

FILOZOFIJA KAO DIO KULTURE ILI NJEZINO POLAZIŠTE?

Snježan Hasnaš

Zagreb

e-mail: s.hasnas@mail.inet.hr

Primljeno, 20. prosinca 2008.

Filozofija u suvremenom mišljenju nema povlašteni status kraljice znanosti ili znanja uopće, nego je dio suvremene kulture mišljenja. Kako pritom razumjeti kulturološko pozicioniranje filozofije, filozofijsko je pitanje legitimacije njezina promišljanja. Kultura pak sama više nije jednostavno opći pojam koji znači neko stanje izgrađenosti i obogaćenosti, bilo kad je mišljenje (filozofsko ili neko drugo) ili neka druga domena ljudskog u pitanju. Ona je, naspram razdoblju koje ne mora sezati dalje od 50-ih godina 20. stoljeća, danas predmet izučavanja, ali i legitimiranja cijelih sustava znanja koji u svom diskursu obuhvaćaju i filozofiju i sve ono postojeće teorijsko uz filozofiju. Naziv kulturalnih studija npr. (posebno kod Tonyja Bennetta u Kulturi), obuhvaća domenu koja zahvaća u mnoge filozofeme suvremenih filozofija (Foucault, Gramsci, Adorno, Benjamin, feminizam npr.) kako bi postali njihovi relevantni dijelovi. Suvremeni odnosi kulture i identiteta u bitnom promišljaju koliko je ovaj odnos posredovan i filozofijskim smislom (npr. Žarko Paić u Politikama identiteta – kultura kao nova ideologija). Nadalje, situiranje kulture u mnoge suvremene misaone i društvene kulturne i kulturološke fenomene otkriva mogućnost ponovnog promišljanja, filozofskog i drugog, što kultura jest (u svojoj post- ili nekoj drugoj interpretaciji) i kako je uopće danas razumjeti (npr. Homi K. Bhabha u Location of Culture). Time se postavlja i pitanje treba li danas uopće promišljati kulturu kao samo jedan empirijski proces ili je riječ o novome teorijskom pothvatu (npr. Marcus i Fisher u Antropologija kao kritika kulture – Eksperimentalni trenutak u humanističkim znanostima) koji na kulturu više ne gleda kao na empirijski supstrat suvremenoga građanskog društva, već kao samosvojni teorijski pokušaj tematiziranja temeljnih problema čovjeka u dosluhu ili izvan filozofijskih postavki. Zato je bitno promisliti razumijevanje filozofije kao moguću sastavnicu nekoga od suvremenih promišljanja i vidjeti je li filozofija samo jedno pomoćno

*metodološko oruđe suvremenih pitanja o kulturi ili u njima ima neka temeljnija utemeljenja.*¹

Ključne riječi: *kultura, filozofija, kulturna antropologija, kulturna raznolikost, jednakodobnost, povijest i temporalnost*

Neprijeporno je da su pitanja kulture i pitanja filozofije isprepletena, iako nije uvijek jasno kako. U tome se već vidi da imamo posla s nepreciznošću, koja se može sastojati od pitanja prvenstva ili, možda još više, od pitanja o mogućnosti odvojenosti kulture i filozofije. Naime, predstavljati pitanje odnosa filozofije i kulture tako kao da se polazi od nečeg apriorno odvojenoga znači također pretpostaviti zacrtanu odvojenost. Nema sumnje da se ta, nazovimo je tako, partija, u kojoj je riječ o tome što određuje što, može lako odlučiti i presuditi u korist filozofije, čime bi se reklo da je filozofija nadređena svemu, pa i kulturi. Kao neka vrsta nižega rodnog pojma, kultura bi zapravo bila, ili bi barem mogla biti, određenje koje ispunjava neke od filozofijski zacrtanih svrha.

Međutim, mogu li ta pitanja biti tako jednostavna? Možemo li filozofiju pretpostaviti svemu jednostavnim isticanjem temeljnih načela filozofskoga promišljanja? Ne bi li, ne poštujući slojevitost i širinu problematike, takvo promišljanje u svojoj biti bilo nefilozofsko i time podređeno bilo kakvom promišljanju? Mogućnost da postojanje kulture ili kulturâ prikazemo filozofemom zaobilazi pitanje kako kulturu razumjeti ako ona ipak samu sebe ne vidi kao filozofsku disciplinu, ali se spremna na nju djelomično nadovezati. No treba promisliti i o sljedećem: postoji li dovoljno artikuliran vid interpretacije kulture koji uključuje i filozofska promišljanja?

Samu kulturu pritom možemo pokušati razumjeti kao vid oblikovanja koje se postiže i dostiže stavovima, procesima, konstrukcijama, performativnim strategijama, interpretacijama i pripadajućom adekvatnom praksom. Njezine su odrednice dakako obuhvaćene temporalnim i prostornim koordinatama u nekom konkretnom slučaju, ali i vlastitim dalekosežnim interpretativnim zahvatima. Filozofija bi se s druge strane u kontekstu kulture mogla razumjeti kao napor i težnja da se sa

¹ Skraćena verzija ovoga teksta izvorno je prezentirana na međunarodnom simpoziju »Čovjek i kultura« u organizaciji Hrvatskog filozofskog društva u okviru 16. Dana Frane Petrića (Cres, 23.–26. rujna 2007.).

što više argumenata prepozna to oblikovanje te da mu se dade filozofski izraz i prosudba. No, upravo se tu pojavljuje problem suvremenoga poimanja kulture u filozofiji, premještajući taj problem iz filozofskog načina promišljanja. Naime, kultura se već neko vrijeme u različitim disciplinarnim kontekstima razumijeva kao zasebna cjelina ili područje. Disciplinarni rukavci kao što su kulturalna teorija, kulturalni studiji, kulturna i/ili socijalna antropologija, postkolonijalna kritika i slično, predstavljaju ne samo određenu vrstu disciplina nastalih mimo ili izvan filozofskih nastojanja, već i smjerove promišljanja koji su nastali vlastitim promišljanjima filozofije i kulture. I dok se u svemu tome nazire svojevrsno propitivanje počela, bilo filozofskoga bilo kulturološkoga, možda je važno upozoriti i na to da ono što bi u pitanjima kulture i filozofije doista moglo biti poticajno nije problem njihove odvojenosti, već jednostavno poimanje odnosa u kojem je kultura odraz filozofskoga promišljanja ili je pak možda filozofija specifičan modus kulture mišljenja.

Namjera mi je stoga naznačiti neke misaone napore oko problematiziranja odnosa kulture i filozofije promišljajući pritom kulturu u nekima od spomenutih disciplinarnih domena. Ta se promišljanja mogu locirati u područjima od antropologije, kulturne antropologije i postkolonijalne kritike kao kritike kulture, pa i filozofije.

Na početku bi ipak bilo dobro istaknuti da se u takvu vrstu problema nužno ne ubraja diskurs obrađen u knjizi *Kultura* Tonyja Bennetta, koja se bavi praksom i poviješću kulturalnih studija. Njegovo je problematiziranje kulture na neki način opterećeno nekom vrstom dinamičke sociologije znanja o kulturnim praksama i reakcijama na njih. To se znanje zatim svjesno ograničava na bar dvije razine. Prvo, nepotrebno ističe problem sveden na ono što on zove 'razvijena kapitalistička društva Zapada'² i time zapravo, unatoč finesama o kompleksnosti društvenih sustava, ostavlja prostora za razmatranje kulture u kategorijama odvojenim elementima kao što su razvijenost, udaljenosti i sl. Drugi je problem teorijskoga shvaćanja kulture u tome što Bennett u gotovo sociološkoj maniri uvodi pojam *governmentalitet*a Michela Foucaulta koji bi trebao zahvatiti u kulturološku problematiku na razini teorijskog utemeljenja njezinih praktičnih problema, ali i rješenja. Samog pak Foucaulta u kontekstu pitanja kulture možemo shvatiti kao jednoga od

² Tony Bennett (2005), *Kultura – znanost reformatora*, Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, str. 12.

njezinih najpostojanijih kritičara i takva interpolacija njegova koncepta *gubernamentaliteta*, koji je on razmatrao u sklopu svoje analitike moći, u najmanju ruku možemo smatrati pogrešnim.³ A to i jest jedan od apsurdnih tonova koji proizlaze iz Bennettova djela; on se bavi kritikom kulture, njezinim slabostima, ali ne da bi nadišao njezine ograničenosti u suvremenim društvima, već da bi institucionalno i legitimacijski ojačao poziciju jasne perspektive koja bi se njome bavila učinivši neprepoznatljivim njezin doseg.

U horizontu načetoga pitanja odnosa kulture i filozofije čini mi se svrhovitije krenuti od problematiziranja toga pitanja iz rakursa disciplinarnih antropologiji. Claude Lévi-Strauss je, na primjer, uobličio napore o istraživanju kulture izvan granica poznatih tradicija koje razmatraju znanost i filozofija. Zastupa ideju o znanjima društva koja nisu razvila zapadnjačke sustave metodologijâ, znanosti i tehnologijâ, pridajući vrijednostima njihovih znanja drukčije osobine. Ta znanja naziva znanošću o konkretnom. Dok se tako visokorazvijeni zapadni način stjecanja i korištenja znanja po Lévi-Straussu može nazvati inženjerskim, njemu je ipak stalo da istakne onaj drugi, obični, graditeljski, odnosno ono što on naziva djelatnošću *bricoleura*. *Bricoleur* obavlja neku vrstu intelektualne kućne radinosti, objašnjava Lévi-Strauss, ali ono na što nas upozorava jest drugotnost poimanja znanja i misli. Naime, sposobnosti *bricoleura*⁴ koje se odnose na društva kultura i zajednica drukčijih od zapadnih, za Lévi-Straussa su važne ne samo kako bi upozorio da postoji i druga mogućnost, već i drugotnost sustavnosti misli. Dakle, naspram puke etnografske činjenice drukčijih kultura, pomalja se i drukčija predodžba, ona o mogućnostima kultura mišljenja. U svojoj polemici sa Sartreom na kraju *Divlje misli*, Lévi-Strauss brani intelektualnost drukčijih tradicija i njihovo teorijsko poopćavanje, koje je iznosio u cijeloj knjizi. On smatra, upućujući na te analize, da se ističu nedostatnosti Sartreove podjele na dijalektički i analitički um u njegovoj knjizi *Kritika dijalektičkog uma* kao simplifikacija problema analitičkog

³ »Foucaultovska perspektiva pokazuje da svaka učinkovita uključenost intelektualca u sferi kulture mora počivati na 'politici detalja', što u sebi sadržava načine djelotvornog pristupa i postupanja spram vladinih programa kroz koje se organiziraju i reguliraju određena područja ponašanja.« Bennett, *Kultura – znanost reformatora*, str. 113.

⁴ »Uostalom, među nama još živi jedan oblik aktivnosti koji nam, na tehničkom planu, dosta dobro omogućava da shvatimo što je na spekulativnom planu mogla biti znanost koju radije nazivamo 'prvom' nego primitivnom: to je onaj koji obično zovemo *kućnom radinošću* (bricolage).« Claude Lévi-Strauss (2001), *Divlja misao*, Zagreb: Golden marketing, str. 30.

uma. Time dakako sugerira i nedostatnost zapadne filozofske tradicije (pri čemu se ne vraća natrag prema modernom izvoru dijalektičkog i analitičkog u transcendentalnoj logici Immanuela Kanta u *Kritici čistog uma*), ne toliko u srazu s drugim kulturama, koliko u srazu s onim što Sartre problematizira kao odnos dijalektike i povijesti. Lévi-Strauss taj odnos smatra neprirodnim, posebno u njegovim razmatranjima, jer ne postoji način da se na narode i zajednice koje on proučava primijeni logika povijesti na koju bi upućivala ikakva dijalektička metoda. Drugim riječima, filozofija koja proizvodi svijest o dijalektici povijesti i sama je proizvod samo određene povijesti, a time je i filozofija koja je zastupa. Lévi-Strauss ustraje da je različitost u shvaćanju vremena upravo ono što dijeli ne samo određene zajednice i narode, već i različitost kulture misli oblikovane vremenom. Kultura ne samo da određuje filozofiju, već i temporalni horizont njezina artikuliranja.

Upravo s antropološke strane, gotovo u korist filozofije, pojavljuje se jedan oblik kritike Lévi-Straussa koji dolazi od američkoga antropologa Johannes Fabiana u djelu *Time and the Other (Vrijeme i Drugi)*, u kojem Fabian ispituje problem temporalnosti uočavajući različita shvaćanja vremena u određenom antropološkom ključu koji uočava različite procese oblikovanja vremena, na primjer, od posvećenog do sekulariziranog, filozofskog vremena i u naturalizaciji vremena od povijesti do evolucije. Premda u antropologiji vidi određene srodne momente s poviješću filozofije (iako samu povijest filozofije smatra začudno ahistoričnom), Fabian se usredotočuje na njezine različite upotrebe vremena. No, ono što posebno ističe jest određeno poricanje zajedničkog vremena u kojem se nalaze različiti istraživači brkajući vrijeme u kojem i iz kojeg istražuju i vrijeme u kojem obavljaju svoja istraživanja te donose svoje zaključke temeljene na vlastitim interpretacijama, dobivene empirijskim ili posve teorijskim putem. Naime, ne obraćajući pozornost na smisao različitosti vremena, suvremeni teoretičari u antropologiji, pa i šire, prakticiraju određeno poricanje suvremenitosti, odnosno jednakodobnosti (*coevalness*⁵) izučavanja i njegova predme-

⁵ »Pod time podrazumijevam trajnu i sustavnu tendenciju koja smješta referenta(e) antropologije u Vrijeme koje je drukčije od sadašnjosti proizvođača antropološkog diskursa.« U nastavku Fabian nastoji pobliže objasniti ovaj svoj pojam, uspoređujući ga s jedne strane s upotrebom njemačkih izraza *gleichzeitig* i *Gleichzeitigkeit*, ali i značenje koje je blisko povezano s relacijama izraza *sinkrono/simultano*, kao i relacija prema suvremenom. Johannes Fabian (1983), *Time and the Other, How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press, str. 31.

ta. Ovdje u potpunosti dolazi do izražaja podnaslov Fabianove knjige, koji otprilike glasi *Kako antropologija, ili još šire, kako teorija stvara svoj predmet*. To je u određenom smislu i pitanje koje Fabian postavlja kad se bavi Lévi-Strausovim problemima iz *Divlje misli*. Fabian se okreće širokom razmatranju mogućnosti antropologije koja stvara znanja o Drugom iz vlastitih teorijskih napora, razmatrajući pitanje temporalizacije kao nevidljivoga teorijskog pothvata. On smatra vrijeme važnom sastavnicom sveukupnosti, ne samo antropološkog znanja, već i kulturološkog obzora zapadne kulture u kojem ona razvija svoje eksploatacijske relacije. Te relacije stvaraju prijelaze npr. od divljaštva do civilizacije ili od seljaka do industrijskog društva na način da postaju predmet istraživanja, a ne prevladavanja. Razlog je u tome što je u njima sadržana i epistemološka veza koja potvrđuje da su temporalne manipulacije uključene u oblikovanje našeg odnosa prema Drugome. Kako to uspijeva? Tako što antropologija radi otprilike ono što, recimo, Lévi-Strauss predbacuje Sartreu, odnosno uvodi pravila taksonomijske igre. Naime, antropolog je taksonomijski antropolog koji taksonomiju uvodi na različitim temporalnim koordinatama. Svrha je ovog taksonomijskog diskursa zapravo utemeljiti relacije koje su uvijek i svagda valjane i da bi se to postiglo, taksonomijski antropolog (npr. Claude Lévi-Strauss) apsorbira povijesno vrijeme u svoje vrijeme. Jedna njegova ilustracija govori kako se politički prostor i vrijeme ne mogu smatrati prirodnim resursima, već ideološkim konstruktima moći, no ističe da se tek za prostor najčešće može očekivati da nosi oznaku moći, ali ne i vrijeme. Na taj način stvara se temporalna dimenzija koja ilustrira jednu ideologiju relacija na, kako to Fabian izriče, temporalnoj kosini. Fabianova kritika se čini kao određena problematizacija kulturološke zatomljenosti pitanja o slojevitosti vremena, što, i po njegovu vlastitom stajalištu, ne treba brkati sa znanošću koja se zove povijest, nego sa sviješću o proizvodnji znanja o vremenu od kojih je povijest samo jedna.

Immanentno antropološkom shvaćanju evidentno je da je Fabianovo tematiziranje vremena zapravo dovelo pitanje vremena do određene paradoksalne situacije u shvaćanju relacija vremena i kulture. Ovisno doduše o tradiciji, ova je knjiga imala snažan utjecaj na promišljanje o kulturi i njezinu lociranju u vremenu povijesti. No, problem se utoliko čini važnijim, jer ako se vremenom i kulturom može taksonomijski manipulirati, ostaje pitanje kako se oni mogu uskladiti. Na to pitanje Fabian samo približno naznačuje odgovor terminom suvremenitosti ili jednakodobnosti (*coevallness*), ali u osnovi ga ostavlja necjelovito

razriješenim. Kao što i sam priznaje, u njegovu promišljanju problema temporalizacije, mnoge dileme nalaze se srodnima onima u filozofiji, posebno od razdoblja prosvjetiteljstva.

Zanimljivo nastojanje da se odgovori o mogućnosti usuglašavanje kulture i vremena navodi u djelu autora, teoretičara kulture, njezina postmodernog i postkolonijalnog miljea, Homi K. Bhabhe *Location of Culture (Lokacija ili mjesto kulture)*, koji također svoje uvide uvelike zahvaljuje filozofiji. Nemoguće je ovdje istaknuti sve bitne uvide iz ove knjige, ali je zanimljivo naznačiti neke momente pitanja o kulturi koji se mogu nadovezati na dosadašnje propitivanje. Bhabha tako doista na početku pita za određeni smisao usuglašavanja u kulturi, ne i njezino prisilno pomirenje, da bi postavio pitanje kulture u doba onoga 'post-', postfeminizma, postmodernosti ili postkolonijalizma, uočavajući da u ovom pitanju ne postoji propitivanje slijeda, već neprestana suvremena potreba revidiranja u svrhu stjecanja pozicija koje i ne daju ključne odgovore na mnoga pitanja. No, ti odgovori i nisu jednoznačni kao npr. mogući prigovor postkolonijalne kritike da je povijest zapadnoeuropske filozofije zapravo projekt teorijske i filozofijske legitimacije same povijesti zapadnog kolonijalizma. Uopće, pitanja znanja o drugim kulturama vidi Bhabha kao vid ambivalentnog pitanja i znanja koje se u osnovi razlikuje u dvama načinima problematiziranja kulture: kao kulturne raznolikosti temeljene na narativu i kulturne razlike temeljene na aktivnom subjektu artikulacije. Ova distinkcija ima preveliku važnost da se ne bi jasnije naznačila. Pod kulturnom raznolikošću Bhabha razumije nešto pasivno, epistemološki predmet, predmet empirijskog znanja. Ona je bliska kategorija etike, estetike itsl., te se čuva u vremenskom okviru relativizma koji vodi nastanku liberalnih pojmova multikulturalizma, kulturne razmjene ili kulture čovječanstva. Nju na kraju Bhabha vidi i kao predstavu radikalne retorike razdvajanja cjelovitih kultura koje žive neukaljane intertekstualnošću svojih povijesnih mjesta, kako on kaže, sigurne u Utopiji mitskog pamćenja jedinstvenoga kolektivnog identiteta. Ključni moment ove suvremene naracije kulture Bhabha poslije vidi u naciji. S druge strane, kulturna razlika je nešto aktivno, proces iskazivanja kulture, dorasle izgradnji sustava kulturne identifikacije. Ona se definitivno uspostavlja kao moć kad postaje proces označavanja, putem kojeg iskazi kulture ili o kulturi razlikuju, razlučuju i autoriziraju proizvodnju polja snage, referencije, primjenjivosti i sposobnosti. Ova se aktivna strana kritike kulture poslije nalazi na području kulturnog prevođenja, gdje postaje vidljiva relacija kulture i moći. Što se tiče nacije,

Bhabha ističe da mu prvotni cilj svakako nije bavljenje njome, nego nešto drugo. Slično Fabianu, kojeg začudo ne spominje, on ističe da je u pojmu 'nacija' skriveni problem temporalnosti naspram povijesnosti, a time i pitanje nje kao kulture modernosti gdje se ona locira ili smješta kao naracija, pripovijest ogromne simboličke snage. No, razriješena temporalnih okvira koji je proizvode kao eminentno povijesnu kategoriju, nacija je samo jedan od kulturnih proizvoda koji se kao zapadni projekt liminalnih osobina pojavljuje kao kulturni identitet podlozan kulturnom prevođenju. Ovakav Bhabhin diskurs o kulturi već evidentno stremi kritici kulture koja se ne ograđuje od dovodenja u pitanje temelja koji čini dvosmislenim suvremene politike i znanja za koje mnogi smatraju da su temelji od kojih kultura mora započeti. Pritom njegov kritički diskurs može mnogo zahvaliti filozofskim razradama za koje su zaslužni npr. Jacques Derrida, Michel Foucault, Jürgen Habermas, J. S. Mill, suvremeni feminizam (npr. Julia Kristeva) i drugi. To i nije neobično, jer se pitanje kulture u njegovu djelu ne postavlja samo mjestimice. Iz njegove perspektive, i mnogi filozofski uvidi zapravo kroče na tlo pitanja o smislu suvremenosti kulture. Isto tako, iako kronološki dolazi prije Bhabhine, knjiga autora Georgea E. Marcusa i Michaela M. J. Fischera *Antropologija kao kritika kulture* također ističe da je pitanje kritike kulture poteklo iz 19. st. prije svega od filozofa kao što su Karl Marx i Friedrich Nietzsche ili iz djela psihoanalize Sigmunda Freuda čije je veze s filozofijom nemoguće opovrgnuti. U 20. st. ističe ulogu filozofijskih analiza kulture Frankfurtske škole kroz djela npr. T. Adorna, M. Horkheimera, W. Benjamina ili jednu od formativnih uloga G. Bataillea u nadrealističkoj kritici kulture i vremena.

U kontekstu o kojem je ovdje riječ, nije neobično spomenuti da i oni vide ključno mjesto antropologije u suvremenoj misli. Ali treba istaknuti i njihovu inicijalnu sugestiju da je tomu poprilično pridonijela specifičnost trenutka društvenih znanosti koji je okarakteriziran stanjem krize. Naravno, knjiga koja je napisana 1986. ne može ne spomenuti djelo koje je pokušalo naznačiti cjelokupnu krizu modernosti – *Postmoderno stanje* J. Francois Lyotarda. O neuspjelom pokušaju cjelovitoga postmodernog tematiziranja suvremenosti, filozof znanosti Bruno Latour dao je na jednom mjestu objašnjenje postmodernosti kao poraza modernosti, ne i filozofije.⁶ To je možda prelagan izlaz. Naime,

⁶ Vidi: Bruno Latour (2004), *Nikada nismo bili moderni, Ogljed iz simetrične antropologije*, Zagreb: Arkzin / aiir, str. 63.

teško je ne primijetiti da je filozofija stajala uz mnoge moderne, modernizirajuće i modernističke pokušaje da se utječe na tijek povijesti, koji, kao što je spomenuto, datiraju još iz 19. stoljeća. Prethodna razmatranja, koja su ovdje kratko iznesena, možda na određen način ispunjavaju praznine u shvaćanju kulture koje su ostale neispunjene tim projektima. Ako bi se disciplinarno htjelo tim misaonim naporima pridodati neki bliži filozofski smisao, to bi se moglo napraviti njihovim smještanjem u blizinu socijalno-filozofskog promišljanja. Ta su se promišljanja uvelike približila propitivanju kulture kao fenomena u kojem postoji mogućnost da se izbliza vide proturječnosti suvremenih društava koje se prije nisu mogle vidjeti. Problem kulture, ako ga gledamo u relaciji s inicijalnim pitanjima problema kritike kulture kroz njihove filozofske začetnike, daje nagovještaj i drugog problema, a to je shvaćanje modernosti. Današnje pitanje modernosti doduše izgleda pomalo opterećeno teretom postmodernosti. No, utoliko se distinkcija između povijesti i temporalnosti čini ingenioznom nadopunom, što smislu modernosti pridaje profinjenu notu koja i kulturu i filozofiju, dakle nikako u duhu odvojenosti s početka teksta, već u duhu korelacije i isprepletenosti, čine sve manje podvrgnutima neodređenoj vulgarnosti povijesnog smisla, a više duhu propitivanja modernosti koji ga ne kontaminira, već stalno iznova propituje.

Literatura

- Bennett, Tony (2005), *Kultura – znanost reformatora*, Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga.
- Bhabha, Homi K. (2002), *Location of Culture*, London and New York: Routledge.
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other; How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.
- Latour, Bruno (2004), *Nikada nismo bili moderni. Ogled iz simetrične antropologije*, Zagreb: Arkzin/aiir.
- Lévi-Strauss, Claude (2001), *Divlja misao*, Zagreb: Golden marketing.
- Liotard, Jean-Francois (2005), *Postmoderno stanje*, Zagreb: Ibis grafika.
- Marcus, George E. i Fischer, Michael M. J. (2003), *Antropologija kao kritika kulture*, Zagreb: Naklada Breza.

PHILOSOPHY AS PART OF CULTURE OR ITS STARTING POINT?

Snježan Hasnaš

Philosophy in the modern opinion does not have the privileged status as the queen of science or knowledge in general, but is a part of the modern culture of opinion. However, how we understand the cultural studies' position of philosophy is the philosophical question of the legitimacy of its discussion. Culture itself is no longer a general concept signifying a state of construction and richness, whether opinion (philosophic or otherwise) or some other domain of human is in question. It is, compared to a period which does not need to go further than the 1950s, a subject of study, as well as legitimacy, of entire systems of knowledge that comprehend both philosophy and all existing theory in its discourse. The label of cultural theories, for example (especially Tony Bennett's in: Culture), consists of a domain that reaches into many philosophemes of modern philosophies (Foucault, Gramsci, Adorno, Benjamin, feminism, etc.) in order to become its relevant parts. The modern relationship between culture and identity significantly discusses how much this relationship is mediated through the philosophical sense (e.g. Žarko Paić in: The Policies of Identity – Culture as the New Ideology). Furthermore, the situating of culture in many modern cognitive and social, cultural and cultural science phenomena, uncovers the possibility of rethinking, philosophical and other, of what culture is (in its post- or some other interpretation) and how it can be understood today (for example, Homi K. Bhabha in: Location of Culture). This means asking whether culture should be understood today as just another empirical process or as a new theoretic endeavor (e.g. Marcus and Fisher in: Anthropology as a Criticism of Culture – the Experimental Moment in Humanistic Science), which no longer sees culture as an empirical substrate of the modern civil society, but as an autonomous theoretical attempt to discuss the basic human problems within or outside of philosophic premises. This is why it is important to discuss the understanding of philosophy as a potential element of some modern thoughts and see if philosophy is only an auxiliary methodological tool for modern questions about culture, or if it more fundamentally grounded in them.

Key words: culture, philosophy, cultural anthropology, cultural diversity, coevalness, history and temporality