

# Fenomenološki senzualizam i etnografski teren: posljedice primjene fenomenoloških konceptata na antropološko znanje

*Petar Bagarić*

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

Osjetilni je obrat u antropologiji, zajedno sa svojim prethodnikom, tjelesnim obratom, velik dio svoje legitimacije zasnovao na kritici kartezijanskog, od tijela odvojenog uma kao subjekta spoznaje i na kritici tradicionalne slike znanja koja je utemeljena na takvom subjektu. Antropologija osjetila je, kao alternativu kartezijanskom egu, sklona prihvatiti utjelovljeni subjekt kako ga definira filozof Merleau-Ponty. Ovaj tekst se bavi posljedicama koje prihvaćanje utjelovljenog subjekta ima na antropološko znanje.

*Ključne riječi:*

antropologija osjetila, fenomenologija, utjelovljeni subjekt, etnografija

## **PET OSJETILA I ANTROPOLOGIJA OSJETILA**

Obujam zanimanja za osjetila, svojstven različitim znanstvenim disciplinama, smatra nizozemska antropologinja Yolanda van Ede (2009), već sadrži elemente *zeitgeista*. Antropologija je promišljanje duha vremena uobličila u zaseban epistemološki pravac pod nazivom *antropologija osjetila*, koji naglašava važnost osjetila, njihove hijerarhije i značenja u pojedinim kulturama, kao i njihovu važnost u etnografskom radu. Kao dio šireg trenda koji je pod nazivom *osjetilnog obrata* zahvatio i druge humanističke i društvene znanosti (humana geografija, sociologija itd.) antropologija osjetila

se nastavlja na *tjelesni obrat* i kritički je usmjerena prema zapadnjačkom okularocentrizmu – dominaciji osjetila vida u zapadnoj kulturi i njegovoj povlaštenoj vezi sa znanjem i znanosti. Kao i bliski mu srodnik, tjelesni obrat, preokret prema istraživanju osjetila velik dio svoje legitimacije utemeljuje na kritici kartezijanske predodžbe uma i tijela i na njoj zasnovanoj formi znanja – *more geometrico*, sa subjektom kao bestjelesnom apstraktnom instancijom ega (usp. Ingold 2002; Jackson 1983). Tjelesni obrat i antropologija osjetila nastali su dijelom i kao reakcija na stil pisanja koji ignorira tjelesnu i empirijsku dimenziju, a koji je u antropologiji svoj puni zamah dobio s *interpretativnim obratom*, pa će David Howes, jedan od prvih antropologa osjetila, izraziti nostalgiju za klasičnim etnografskim pismom, koje je obilovalo podacima osjetilne naravi, i priznati mu primat u odnosu na kasnije refleksivne načine pisanja (Howes 2003). Orijehtacija ka osjetilima i potreba za većom senzibilnošću, još metodološki nedovoljno artikulirani, u pojedinim su antropologa već rezultirali zanimljivim eksperimentima u njihovu etnografskom radu.

Paul Stoller, na primjer, svojom knjigom *The Taste of Ethnographic Things* (1989) zagovara izrazito subjektivistički pristup etnografiji u kojem bi slušanje (kao pasivno intoniran pristup kazivaču) imalo prednost pred intervjuiranjem (kao aktivnijem pristupu), čemu je izravan povod bilo autorovo iskustvo istraživanja u jednome selu na zapadu Nigera. Naime, tek nakon što je odustao od iscrpnog i napornog intervjuiranja njegovi su mu kazivači pružili zadovoljavajuće informacije.

Robert Desjarlais, s druge strane, u svojem djelu *Sensory Biographies: Lives and Deaths among Nepal's Yolmo Buddhists* (2003) na primjeru dviju osoba čije je biografije obrađivao aktivnim procesom iscrpnog intervjuiranja pokazuje moguće različitosti konstelacija senzornog pamćenja. Dok kod jednog kazivača prevladavaju vizualni motivi kojima pripovijeda o svom životu, kod osamdesetogodišnje žene prevladavao je “teatar glasova” (Desjarlais 2003: 3), odnosno, kada se prisjećala važnih događaja u svome životu zapravo je govorila u ime ključnih aktera tih događaja.

Načela na kojima su nastale te etnografije mogla bi se definirati kao “sudjelovanje, percipiranje, doživljavanje svim osjetilima. Ti trenuci uranjanja zahtijevaju otvoreno tijelo i um da bismo prihvatili druge sheme osjetila i druge mogućnosti gledanja, slušanja, njušenja, kušanja i dodira” (van Ede 2009: 65). Taj odgovor na kritike o odtjelovljenosti akademskog pisma i zaborav osjetila u humanistici zahtijevao je novi metodološki pristup, kakav je pokušala ponuditi Sarah Pink u svojoj knjizi *Doing Sensory Ethnography* (2009).

Sam naslov knjige (koji bi se najbolje mogao prevesti kao *Osjetilna etnografija*) naznačuje autoričinu orijentaciju kad je riječ o antropologiji, etnografiji i osjetilima. Naime u raspravi s Davidom Howesom, objavljenoj u časopisu *Social Anthropology* (2010), Pink se zalagala za naziv “osjetilna antropologija” naspram “antropologije osjetila”, ističući time veću ulogu osjetilnosti kao sredstva znanstvene spoznaje, nasuprot Howesovu programu koji predlaže da sama osjetila u kulturi budu predmet proučavanja. Temeljna pozicija s koje polazi Pink je Ingoldova kritika načina na koji su antropologiju osjetila prakticirali njezini prvaci (Howes, Classen itd.).

Antropologija osjetila – predstavljena u radovima znanstvenika kao što su Howes i Classen – je, 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 stvari u kontekstu tjelesnih aktivnosti promatranja, slušanja itd., taj 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 čija se ravnoteža i omjer mogu izračunati ovisno o mjeri tereta koji svako od tih osjetila podnosi. (Ingold 2002: 284)

Prihvatajući Ingoldov pristup Sarah Pink teorijsko utemeljenje osjetilne etnografije nalazi u fenomenološkoj teoriji, čime osjetilnu etnografiju prikazuje kao logičan nastavak prakse refleksivnosti u antropologiji,<sup>1</sup> kritizirane u tradicionalnoj struji antropologije osjetila zbog odtjelovljenosti njezina pisma i tekstualnog manirizma (usp. Bagarić 2011).

Fenomenologija je, barem u SAD-u, kako navode Jack Katz i Thomas J. Csordas, svoje mjesto u antropologiji tražila osamdesetih godina prošlog stoljeća u kontekstu tada proglašene krize etnografije. Naziv *fenomenologija* se u antropologiji, kako ističu autori, u stvari, i nije odnosio na neku posebnu metodu, nego se počeo koristiti za svaku antropologiju ili etnografiju koja naglasak stavlja na iskustvo kao svoj predmet proučavanja, tako da se te “parafenomenologije” (Katz i Csordas 2003) uopće ne koriste fenomenološkim metodama poput stavljanja u zagrade. Stavljanje u zagrade, fenomenološka redukcija ili *epoché*, odnosi se na metodu suzdržavanja od suda o zbiljskoj naravi i objektivnom postojanju kontempliranog objekta. Pored naglašavanja iskustva, koje su prihvatile fenomenološke tradicije u

---

<sup>1</sup> “Osjetilna etnografija, dakle, zahtijeva oblik refleksivnosti u kojem se etnograf pita o nastanku svoga iskustva kroz istraživačke susrete i o tome kako mu ti susreti pomažu da razumije iskustva drugih” (Pink 2009: 50).

antropologiji, osjetilno utemeljene antropologije i etnografije će od istraživača zahtijevati naglašavanje tjelesno-osjetilnog iskustva i razvijanje osjetilnih sposobnosti i dualnih sensorija – sposobnosti uživanja u različite poretke osjetila kao puta za razumijevanje osjetilnih svjetova proučavanih kultura.

## ANTROPOLOŠKA POTRAGA ZA ISKUSTVOM

Uobičajeni narativ o tome kako je etnografija zauzela mjesto koje joj pripada u antropologiji glasi otprilike ovako: Nekada davno antropolozi su rijetko odlazili na teren, a i tada su im terenski podaci služili samo kao materijal za apstraktne spekulacije i sustave klasifikacija (usp. van Maanen 1988). No, 1920-ih, Bronisław Malinowski,<sup>2</sup> antropolog kojeg su okolnosti Prvoga svjetskog rata prisilile na dugogodišnji boravak među urođenicima trobrijandskog otočja, promovira ideju o metodi sudjelujućeg promatranja. Riječ je o radikalnom zahtjevu za iscrpnim i dugotrajnim terenskim istraživanjem u kojem će antropolog biti u stalnom kontaktu s ljudima koje proučava da bi mogao “shvatiti urođeničku točku gledišta, njegov odnos prema životu, razumjeti njegovu viziju njegovog svijeta” (Malinowski 2005: 19). Vođene tako formuliranim imperativom generacije antropologa su nakon Malinowskog pokušavale potpunije razumjeti strane kulture dobrovoljnim izgnanstvom u njima, a etnografija je postala neophodnim uvjetom antropološkog znanja.<sup>3</sup>

Iako su od Malinowskog nadalje osobna etnografska iskustva ušla u središte etnografskog procesa, autorova osobnost je bila prigušena znanstvenim standardima objektivnosti i distance sve do šezdesetih godina dvadesetoga stoljeća, kad se javlja autorefleksivna etnografija u kojoj kroz priču o svojim terenskim iskustvima antropolozi razmatraju širok spektar teorijskih pitanja – od epistemologije do politike te problematiziraju do tada prilično jednostavan odnos etnografa i njegova terena. I, na kraju, osamdesetih godina prošloga stoljeća, na valu socijalnog konstruktivizma,

---

<sup>2</sup> Takav pristup povijesnom narativu mogao bi se nazvati pristupom “velikog čovjeka” koji, kako to ističe Charles E. Bowman, historicizira legendu o “herojskoj figuri (uglavnom muškoj) koja samostalno mijenja tijek moderne povijesti, utemeljuje školu mišljenja, ili uvodi novu paradigmu” (Bowman 2005: 4).

<sup>3</sup> Opisana se situacija ponajprije odnosi na anglosaksonske zemlje. U francuskoj tradiciji koja se oslanja na Durkheima, kako navodi John Clammer (1984), terenski rad je sekundaran u odnosu na analizu utemeljenu na različitim izvorima uključujući i klasičnu literaturu.

James Clifford i George E. Marcus staju na čelo pokreta *pisanja kulture* koji promovira tezu o kulturnoj realnosti kao o konstrukt koji nastaje u procesu etnografskih napora da tu stvarnost opiše kao neovisan i samopostojeći entitet.

Promatrana kroz prizmu Davida Howesa, kratka akademska povijest sudjelujućih promatrača i refleksivnih antropologa zapravo je povijest velikog zaborava osjetila. Prema njegovu viđenju:

Antropološki angažman vezan uz osjetila u proteklih stoljeće i po promijenio se od zanimanja za mjerenje tijela i bilježenje osjetilnih podataka do zanimanja za osjetilne obrasce, od osjetilnih obrazaca do čitanja teksta, i konačno od čitanja teksta do pisanja kulture. Unutar tih promjena sadržaj antropološkog znanja mijenjao je svoj karakter od višeosjetilnog i socijalnog do spektakularno stiliziranog i usredotočenog na individualnog etnografa. Rezultat je da etnografski autoritet trenutno više ovisi o "refleksivnosti" kojom netko piše nego o točnosti kojom predstavlja kulturu. (Howes 2003: 3)

Howesovo je mišljenje da za to što je antropološki rad upao u tekstualnu stupicu treba okriviti Clifforda Geertza, zbog njegove ideje o kulturi kao interpretativno pogodnu tekstu. Iako je metafora tekstualnosti kojom se služi Geertz pogodno sredstvo za svodenje njegova teorijskog prijedloga pod isti nazivnik s pokretom pisanja kulture, pristupi Clifforda Geertza i Jamesa Clifforda uvelike su različiti. Geertzova slika kulture još je uvijek poglavito tradicionalistička. Za njega je kultura ondje vani – u javnoj, interpersonalnoj sferi: "Kultura je javna zato što je i značenje [javno]" (Geertz 1973: 12), i antropološki rad se problematizira kao pitanje adekvatnog pristupa predmetu proučavanja. Budući da je ispravan pristup određen samom prirodom predmeta istraživanja, u Geertzovu se primjeru čitanje nadaje kao ispravan pristup predmetu koji smo shvatili kao tekst. Takav stav je, naravno, već poslužio kao osnova kritike da se Geertzova metoda svodi isključivo na opis, no njegovo inzistiranje na antropološkom radu kao potrazi za značenjima u određenoj kulturi ipak pokazuje da su spoznaja kulture i njezina interpretacija za njega jedno (usp. Alexander 2011).

S druge strane, tekstualnost na kojoj inzistira Clifford<sup>4</sup> nije oznaka izvanjskog za sebe postojećeg fenomena, nego isticanje literarnog karaktera antropološkog rada koji, vođen vlastitim specifičnim strategijama, proizvodi predmet i autora. Tu se antropologov um, budući da je neovisan

---

<sup>4</sup> James Clifford po obrazovanju nije antropolog, i nije, ako je to uopće bitno za ovu temu, odradio terenski *rite de passage*.

predmet spoznaje raskrinkan kao još jedan literarni konstrukt, usmjerava na sam čin pisanja kao središnju instancu koja generira svoje subjekte i objekte te im daruje veću ili manju autentičnost. Budući da je predmet spoznaje postao tek jednim od konstrukata, iritacija tekstualizmom postpredstavljajčkih etnografija, koju iskazuje David Howes, postaje razumljiva ako se promotri kao potreba za ponovnim uspostavljanjem čvrstog predmeta proučavanja koji svoje prirodno mjesto nalazi “negdje vani”, na terenu, i zahtijeva adekvatan misaoni alat kojim bi se mogao zahvatiti. Tako su pozicije Davida Howesa i Clifforda Geertza, unatoč suprotstavljenosti o naravi proučavanog predmeta, epistemološki bliske.

Tradicionalno poimanje spoznaje kao adekvacije (što potpunijeg i boljeg poklapanja predodžbe o predmetu sa samim predmetom) za antropologa znači da će mu etnografski prikaz površine pojave poslužiti da u teorijskoj fazi rada zaključi o apstraktnoj biti. Howesova nostalgija za predstavljačkim modelom, koja se krije u njegovoj upitanosti o tome zbog čega je tako pogrešno danas zahtijevati “predstavljanje kulture” (Howes 2003: 24) je, vjerujem, dijagnostičiranje epistemološke rupe koja je nastala nakon konstruktivističkog vala. Ono što tradicionalnu antropologiju osjetila izjednačava s onom suvremenijom, koju karakterizira tjelesno-fenomenološka orijentacija usidrena u zamislima Michaela Jacksona, Tima Ingolda i Sarah Pink, jest pokušaj ponovnog potvrđivanja spoznajne problematike. Spoznajni pristup, koji generira pitanja poput: Kako zahvatiti predmet istraživanja? i Kako ga pojmiti?, zbog tekstualnosti refleksivnog i tekstualnog obrata uzmakao je pred pitanjima Kako pisati? Tko piše? Iz koje pozicije?

Iako su polazišta suvremene i tradicionalističke antropologije osjetila međusobno suprotstavljena, kako je razvidno iz rasprave Davida Howesa i Tima Ingolda u časopisu *Social Anthropology* (2011), zajedničke su im ponovna epistemologizacija antropološkog rada s naglašenim problemom antropologa kao spoznajnog subjekta na terenu i razmatranje najprikladnijeg načina stjecanja znanja. Dok Ingold zastupa ideju o svijetu koji je zajednički istraživaču i predmetu njegova istraživanja, prema kojoj kvaliteta spoznaje odabranoga odsječka toga svijeta zahtijeva što potpunije uranjanje u njega, Howes će s oprezom naglašavati da uranjanje i potpuno sudjelovanje, na kojima inzistiraju fenomenološki usmjerene antropologije, ne mogu biti pouzdan kriterij proučavanja izabranih zajednica. Njegov argument je da i sami pripadnici proučavanih kultura ne uče sve o svojoj kulturi samo sudjelovanjem i oponašanjem, nego i služeći se apstraktnim informacijama kojima naknadno prilagođavaju svoje djelovanje.

Pokušavajući se distancirati od predstavljačke perspektive, Ingold naglašava da tradicionalna antropologija osjetila nema što reći o neposrednim auditivnim i vizualnim doživljajima subjekata u kulturi nego, umjesto toga, težište stavlja na pitanja o tome kako “iskustvo viđenja i slušanja, osjećanja itd. hrani imaginaciju i pokreće njezina diskurzivna i literarna očitavanja” (2011: 315). Ingoldovo očište je spoznajno određeno, stoga on u svom djelu *Perception of Environment* početak spornog poglavlja “Stop, look and listen” posvećuje klasičnim pitanjima međusobnog odnosa različitih osjetila i njihova odnosa spram izvanjskog objekta. Utočište pred klasičnim berkeleyevskim aporijama, koje nastaju kad se predmeti osjetila promatraju zasebno pa se dotadašnja cjelovitost percipiranog predmeta razlaže na različite osjetilne konstrukte (vizualni, auditivni itd.), Ingold će pronaći u Heideggerovoj fenomenologiji.

Dok Howes spomenutu konstruktivističku rupu u antropologiji nastoji premostiti jednostavnim povratkom na predgeertzovsko stanje, suvremenija struja, radikaliziravši fenomenološke postavke o iskustvu, tijelu i bivanju u svijetu, pokušava doći do svog objekta uz pomoć već odavno čvrsto ustoličenog, etnografskog autorefleksivnog subjekta.

Naime, čini se da je snažno problematiziranje etnografskog pisma kao konstrukcije antropolozima zapravo zapriječilo pristup terenu. Cliffordove ideje o etnografskom pismu kao sumi hijerarhijski uređenih diskurzivnih poredaka, etnografa, koji je nekad jamčio za utemeljenost etnografije svojim neposrednim iskustvom, svode na samo još jedan literarni lik (usp. Clifford 1986).

Nekadašnja ideja o terenu koji ima potencijal da ponuđenom empirijom razriješi teorijske nedoumice u europskih je etnologa potakla usmjeravanje ka terenskom iskustvu čime se, navodi Ines Prica (2001: 102–104), teorija *terenizirala*. No, snaga *terenizacije* o kojoj piše Prica ostaje ograničenog dometa upravo zbog činjenice što je teren u međuvremenu tekstualiziran – etnografsko pisanje, nekada korisno tehničko pomagalo, postalo je primarna, konstitutivna djelatnost koja je pojela samorazumljivost istraživanog mjesta. Pod geslom borbe protiv predstavljačke ideologije pisanje je steklo primat u odnosu na ostale oblike antropološkog rada Cliffordovom najavom nove ere u antropologiji:

Ne više kao marginalna, ili okultna, pisanje se javlja kao središnja dimenzija terenskog rada i nakon njega. Činjenica da donedavno nije bilo opisano ili da se o njemu nije raspravljalo ukazuje na otpornost ideologije transparentnosti reprezentacije i neposrednosti iskustva. (Clifford 1986: 2)

Tako je empirijska materijalnost koju je omogućavao teren nestala u konstruktivističkim nalogima za obrat u pisanju kultura pa su se teren i autorstvo etnografskog teksta sveli na manifestacije različitih strategija koje u konačnici tvore antropološko pismo.

## TIJELO, TEREN I KRIZA ETNOGRAFIJE

Kako navodi Ladislav Holy (1984), za razliku od prirodnih znanosti, u kojima literatura o metodologiji ne zauzima istaknuto mjesto, u društvenim je znanostima nemoguće izbjeći pitanja metode. Posljedice su takve da u društvenim znanostima neki rad ima više šanse za uspjeh ako se bavi razvojem i ispitivanjem novih istraživačkih procedura nego ako stvara novo faktografsko znanje (usp. Holy 1984: 13). Učestale krize, od kojih je svaki put ova trenutna “povijesno monumentalna” (Axel 2007: 6), antropologe, ionako nesigurne u predmet svog istraživanja, nagnale su na potragu za pravom “metodom” koja će svojom pouzdanošću nadomjestiti sadržajnu neodređenost.

Iako je imperativom iscrpnog terenskog rada Bronisław Malinowski još početkom dvadesetoga stoljeća osigurao antropologiji razlikovnu metodu koja će učvrstiti njezin identitet zasebne znanosti u narednim desetljećima, upravo će inzistiranje na primatu terenskog iskustva u znanstvenom procesu poljuljati sadržajnu određenost antropologije. Naime, jedan od ključnih argumenata koji idu u prilog kritici koncepta kulture naglašava da je na terenu nemoguće potvrditi i empirijski registrirati attribute cjelovitosti i trajnosti koji se tradicionalno vežu uz taj koncept. Takva kritika koja je, kako tvrdi Robert Brightman (1995), nastala uslijed pogrešne upotrebe pojma kulture i iz kriptopozitivističkih pozicija, oslanjajući se na kategorije iskustva, dovela je u pitanje stvarnost apstraktnih sustava kao temelja ljudskog života. Kriza kroz koju je koncept kulture prošao u dvadesetom stoljeću oslikava sudbinu svih ostalih “velikih priča” koje su funkcionirale kao nadindividualni idejni subjekti ljudskih života i oslonac humanističkog znanja. Tu krizu u antropologiji obilježila je kritika tradicionalnog koncepta kulture kao statičnog i nedovoljnog za objašnjenje ljudskih motivacija. No kriza se u antropologiji nije zadržala samo na kritici koncepta kulture kao apstraktnog i iskustveno nedohvatljivog fenomena. Naime, terensko iskustvo iz kojeg se destilacijom, prema Lévi-Straussovom modelu, uz pomoć etnografije, dolazi do teorijskih, univerzalističkih, antropoloških spoznaja, svoje ključno mjesto moglo je zahvaliti upravo svojoj izdvojenosti od te-



orije, kojoj je počesto bilo podređeno. Nakon što je pojam kulture, u valu reevaluacije tradicionalnog antropološkog pojmovlja, kritiziran, doveden u pitanje, pa čak i odbačen, isto se dogodilo i pojmu iskustva (usp. Throop 2003). U tome svjetlu, pitanje koje je postavio američki antropolog Brian Keith Axel samo se nameće: “Što je etnografija, zašto me tjerate da je radim, i zašto to moram učiniti (da bih postao antropologom)” (2007: 1)?

Lišen svog uporišta u etnografovom iskustvu, koje se materijalizira smještanjem u prostor izvan granica individualnog istraživačevog tijela, etnografski izlazak na teren tako ostaje puki *rite de passage* antropologije – čin kojim osoba postaje antropolog i iz pozicije vlastite iniciranosti – bivanja antropologom, može proizvoditi antropologiju. Pa, iako možda na ritualnoj razini, etnografija smjera zadržati svoje neprijeporno mjesto u antropologiji kao njezino distinktivno određenje. Premda je Bronisław Malinowski metodu iscrpnog iskustvenog sudjelovanja ostavio antropologiji u naslijeđe kao njezinu distinktivnu odrednicu, nešto što će je razlikovati u odnosu na ostale humanističke znanosti, etnografskom metodom se danas služe i ostale humanističke i društvene znanosti, kao pogodnim sredstvom teorijskog usidranja u *iskustvu*, zbog čega ona postupno gubi svoju distinktivnu značajku. Na veliko *zašto* upućeno etnografiji i čitavom etnografskom procesu, koje je artikulirao Axel, pokušavaju odgovoriti razni fenomenološki pristupi koji zajedničku osobitost brojnih “grana” antropologije traže u spoznajnom subjektu kadrom da svojim tijelom premosti jaz između svijeta i teksta. Fenomenološka struja, iako orijentirana na auto-refleksivni, pojedinačni subjekt, ne odustaje od svijeta koji je tamo vani, ali, jednako tako, ne pokušava stvari vratiti na početnu točku. Kad Ingold (2002) napada tradicionalnu antropologiju osjetila zbog toga što kapacitet tijela svodi na prenošenje semantičkog sadržaja koji projicira neki *nadosjetilni* subjekt, ono što mu je iz njegove pozicije (koju možemo nazvati fenomenološkom) neprihvatljivo, zapravo je podređivanje neposrednog iskustva apstraktnom značenju. Neposredno iskustvo u fenomenološkom kontekstu nije iskustvo kao kontrapunkt apstrakciji, u opoziciji s umom i u vječitom procesu pregovora s njim. Riječ je o subjektovu iskustvu koje u sebi sadrži i proces konceptualizacije, a koje osigurava stvarnost doživljenog uz pomoć tijela utjelovljenog subjekta.

Taj se utjelovljeni, a onda i tjelesni subjekt razlikuje od klasičnog subjekta. Naime, iako je još Malinowski zahtijevao fizičku iniciranost u teren, njegov teorijski subjekt ostaje apstraktan: na istoj je razini s apstraktnim porecima, a ljudi s kojima komunicira nisu mu drugo do sredstvo posre-

dovanja. Njegov je individualni um univerzalistički stroj koji, zahvaljujući ljudima koje proučava, uočava svrhe i značenjske nadstrukture:

Ne smemo, ipak zaboraviti da ono što se pred nama pojavljuje kao obuhvatna, složena, a ipak dobro uređena institucija, proističe iz mnogostrukih delatnosti i poslova koje obavljaju divljaci, nemajući pri tom nikakvih jasno formuliranih zakona, ciljeva ili ugovora. Oni ne posjeduju znanje o *opštem karakteru* bilo kog aspekta svoje socijalne strukture. Znaju svoje motive, znaju smisao pojedinih delatnosti, kao i pravila koja se na njih primenjuju, ali oblici sveukupne kolektivne institucije ostaju izvan domašaja njihove svesti. Čak ni najinteligentniji urođenik nema jasnu predstavu o Kuli kao velikoj organizovanoj društvenoj građevini, a još manje o njenoj socijalnoj funkciji i njenim implikacijama. Ako biste ga upitali šta je Kula, odgovorio bi navodeći nekoliko detalja, uglavnom kao da govori o svom ličnom iskustvu i subjektivnom viđenju Kule, a nikako u skladu sa definicijom koju smo mi upravo ovde dali. Od njega se ne bi mogao dobiti čak ni delimičan koherentan opis, pošto u njegovoj svesti ne postoji celovita slika; on se kreće unutar njenih okvira i ne može da je sagleda spolja. Spajanje svih uočenih detalja, sociološka sinteza svih različitih značajnih pojava, zadatak je etnografa. Pre svega, on mora da otkrije smisao izvesnih aktivnosti koje na prvi pogled izgledaju nekohrentne i nepovezane. Potom, mora da razluči ono što je u njima konstantno od onog što je slučajno i nevažno, odnosno da utvrdi zakone i pravila po kojima se transakcije vrše. (Malinowski 1979: 74)

## **OSJEĆAŠ LI TO? KRAJNJE KONZEKVENCE FENOMENOLOŠKOG SENZUALIZMA**

Stvari su se u međuvremenu promijenile pa su nadindividualne strukture izgubile svoje povlašteno mjesto. Sam objekt, ostajući upitan iza zidova teksta i bez izravnog pristupa osjetilnoj percepciji, morao je abdicirati i ostati bez potencijala da samom svojom naravi odredi metodu kojom ga se ima spoznati. Preostao je subjekt koji, lišen kartezijanske odvojenosti od tijela, nema osiguran pristup svijetu izvan granica tjelesnih osjetila pa se, nakon što je um razočarao svojom nemoći, ponovno pokrenuta potraga za spoznajom okrenula tijelu.

Merleau-Ponty, u antropološkoj znanosti danas već prihvaćen i uvelike citiran filozof, podvođenjem svijesti i svijeta na zajednički tjelesno-osjetilni nazivnik, nudi način za ponovni polazak u potragu za sigurnošću

spoznaje. Merleau-Pontyjeva koncepcija utjelovljenog subjekta pokušaj je prevladavanja Husserlova koncepta transcendentnog subjekta percepcije koji je postao predmetom kritika zbog svog idealističkog karaktera (usp. Merleau-Ponty 1990). Naglasak na tjelesnom karakteru percepcije utječe na antropološki rad tako da se etnografski proces – problematičan jer se trenutno ne može osloniti na čvrste teorijske osnove koje bi jamčile istinitost i točnost – utemeljuje u etnografovoj sposobnosti da pomoću instrumentalne uporabe tjelesnih osjetila zahvati “istinu” neke pojave. Tako, ne koncept, nego etnografovo tjelesno “ja” postaje jamstvom znanstvene spoznaje, a odlazak na teren ponovno zadobiva smisao potrage za spoznajom, što su u antropologiji vrlo brzo prepoznali:

Osjetilni etnograf pokušava pristupiti području utjelovljenog, smještenog znanja i to znanje iskorištava kao osnovu za razumijevanje ljudskih percepcija, iskustava, činova i značenja, što ga kulturno i biografski pozicionira. (Pink 2009: 47)

Stoga pomak prema utjelovljenom subjektu istraživanja potkopava klasično, univerzalističko poimanje teorijskog znanja i nudi, umjesto toga, radikalno drukčiju vrstu spoznaje, kojoj etnografova sposobnost neposredne percepcije predmeta istraživanja postaje neophodnim preduvjetom. Redefiniranje subjekta i ukorijenjivanje spoznajnog procesa u njemu ostavlja posljedice i na metodologiju. Umjesto metode koja bi trebala odgovarati smjeranom predmetu, nove se metodologije obraćaju subjektu, potičući ga na to da poboljša percepciju ili ponudi novu vrstu gledanja. Pozivaju ga na sudjelovanje, osvještavanje, senzibilizaciju, kretanje, prevladavanje vlastitih osjetilnih predrasuda (usp. Pink 2009).

Nekada, dugujući svoju sposobnost spoznaje ispražnjenosti od značenja i sadržaja koji bi ga ograničili na suviše konkretno, spoznajni subjekt antropologije danas je prisiljen umnažati pripadajuće mu atribute da bi se time osposobio za to da promatra na odgovarajući način, unutar što većeg broja mogućih i prihvatljivih modela promatranja. Pouzdanost koju traže nove metodologije ne odnosi se na izvjesnost spoznaje kao na krajnju instancu, nego na učvršćivanje pozicije individualnog antropologa kao subjekta *koji bi trebao znati* (Axel 2007: 1). Zahtjevi koji proizlaze iz takvih pozicija od antropologa traže pojačanu senzibilizaciju i odustajanje od superiorne pozicije klasičnog spoznajnog subjekta. Na osnovu toga možemo očekivati formiranje novog tipa znanstvenika – etičkog i senzibiliziranog pojedinca koji žive ljude ne podređuje apstraktnim modelima.

No, taj scenarij krije i svoje opasnosti. Naime, teško se oteti dojmu da je poticanje antropologa na snaženje senzibiliteta (kolikogod spasonosno zvučala ideja da su mu, pored obrazovanja, kazivača, literature i vlastite pronicljivosti, na njegovu putu ka znanju na raspolaganju i njegova osjetila) ustvari zahtjev za prihvaćanjem još jednog modusa percepcije i određivanje još jednog područja u kojem bi *trebao znati* stvari. Kao da nije bilo dovoljno to što se od antropologa očekuje da faktografski upoznaju svoj predmet proučavanja (što može značiti upoznavanje s demografijom, poviješću, statistikom, jezikom itd.), provedu s njim (ili s njima) određeni odsječak svojeg života, ne obazirući se pritom na vlastite afinitete oko smještaja i tipa ljudi s kojima su se spremni družiti,<sup>5</sup> da se izvješte u rukovanju teorijskim konceptima posuđenima iz drugih znanosti (filozofije, sociologije, psihoanalize, lingvistike, teorije književnosti), podvrgnu se preispitivanju svojih motiva i pobuda, suosjećaju s predmetom proučavanja i suspregnu se vrijednosnih sudova: sada se pred njih stavlja zahtjev da budu i senzibilni. Novi bi preokreti u antropologiji, s novim zahtjevima koji bi se postavili pred antropologe, mogli imati dehumanizirajući efekt stvaranjem bezgrešnog, supersuosjećajnog, maksimalno upućenog učenjačkog *übermenscha* koji *bi trebao znati*. Ili će, s druge strane, ako individualizirani subjekt ne izdrži teret tolikih zahtjeva, omogućiti stvaranje akademskih mučenika.

## NAVEDENA LITERATURA I IZVORI

- Alexander, Jeffrey C. 2011. "Clifford Geertz and the Strong Program. The Human Sciences and Cultural Sociology". U *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*. Jeffrey C. Alexander, Philip Smith i Matthew Norton, ur. New York: Palgrave Macmillan, 55–64.
- Axel, Brian Keith. 2007. "A Time For Method. Or... What is Ethnography, Why Are You Making Me Do It, and Why Do I Have to Do It (in order to become an anthropologist)?" *The Future of Ethnographic Practices* (Izlaganje sa skupa: Institute of Ethnology, Academia Sinica and Anthropology Department, National Chi Nan University, 2–3. lipnja 2007.). <http://www.findthatpdf.com/search-32323364-hPDF/download-documents-qaxel.pdf.htm> (pristup 21. 9. 2012.).
- Bagarić, Petar. 2011. "Razum i osjetila. Fenomenološke tendencije antropologije osjetila". *Narodna umjetnost* 48/2: 83–94.

---

<sup>5</sup> "Antropolog mora održavati odnose, biti taktičan, socijalno osjetljiv – što kao rezultat može imati da osjeća da je stalno na dužnosti, preopterećen i prenapregnut (...) Kvaliteta nečijeg znanja je isto tako i aspekt nečije osobnosti (...) Antropolog uglavnom primjenjuje nekoliko metoda, ne samo jednu, karte, dijagrame, reportaže" (Ellen 1984: 219–222).

- Bowman, Charles E. 2005. "The History and Development of Gestalt Therapy". U *Gestalt Therapy. History, Theory and Practice*. Ansel L. Woldt i Sarah M. Toman, ur. London, New Delhi: Thousand Oaks, Sage, 3–20.
- Brightman, Robert. 1995. "Forget Culture. Replacement, Transcendence, Relexification". *Cultural Anthropology* 4: 509–546.
- Clammer, John. 1984. "The Fieldwork Experience". U *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*. Roy F. Ellen, ur. London: Academic Press, 63–85.
- Clifford, James. 1986. "Introduction. Partial Truths". U *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford i George E. Marcus, ur. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Desjarlais, Robert. 2003. *Sensory Biographies. Lives and Deaths Among Nepal's Yolmo Buddhists*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Ellen, Roy F. 1984. "Producing Data". U *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*. Roy F. Ellen, ur. London: Academic Press, 213–294.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc. Publishers.
- Holy, Ladislav. 1984. "Theory, Methodology and the Research Process". U *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*. Roy F. Ellen, ur. London: Academic Press, 13–34.
- Howes, David. 2003. *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.
- Howes, David. 2011. "Response to Tim Ingold". *Social Anthropology* 19: 318–322; 328–331.
- Ingold, Tim. 2002. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2011. "World of Sense and Sensing the World. A Response to Sarah Pink and David Howes". *Social Anthropology* 19: 313–317.
- Jackson, Michael. 1983. "Knowledge of the Body". *Man* 1: 327–345.
- Katz, Jack i Thomas J. Csordas. 2003. "Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology". *Ethnography* 4: 275–288.
- Malinowski, Bronisław. 1979. *Argonauti zapadnog Pacifika*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1990. *Fenomenologija percepcije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Pink, Sarah. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. Los Angeles i dr.: Sage.
- Pink, Sarah. 2010. "The Future of Sensory Anthropology / Anthropology of the Senses". *Social Anthropology* 13: 331–333.
- Prica, Ines. 2001. *Mala europska etnologija*. Zagreb: Golden marketing.
- Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- van Ede, Yolanda. 2009. "Sensuous Anthropology. Sense and Sensibility and the Rehabilitation of Skill". *Anthropological Notebooks* 15: 61–75.
- van Maanen, John. 1988. *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

## **Phenomenological Sensualism and the Ethnographic Field: the Consequences of Applying Phenomenological Concepts to Anthropological Knowledge**

### **SUMMARY**

The sensory turn in anthropology, along with its predecessor, the corporeal turn, has greatly contributed to the criticism of the Cartesian notion of the mind as the subject of knowledge separated from the body, and a general criticism of knowledge based in such a subject. The anthropology of the senses has recognized that firm belief in the decisive importance of abstract models in anthropology at the expense of bodily sensual aspects of everyday life is a crucial part of such notions of knowledge. The criticism of the concept of culture in anthropology, which has a lot in common with the ending of “grand narratives”, has undermined the presumed importance of abstract superstructures as a key element of social life, and has also sanctioned further fragmentation of the anthropological disciplines. The anthropology of the senses tends to accept the embodied subject defined in the philosophy of Merleau-Ponty as an alternative to the Cartesian ego. This text studies the consequences of such an approach for anthropological knowledge. The main thesis is that, due to a reduced potential of abstract concepts to guarantee adequate comprehension, anthropologists are encouraged to rely on their physical “self” as a guarantee of anthropological knowledge, which means that the phenomenon they are studying cannot be grasped through abstraction but through achieving certain physical modes of perception.

*Key words:*

anthropology of the senses, phenomenology, the embodied subject, ethnography