

PETAR BAGARIĆ

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

RAZUM I OSJETILA: FENOMENOLOŠKE TENDENCIJE ANTROPOLOGIJE OSJETILA

Antropologija osjetila (*anthropology of senses*) naziv je koji se istaknuo između konkurentskih naziva kao što su osjetilna antropologija (*sensorial anthropology*) i osjetilna znanost (*sensorial scholarship*),¹ a odnosi se na epistemološki pristup unutar antropologije. Osjetilna antropologija dio je “osjetilnog obrata” koji je zahvatio i antropologiji srodne discipline (humanu geografiju, sociologiju itd.), a sve je važniji od kraja osamdesetih godina dvadesetoga stoljeća. Autor opisuje glavne tendencije koje su utjecale na oblikovanje antropologije osjetila, s posebnim osvrtom na fenomenološku tradiciju.

Ključne riječi: antropologija osjetila, fenomenologija, sensorium, kultura.

Prepoznavanje prosvjetiteljstva kao izvora nekih neuralgičnih točaka današnjeg, sada već globalnoga društva, omogućilo je tematiziranje osamnaestoga stoljeća kao svojevrsnog *illo tempore* današnjice, u kojemu su utemeljene neke od značajki s kojima postmoderna teorija i poststrukturalizam pokušavaju raskinuti kritikom zapadnoga racionalizma. Neke od klasičnih odrednica koje su na Zapadu odredile um kao spoznajni subjekt, favoriziranje su apstraktnog nad konkretnim i uma nad iskustvom i tijelom.

No, iako se u kritikama postavke zapadnoga racionalizma rado traže u (i lako svode na) mislima francuskog prosvjetiteljstva, u osamnaestome se stoljeću nije slijepo zastupao apriorni primat razuma u ljudskim bićima. To je doba bilo snažno obilježeno filozofijom engleskog empirizma koji je, nasuprot racionalističkom isticanju umskih² korijenja znanja, zastupao premisu o osjetilno-iskustvenim gra-

¹ Čini se da je naziv osjetilna antropologija prevladao zato jer, kako ističe Howes, jednostavno “zvuči kako treba” (Howes 2010:334).

² Na značenje uma i razuma u filozofiji najviše je utjecala filozofija klasičnog njemačkog idealizma, zahvaljujući kojoj se razum uglavnom shvaća kao diskurzivna sposobnost usmjerena ka osmišljavanju empirijskoga sadržaja. U tekstu rabim oba termina prema zbog toga što, u raspravi o osjetilima, oba počinjavaju na istoj strani kartezijanske opreke tijelo – um/razum.

nicama i izvorima spoznaje. U skladu s tom postavkom je, kako opisuje kanadska antropologinja Constance Classen (1999), početkom devetnaestoga stoljeća francuski liječnik Jean Itard preuzeo skrbništvo i proveo svojevrsan pokus nad Victorom, “divljim” dvanaestogodišnjim dječakom koji je šest godina živio sam u šumi. Itard se prihvatio civiliziranja dječakova uma putem njegovih osjetila – vida, sluha, dodira i okusa. Plan mu je bio da, civilizirajući Victorov apetit, razvije kod njega “apetit za civilizacijom” (Classen 1999:271). Unatoč obećavajućim rezultatima, Itard je s vremenom izgubio zanimanje za projekt pa je doživotno skrbništvo nad Victorom preuzela guvernanta.

Itardov afirmativan stav spram “nižih” osjetila (njih, okus, dodir), ističe Classen (1999), nisu dijelili svi u njegovoj epohi. Tako je, primjerice, Condillac, Itardov mentor, vjerovao da osjetilo njuha najmanje pridonosi umnoj aktivnosti. Immanuel Kant je smatrao da je čulo njuha nebitno i da više smeta, nego što koristi. Negativan stav spram tih osjetila se učvrstio do početka dvadesetoga stoljeća koje je dočekano s čvrstim uvjerenjem da su osnovna osjetila kojima civilizirana osoba poima svijet sluh i vid, dok su ostala samo atavistički ostatak koji napredna civilizacija mora potiskivati (Classen 1999).³

Classen (1993) u djelu *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures* prati razvojni put koji su osjetila na Zapadu, zahvaljujući ponajprije filozofima i liječnicima, prošla od antike do danas, kad se uglavnom definiraju kao pet tjelesnih, urođenih sposobnosti za pasivno primanje podražaja iz okoline. Osjetila u antici još nisu poprimila oblik i karakter kakav im pripisujemo danas. Platon, kako izlaže Classen, nije razlikovao osjećaje i osjetila, pa u perceptivne sposobnosti uvrštava vid, sluh, nelagodu, osjet toplog i hladnog, požudu i strah, a izostavlja, primjerice, dodir i okus. Aristotel je prvi odredio pet osjetila onako kako ih danas poznajemo, i to više iz potrebe za pridržavanjem određenih brojčanih odnosa, koji su u antičkoj taksonomiji osjetila bili važniji od njihovih specifičnosti, nego zbog zamišljene zajedničke biti sluha, njuha itd. Uz nepostojanje konsenzusa o broju osjetila, u antici nije važila ni dogma o njihovoj pasivnoj naravi pa Filon, komentator Staroga zavjeta iz prvoga stoljeća, nabraja sedam osjetila među kojima su – govor i genitalije. U srednjem vijeku su osjetila dobila i svoju duhovnu dimenziju pa je svako od osjetila imalo svog duhovnog parnjaka. Tek se u prosvjetiteljstvu, tvrdi Classen (1999), stvara stroga podjela tijela i uma po kojoj su osjetila koja raspoznajemo danas ograničena isključivo na tjelesnu sferu.

Iako su osamnaestostoljetni empirizam i racionalizam podjelu na mentalnu i tjelesnu sferu iskoristili kao polazišta za dijametralno suprotstavljene pozicije u

³ Ne samo “niža” osjetila, nego osjetilnost uopće je mogla biti smetnja pri spoznavanju “čiste” ideje pa tako Classen navodi Hegelovu kritiku Jakoba Böhmea, srednjovjekovnog njemačkog mistika. Hegel je, naime, cijenio Böhmeov um, ali mu je zamjerao senzualistički izraz koji je otežavao prikaz čistih ideja (Classen 1998).

određivanju izvorišta znanja (pa su za empiriste osjetila i iskustvo temelj spoznaje, a za racionaliste razum), oni u pogledu osjetila dijele i zajedničku temeljnu odliku. Oba filozofska pravca, naime, razumijevaju osjetila i njihovu vrijednost u odnosu na problem znanja i spoznaje. Spoznaja koju osiguravaju osjetila u najopćenitijem je smislu shvaćena kao pribavljanje informacija iz vanjskoga svijeta da bi se predstavile u umu, a pitanje o valjanosti i istinitosti spoznaje u velikoj se mjeri usmjerilo na problem adekvacije – poklapanja predmeta i misli o predmetu. Takvo razumijevanje svrhovitosti osjetila – zadatak posredovanja koji osjetila imaju obaviti između objekta smještenog izvan i misaonog procesa iznutra – stoga možemo smatrati odlučujućim faktorom hijerarhiziranja osjetila na Zapadu. Zato će prednost imati osjetila poput vida, koja olakšavaju konstruiranje izvanjskoga objekta, dok, primjerice, osjećaj za ravnotežu neće ni dobiti status posebnog osjetila jer nema poseban objekt o kojem bi izvještavao. Odnosno, kako ističe Geurts (2002), informacije koje to osjetilo pruža tiču se isključivo unutarnjeg stanja organizma (Geurts 2002:269).

Sensorium

Zanimanje za osjetila i njihovu važnost nije završilo s osamnaestim stoljećem. “Suvremenije” zanimanje za poredak i važnost osjetila u humanističkim i društvenim znanostima, smatra Howes (2006), javlja se u devetnaestom i dvadesetom stoljeću.⁴ No, tek je u zadnjem desetljeću prošloga stoljeća, i to ponajprije zahvaljujući radovima Davida Howesa, Paula Stollera i Nadie Seremitakis, utemeljena antropologija osjetila kao poddisciplina s posebnim predmetom proučavanja. Od tada je novo zanimanje za osjetila u humanistici poprimilo razmjere zbog kojih se danas sve češće govori o posebnom, osjetilnom obratu u humanističkim znanostima koji je, uz antropologiju, zahvatio i srodne joj discipline kao što su kulturalna povijest, humana geografija ili sociologija. U antropologiji je taj obrat obilježen idejama spomenutih autora čiji je interes, s jedne strane, usmjeren ka istraživanju sensoriuma, hijerarhijski uređenog poretka osjetila određene kulture, a s druge, ka promišljanju dotadašnje antropologije iz perspektive ponovno otkrivene važnosti osjetila.

Kao dio šire potrage za novim paradigmama u humanistici, osjetilni se obrat, zajedno sa svojim bliskim rođakom – tjelesnim obratom – kritički odnosi spram kartezijske podjele uma i tijela⁵ kao tipično zapadnjačkog, muškog, kolonija-

⁴ Howes (2006) priznaje Marxu i Freudu status svojevrsnih prototeoretičara osjetila. Marxu zbog njegova stava da je za svijet osjetila kakav poznajemo rezultat povijesnog procesa, a Freudu zbog njegova zanimanja za ulogu osjetila u psihološkom razvoju osobe.

⁵ Tjelesni obrat je u antropologiju uveo Michael Jackson 1983. svojim tekstom *Knowledge of the body*, u kojem, oslanjajući se ponajprije na fenomenologiju Merleau-Pontyja, inzistira na tjelesnoj i iskustvenoj angažiranosti u antropološkom istraživanju.

lističkog i racionalističkog uređenja svijeta. Tom skupu hegemonijskih atributa, kojem je postkolonijalna teorija podarila zemljopisne, povijesne i političke odrednice, a feministička teorija one rodne, antropologija osjetila je pridružila i pripadajuće osjetilo – vid. Zahvaljujući tomu se zapadnjački sensorium danas opisuje kao poredak osjetila u kojem je osjetilo vida doživljeno kao ono koje omogućava kontrolu, distancu i objektivnu spoznaju. Osjetilo vida, kao naglašeno muški atribut koji se u diskursu društvene moći manifestira kao konstituirajući *gaze*, zajedno s osjetilom sluha u zapadnom sensoriumu pripada “višim” osjetilima, dok su dodir, njuh i okus dobili status nižih osjetila kojima se obilježavaju razni Drugi – divljaci, žene, životinje itd. Osnovne tendencije koje su prema Classen (1999) utjecale na naše svakodnevno razumijevanje osjetila na Zapadu su uvjerenje da su sva osjetila, s vidom kao najvažnijim među njima, puki pretkulturni, transparentni i univerzalni “prozori u svijet” koji nemaju vlastitu bit. Kritikom takvih tendencija unutar antropologije osjetila u posljednja dva desetljeća nastaju sustavna istraživanja “nižih” osjetila, njihovih kulturalnih odlika i pripisanih im vrijednosti, ali i komparativna istraživanja o različitim klasifikacijama i doživljajima osjetila u raznim kulturama.

Oslanjajući se na temeljnu premisu “da je osjetilna percepcija, i fizički i kulturni čin” pa su “vid, sluh, dodir, njuh i miris ne samo sredstva spoznaje fizičkih datosti nego, jednako tako, načini prijenosa kulturnih vrijednosti” (Herzfeld 2007:431), antropologija osjetila usmjerila se na proučavanje kulture kao osjetilno doživljenog i posredovanog poretka.

Osjetila i antropologija

Antropolozi devetnaestoga i početka dvadesetoga stoljeća bili su, tvrdi Howes (2006), fascinirani tjelesnim značajkama proučavanih populacija pa su tadašnje monografije obilovale etnografskim podacima o tjelesnim tehnikama, osjetilnim kodovima i generalnom osjetilnom ambijentu.

Autor smatra da je izostanak zanimanja za osjetila u antropologiji nakon Prvoga svjetskog rata prouzročen pokušajem distanciranja od dotadašnje kolonijalističke i rasističke taksonomije i filozofskih uvjerenja koja su Europljane izjednačavala s razumom, vidom i sluhom, a Druge s tijelom i nižim osjetilima. Nakon godine 1918. osjetila su postala odviše banalnom temom za antropologe i njihov se interes okrenuo proučavanju društvenih struktura (političkih struktura, terminologije srodstva itd.).⁶ Uz to, zahvaljujući razvoju novih medija koji su bilježili samo

⁶ U Hrvatskoj, ambiciozna *Osnova* Antuna Radića, objavljena 1897., od budućih je etnografa zahtijevala što iscrpniji opis svijeta u kojem živi *narod*. Uz opis krajolika Radić je od etnografa tražio i opise tjelesnih odlika stanovništva – visine, snage, boje kose itd. Budući da hrvatska etnologija, za razliku od tadašnje antropologije, nije imala kolonijalno naslijeđe od kojega bi se poslije distanci-

zvuk i sliku, u antropologiji su kao dominantna osjetila ostale zapisane samo percepcije sluha i vida, što je pojačalo dojam stvarnosti kao “svijeta bez mirisa, aroma, temperature i tekstura” (Howes 2006:7).

Od 1930-ih do 1970-ih su autori poput Claudea Lévi-Straussa, Victora Turnera i Margaret Mead usmjeravali pažnju na povezanost osjetila u okviru vlastitog istraživačkog rada. No, 1970-ih se antropologija ponovno desenzualizira u tekstualnoj revoluciji predvođenoj Cliffordom Geertzom zbog koje je, tvrdi Howes (2006), čitanje kulture zauzelo prijašnje mjesto iskustva kulture, a senzualno određeno mjesto sudjelujućeg promatrača zamijenjeno je razumijevanjem kulture kao teksta. Tako se interes antropologije u zadnjih stoljeće i pol, nakon početnog zanimanja za tjelesne proporcije i empirijske podatke iz 19. stoljeća, preselio na proučavanje obrazaca osjetila, odatle na čitanje teksta, da bi završilo s *writing culture* i idejom čitanja kultura. No već 1980-ih autori poput Michaela Jacksona počinju propitivati konceptualne temelje jezičnih modela analize, što je utrlo put osjetilnom obratu.

Kritike i polemike

U djelu *The Perception of the Environment* Tim Ingold (2002) kritizira antropologiju osjetila jer stavlja u središte opoziciju osjetila vida, kao karakterističnog za Zapad, i sluha, čija se važnost preneglašava u opisu mnogih nezapadnih naroda. Drugima su tako pripisani samo oni osjetilni modusi koji se, zbog hegemonije vida, nisu mogli afirmirati na Zapadu.

Autor smatra da se promašaj antropologije osjetila sastoji u razumijevanju osjetila kao pukih nositelja kulturnih vrijednosti (koje u svemu tomu ostaju nad-osjetilne i apstraktne), kao i u naturalizaciji različitih osjetilnih modela. Tako gotovo cijela antropologija osjetila, smatra Ingold (2002), ponavlja pogrešku vjere u relativno stabilno poklapanje doživljaja svijeta s određenim poretkom osjetila. U skladu s tim razumijevanjem prevlast vida bi u nekom društvu podrazumijevala odvojenost i objektivnost kao prevladavajuće društvene vrijednosti, dok bi prevlast nekog drugog osjetila podrazumijevala neki drugi sustav vrijednosti (npr. bliskost i subjektivniji pristup). Osnova kritike koju Ingold (2002) upućuje antropologiji

rala, praksa detaljnih etnografskih opisa, kakvu je zacrtao Radić, zadržala se i nakon Drugoga svjetskog rata, sve do sedamdesetih godina dvadesetoga stoljeća, kad znanstvenici zagrebačkog Instituta za etnologiju i folkloristiku počinju propitivati dotadašnje teorijske postavke. Radićev eksplicitni protuteorijski stav koji su u etnologiji baštinili i njegovi nastavljači – Milovan Gavazzi i Branimir Bratanić (usp. Prica 2001) – dodatno je očuvao tradicionalnu predstavljачku etnografiju od nečega što bi Howes danas možda nazvao suvišnim intelektualizmom. Iako je nepovjerenje spram teoretiziranja u hrvatskoj etnologiji priječilo razvoj nekih novih zamisli i koncepata, ono je, s druge strane, omogućilo produkciju velike količine etnografske građe koja, s pozicije antropologije osjetila, posjeduje osjetilnu kvalitetu koja je u međuvremenu u antropološkom pismu nestala.

osjetila svodi se na, kako tvrdi, činjenicu da taj pravac objektivizira osjetila slično kao što je antropologija tijela u svom početku objektivizirala tijelo:

Kao i prijašnja antropologija tijela (vidi Jackson 1989:23, 169-170), antropologija osjetila je – predstavljena u radovima znanstvenika kao što su Howes i Classen – čini se, odlučila zanemariti življeno, osjetilno iskustvo u potrazi za onim što bi to iskustvo predstavljalo – bestjelesne kulturne “ideje” i “vjerovanja”. Ne pomažući nam da shvatimo kako cjelokupno tijelo opaža i kako se značenje stvara u kontekstu tjelesnih aktivnosti promatranja, slušanja itd., ovaj pristup svodi tijelo na prostor objektiviziranih i nabrojivih osjetila čija je jedina uloga prijenos semantičkog tereta koji u njih projicira kolektivni, nadosjetilni subjekt – društvo, i čiji se balans i omjer mogu izračunati ovisno o mjeri tereta koji svako od tih osjetila podnosi (Ingold 2002:284).

Prihvatajući Ingoldovu kritiku antropologije osjetila, i Sarah Pink se zalaže za iskustveniji pristup u istraživanju i tematiziranju osjetila i, zajedno s još nekim autorima (poput Toma Ricea i Cristine Grasseni), dovodi u pitanje korisnost “antivizualizma” antropologije osjetila i tezu o isključivoj dominaciji jednoga osjetila unutar sensoriuma (Pink 2009:13).

Štoviše, Pink (2010) se, zainteresirana za mogućnosti metodološke primjene teorijskih principa, zalaže za utemeljenje posebne, drukčije imenovane discipline – osjetilne antropologije, koja bi se od “klasične” antropologije osjetila razlikovala po tome što bi osjetila ponajprije bila sredstvom antropološkog istraživanja, a ne njegov predmet istraživanja.

U međusobnom spočitavanju “borbe sa sjenkama”, Sarah Pink, koja se zalaže za uvođenje novog naziva – osjetilne antropologije, i Davida Howesa, koji se toj inicijativi protivi, u polemici objavljenoj 2010. u *Social Anthropology*, uglednom časopisu europskoga udruženja socijalnih antropologa, mogu se razaznati dvije temeljne struje unutar antropologije osjetila: jedna je tradicionalna – utemeljena na etnografskom proučavanju sustava klasifikacije i kategorizacije osjetila i pripisanih im vrijednosti – dok je druga usmjerena na osjetilno iskustvo kao spoznajno sredstvo (usp. Pink 2009).

Taj tradicionalniji pristup (Howesa možemo smatrati njegovim predstavnikom, a njegovu knjigu *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory* iz 2006. primjerom takva pristupa) nepovjerljiv je prema “čitanju kultura” i poimanju kulture kao teksta pa izjednačava senzualizam u antropološkome radu s empirijskom faktografijom. On smatra da bi osjetilnom istraživačkom angažmanu svrha i krajnji cilj bili što potpunije predstavljanje neke kulture koja se, između ostalog, shvaća i kao osjetilni poredak.

Takav je pristup u izravnoj opreci s tekstualnom tradicijom unutar antropologije koja je obilježena teorijom Clifforda Geertza, koji kulturu shvaća kao tekst koji treba interpretirati, a ne kao objektivan sustav koji treba predstaviti. U toj

interpretaciji antropolog ima ključnu ulogu i pred njega se kao etički zadatak postavlja zahtjev za autokontekstualizacijom, odnosno jasnim definiranjem vlastite subjektivnosti unutar teksta.

Budući da Howes (2006) tekstualni pristup vidi kao još jednu fazu procesa desenzualizacije i odtjelovljavanja antropološkog znanja, za njega je autorefleksivnost istraživača samo krajnja manifestacija tekstualnog manirizma na štetu deskriptivne točnosti i pouzdanosti:

Nekad višeosjetilno i socijalno, antropološko znanje je postalo naglašeno stilizirano i usmjereno individualnom etnografu. Rezultat je da danas etnografski autoritet ovisi više o “refleksivnosti” kojom piše, nego o točnosti kojom se “reprezentira” kultura. (Howes 2006:3)

Drugi pristup, za koji u nedostatku boljeg naziva možemo iskoristiti naziv koji je predložila Pink – osjetilna antropologija – jednako je kao i tradicionalni pristup kritičan spram kartezijanske podjele uma i tijela i spram desenzualiziranosti dotadašnjeg antropološkog znanja, ali iz suprotstavljene pozicije. U svojoj knjizi *Doing Sensory Ethnography*, Sarah Pink (2009), prateći pravce iz kojih je izrastao osjetilni obrat, jukstaponira različite teorije kojima su se mjesto i tijelo profilirali kao predmeti antropologije. Kao poveznicu koja omogućava osjetilnom obratu da se nastavi na tjelesni i prostorni obrat, identificira fenomenološki pristup. Tako u njezinu radu, gotovo organski, djela fenomenologa Mauricea Merlaura-Pontyja, Thomasa Csordasa, Edwarda Caseya i Tima Ingolda izrastaju jedno iz drugoga, a osjetila se javljaju kao nužna poveznica između mjesta i tijela što se razumijevaju kao fenomenološki konstruirani predmeti antropološkog proučavanja. Budući da se fenomenologija u antropologiji oslanja na etnografsku i teorijsku praksu koja naglasak stavlja na neposredno iskustvo unutar etnografskoga procesa, osjetilna antropologija zauzima upravo onu poziciju koja je inicijalni predmet Howesove kritike. Naime, naglašavanje individualnog – u primjeru antropološkog proučavanja – etnografova iskustva, kojem se omogućava artikulacija u procesu istraživanja, osjetilnu antropologiju označuje kao nastavljачa prakse etnografske autorefleksije koja ne tematizira samo autorov kulturni kontekst nego i njegov osjetilni doživljaj.

Fenomenologija

Teorijski koncepti na koje se oslanja fenomenološka antropologija uglavnom su preuzeti iz fenomenologije, filozofskog pravca koji njeguje radikalni filozofski stil koji opisom fenomena, u najširem smislu te riječi, smjera dospjeti do istine o predmetu proučavanja. Fenomeni se pokušavaju razumjeti iznutra upravo onako kako se javljaju u svijesti, bez ikakva predteksta koji bi ih rangirao na skalama istinitosti, valjanosti ili stvarnosti. Za takav je pristup presudan način pojavljivanja

nekoj fenomena – važno je *kako* se fenomen pojavljuje, a ne na što se odnosi i što predstavlja (usp. Moran 2002). Fenomenologiju je u filozofiji utemeljio njemački filozof Edmund Husserl početkom dvadesetoga stoljeća. Iako je njegov projekt “čiste fenomenologije” u međuvremenu uglavnom napušten, brojni su filozofi⁷ nastavili razvijati pojedine aspekte njegova učenja, čime su fenomenološkoj misli osigurali važno mjesto u filozofiji. Zato danas Husserlov rad izvan usko teorijskih krugova nije utjecajan poput radova nekih njegovih nastavljača, kao što su Maurice Merleau-Ponty ili Alfred Schütz. Štoviše, većina se izvorno Husserlovih pojmova (npr. “svijet života” i “intersubjektivnost”) u suvremenoj teorijskoj produkciji koristi u obliku koji su im podarili Husserlovi nastavljači. Većina anglosaksonskih autora koje sam imao priliku čitati, a koje bismo mogli nazvati fenomenolozima, rijetko se koristi izvornim Husserlovim djelima i uglavnom se poziva na njegove nasljednike. Ipak, smatram da je u preuzimanju fenomenološke perspektive važno upoznati se s izvornim značenjem Husserlovih ideja jer su se kasniji fenomenolozi uglavnom usredotočili na razvoj pojedinih Husserlovih koncepata, koji su izvorno bili dijelovi jedinstvenoga filozofskog sustava.⁸

Husserlova namjera bilo je stvaranje “čiste fenomenologije” – stroge i samostalne fenomenološke znanosti koja bi ponudila odgovarajuću alternativu prirodnim i empirijskim znanostima koje su na prijelazu dvaju stoljeća bile u punom zamahu. Osnovni izvor spoznaje za fenomenologiju bi, prema Husserlu, trebalo biti neposredno iskustvo koje bi i samo postalo predmetom teorijskog istraživanja, dok bi iskustvo same svijesti o nečemu bilo predmetom užeg interesa. Ta bi se svijest u sklopu fenomenološke metode morala tretirati kao povijesna, društvena i kulturna iskustvena činjenica koju spoznaje transcendentni ego, idealna instanca koja funkcionira kao svojevrsan nezainteresirani promatrač.

U suvremenim strujanjima, u kojima je ukinuće metafizičkog mišljenja već pripremilo teren za postmodernu, transcendentni je ego kao subjekt spoznaje postao stran pa je, zajedno s drugim idealističkim elementima prisutnima u Husserlovom učenju, kao koncept uglavnom kritiziran i napušten. Za fenomenologe koji slijede Husserla spoznajni je subjekt, uronjen u neposrednu iskustvenu egzistenciju, bio zanimljiviji i konceptualno korisniji od svoje odvojene i neutralne verzije.

Tako je kod francuskoga fenomenologa Mauricea Merleau-Pontyja, koji je postao jednim od ključnih autora u antropologiji prostora i antropologiji tijela, spoznajni subjekt u prvome redu tjelesne naravi. Premda je i Husserl uočio konceptualnu važnost tijela, za njega je ono još uvijek nešto različito od svijesti. Merleau-Ponty, s druge strane, tijelo i svijest smatra međusobno isprepletenima i neodvojivima. Dok za Husserla svi osjeti pripadaju duši, za Merleau-Pontyja je

⁷ Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer i Emmanuel Levinas samo su neki od njih.

⁸ S druge strane, pojedini autori posljednjih godina nanovo otkrivaju Husserla. Američki antropolog Alessandro Duranti, na primjer, smatra da je izvorni Husserlov pojam intersubjektivnosti, kao alat za antropološke teorije, pogodniji od mnogih kasnijih tumačenja toga pojma (Duranti 2010).

tijelo, čak i na samo deskriptivnoj razini, konceptualni prostor koji podjednako zauzimaju svijest i realnost (Carman 1999:209). Odnosno, percepcija, kojoj Merleau-Ponty u skladu s fenomenološkom orijentacijom priznaje primat, tjelesno je posredovana, a tijelo-subjekt je ono što omogućava bilo kakvo življeno iskustvo unutar kojeg osjećamo, doživljavamo i djelujemo.

Iako je i Husserl bio vođen težnjom za prevladavanjem kartezijanskoga dualizma, koji je pokušao dokinuti uvođenjem transcendentnog subjekta, i njegov je rad, kako smatra Taylor Carman (1999), obilježen dualizmom na konceptualnoj razini. Taj se dualizam u Husserla ogleda u razlikovanju svijeta i svijesti – između kojih zjapi “ponor smisla” (Carman 1999:9). Merleau-Ponty je spomenuti dualizam pokušavao razriješiti uranjanjem subjekta u tjelesnu egzistenciju u kojoj se svijet i svijest ontološki izjednačuju.

Empirična kultura

Antropologiju osjetila možemo promatrati kao još jedan od pristupa koji kritiziraju i ponovno “otkrivaju” hegemonijski kompleks koji je feminizam prepoznao u patrijarhatu, a postkolonijalna kritika u Zapadu. Antropologija osjetila je u sredovječnog, zapadnog, naglašeno racionalnog muškarca, čiji lik svakom novom kritikom postaje sve jasniji i detaljniji, otkrila i njegovo omiljeno osjetilo – vid. Kritičku usmjerenost nove antropologije u nastajanju prilično je jasno, gotovo programatski, izložio David Howes:

Ovaj osjetilni obrat u znanosti djelomice je reakcija usmjerena protiv bestjelesnosti konvencionalnog akademskog pisma. To je, isto tako, i izazov onomu što je već nazvano hegemonijom vida u zapadnoj kulturi (...) Ostala osjetila, posebno takozvana niža osjetila, nedovoljno su predstavljena i nedovoljno teoretizirana u suvremenom znanstvenom radu. (Howes 2003:XII)

Slika kulture kao nadređenog apstraktnog sustava vrijednosti i pravila koji je predstavljen tek osjetilima, a na koju se oslanja Howesov rad, već je kritizirana s pozicije koju bismo, u nedostatku boljeg naziva, mogli nazvati fenomenološkom. No razračunavanje s tim tradicionalnim konceptom kulture nije posebnost antropologije osjetila.

Nepovjerenje prema konceptu koji kulturu shvaća kao nadindividualnu statičnu strukturu u antropologiji ima dugu tradiciju. Prema Robertu Brightmanu (1995), u američkoj i britanskoj antropologiji još su četrdesetih godina prošloga stoljeća godina autori poput Kluckhohna, Kellyja i Radcliffe-Browna imali primjedbe na dotadašnje poimanje kulture da bi Pierre Bourdieu sedamdesetih izašao s najutjecajnijom kritikom toga pojma, što je pokrenulo trend zbog kojega se sljedeća dva desetljeća čekalo još samo to da netko performativnim govornim činom kulturu proglasi mrtvom. Brightmann (1995) prilično uvjerljivo pokazuje da se veliki dio

suvremene kritike koncepta kulture u antropologiji oslanja na esencijalizirane, u osnovi pogrešne interpretacije toga koncepta. Zagovornici “sahrane” koncepta kulture odavno su postavili pitanje može li se on zamijeniti nekim pogodnijim analitičkim načelom, poput diskursa. Cjelovitost, koherentnost i bezvremenost su, kao obilježja tradicionalno pripisivana konceptu kulture, kritizirani na temelju “kriptopozitivističkih opservacija” koje su isticale da “antropolozi ne mogu iskusiti cjelovitost kao osjetilni podatak na etnografskom terenu” (Brightman 1995:515).

Osnova te kritike je, dakle, nemogućnost potvrde navedenih atributa kao empirijskih podataka s terena i njihova nespojivost sa svakodnevnim ljudskim iskustvom. Upravo to *svakodnevno ljudsko iskustvo*, shvaćeno kao dohvatljiva etnografska činjenica, postaje jednom od bitnih točaka kroz koju se odvija fenomenološki utjecaj na antropologiju: “Fenomenologija je u nordijskim zemljama prihvaćena više kao izgovor za proučavanje svakodnevnice, nego kao sustavan pristup” (Frykman i Gilje 2003:8). Crta mišljenja koja se u antropologiji oslanja na Merleau-Pontyjevu fenomenologiju poprima značajke distinktivne tradicije s utjelovljenjem kao svojim ključnim pojmom, a prihvaćeno fenomenološko pojmovlje upotrijebljeno za tematiziranje neposrednog iskustva utjecalo je i na rekonceptualizaciju pojma kulture. Prihvaćajući Merleau-Pontyjev koncept utjelovljenog spoznajnog subjekta, američki antropolog Thomas Csordas ga, na primjer, prilagođava kulturno-antropološkoj uporabi: “utjelovljenje je metodološko polazište u kojem se tjelesno iskustvo podrazumijeva kao egzistencijalno polje kulture i sebstva” (Csordas 2003:269).

Fenomenološki pristup u antropologiji daje kulturi nov život: utjelovljujući je, postavljajući je i temeljeći na razini predreflektivnog iskustva, takav pristup zapravo *spašava* taj predmet antropološkog proučavanja. Percepcija kojom se ima spoznati kultura ili neki drugi predmet antropološkog istraživanja koji se može proučavati na terenu se, zahvaljujući konceptu utjelovljenja, razumijeva ponajprije kao tjelesno-osjetilna percepcija. Takvo poimanje kulture i spoznajnog subjekta ima metodološke konzekvence, pa Sarah Pink, na primjer, pokušavajući razviti metodu utemeljenu na teorijskim postavkama antropologije osjetila, od istraživača traži osjetilnu angažiranost u etnografskome procesu, a etnografski teren sklona je shvatiti kao fenomenološki koncipirano mjesto. Pink u velikoj mjeri prihvaća koncept mjesta američkog fenomenologa Edwarda Caseya (1996), koji optira za shvaćanje mjesta kao neposredno iskustvene činjenice. Zbog toga se osjetila u radu Pink (2009) javljaju kao nužnost u antropološkom procesu jer omogućavaju neposrednu vezu istraživača s etnografskim terenom.

Ocrtavajući teorijske zasade iz kojih nastaje osjetilni obrat, Sarah Pink upravo preko fenomenoloških teorija gradi vezu između osjetilnog, prostornog i tjelesnog obrata pa se u nje Merleau-Ponty, Thomas Csordas i Edward Casey dopunjuju. Ako prihvatimo takvu konstelaciju – da je osjetilni obrat sastavni dio trijade zajedno s tjelesnim i prostornim obratom, onda je “obrat” možda pretjerana i, još

uvijek, prerano upotrijebljena riječ. Budući da antropologija osjetila ne dovodi u pitanje postavke svojih prethodnika – tjelesnog i prostornog obrata – “osjetilni nastavak” bi možda bio prikladniji naziv od “osjetilnog obrata”, a sva tri bi se pravca zajedno mogla promatrati kao dijelovi šireg, fenomenološkog obrata koji još uvijek traje.

NAVEDENA LITERATURA

- Brightman, Robert. 1995. “Forget Culture. Replacement, Transcendence, Relexification”. *Cultural Anthropology* 4:509-546.
- Carman, Taylor. 1999. “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”. *Philosophical Topics* 2:205-226.
- Casey, Edward S. 1997. “How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time. Phenomenological Prolegomena”. U *Senses of Place*. Steven Feld i Keith H. Basso, ur. Santa Fe: School of American Research Press, 13-52.
- Classen, Constance. 1993. *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and across Cultures*. London, New York: Routledge.
- Classen, Constance. 1998. *The Color of Angels. Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*. London: Routledge.
- Classen, Constance. 1999. “Other Ways to Wisdom: Learning through the Senses across Cultures”. *International Review of Education* 3/4:269-280.
- Csordas, Thomas J. 2003. “Words from the Holy People. A Case Study in Cultural Phenomenology”. U *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Thomas J. Csordas, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 269-296.
- Duranti, Alessandro. 2010. “Husserl, Intersubjectivity and Anthropology”. *Anthropological Theory* 10/1:1–20.
- Frykman, Jonas i Nils Gilje. “Being There. An Introduction”. U *Being There. New Perspectives on Phenomenology and the Analysis of Culture*. Jonas Frykman i Nils Gilje, ur. Lund: Nordic Academic Press, 7-51.
- Geurts, Kathryn Linn. 2002. *Culture and the Senses. Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Herzfeld, Michael. 2007. “Senses”. U *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Antonius C. G. M. Robben i Jeffrey A. Sluka, ur. Malden: Blackwell Publishing, 431-446.
- Howes, David. 2006. *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Howes, David. 2010. “Response to Sarah Pink”. *Social Anthropology* 13:333-336.
- Husserl, Edmund. 2007. *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*. Zagreb: Naklada Breza.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge.

- Jackson, Michael. 1983. "Knowledge of the Body". *Man* 1:327-345.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1990. *Fenomenologija percepcije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Moran, Dermot. 2002. *Introduction to Phenomenology*. London, New York: Routledge.
- Pink, Sarah. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. Los Angeles et al.: Sage.
- Pink, Sarah. 2010. "The Future of Sensory Anthropology / Anthropology of the Senses". *Social Anthropology* 13:331-333.
- Pink, Sarah. 2010. "Response to David Howes". *Social Anthropology* 13:336-338.
- Prica, Ines. 2001. *Mala europska etnologija*. Zagreb: Golden marketing.
- Radić, Antun. 1897. *Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu*. Zagreb: Tisak dioničke tiskare.

REASON AND THE SENSES:
PHENOMENOLOGICAL TENDENCIES IN ANTHROPOLOGY
OF THE SENSES

SUMMARY

Anthropology of the senses is the term that has won recognition among competing terms such as sensorial anthropology and sensorial scholarship, and refers to the epistemological approach in anthropology. Anthropology of the senses has been part of the sensorial turnabout that has also enmeshed the anthropology of similar disciplines (human geography, sociology, etc.) and has been gaining in significance since the end of the 1980s. In this text, the author describes the main tendencies that have influenced the shaping of the anthropology of the senses, with particular emphasis on phenomenological tradition.

Key words: Anthropology of the senses, Phenomenology, Sensorium, Culture