

**Marshall Sahlins**

# **DOMAĆA DIJALEKTIKA PRIRODE I KULTURE**



**anarhija/ blok 45**  
PORODIČNA BIBLIOTEKA



Marshall Sahlins

DOMAĆA DIJALEKTIKA PRIRODE I KULTURE

1976.

Marshall Sahlins, „Folk Dialectics of Nature and Culture“, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1976, str. 93–107.

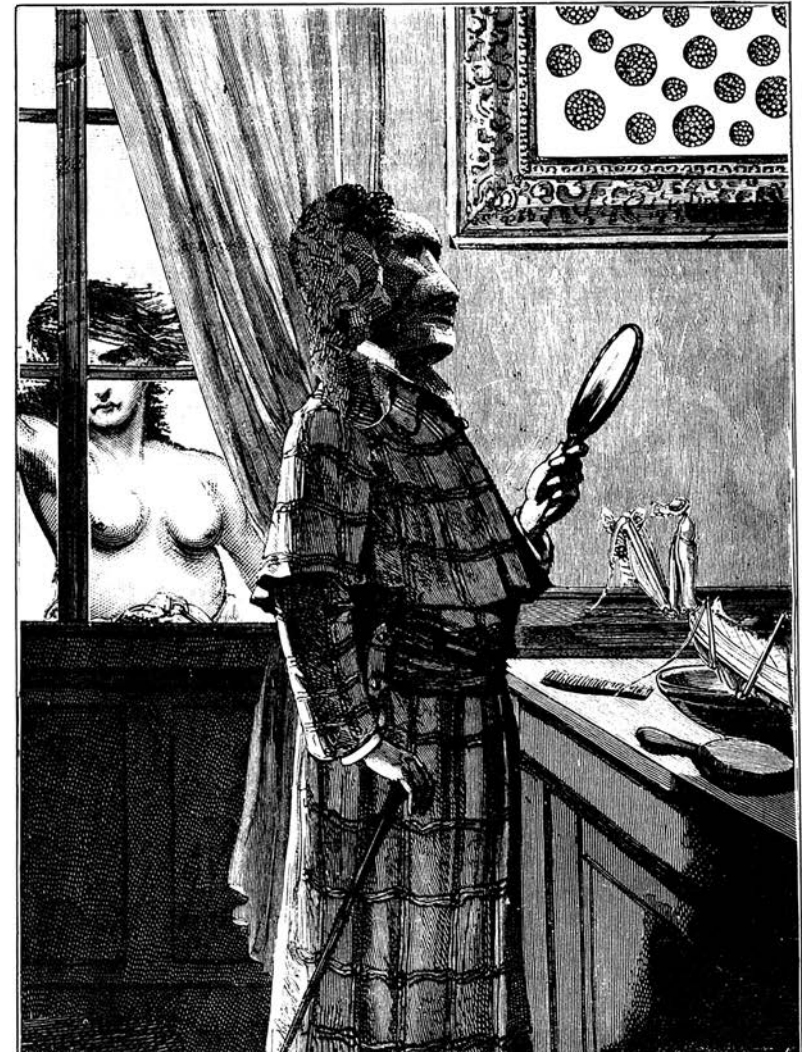
Preveo Aleksa Golijanin, 2011.

<http://anarhija-blok45.net1zen.com>

[aleksa.golijanin@gmail.com](mailto:aleksa.golijanin@gmail.com)

ZAJEDNIČKA ARHIVA

<http://anarhisticka-biblioteka.net>



# Domaća dijalektika prirode i kulture

„Pre svega, jasno je da Hobsova vizija čoveka u prirodnom stanju za zapadni kapitalizam ima ulogu mita o nastanku. U modernoj društvenoj praksi, on zasenjuje čak i Knjigu postanja. (...) Koliko je meni poznato, mi smo jedino društvo na planeti koje za sebe smatra da se uzdiglo iz divljaštva, poistovećenog s nemilosrdnom prirodom. Svi ostali ljudi veruju da potiču od bogova. Čak i kada se ta božanstva pojavljuju u obliku prirodnih pojava, ona ipak imaju natprirodna svojstva. Ako je suditi po našem društvenom ponašanju, taj kontrast može da posluži kao dobra ilustracija razlike između nas i ostatka sveta. U svakom slučaju, mi u isti mah pravimo i folklor i nauku od svojih zverskih korena, ponekad skoro bez ikakve razlike između njih. I kao što je Hobs verovao da institucija društva ili Komonvelta ne može ukinuti čovekovu vučiju prirodu već samo omogućiti njeno relativno bezbedno ispoljavanje, tako i mi nastavljamo da verujemo u divljaka u nama – koga se pomalo stidimo...“

„... Ono što je upisano u teoriju sociobiologije jeste čvrsto ušančena ideologija zapadnog društva: ubeđenost u njegovu prirodnost i tvrdnja o njegovoj neminovnosti.“ (M. Sahlins)

Na koricama: Max Ernst, kolaž iz ciklusa  
*Une semaine de bonté*, 1934.

„I zato, na prvo mesto stavljam opštu sklonost celog čovečanstva, stalnu i neumornu žudnju za moći i još više moći, koju samo smrt može okončati.“ — Tomas Hobs, *Levijatan*, 1651.

Otkrivanje crta šireg društva u konceptima njegove biologije nije sasvim „moderna sinteza“. U evroameričkom društvu, ta integracija se odvijala u okviru posebne dijalektike još od XVII veka. U najmanju ruku još od Hobsa, konkurentske i pohlepne karakteristike zapadnog čoveka mešale su se s prirodom, dok se priroda oblikovana po takvoj ljudskoj slici iznova primenjivala kao objašnjenje zapadnog čoveka. Posledica te dijalektike bila je usidravanje svojstava ljudskog društvenog delovanja, onakvih kakve ih vidimo, u prirodu, odnosno prirodnih zakona u naše koncepte ljudskog društvenog delovanja. Ljudsko društvo je prirodno, dok su prirodna društva na čudnovat način ljudska. Adam Smit je proizveo društvenu verziju Tomasa Hobsa, a Čarls Darvin (Charles Darwin) naturalizovanu verziju Adama Smita; onda je Vilijam Grejam Samner (William Graham Sumner; socijaldarvinizam) ponovo izumeo Darvina kao društvo, a Edvard O. Vilson (Edward O. Wilson; sociobiologija) Samnera kao prirodu. Od Darvinovog vremena, kretanje konceptualnog klatna se ubrzalo. Čini se da se svakih deset godina upoznajemo s nekom još prefinjenijom idejom o čoveku kao vrsti i isto tako prefinjenom vrstom „prirodne selekcije“ kao čovekom.

Uvodna poglavlja *Levijatana* donose sliku čoveka kao samopokretljive i samousmeravajuće mašine. K. B. Makferson (C. B. Macpherson), čije čitanje Hobsa i objašnjenje „posesivnog individualizma“ ovde pratim veoma blisko, opisuje Hobsovog prirodnog čoveka kao „automat-

sku mašinu“, u koju je ugrađena „oprema s kojom ona menja svoje kretanje, u zavisnosti od razlike u korišćenom materijalu i uticaja, čak i očekivanog, drugih materija na nju“. (1962, str. 31) Mašina je deo informacionog sistema sveta u kojem se kreće, pošto nema ničeg što bi se moglo ukazati u njenoj svesti, a da se prethodno nije pojavilo u njenim čulima – „nema nijedne ideje u čovekovom umu koja se prvo ne bi, potpuno ili delimično, začela u njegovim čulima“ (Hobs, deo 1, poglavlje 1; svi citati iz *Levijatana* su iz izdanja *Everyman Paperbacks*, 1950). Jezik uvodi mogućnost greške u tu senzornu epistemologiju, kao i veći kapacitet za ispravno kretanje, ali ne može prevazići suštinsku vrednost čulnog iskustva. U poglavljima 5–11, naznačeno je opšte usmerenje mašine. „Životna sreća“, kaže Hobs, „ne leži u spokojstvu zadovoljnog uma ... Niti čovek može živeti, ako je njegovim željama došao kraj... Sreća je stalno napredovanje želje...“ (Poglavlje 11) Mašina nastoji da nastavi sa svojim kretanjem, tako što prilazi stvarima koje tom kretanju pogoduju i izbegava one koje ga ometaju. To kretanje napred je „želja“ (ili „apetit“), a njegov cilj je „dobro“. Skretanje je „averzija“ i njegov cilj je „zlo“. Svaka ljudska mašina „nastoji da se osigura od zla od kojeg strahuje i da obezbedi sebi dobro koje želi“. (Poglavlje 12) Kao apstraktan prikaz pozitivnog i negativnog aspekta ljudskog delovanja, ta dva kretanja su razumljiva. Ona iscrpljuju sve posebne motivacije, koje se shvataju samo kao bezbrojni slučajni modaliteti kretanja napred, odnosno skretanja. Appetit sa idejom koja će biti ostvarena jeste „nada“; kada te ideje nema, to je onda „očaj“. Averzija zbog predosećanja neprijatnosti koju može doneti neki predmet jeste „strah“; ako je prisutna nada u savladavanje neprijatnosti, onda je to „hrabrost“. Isto važi i za glad, odlučnost, skromnost, ozlojeđenost, dobronamernost, pohlepu, malodušnost i velikodušnost, darežljivost i škrtost, ljubaznost, požudu ili ljubomoru – sve su to proizvodi isključive brige za sopstveno dobro.

Ipak, u osmom poglavlju, Hobs ukazuje na relativnost računice dobra. Sve dok je dobro društveno, ono je diferencijalno. Hobs tvrdi da su dobre ljudske vrednosti određene svime onim što drugi ljudi već poseduju. Vrlina i vrednost mogu se steći samo kao uspeh u odnosu na druge, kroz istaknutost, zato što se „sastoje se u poređenju. Nai-

me, kada bi sve stvari bile jednako zastupljene kod svih ljudi, ništa se ne bi cenilo.“ (Poglavlje 8) Prema tome, uspeh ljudi u obezbeđivanju vlastitog dobra zavisi od snage njihovih želja i njihovih pojedinačnih sposobnosti. Ali, potraga za vlastitim dobrom ne može ostati na nivou nezavisne proizvodnje. Naime, moć pojedinca da obezbedi sopstveno dobro sukobljava se s moći drugih. „Moć jednog čoveka odupire se moći drugog i potiskuje je.“ (cf. Macpherson, 1962) Moći se sukobljavaju. Na kraju, uspeh se sastoji od konkurentskog prisvajanja moći drugih. Čovek obezbeđuje vlastito dobro u meri u kojoj može prikupiti moć drugih ljudi. Postoji neto transfer moći. Sredstva su stvari kao što su bogatstvo, ugled, ljubav i strah.

„Bogatstvo sjedinjeno sa slobodoumnosću jeste Moć, zato što donosi prijatelje i slugu... Ugled zbog Moći jeste Moć, zato što donosi privrženost onih kojima je potrebna zaštita... Takođe, ma koji kvalitet zbog kojeg čoveka mnogi mogu voleti ili ga se plašiti ili sam glas o takvim kvalitetima, jeste moć, zato što je to sredstvo za obezbeđivanje podrške i služenja mnogih.“ (Poglavlje 10)

Makferson primećuje da u Hobsovoj šemi čovek stupa na tržište zbog razmene moći. Ljudi mere svoju vrednost po ceni koji će drugi ljudi platiti da bi koristili njihove moći. Upravo u tom obliku, u toj *akviziciji*, Hobs vidi „opštu sklonost celog čovečanstva, stalnu i neumornu žudnju za moći i još više moći, koju samo smrt može okončati.“ (Poglavlje 11) Pošto su svi ljudi tome skloni, nijedan čovek se ne može osloniti na vlastite moći, ako ne pokuša da „silom ili prevarom ovlada osobama svih ljudi, koliko god može, sve dok ne bude nijedne sile dovoljno velike da ga ugrozi“. (Poglavlje 13) Odatle čuvena borba između ljudi u prirodnom stanju, „Rat“ svih protiv svih, koji će trajati sve dok ljudi ne pristanu da prepuste svoju moć Zajedničkoj Vlasti (Državi), koja će ih „sve držati u strahu“.

Pošto je pisao u periodu prelaska na razvijeno tržišno društvo, Hobs je jednu istorijsku sekvencu reprodukovao kao logiku ljudske prirode. Prisvajanje čoveka od strane čoveka, koje Hobs posmatra na samom njegovom kraju, jeste, kao što objašnjava Makferson, teorija delovanja u potpuno razvijenoj konkurentskoj ekonomiji. To je drugačije od bor-

be za prvenstvom, kao što dešavalo u prelaznim fazama proste robne proizvodnje, zato što u ovom drugom modelu svaki čovek ima pristup sopstvenim sredstvima za izdržavanje i ne mora da svoju moć prepušta drugim ljudima. Proizvođači mogu ojačati svoj položaj u tržišnoj razmeni; ipak, oni ostaju nezavisni vlasnici, a njihov rad, kao takav, nije roba. Razvijeni tržišni sistem se razlikuje i od izrabljivačkih struktura kao što su feudalizam i robovlasništvo, zato što je u tim drugim uslovima pravo na moć, iako može dovesti do neto transfera, relativno fiksirano među klasama. Niko nije slobodan da prenese svoje moći kako mu se prohte, zato što niko ne može umaći svojoj definiciji kao društvenog bića, koja unapred određuje njegovo mesto u cirkulaciji moći. Ljudi su robovi i sluge, drugi su gospodari i vlastelini, ali sistem nije konkurentski, utoliko što se niko ne mora boriti za još više moći samo zato da bi sačuvao iznos kojim već raspolaže, da inače ne bi podlebao onima s jačom željom ili kapacitetom. Razvijeni tržišni sistem javlja se u istorijskom periodu kada su ljudi postali slobodni da otuđe svoje moći za cenu, kao što su neki bili prinuđeni da učine zato što nisu raspolagali sredstvima za proizvodnju neophodnim da bi nezavisno obezbedili sopstveno dobro.

Reč o je veoma posebnom tipu društva i posebnom istorijskom periodu. Njega obeležava ono što je Makferson nazvao „posesivnim individualizmom“. Posesivni individualizam počiva na jedinstvenoj ideji – koja odgovara oslobođenju od feudalnih odnosa – da su ljudi vlasnici sopstvenih tela, slobodni, ali i prinuđeni da ih prodaju onima koji kontrolišu vlastiti kapital. (Naravno, Marks je bio taj koji je razotkrio nejednakosti te razmene, to jest, neto transfer, pošto je vrednost proizvedena radom veća od njegove cene.) U takvim uslovima, ljudi su suočavali jedni s drugima kao vlasnici. Celo društvo se zapravo pokreće kroz činove razmene, u kojima svako nastoji da ostvari što veću dobit u moćima drugih, uz najmanji mogući utrošak sopstvenih. Kao što objašnjava Makferson, bila je reč o suštinskom shvatanju pojedinca kao vlasnika sopstvene osobe ili kapaciteta, koji, u tom smislu, društvu ne duguje ništa. Pojedinaac se nije shvatao ni kao moralna celina, niti kao deo šire društvene celine već kao vlasnik samog sebe.

Odnos vlasništva, koji je za sve više ljudi postajao od kritične važnosti za određivanje njihove stvarne slobode i realnih šansi za ostvarivanje njihovih punih potencijala, sada se shvatao kao sastavni deo prirode pojedinca... Društvo postaje teren slobodnih pojedinaca, koji su međusobno povezani kao vlasnici sopstvenih kapaciteta i onoga što su stekli na osnovu svog delovanja. *Društvo se sastoji od odnosa razmene između vlasnika.* (1962, str. 3, kurziv moj, M. S.)

Sociolozi će u ovom opisu prepoznati „utilitarizam“, koji je počeo da stiče učenike još od Spensera i ranije (videti Parsons 1968; Sahlins 1976). Reč je upravo o perspektivi u kojoj se pojedinac „ne vidi ni kao moralna celina, niti kao deo šire društvene celine već kao vlasnik samog sebe“. U društvenim naukama, kao i u sociobiologiji, to domaće ekonomisanje tržištem se onda suviše lako prenosi sa analize kapitalističkog društva na objašnjenje društva *tout court*. Analitičko mesto koje tako preostaje društvenoj činjenici dobro je opisao Luj Dimon (Louis Dumont):

„U modernom društvu... ljudsko biće se shvata kao nedeljivi, 'elementarni' čovek, kao biološko biće i kao misleći subjekt. Svaki pojedinac je, na neki način, inkarnacija čovečanstva kao celine. On je mera svih stvari (u punom i novom značenju te fraze). Carstvo ciljeva se poklapa s legitimnim ciljevima svakog čoveka, čime se vrednosti postavljaju naglavačke. Ono što se i dalje naziva 'društvom' jeste sredstvo, a život svakog čoveka je cilj. Ontološki, društvo više ne postoji, ono je samo nesvodiva datost, koja nikako ne sme ometati zahteve slobode i jednakosti. Naravno, to je samo opis vrednosti, jednog viđenja uma... Društvo o kojem govori individualizam nije nikada i nigde postojalo, iz razloga koje smo objasnili, naime, zato što pojedinac živi na osnovu društvenih ideja.“ (1970, str. 9–10)

Podvlačim Dimonovo zapažanje o nedeljivosti ljudskog bića iz perspektive sociološkog utilitarizma: čovek kao misleći subjekt je isto što i čovek kao biološko biće. Društvo se onda može definisati na osnovu racionalnog delovanja pojedinaca koji nastoje da zadovolje svoje potrebe – što je projekat u kojem „misao“ služi samo kao sredstvo i predstava inherentnih potreba. Sociobiologija počiva na potpuno istoj premisi. Hobs je obezbedio prvobitnu osnovu za to potčinjavanje simboličkog



prirodi, tako što je društvo kakvo je poznao preneo u prirodno stanje. Čovek je čoveku postao vuk. Opet možemo reći da je cilj sociobiologa veoma sličan, sve dok je reč o ljudskom društvu. Ali, oni idu i dalje. Pošto bi sada hteli da isto domaće shvatanje kapitalizma prošire na životinjsko carstvo kao celinu, kod sociobiologa važi i da je vuk vuku čovek. Ipak, time samo sažimam dugački ciklus uzajamnih tumačenja prirode i kulture svojstven zapadnoj svesti, kao nauci i kao ideologiji. Taj ciklus ću pokušati da opišem pomoću dva dodatna objašnjenja.

Pre svega, jasno je da Hobsova vizija čoveka u prirodnom stanju za zapadni kapitalizam ima ulogu mita o nastanku. U modernoj društvenoj praksi, on zasenjuje čak i Knjigu postanja. Ipak, na osnovu ovog poređenja, zapravo, na osnovu poređenja s mitovima o nastanku svih ostalih društava, jasno je da hobsijanski mit ima sasvim posebnu strukturu, koja i dalje podržava naše samorazumevanje. Koliko je meni poznato, mi smo jedino društvo na planeti koje za sebe smatra da se uzdiglo iz divljaštva, poistovećenog s nemilosrdnom prirodom. Svi ostali ljudi veruju da potiču od bogova. Čak i kada se ta božanstva pojavljuju u obliku prirodnih pojava, ona ipak imaju natprirodna svojstva. Ako je suditi po našem društvenom ponašanju, taj kontrast može da posluži kao dobra ilustracija razlike između nas i ostatka sveta. U svakom slučaju, mi u isti mah pravimo i folklor i nauku od svojih zverskih korena, ponekad skoro bez ikakve razlike između njih. I kao što je Hobs verovao da institucija društva ili Komonvelta ne može ukinuti čovekovu vučiju prirodu već samo omogućiti njeno relativno bezbedno ispoljavanje, tako i mi nastavljamo da verujemo u divljaka u nama – koga se pomalo stidimo. U nešto ranijem periodu, to je bio *Homo economicus*, prirodno sklon trampu i trgovini, što je ideja kojom je kapitalizam u razvoju pokušavao da racionalizuje samog sebe. Bilo je potrebno svega dve stotine godina da bi se razvila nova vrsta, *Homo bellicous* (ratoborni čovek), kako bi se mogao klasifikovati taj prgavi majmun koga su popularizovali Odri (Robert Ardrey) i drugi noviji autori. Onda nastupa sociobiologija, a s njom i prividno izokretanje ekonomskog tipa, programiranog na osnovu prirodne sklonosti DNK da se maksimalno uveća o ma čijem trošku.

Odgovor ljudi s levice tako postaje razumljiv, kao i zanimanje najšire javnosti. Ono što je upisano u teoriju sociobiologije jeste čvrsto ušaćena ideologija zapadnog društva: ubeđenost u njegovu prirodnost i tvrdnja o njegovoj neminovnosti.

Drugo objašnjenje se odnosi na ideološku dijalektiku koju sam pretходно naznačio. Izgleda da smo još od XVII veka bili uvučeni u začarani krug, u kojem smo naizmenično primenjivali model kapitalističkog društva na životinjsko carstvo, a onda to buržoasko životinjsko carstvo koristili u tumačenju ljudskog društva. Makfersonovo čitanje Hobsa sam usvojio s namerom da pokažem kako je većina elemenata i stadijuma biološke teorije prirodne selekcije – od uspeha u sticanju prvenstva do konkurentske borbe oko reprodukcije vlastitog potomstva i transfera moći – bila prisutna još u *Levijatanu*. Kao kritičar tog kapitalističkog shvatanja, Marks je primetio njegovo ostvarenje u Darvinovoj teoriji. U jednom pismu Engelsu, Marks kaže:

„Upadljivo je kako Darwin kod životinja i biljaka prepoznaje svoje englesko društvo, s njegovom podelom rada (čitaj, raznovrsnost!), konkurencijom, otvaranjem novih tržišta (niše), 'izumima' (varijacije) i maltuzijanskom 'borbom za opstanak'. To je Hobsov 'bellum omnium contra omnes', a prisećamo se i Hegelove *Fenomenologije Duha*, gde je građansko društvo opisano kao 'duhovno životinjsko carstvo', dok je kod Darvina životinjsko carstvo predstavljeno kao građansko društvo.“ (Marx, u Schmidt 1971, str. 46)

Isto je kasnije primetio i Hofstater (Richard Hofstadter):

„Može se povući paralela između obrazaca prirodne selekcije i klasične ekonomije, koja ukazuje da je darvinizam više doprineo rečniku nego sadržaju konvencionalne ekonomske teorije. Oba sistema podrazumevaju suštinsku samoživost životinjskih prohetva, pri čemu klasični obrazac naglašava uživanje, a darvinistički opstanak. Oba podrazumevaju normalnost konkurencije u ispoljavanju impulsa, hedonističkog ili za opstanakom; najzad, u oba sistema, 'najsposobniji', obično u pozitivnom smislu, jesu oni koji opstaju ili napreduju – bilo organizam najbolje prilagođen svom okruženju, bilo najefikasniji i najekonomičniji proizvođač, bilo najštedljiviji i najumereniji radnik.“ (1959, str. 144)

U pismu Lavrovu, Engels opisuje naredni dijalektički obrt, kulturu koja se samoj sebi predstavlja kao kapitalistička priroda:

„Celo Darwinovo učenje o borbi za opstanak je prosto prenošenje s društva na živu prirodu Hobsove doktrine 'bellum omnium contra omnes', kao i buržoasko-ekonomske doktrine o konkurenciji, zajedno s Maltusovom teorijom o populaciji. Kada se taj mađioničarski trik izvede... iste teorije se onda prebacuju nazad iz organske prirode u istoriju i onda se tvrdi kako je njihova vrednost kao večnih zakona ljudskog društva dokazana.“ (Engels, u Schmidt 1971, str. 47)

Ali, Vilijam Grejam Samner (William Graham Sumner) – da navedem jedan istaknuti američki primer – nije imao takvih skrupula u prenošenju darvinovskog učenja nazad na njegov prvobitni društveni izvor. „Istina glasi da je društveni poredak fiksiran prirodnim zakonima, potpuno analognim onima koji važe za fizički poredak.“ (Sumner 1934, vol. 2, str. 107) Hofstater je sažeto objasnio Samnerovu inspiraciju:

„U spenserovskoj intelektualnoj atmosferi sedamdesetih i osamdesetih godina XIX veka, za konzervativce je bilo prirodno da u ekonomskom nadmetanju unutar konkurentskog društva vide odraz borbe iz životinjskog sveta. Bio je sasvim lako rasuđivati na osnovu analogije između prirodne selekcije najsposobnijih organizama i društvene selekcije najsposobnijih ljudi, između nadmoćno prilagodljivih organskih oblika i građana s većom zalihom ekonomskih vrlina... Progres civilizacije, po Samneru, zavisi od procesa selekcije; taj proces, opet, zavisi od nesputanog delovanja konkurencije. Konkurencija je prirodni zakon, koji se 'može odbaciti isto koliko i zakon gravitacije' i koji ljudi mogu ignorisati samo na svoju štetu.“ (Hofstadter 1959, str. 57)

Jedan aspekt Samnerovog biologizma zaslužuje poseban komentar. Reč je motivaciji kojom Samner često objašnjava akumulaciju bogatstva u nemilosrdnoj konkurentskoj borbi. To je upravo ona motivacija na koju se sociobiologija poziva kada je reč o paralelnoj borbi u prirodi – „nasleđe“ (preko potomaka najsposobnijih). Dvostruka usluga koju pruža taj pojam nije neobična. Još od kasnog srednjeg veka, zapadno društvo je ulagalo veliki napor da bi svoju ekonomsku aktivnost kodiralo u opštu metaforu o poboljšanju nasleđa. Pojmovi koji opisuju

životinjsku reprodukciju korišćeni su za ekonomske kategorije i obrnuto – u početku figurativno, ali onda tako uporno da metafora umire i da postaje nemoguće razlikovati originalnu referencu od one izvedene. Posebnost domaće kategorije koja se koristi i za društvenu reprodukciju ekonomskih dobara i za prirodnu reprodukciju živih bića prolazi neopaženo, prognana iz svesti, kao i iz sećanja. S druge strane, ta kategorija postaje temelj naučnih ili popularnih refleksija o suštinskoj identičnosti ta dva procesa. U skladu s tim, takve refleksije poprimaju oblik folklorne etimologije. Na primer, one sažeto izvlače poreklo engleskih reči „capital“ i „chattel“ (pokretna imovina) iz starije reči „cattle“ (stoka), koja se, baš kao i pokretna i uvećavajuća „živa zaliha“, razlikuje od mrtvih zaliha nepokretne opreme imanja.

(Zajednički koren konceptata prenosivog poseda i stoke u indoevropskom pojmu *peku*, zajedno s pojavom srodne avestanske kategorije *oipasu viru*, koja obuhvata ljude i njihove domaće životinje, ukazuje na primitivnu povezanost ekonomskog, društvenog i prirodnog; moderna upotreba predstavlja samo kognitivnu homologiju; videti, Benveniste 1969. i odgovarajuću stavku iz *Oxford English Dictionary*).

Isto važi i za „nasledstvo“, koje je u početku označavalo kontinuitet dobara kroz generacije ljudi, da bi kasnije počelo da označava sâmu generacijsku „zalihu“. Samner je tako bio osnažen folklornom mudrošću kada je uzrok ekonomske konkurencije oko resursa pronašao u prenošenju genetskog materijala – baš kao što će kasnije E. O. Vilson (E. O. Wilson) prirodni proces genetske transmisije opisati kao borbu za resurse:

„Socijalisti posebno napadaju instituciju zaveštanog ili naslednog vlasništva... Pravo na zaveštanje počiva samo na celishodnosti. Ljubav prema deci je najjači motiv za štedljivost i akumulaciju kapitala. Država garantuje pravo na zaveštanje samo zato što tako ohrabruje akumulaciju kapitala, od kojeg zavisi društveno blagostanje... nasledno vlasništvo, koje se prenosi s generacije na generaciju, jeste najснаžniji instrument pomoću kojeg održavamo stalno napredovanje civilizacije.“ (Sumner 1934, vol. 3, str. 112–113)

Izgleda da više ne možemo umaći tom stalnom kretanju napred i nazad, između kulturalizacije prirode i naturalizacije kulture. To nas sprečava da shvatimo kako društvo, tako i organski svet. U društvenim naukama, iscrpljujemo svoje simboličke kapacitete beskonačnom reprodukcijom utilitarističkog teoretisanja, ponekad ekonomskog, ponekad ekološkog. U prirodnim naukama, srećemo se s vulgarnom i naučnom sociobiologijom. Posmatrani u celini, svi ti napori izražavaju utapanje nauka, kako onih o kulturi, tako i onih o životu, u vladajuću ideologiju posesivnog individualizma.

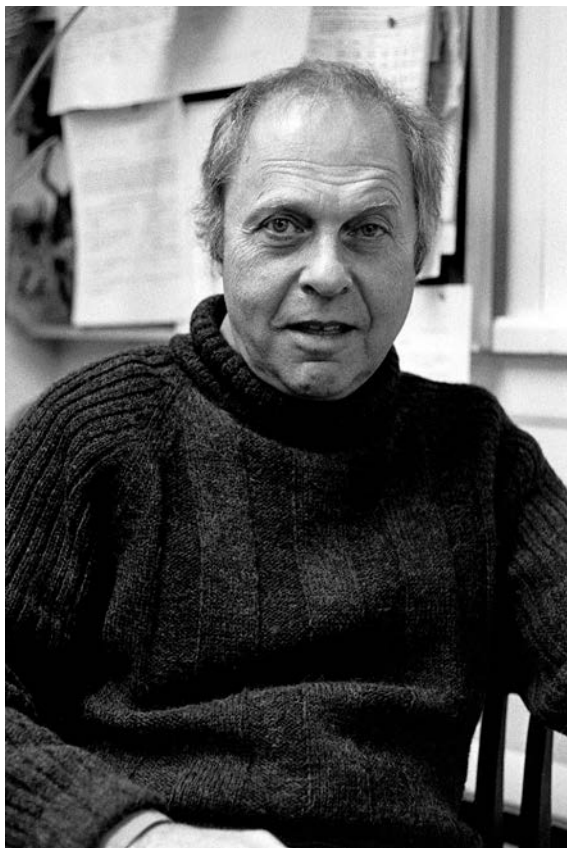
Krajnja posledica je čudan oblik totemizma, čija je poslednja inkarnacija naučna sociobiologija. Naime, ako je totemizam, kao što kaže Levi-Stros, objašnjenje razlika između ljudskih grupa pomoću razlika između prirodnih vrsta, tako da se klan A odnosi prema klanu B i razlikuje od njega kao što se orao razlikuje od vrane, onda se sociobiologija može pohvaliti klasifikacijom dostojnom najvišeg oblika totemističke filozofije. Njena prefinjenost i razvijenost u odnosu na primitivne varijetete, kako zapadne, tako i inostrane, zaslužuje posebno ime, sve u skladu sa sintetičkim pretenzijama sociobiologije na status najnovije naučne grane i glavne nade civilizacije. Odajmo joj zato tu počast: sociobiologija je Naučni Totemizam.

Ali, uz svo dužno poštovanje prema *la pensée sauvage* (divljoj misli), to oslanjanje na duboke strukture zapadne misli, s njenim usvajanjem reprodukcije ljudi u reprodukciju dobara, kao nekakve supstance srodstva, ne može biti od koristi nauci kojoj danas težimo. Mešanje kategorija je suviše neumereno. To nas sve, kako biologe, tako i sociologe, dovodi u stanje suviše dobro poznato onima koji upražnjavaju totemizam: u zbrku i „prljavštinu“, u zagađenje i tabu, kao što smo naučili od Meri Douglas (Mary Douglas). Naravno, s one strane svake politike, upravo je taj pad sociobiologije u kraljevstvo tabua ono što je čini tako fascinantnom. Ali, plaćamo veliku cenu u znanju zbog tih distinkcija kojih smo prisiljeni da se odrekemo. „Ono što vidim kao najveću štetu koju nanosi sadašnja moda primenjivanja etnoloških pojmova na životinje“, piše Suzan Langer (Susan Langer), „jeste to što ona, ma koliko to zvučalo čudno, počiva na pretpostavci da ta dva oblika istraživanja, etnologija i ono što se naziva

‘etologijom’... nikada neće postati pravi sastavni delovi biološke nauke. Ako bi do toga ipak došlo, doslovna upotreba reči u jednom kontekstu i figurativna u drugom, napravila bi pustoš.“ (1971, str. 328)

Ipak, možemo izgubiti i nešto više od naše nauke. Možemo se odreći svakog razumevanja ljudskog sveta kao nečeg smisljeno uređenog, a zajedno s njim i one najbolje nade da shvatimo sami sebe.

1976.



Marshall Sahlins (1930)

## Bibliografija

- Benveniste, Emile. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes; vol. 1: Economic, parente, societe*. Paris: Editions de Minuit.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Keegan Paul, London. Meri Daglas, *Čisto i opasno, XX vek*, Beograd, 2001, prevela Ivana Spasić.
- Dumont, Louis. 1970. *Homo Hierarchicus*. University of Chicago Press.
- Hobbes, Thomas. 1950 (1651). *Leviathan*. New York: E. P. Dutton.
- Hofstadter, Richard. 1959. *Social Darwinism in American Thought*. Revised edition. New York: Braziller.
- Langer, Susanne K. 1971. *The Great Shift: Instinct To Intuition*. In *Man And Beast: Comparative Social Behavior*, ed. J. F. Eisenberg, and W. S. Dillon. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, pp. 314–32.
- Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory Of Possessive Individualism*. London: Oxford University Press. *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Centar društvenih djelatnosti, Zagreb 1981. Prevela s engleskog Anita Kontrec.
- Parsons, Talcott. 1968. *The Structure Of Social Action*. 2 vols. The Free Press.
- Sahlins, Marshall. 1976. *Culture And Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, Alfred. 1971. *The Concept Of Nature In Marx*. London: NLB.
- Summer, William Graham. 1934. *Essays of William Graham Sumner*. 2 vols. Ed. A. G. Keller, and M. R. Davie. New Haven: Yale University Press.