

EKSKLUZIVNOST IN AFRIŠKA ZNANOST

Dirk J. Louw

*Uvod*¹

Kako ekskluzivna, svojska ali posebna je v resnici sploh lahko neka »afriška« znanost ali katerakoli druga »etnoznanost«? Svojskosti afriške znanosti so večkrat izpostavljene kot nasprotje »absolutističnim«, »kolonialističnim« ali »imperialističnim« predstavam tako imenovanih »tujcev z Zahoda«. Med obtoženimi se ponavadi znajdejo Placide Tempels, Edward Evans-Pritchard, Lucien Lévy-Bruhl, Robin Horton, John Skorupski ali kdorkoli drug, ki je osumljen rabe »zahodnih« definicij racionalnosti kot univerzalnega kriterija za ocenjevanje drugih. Le redki bi podvomili v pomembnost prizadevanj, da bi afriški pogled na svet in afriško kulturo osvobodili kolonializma. Vendar pa je namen te razprave tudi opomniti na dejstvo, da je vneto razlikovanje afriške znanosti od drugih, čeprav je morda spoštovanja vredno, to zanj lahko tudi kvarno. Cilj prispevka je ponazoriti, kako so posebnosti afriške znanosti (posebnosti, ki jih učenjaki, ki si prizadevajo za izničenje vplivov kolonializma, upravičeno visoko cenijo) lahko tudi pretirane. V prvem delu razprave tako pretiravanje poimenujemo »etnorelativizem«. V drugem delu razprave je etnorelativizem podvržen podrobni kritiki, v zadnjem, tretjem delu pa pozornost na kratko usmerimo onstran etnorelativizma.

1. Etnorelativizem

»Etnorelativizem« označuje predpostavko, da prepričanja, norme ali kriteriji, ki jih ima katerakoli določena etnična skupnost ali *ethnos*, pripadajo

¹ Pričujoči članek deloma sovпада z mojim delom, ki je izšlo leta 1998.

izključno² tej določeni skupnosti. Ti »kriteriji« se ne nanašajo samo na epistemološka, etična in estetska merila, po katerih naj bi si *ustvarjali sodbo* o skupnostih ali družbah, ampak tudi na pravila ali osnove, s katerimi naj bi neko družbo *razumeli*. Z drugimi besedami, etnorelativizem ne le onesposobi vsakega tujca, da bi si ustvaril sodbo o neki družbi, ne da bi pri tem omalovaževal samopoznavanje te družbe, ampak ga oropa vpogleda v prepričanja in prakse drugih družb ali razumevanja le-teh. Etnorelativizem pomeni, da tujec ne more niti razumeti niti soditi o neki družbi, ne da bi pri tem omalovaževal samopoznavanje te določene družbe.

Etnorelativizem moramo jasno ločevati od etnocentrizma. »Etnocentrizem« označuje prakso dogmatične in arbitrarne rabe prepričanj, norm ali kriterijev svoje lastne družbe pri ocenjevanju drugih družb. Stališče lastne družbe se tako absolutizira skozi omalovaževanje samopoznavanja drugih družb. Etnocentrist že v osnovi ne upošteva svojskosti, relativnosti ali kontekstualnosti prepričanj in praks drugih.³ Etnorelativist pa po drugi strani počne prav nasprotno, saj glede na svoje

osnovno prepričanje, da smo takrat, ko začnemo raziskovati tiste koncepte, ki jih filozofi izpostavljajo kot temeljne – bodisi koncept racionalnosti, resnice, stvarnosti, pravičnega, dobrega ali norm –, prisiljeni priznati, da moramo v končni analizi vse te pojme razumeti v odnosu do določene pojmovne sheme, teoretičnega okvira, paradigme, načina življenja, družbe ali kulture ... [Etnorelativist] ... oporeka trditvi, da imajo ti pojmi lahko natančno določen in nedvoumen [medparadigmatski] pomen. Zanj [za etnorelativista; op. D. J. Louw] ne obstaja nikakršen samostojen nadvladujoč okvir ali enoten metajezik, s katerim lahko racionalno presojava ali nedvoumno vrednotimo konkurenčne trditve alternativnih paradigem. (Bernstein, 1983: 8)

Kar zadeva posebnosti afriške znanosti, služi Wincheva kritika Evans-Pritchardove ocene čarovništva med Azandi za primer klasičnega izraza etnorelativizma. Širše gledano je za Petra Wincha Evans-Pritchardova ocena primer etnocentrizma. Po njegovih besedah Evans-Pritchard nelegitimno aplicira eno od tipičnih zahodnih pojmovanj racionalnosti na prepričanja Azandov o čarovništvu, magiji in orakljih. Namesto tega bi moral spoštovati svojsko logiko

² S tem v zvezi gl. tudi mojo razlago in kritiko »neoekskluzivističnega« pristopa do verske pluralnosti (gl. Louw 1997: 94–100; 1995a: 87–120).

³ V tem smislu so »obtoženi«, ki sem jih uvodoma omenil, domnevno vsi etnocentristi. Na primer »'bantajska filozofija' (*Bantu Philosophy*) patra Tempelsa,« kot trdi Hountondji (1995: 194), »ni filozofija bantajskega ljudstva, ampak Tempelsova lastna filozofija«.

Azandov, saj – kot pravi Winch – »kriteriji logike niso od boga dani, ampak izvirajo iz konteksta življenjskih modusov in oblik družbenega življenja in so tudi razumljivi zgolj v tem kontekstu« (Winch, 1958: 100; glej tudi Masolo, 1994: 127). Zahodna znanost je le ena od teh oblik. Verska prepričanja in prakse Azandov pa predstavljajo povsem drugo obliko. »Objektivna resničnost«, ki bi jo skupaj doživljali Azandi in tujec z »Zahoda«, ne obstaja. Zatorej tudi ni nikakršnega skupnega kriterija za ocenjevanje resničnostnih trditev. Nasprotno, »resničnost ni to, kar daje jeziku pomen. To, kar je resnično, in to, kar je neresnično, se kaže *skozi* sam pomen, ki ga ta jezik ima« (Winch, 1964: 309 – njegov poudarek). Zahodnjaki in Afričani potemtakem živijo v neprevedljivih, nepriemerljivih ali nesoizmerljivih svetovih. To »ne pomeni, da izkušnje tematizirajo na drugačen način, temveč da imajo v bistvu povsem drugačne izkušnje« (Lindbeck, 1984: 40). Oziroma, kot bi opozoril Winch, čarovništvo med Soti v južnoafriški provinci Limpopo se popolnoma razlikuje od evropskega srednjeveškega čarovništva. Ne le tako, kot se jabolka razlikujejo od hrušk, ampak tako, kot se jabolka razlikujejo od sesalnikov za prah, žab ali nogometa.

Pot do Winchevih stališč vodi skozi širok spekter idej, ki se nanašajo na pluralnost v znanosti ali v načinih védenja: od Kuhbove znane koncepcije znanstvenih paradigem in neowittgensteinovskih idej o ekskluzivnosti jezikovnih iger do trditev pripadnikov tradicije »črnosti« (*négritude*) o ekskluzivni afriški znanosti, ki jo lahko razumejo le Afričani sami. Wincheva kritika v zvezi s posebnostmi čarovniških praks pri Azandih spominja na komentar še enega »neowittgensteinovskega fideista«,⁴ D. Z. Phillipsa. Phillips uporablja wittgensteinovske ideje za razvijanje svoje koncepcije ekskluzivnosti kriterijev resnice in pomenskosti, ki pripadajo različnim oblikam diskurza, predvsem – kot pravi Phillips – religioznemu diskurzu *vis-à-vis* znanstvenega diskurza ali neki določeni obliki religioznega diskurza *vis-à-vis* drugih oblik tovrstnega diskurza. Tako lahko resnico in pomenskost katerekoli določene oblike diskurza (kot sta npr. jezikovna igra ali oblika življenja) razumejo le sodelujoči v takem diskurzu – kdor je v diskurzu udeležen oziroma je o njem poučen. S Phillipsovimi besedami: »... kriterijev pomenskosti [in resnice; op. D. J. Louw] ne moremo najti *zunaj* religije, saj so podani skozi sam religiozni diskurz« (Phillips, 1970: 4 – njegov poudarek; tudi 1976: 5–8). Tujci torej ne morejo niti razumeti niti legitimno kritizirati nobene specifične jezikovne igre ali oblike življenja. Tujec lahko le opiše pravila, po katerih se igra neka igra. Phillips pravi (1970: 237):

⁴ Za natančno razlago tega neowittgensteinovskega trenda gl. Nielsen (1982). Phillips (do neke mere upravičeno) zavrača oznako »wittgensteinovski fideist«. S tem v zvezi gl. Phillips (1970: 93 in sl.; 1986: xi, 1–16, 28, 32–33, 40, 83, 94).

[...] kadar slišim, da neko zakotno pleme izvaja obred žrtvovanja otrok, kaj potem? Ne vem, kakšen pomen ima žrtvovanje za to določeno pleme. Kaj bi pomenilo reči, da to obsojam, če se »to« nanaša na nekaj, o čemer ne vem ničesar? Če bi to obsodil, bi obsodil umor. Toda umor ni isto kot žrtvovanje otrok.

Etnorelativiste navdihuje tudi postmoderna filozofija. Filozofi, kot so Lyotard, Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze, Guattari in še mnogi drugi (odvisno od definicije termina »postmoderen«), ostro nasprotujejo vsakršnemu pojmu nadvladujoče celote ali enotnosti, skozi primerjavo s katerima bi lahko, kot pravijo »moderne« predpostavke, identificirali ali merili drobce oziroma posebnosti. V tej razpravi ne morem podati komentarjev o omenjenih filozofih, a dovolite mi le nekaj kratkih pripomb v zvezi s samozvanim »postmodernističnim, neopragmatističnim malomeščanskim liberalcem« in znanim uporabnikom pojma etnocentrizma – Richardom Rortyjem.

Izbira Rortyja je malce hudomušna poteza, saj se ta filozof – kot bom pokazal v nadaljevanju – tako v moji definiciji »etnorelativista« kot tudi »etnocentrista« ni znašel povsem nezasluženo. Rorty pravi, da lahko to, kar je resnično, racionalno ali stvarno, prepoznamo le znotraj parametrov specifičnih družb. Onkraj postopkov upravičevanja naše družbe ne moremo seči. Biti etnocentrist, pravi Rorty, »... pomeni preprosto delovati po svojih merilih. V bran etnocentrizmu stoji preprosto dejstvo, da drugih meril, na katera naj bi se ozirali, ni« (Rorty, 1989: 11). Če ga razumemo tako, potem je etnocentrizem »... stališče, da niti o resnici niti o racionalnosti ne moremo reči ničesar, lahko le opišemo že znane postopke upravičevanja, ki jih določena družba – naša [v Rortyjevem primeru je to ena od zahodnih liberalnih demokracij – op. D. J. Louw] – uporablja na takem ali drugačnem področju raziskovanja« (Rorty, 1989: 11 – njegov poudarek). Ne obstaja torej nobena univerzalna racionalnost, znanost ali resnica. Resnica ni le ujemanje s stvarnostjo, s kakršno se običajno srečuje obče človeštvo. Resnica je produkt spontanih konvencij ali dogovorov o tem, kaj je dobro za nas, za našo družbo in našo skupnost. Objektivnost je intersubjektivnost. Znanost je solidarnost. Ne globalna solidarnost, ampak solidarnost, ki jo določajo (dasiravno spremenljive) meje naše skupnosti. »Znanosti«, ki jo mi zahodnjaki tako radi povečujemo, bi zatorej morali odvzeti njene globalne pretenzije. Znanost je prav gotovo zgleden model tega, za kar pri strinjanju z drugimi oziroma pri solidarnosti sploh gre (Rorty, 1989: 15), a kljub vsemu, opozarja Rorty, ni nič več kot le dogovor med liberalnimi zahodnimi intelektualci. Umeščena je globoko v notranjščino meja zahodne liberalne demokracije.

Tako mišljenje Rortyja navidez uvršča med etnorelativiste. Toda preden

sprejmemo tak zaključek, moramo upoštevati še naslednje. Prvič, Rorty sebe vidi kot pragmatista brez epistemologije. Pragmatist, pravi Rorty,

[...] ne zagovarja pozitivne teorije, ki pravi, da je nekaj relativno v razmerju do drugega. Namesto tega vztraja pri popolnoma *negativnem* mnenju, da bi morali opustiti razlikovanje med znanjem in mnenjem, ki so ga razlagali kot razliko med resnico kot ujemanjem s stvarnostjo in resnico kot priporočenim terminom za dobro upravičena prepričanja ... pragmatist nima teorije resnice, še toliko manj pa ima relativistično teorijo ... Ker nima *nobene* epistemologije, *a fortiori* tudi nima relativistične epistemologije« (Rorty, 2002: 40 – njegov poudarek; tudi 1989: 11; Tomlinson, 1989: 55).

Drugače povedano (če parafraziramo Rortyja): z objektivizmom in relativizmom ter s koherentno teorijo resnice in znanosti naj se ubadajo realisti ali modernisti. Mi, postmodernisti, raje preprosto »zamenjamo temo« (Rorty, 1982: xiv; tudi 1989: 17). Mi vemo, »da je koherentnost le eden od faktorjev v kompleksnem in spremenljivem procesu izbire teorije in uporabe teorije« (Tomlinson, 1989: 55). Vemo tudi, »da so teorije le eden od faktorjev v kompleksnem in spremenljivem procesu življenja« (Tomlinson, 1989: 55). Sicer drži, da igramo igro modernistov, ko jim oporekamo. To pomeni, da se ravnamo po pravilih logike in sklepanja modernistov. Toda to počnemo le zato, ker je videti, da so modernisti k temu prav nesrečno nagnjeni. In res je tudi, da predstavlja naše upoštevanje pravil logike in modernističnega sklepanja performativni paradoks. Ampak to drži le, če na stvar gledamo z vidika modernistov oziroma znotraj konteksta igre, ki jo igrajo *oni*, ali zgodbe, ki jo pripovedujejo *oni*. Performativni paradoks je *njihov* problem, ne naš.

Drugič, Rorty ne zanika možnosti medkulturnega dialoga ali komunikacije. Še spodbuja jo! Kulture, kot upravičeno poudari, niso kot geometrije, ustvarjene tako, da bi bile nezdružljive. Prav nasprotno, prepričanja neke druge kulture *lahko* preizkusimo tako, da jih poskušamo preplesti z našimi. Tako je raziskovanje »nenehno ponavljajoče se spletanje mreže prepričanj« (Rorty, 1989: 12; tudi 1989: 13). Takšno pojmovanje raziskovanja za zdaj zadošča za to, da Rortyja *izločimo* iz skupine etnorelativistov. Kljub temu pa na videz nasprotuje njegovemu izredno močnemu poudarku na svojskosti družb *vis-à-vis* obče človeške skupnosti, ki jo ima Rorty za fiktivno (Rorty, 1989: 12; Van Niekerk, 1992: 104).

Je Rorty potemtakem morda etnocentrist? Rorty je očiten etnocentrist v toliko, v kolikor razume in vrednoti druge skupnosti v luči prepričanj svoje lastne skupnosti. Zanj je ocenjevanje drugih skupnosti v tem smislu vsekakor

lahko le etnocentristično. Rorty tako trdi, da lahko »delamo le po svojih merilih« oziroma da lahko delujemo le znotraj naše lastne tradicije. Ne poznamo drugačne resnice ali racionalnosti kot tisto, ki pripada izključno naši tradiciji in naši skupnosti (gl. Rorty, 1989: 11). Vendar pa se etnocentrizem v tem smislu ne ujema povsem z mojo definicijo tega termina. Po moji definiciji namreč etnocentrist *dogmatično* in *arbitrarno* aplicira svoje kriterije na druge. Če pa bi tako kot Rorty predpostavljali, da etnocentrist *nima druge možnosti*, kot da aplicira svoje ekskluzivne kriterije, kadarkoli ocenjuje druge skupnosti, potem bi tako apliciranje le stežka označili za »dogmatično« ali »arbitrarno«.

Ali torej Rortyjeve »etnocentrizem« presega tako absolutizem kot (etno)-relativizem? Pretehtan odgovor na to vprašanje presega namen tega članka. Rortyju, na primer, je zanj popolnoma vseeno.

Pa bodi dovolj – čas je že, da očrtamo pretiranost etnorelativističnih razmejevanj. Ali drugače povedano, čas je, da razložimo pomen, v katerem je v ekskluzivnosti znanosti in drugih področij življenja, ki jih istovetimo bodisi z narodnostjo, razredom, spolom ali čim drugim, mogoče pretiravati.

2. Poraz etnorelativizma⁵

Nedoslednosti

Etnorelativizem ne uči, da je vsako prepričanje enako dobro kot katerokoli drugo, in tudi ne reducira resnice na arbitrarna mnenja posameznikov. Kljub temu pa sloni na podmeni, da tako racionalnost, pomenskost kot resničnost katerekoli trditve lahko veljajo le za določeno družbo ali skupnost, in sicer tisto skupnost, katere pripadniki omenjene trditve oblikujejo. A če je temu res tako, potem mora biti resnična tudi trditev, da racionalnost, pomenskost in resničnost katerekoli trditve veljajo le za določeno družbo. Oziroma, po *tej* trditvi mora biti resnično tudi to, da velja le za skupnost, ki oblikuje takšno trditev – za skupnost etnorelativistov namreč. Jasno pa je, da etnorelativisti niso želeli povedati tega. Očitno predpostavljajo, da njihova prepričanja glede relativnosti racionalnosti, pomenskosti in resnice veljajo za *vse* trditve – in ne le tiste, ki jih oblikujejo sami. Skratka, če je to, kar pravijo etnorelativisti, res, potem ni nobene potrebe, da bi jih upoštevali. Trditev »vsa resnica je relativna« hkrati zanika in zagovarja absolutno resnico. »Vsakršen poskus trditve, da je resnica ... vezana na določen kontekst, če naj to razumemo kot

⁵ Mojo kritiko etnorelativizma je v veliki meri navdahnila kritika relativističnega pojmovanja znanosti, kakor jo je utemeljil Van Niekerk (1992: 5. poglavje).

resnično trditev, zadene ob prepreno samozanikanja« (Netland, 1991: 176; gl. tudi Van Niekerk, 1992: 134).

Druga nedoslednost etnorelativizma je tesno povezana s prvo in se nanaša na izjemo spoštovanje etnorelativistov do »vsakdanjega jezika« skupnosti. Ta naj bi bil »sprejemljiv tak, kakršen je«. To spoštovanje izvira iz predpostavk etnorelativistov v zvezi z nezmožnostjo tujcev, da bi legitimno kritizirali prepričanja neke skupnosti. Tujec lahko tako v najboljšem primeru zgolj opiše pravila, po katerih neka družba igra svojo jezikovno igro (Nielsen, 1982: 238–239). Zato je ironija, da etnorelativisti namerno prezirajo zelo pomemben vidik »vsakdanjega jezika« skupnosti, vsekakor pa znanstvenih skupnosti – in sicer njihovo trditev o obstoju univerzalno relevantne resnice. Znanstveniki, vključno z etnorelativisti, ne predpostavljajo, da njihove trditve veljajo le znotraj meja njihovih specifičnih znanstvenih skupnosti. Prav nasprotno, »resnico« doživljajo kot obče veljavno.

Nesoizmerljivost

Tretja nedoslednost vidika etnorelativistov se nanaša na domnevno neprevedljivost, nesoizmerljivost ali neprimerljivost načinov diskurza različnih etničnih skupnosti. V skladu s to podmeno pripadajo skupnostni kriteriji o tem, kaj je stvarno, racionalno, lepo, dobro ali resnično, *izključno* tej določeni skupnosti v najbolj skrajnem pomenu besede. Oziroma, povedano v Kuhnovem stilu, pripadniki različnih skupnosti ne sodelujejo v istih paradigmah. Po Kuhnovem mnenju

sprejeti paradigmo pomeni sprejeti ne samo teorijo in metode, pač pa tudi veljavne standarde ali kriterije, ki služijo upravičevanju paradigme pred njenimi tekmeci, v očeh njenih zagovornikov. Paradigmatske razlike se tako neizogibno odsevajo navzgor, med kriterijske razlike na naslednji ravni. Iz tega sledi, da je vsaka paradigma pravzaprav samoutemeljujoča in da je vsaka razprava o paradigmah objektivno obsojena na neuspeh. (Scheffler, citat v: Van Niekerk, 1992: 135)

V tem smislu pa različne skupnosti niso samo nezdružljive. Navsezadnje nezdružljivost predpostavlja primerljivost, kar pa je natančno to, kar etnorelativisti zanikajo. Poudarjajo namreč, da ne obstaja neko skupno okolje, skozi katerega bi se različne skupnosti sploh primerjale, kaj šele, da bi se v njem združile. A če to drži, zakaj potem vse te domnevno različne družbene diskurze imenujejo »skupnosti«? Kaj omogoča Kuhnu, da na primer zgodovino, ki jo opisuje, označi za »zgodovino znanosti«? Enotna raba termina »skupnost« med

etnorelativisti (ali v Kuhnovem primeru besedne zveze »zgodovina znanosti«) jasno predpostavijo, da so te skupnosti vsaj v nekaterih pogledih primerljive.

Dejansko lahko sklep, da so skupnosti neprimerljive, sledi le iz same primerjave, ki jo tak sklep zanika. Etnorelativisti tako sodelujejo prav v tej medparadigmatski komunikaciji, ki jo zanikajo. V tem oziru ima Wiredu prav, ko trdi, da »... je zmožnost dojetja neprevedljivosti nekega izraza iz enega jezika v drugega znak lingvističnega razumevanja, ... [ki] vključuje dvig nad oba jezika, na platformo metajezika ...« (1995a: 56). Hountondji se navzlic svojemu poudarku na svojskosti afriške znanosti z njim strinja. Razprava o etnoznanosti, pravi Hountondji, » ... se vedno razvija na podlagi minimalnega konsenza, ki ji daje pomen in omogoča, da navzoče različne pozicije razumemo tudi takrat, ko so si najbolj nasprotujoče« (Hountondji, 1995: 191). Oziroma, kot je rekel Davidson: »Različna stališča so smiselna le, če obstaja skupen koordinatni sistem, na katerem jih lahko načrtamo; pa vendar obstoj nekega skupnega sistema dokazuje lažnost trditve o izraziti neprimerljivosti« (1984: 184 – moj poudarek).

Rorty naleti na podobne težave. Na prvi pogled se zdi, kot da se izogne problemom, ki izvirajo iz domnevne nesoizmerljivosti ali »izrazite neprimerljivosti« skupnosti in tradicij. Ne nazadnje, če lahko – kot sam pravi – »delamo le po svojih merilih« (oziroma delujemo le znotraj naše lastne tradicije), potem koncept »alternativnih« tradicij ter posledično »nesoizmerljivih« tradicij postane odvečen. Videti je, kot da za Rortyja »nesoizmerljivost ne more obstajati, saj lahko alternativne tradicije *bodisi* razumemo z našimi besedami *ali* pa jih sploh ni moč razumeti. V prvem primeru so soizmerljive, v drugem primeru pa jih sploh ni smiselno imenovati tradicije. V slednjem primeru gre nedvomno za nesmisel« (Tomlinson, 1989: 54 – njegov poudarek; tudi 1989: 55). S tem v zvezi je pomembna tudi Rortyjeva odločitev, da izniči antropološko razlikovanje med »interkulturnim« in »intrakulturnim«. Pa vendar, če je nesmiselna ideja o alternativni tradiciji, je potemtakem nesmiselna tudi ideja o lastni kulturi. Nobenega smisla nima označevati neke tradicije za »lastno« ali pa »zgodovinsko pogojeno« in »relativno«, če nimamo stališča zunaj te tradicije, s katerega jo lahko ocenjujemo kot tako.

Te težave so značilne za to, kar bi poimenoval nedoslednost etnorelativistov pri aplikaciji teze o nesoizmerljivosti ali njihov selektivni poudarek na posebnostih in razlikah. Etnorelativisti zelo radi poudarjajo pluralnost kultur, tradicij ali skupnosti, vendar pa skoraj vedno namerno spregledajo *notranjo* pluralnost teh skupnosti. Da bi obvarovali identiteto »afriške« znanosti ali filozofije, nekateri afriški nacionalisti in njihovi afroameriški somišljeniki zanesenjaško poudarjajo temeljne razlike med afriško tradicionalno mislijo in zahodno filozofijo. Na prvi pogled se nam to lahko zdi celo plemenita inicia-

tiva. In vendar na ta način, čeprav morda nenamerno, omenjeni afriški etno-relativisti v resnici *reducirajo* afriško znanost in filozofijo na *tradicionalno* misel in s tem zanemarijo pomembne prispevke sodobnih Afričanov. Medtem ko upravičeno usmerjajo našo pozornost na razlike med afriško in zahodno mislijo, po krivici prezrejo notranjo pluralnost afriške znanosti in filozofije. Tradicionalna misel ni izključno afriška, tako kot tudi afriška misel ni izključno tradicionalna (Wiredu, 1995b: 165–168; Hountondji, 1995).

Zapostavljanje notranje pluralnosti etničnih skupnosti se izraža tudi v pristopih tistih, ki se v svoji bitki proti »evrocentризmu« sklicujejo na postmodernistične ideje (oziroma ideje, ki jih dojemamo kot take). »Zgodovinska odlika postmodernistične kritike,« piše (na primer) Masolo, »je v dvomu o smiselnosti ideje, da se zahodni model racionalnosti vzame za kriterij pri ocenjevanju drugih« (1994: 127). Postmodernistična kritika s svojim poudarkom na kontekstualnosti in svojskosti je v resnici zelo pripravna v prizadevanjih Afričanov, da bi se znebili zahodnjaških kriterijev. Ali obstaja še kaj bolj funkcionalnega od Derridajeve *différance* (gl. 1973: 141), s čimer bi lahko poudarili razlike med »avtentičnim« Afričanom in njegovimi zahodnjaškimi karikaturami?

Sklicevanje na postmodernistične ideje pa je vse prej kot hitra in začasna rešitev. Prvič, zakaj bi se ustavili pri razlikah med »avtentičnim« Afričanom in zahodnjaškimi karikaturami? Zakaj ne bi izpostavili tudi razlik med Afričani in Afričankami; med Afričanom iz srednjega in Afričanom iz delavskega razreda; med afriškim muslimanom, židom in katolikom; med bogatim in revnim Afričanom ter med tistim iz t. i. »prvega« sveta in njegovim rojakom iz tretjega sveta; med starim in mladim, zdravim in invalidnim Afričanom; homoseksualnim in heteroseksualnim; in med neštetiimi drugimi vrstami razlikovanj, ki si jih lahko izmislimo? Če tisti, ki si prizadevajo odpraviti vplive kolonializma, v resnici poudarjajo *use* te razlike ali razlikovanja, bi od pomenke vsebine pojma »Afričan« ostalo bore malo, če sploh kaj. Morali si bodo zastaviti vprašanje, kaj sploh je »avtentičen« Afričan? Poleg tega postmoderna filozofija navidezno sili akterje takih prizadevanj, naj bodo radikalno odprti za »spremenljivost« (gl. Rorty, 1989: 22) oziroma naključnost, pristranost in zgodovinsko verodostojnost kategorij, kot sta »afriški« in »zahodnjaški/evropski«. Vendar pa se zdi, da *radikalno* odprtost za spremenljivost teh kategorij in njihovo popolno odpravo – s čimer pa bi odpravili tudi bistvo in namen afriških prizadevanj za odpravo vplivov kolonializma – loči le tanka črta. Pri teh prizadevanjih je postmoderna filozofija očitno dvorezen meč, s katerim je treba ravnati previdno (gl. Almond, 1992: 212–214; Louw, 1995b: 73).⁶

⁶ Ne trdim, da je za »postmoderniste« vse sprejemljivo. O tem, ali je to res tako ali ne, bi bilo treba še nadalje razmisliti (s tem v zvezi gl. Cilliers, 1995; Murphy, 1988: 107–108).

Vsi zgoraj omenjeni razlogi v prid dvoma o ideji nesoizmerljivosti se na tak ali drugačen način navezujejo na njene inherentne nedoslednosti. Pa vendar se eden od vse bolj pomembnih razlogov za dvom o tej ideji sploh ne uvršča v zgornjo kategorijo razlogov. Slednji ne potrebuje nobenega posebnega pojasnila, morda le vprašanje: ali je res še smiselno govoriti o nesoizmerljivih življenjskih svetovih, če nas vse povezuje »svetovni splet«? Mogoče se bo komu zdelo, da tako vprašanje izdaja skrajno obliko zahodnjaškega etnocentrizma. Navsezadnje mnogi iz tretjega sveta za internet še slišali niso, kaj šele, da bi se nanj »priklopili« (čemur sicer kmalu ne bo več tako, če bo imel Bill Gates kaj besede pri tem!). Kljub vsemu pa bi lahko z malo domišljije za ilustracijo svojega stališča vzel tudi izum kolesa. Bistvo tega, kar sem želel povedati, je, da ima napredek v znanosti in tehnologiji nedvomno globalen učinek. Teoretični dosežki znanosti združujejo načine mišljenja, tehnološki napredek pa spodbuja enoten način življenja. Ni nujno, da ta proces zatira raznovrstnost.⁷ Gotovo pa preprečuje pretirano poudarjanje razlik ali drugosti s pojmi, kot so nesoizmerljivost, neprimerljivost in neprevedljivost (gl. Van Niekerk, 1992: 143–144; Krüger, 1981: 171).

V skladu z relativističnimi znanstveniki, kot sta Barry Barnes ali David Bloor (gl. Van Niekerk, 1992: 92), lahko etnorelativist v odgovor na vse te kritike seveda zanika, da je kdaj zanikal možnost medparadigmatske komunikacije ali prevajanja. Stališče, ki ga etnorelativist zagovarja, namreč je, da drugo kulturno skupnost lahko razumemo skozi *neposredno* učenje njenega jezika, kot bi k temu pristopil otrok. Tak proces ne potrebuje prevoda. Toda tak odgovor povsem zgreši bistvo. Bistvo je v tem, da antropologi in drugi zainteresirani tujci *niso* otroci. Pa vendar lahko pridobijo vsaj nekaj znanja o skupnosti, ki jo preučujejo. Do neke oblike medkulturne komunikacije *vendarle* pride. Navsezadnje še noben antropolog ni naletel na kulturo, ki bi mu bila popolnoma nerazumljiva (gl. Wiredu, 1995a: 52; Van Niekerk, 1992: 148).

Vendar pa odgovor na vprašanje, ali bi moral dekolonizator na postmodernista gledati kot na svojega zaveznika, ostaja vse prej kot jasen. Previdnost je tu torej nujna, kot pokaže primer južnoafriškega filozofa Johana Degenaarja in njegove afirmativne interpretacije postmodernizma ter še posebej dekonstrukcije (Degenaar, 1995: 8; 1996: 20).

⁷ Pravi paradoks je, da se zaradi tega »zedinjenja« skozi znanost in tehnologijo danes bolj zavedamo (kulturnih) razlik ali raznovrstnosti kot prej. Znanost in tehnologija sta v veliki meri pripomogli k oblikovanju skupnega družbenega okolja ali miljeja, v katerem so te razlike bolj izpostavljene. Živimo v svetu, v katerem postaja čedalje bolj očitno, da smo si zelo različni in *hkrati* tudi zelo podobni.

Etične in politične implikacije

Po mnenju relativista kriteriji – tudi moralni – katerekoli skupnosti ali družbe veljajo izključno znotraj meja te določene skupnosti. Vsakršna aplikacija teh kriterijev izven meja te skupnosti je zatorej nelegitimna. Na prvi pogled se zdi, da je ta predpostavka temelj tolerantne, demokratične, svobodne in odprte družbe – take skupnosti, kot jo (upravičeno) ceni tudi Rorty. Prav hitro pa pridemo do ugotovitve, da ta predpostavka etnorelativista prikrajša za pravico do kritike prepričanj in praks katerekoli druge družbe, pa čeprav bi bila ta prepričanja in prakse rasistična, seksistična ali kako drugače zatirajoča. Tako se izkaže, da je domnevni temelj družbe, ki jo idealizirajo Rortyjevi »zahodni socialnodemokratski intelektualci dvajsetega stoletja«, pravzaprav njena poguba!⁸

Toliko o problemih, ki jih povzroči etnorelativistični pristop k pluralnosti. Če povzamemo: v meri, v kolikršni etnorelativist svojih kriterijev ne aplicira na druge arbitrarno in dogmatično – v meri, v kolikršni torej ne tepta namerno drugosti drugih, v tolikršni meri se izogiba kolonizacijskim praksam etnocentrista. Vseeno pa se etnorelativist ne more povsem izogniti absolutizmu. Čeprav trdi, da spoštuje »vsakdanji jezik« skupnosti, še vedno omalovažuje docela »običajno« pravico do univerzalne resnice. Zaradi tistega, kar je videti kot globoko, čeprav selektivno spoštovanje do drugosti, je etnorelativist nagnjen k temu, da razlike jemlje kot primere nesoizmerljivosti. Kot pa smo lahko videli, tudi preveč dobrega škodi. S svojim velikim poudarkom na kontekstualnosti resnice in racionalnosti je etnorelativist na videz našel rešitev za rivalstvo znotraj množstva (ali domnevnega množstva) etnoznanosti: med afriško, afroameriško in zahodno znanostjo ali – kot bi Rorty z veseljem dodal – ameriško, francosko, kitajsko znanostjo itd. Toda zaradi prevelikega poudarka na kontekstualnosti se je etnorelativist/-ka moral/-a odpovedati doslednosti svojega argumenta, pravici ali zmožnosti, da kritizira druge, in nenazadnje tudi pravici ali zmožnosti, da se brani pred kritiko drugih. V tem smislu je etnorelativizem, z eno besedo, samodestruktiven.

3. Onstran etnorelativizma

Svoja razmišljanja o ekscesih etnorelativistov bi rad zaključil z nekaj predlogi z druge strani entorelativizma (o katerih na tem mestu ne morem podrobneje govoriti). Kako se lahko izognemo tako etnorelativizmu kot etno-

⁸ Vsekakor pa si preberite tudi Rortyjevo (1989: 18) odgovor na to kritiko.

centrizmu, kadar imamo opravka s pluralnostjo skupnosti – naj si bodo le-te znanstvene, etnične, etnoznanstvene ali kakršnekoli druge? Najboljši začetek je zdravo spoštovanje drugosti. Naj si tu sposodim nekaj iz postmoderne filozofije, pa čeprav je to že lahko tvegano. Če nič drugega, je postmodernistična kritika na zelo odločen način ponovno uveljavila pojem drugosti. Postmodernist nas naredi bolj občutljive za zatirana poročila marginaliziranih, poudari pozitivne strani alternativnega ali nenormalnega, mene pa spomni na mojo lastno situiranost in moje idiosinkrazije. Zdravo spoštovanje do drugosti zajema spoštovanje svojskosti, individualnosti in zgodovinske verodostojnosti. Spoštovanje do svojskosti nam nalaga, naj ne zanemarjamo podrobnosti prepričanij in praks drugih, pa tudi ne konteksta, v katerem se prepričanja in prakse pojavljajo. Spoštovati individualnost pomeni, da posameznikov nikdar ne smemo reducirati na skupnost, h kateri naj bi pripadali, oziroma jih z njo povsem istovetiti. Spoštovati zgodovinsko verodostojnost pa pomeni, da neke družbe nikdar ne smemo povsem istovetiti s tem, kar je, v kar verjame in kar počne v določenem obdobju in kraju, niti jo na to reducirati – enako velja za vsakega posameznega pripadnika skupnosti. Zdravo spoštovanje do drugosti pa izključuje obravnavanje skupnosti, kot da bi bile neki nerazumljivi, nepredvidljivi ali neprimerljivi otočki, ki so kot taki nedovzetni za kritiko s strani t. i. »tujcev«. Brez sklicevanja na vnaprej določena, utemeljitvena ali ahistorična oporišča lahko to razmišljanje sklenemo z Bernsteinom (1983: 86), Masolom (1994: 133) in drugimi avtorji, ki so mnenja, da se različne skupnosti, družbe in tradicije prekrivajo na različne načine. Čeprav teh tradicij »ne moremo vedno primerjati med seboj v vsaki podrobnosti posebej«, jih lahko primerjamo »na mnogovrstne načine, ne da bi se pri tem morali zateči k predpostavki, da obstaja ali mora vedno obstajati tudi neki skupen, točno določen sistem, s pomočjo katerega jih lahko primerjamo« (Tilley, 1989: 93).

Prevedla Petra Berlot Kužner

Literatura

- Almond, B. 1992. Philosophy and the cult of irrationalism, v: Griffiths, A. P. (ur.), *The impulse to philosophise*, 201–207. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, R. J. 1983. *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cilliers, P. 1995. Postmodern knowledge and complexity (or why anything does not go). *South African Journal of Philosophy* 14(3), 124–132.

- Davidson, D. 1984. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Degenaar, J. 1995. The concept of politics in postmodernism. Prispevek z 2. bienalne konference Zveze za afriške študije o postmodernizmu v Afriki. Univerza v Port Elizabethu (5.–8. julij).
- Degenaar, J. 1996. The collapse of unity, v: Du Toit, C. W. (ur.), *New modes of thinking on the eve of a new century: South African perspectives*, 5–27. Pretoria: University of South Africa.
- Derrida, J. 1973. *Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*, (prev. D. B. Allison). Evanston: Northwestern University Press.
- Hountondji, P. 1995. The particular and the universal, v: Mosley, A. G. (ur.), *African Philosophy: Selected readings*, 172–198. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Krüger, L. 1981. Unity of science and cultural pluralism, v: Haller, R. (ur.), *Science and ethics*, 167–185. Amsterdam: Rodopi.
- Lindbeck, G. A. 1984. *The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age*. Philadelphia: Westminster Press.
- Louw, D. J. 1995a. Pluralisme en konflik: Die probleem van verskillende godsdienste se botsende aansprake op waarheid. Doktorska disertacija, Univerza v Stellenboschu. Neobjavljeno.
- Louw, D. J. 1995b. Decolonization as postmodernization, v: Malherbe, J. G. (ur.), *Decolonizing the mind*, 67–73. Unisa, Pretoria: Research Unit for African Philosophy.
- Louw, D. J. 1997. Die neo-eksklusivistiese benadering tot religieuse pluraliteit. *South African Journal of Philosophy* 16(3), 1–7.
- Louw, D. J. 1998. The influence of postmodernism: plurality, ethnocentrism and "African" science, str. 149–164; v: C.W. du Toit (ur.), *Faith, science and African culture*. Pretoria: Research Institute for Theology and Religion, UNISA
- Masolo, D. A. 1994. *African Philosophy in search of identity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press/Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Murphy, J. W. 1988. The relevance of postmodernism for social science. *Diogenes* 143 (jesen), 93–110.
- Netland, H. A. 1991. *Dissonant voices: Religious pluralism and the question of truth*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Nielsen, K. 1982. Wittgensteinian fideism, v: Cahn, S. M. & Shatz, D. (ur.), *Contemporary philosophy of religion*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Phillips, D. Z. 1970. *Faith and philosophical inquiry*. New York: Schocken.
- Phillips, D. Z. 1976. *Religion without explanation*. Oxford: Blackwell.
- Phillips, D. Z. 1986. *Belief, change and forms of life*. London: Macmillan.

- Rorty, R. 1982. *Consequences of pragmatism*. Brighton: Harvester.
- Rorty, R. 1989. Science as solidarity, v Lawson, H. & Appignanesi, L. (ur.), *Dismantling truth: Reality in the post-modern world*, 6–22. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Rorty, R. 1991. *Objectivity, relativism and truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. 2002. *Izbrani spisi* (ur. L. Škof). Ljubljana: LUD Literatura.
- Tilley, T. W. 1989. Incommensurability, intratextuality, and fideism, *Modern theology* 5(2) (januar), 87–111.
- Tomlinson, H. 1989. After truth: Post-modernism and the rhetoric of science, v: Lawson, H. & Appignanesi, L. (ur.), *Dismantling truth: Reality in the post-modern world*, 43–57. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Van Niekerk, A. A. 1992. *Rasionaliteit en relativisme*. Pretoria: RGN.
- Winch, P. 1958. *The idea of a social science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Winch, P. 1964. Understanding a primitive society. *American Philosophical Quarterly* 1(4), 307–324.
- Wiredu, K. 1995a. Are there cultural universals?, *The Monist* 78(1), 52–64.
- Wiredu, K. 1995b. How not to compare African thought with Western thought, v Mosley, A. G. (ur.), *African Philosophy: Selected readings*, 159–171. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.