovega dela v slovenskem jeziku, vsaj osnovno informacijo o – žal že zaključenem – korpusu in o mestu avtorja v sodobni (britanski) antropologiji.

Gellov napor zavezuje: ne le zaradi teme časa, ki je bila neksus socialne antropologije s svojo materijo že vsaj desetletje pred nastankom knjige, ampak predvsem s pogumno univerzalistično topologijo socialnih *elementov* in procesov, ki antropologijo postavlja hkrati v središče epistemoloških (in ne več literarnih) debat, po hrbtni strani pa jo preko lastne specifične *človeške*, pred-teoretske in ne-znanstvene skušnje pušča na njegovem kreativnem odprtem robu. Antropološki – razumljeno v bohotnem, *gellovskem* smislu – vademekum.

Maruša Pušnik

**Robert Kurz: Svet kot volja in dizajn. Postmoderna levica in estetizacija krize. Ljubljana: Založba Krtina, zbirka Krt, 2000
170 strani (ISBN 961-6174-54-1), 2.592 SIT**

Kritična teorija, katere začetki se povezujejo s teoretiki Frankfurtske šole, kot so Adorno, Marcuse in Horkheimer, ki so črpali iz nemške družbene in filozofske tradicije Marxa, Kanta, Hegla in Webra, se je po mnenju nekaterih (kritičnih) teoretikov v zadnjem času znašla v krizi. Ne le da se pod bremenom tržno-naravnane kapitalistične logike šibi njena sposobnost preskrbovanja politične Levice s filozofskim glasom, ampak se pogosto zdi, da kritična teorija ne zmore več opravljati svojega osnovnega poslanstva – to je radikalne kritike družbe z nenehnim pretresanjem družbenega statusa quo. Prav zato je še toliko bolj razveseljivo, da na nemških tleh ponovno vzhaja kritični teoretski forum, ki se zbira okrog revije *Krisis* in ki poskuša reformulirati radikalno kritično teorijo, saj ti teoretiki pogrešajo alternative kapitalističnemu sistemu, ki bi jih morale proizvajati obstoječe kritično-teoretske šole. Skupina *Krisis* sledi ideji totalne kritike, ki jo je jasno izpostavil že Marx: "Če konstrukcija bodočnosti in dokončnost za vse čase nista naša stvar, potem je toliko bolj gotovo, kaj moramo izvršiti sedaj; mislim namreč na brezobzirno kritiko vsega obstoječega, brezobzirno v tem smislu, da se kritika ne boji svojih rezultatov [...]" (1956: 8).

Eden izmed pobudnikov *Krisis*-kolektiva in soustanovitelj *Instituta za kritično teorijo družbe* v Nürnbergu je tudi Robert Kurz. Njegova knjiga, ki je nastala v diskusijskem kontekstu *Krisisa*, sestoji iz dveh delov; v prvem avtor v treh poglavjih predstavi idejo vrednostne kritike, saj gre v sodobnem času za fetišno konstitucijo moderne družbene forme. Kapitalizem zatorej obravnava kot sistem, v katerem so se družbeni odnosi osvobodili od ljudi in jim sedaj vladajo kot postvarjeni odnosi. Tak način razmišljanja in dojemanja sveta je v družbi zasidran tako globoko, da ga ljudje jemljejo kot povsem naravnega in ker jih ta sistem proizvaja kot nekritične tržne subjekte, niso sposobni uvideti, da jih odtuja od njihovega lastnega bistva in so sposobni razmišljati le še v kategorijah blagovno-denarnih odnosov. Kurz opozarja, da ne obstaja več nobena prava Levica, ki bi predstavljala transformativno in emancipatorno silo, in da je vsaka družbena kritika v medijski družbi estetizirana in spremenjena v nekritiko. Estetizacija je tako identična s komodifikacijo (blagovnim preoblikovanjem) bodisi predmetov, vsebin ali odnosov. Tudi človekova bit in človeški odnosi potemtakem postajajo poblagovljeni, saj so prekriti z estetizacijo, spremenjeni so v blagovne znamke, v zgolj čisti dizajn. Tako se po Kurzu ljudi podvrže komodifikacijski logiki, da živijo le še v svetu poblagovljenja in si vse razlagajo s tega vidika, njihova življenja postanejo samo-insceniranje, saj obleka ali celo kopalniška omara, pač vsaka vsakdanja podrobnost, kot našteva primere avtor, dobijo nekakšen političen pomen kot gradniki celostne umetnine *jaz-a*.

Natanko glede teh mikroizbir in stilizacij svojih biografij/življenj, kjer postmoderna vidi možno subverzijo oziroma rezistenco z nekim družbenokritičnim potencialom, pa je avtor zelo kritičen do postmodernizma in pravi, da gre le za estetizacijo, ki temelji na logiki blagovno-