

Горѓе МЛАДЕНОВСКИ

МАРКС И СОВРЕМЕНАТА СОЦИЈАЛНА АНТРОПОЛОГИЈА

За социолозите е незамисливо да пишуваат како Маркс никогаш да не постоел. Дури и повеќе: Марксовите идеи беа опкружени со полемика која се протега сè до нашиот ден и чиј континуитет недвосмислено зборува за нивната поголема виталност во споредба со идеите на другите социолози. Англискиот социолог Томас Б. Ботомор¹⁾ истакна дека цела плејада на значајни социолози на почетокот на XX-от век беа „дискутанти на Маркс“. Социолозите како Тенис, Маркс, Вебер, Зимел, Зомбарг, Моска, Парето и Манхајм беа извонредно свесни за значењето на Марксовите идеи, како за социологијата така и за политичката практика. Било да настојуваа Марксовата мисла да ја доведат во склад со сопствените истражувања, било да ја побиваа или пак отфрлаа, сепак може да се каже дека кон крајот на XIX-от и во почетокот на XX-от век, водечките европски социолози беа инволвирани во она што беше опишано како долга дебата со „духот на Маркс“. Но, антрополозите избегнуваа таков паралелен заклучок. До пред дваесет години, речиси, постоеше консенсус меѓу антрополозите дека Маркс и Енгелс се ирелевантни за историјата на антропологијата и за современиот антрополошки потфат. Иако, на пр. социјалната антропологија во последните децении беше концентрирана на проблемот на конфликтот, сепак сосема малку со Марксовата интерпретација на тој проблем. Маркс му придаде фундаментално значење на економскиот живот, но економската антропологија ги игнорира неговите ставови. Исто таква судбина доживеаја и Марксовите идеи за социјална динамика, како и за други проблеми кои се релевантни за антрополошките истражувања. Некои автори дури и не го спомнуваат во своите дела за историјата на антрополошката теорија. Во „Историјата на етнолошката теорија“ на Роберт Лоуви, Маркс и Енгелс не се појавуваат дури ни во индексот на имиња. Други пак, го спомну-

¹⁾ Sottomore T. B.: „Karl Marx Sociologist or Marxist“, Science and Society, 30, 1964, str. 11.

ваат патемно и тоа најчесто во врска со критиката на теоријата на социјална еволуција. Која е причината за ваквиот однос кон Маркс? Дали причината лежи во тоа што: „културната антропологија се развила целосно независно од марксизмот“, како што тврдеше Алфред Мејер²⁾ или пак во тоа што „социјалните антрополози како буржоаски интелектуалци сметаа дека не можат да прифатат такво едно вознемирувачко гледиште за човекот и општеството како што презентираше Маркс“³⁾.

Причините, се разбира, не можат да се сведат само на тоа. Некои антрополози ги одбиваше Марксовиот негативен став кон религијата, а таа заземаше значаен дел во нивните истражувања. Други пак, фактот дека тој, како што истакна Енгелс во говорот над неговиот гроб, беше пред сè револуционер, чија главна мисија беше уривањето на капиталистичкото општество. Страста која тој ја внесуваше во таа борба мнозина ги одбиваше, сметаа дека тоа е неадекватно на една научна презентација, па затоа и кога се согласуваа со него оставаа тоа да се чита меѓу редовите⁴⁾. Секако дека една од причините за студениот однос кон Маркс лежи и во влијанието на диркемовската традиција во изучувањето на социјалните феномени, а кое особено беше интензивно во британската социјална антропологија. Најзначајните имиња на оваа традиција во социјалната антропологија, следејќи го Диркем, пред сè ја проучуваа социјалната солидарност, а како што е познато Маркс беше „специјализиран“ за теориите на конфронтација. Неговиот иконоклазам или пак „бруталниот реализам“ исто така не треба да се губат предвид.

Еден од аргументите што најчесто се наведува кога станува збор за тоа: зошто Маркс беше толку долго време игнориран од социјалните антрополози? Је дека тој не покажал интерес за изучувањата на примитивните општества. Марвин Харис⁵⁾, истакнат американски антрополог, кој доста широко се занимава, иако на идиосинкратичен начин со релевантниот радиус на Марксовите гледишта, ја афирмира тезата дека игнорирањето на Маркс од антрополозите е реципрочно на Марксовото ингрорирање на првобитните народи. Нема сомнение дека Маркс долго време го запоставуваше проблемот на првобитните општества. Тоа не се должи само на фактот дека тоа беа формативни години на антропологијата како наука и дека не пос-

2) Meyer A. G., *Marxism the Unity of Theory and Practice* Cambridge Harvard University Press, 1954, cit. по Harris M., *The Rise of Anthropological Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1968, str. 228.

3) Firth Raymond, *Social Anthropology and Karl Marx*, во Baidya Nath Varma (Ed.), *The new Social Sciences*, London, Greenwood Press 1976 str. 20.

4) *Ibid.*, str. 20.

5) Harris Marvin, *The Rise of Anthropological Theory*, London, Routledge and Kegan, 1968, str. 228.

тоела доволно акуратна емпирска евиденција. Ако тоа можеше да се оправда до 1859 година, не може да се тврди за подоцнежниот период. Сите извори кои ги користеше Едвард Тајлор за своето дело „Истражување во раната историја на човештвото“ беа пристапни. Можеби не треба да се исклучи влијанието на „мртвата рака“ на Хегел, со неговиот презир за „непрогресивните делови на човештвото. По наше мислење, мотивот, пред сè лежи во Марксовата преокупација со критичката анализа на цивилизацијата, посебно со модерниот капитализам. Но, по објавувањето на „Капиталот“ (1867 година) почнува да слабеа европоцентристичката позиција на Маркс и почнува да расне неговиот интерес за првобитните општества. Мотивите за оваа промена кај Маркс ги објавува Хобсбаун:

„Марксовата зголемена преокупација со првобитниот комунизам израснува од омразата и презирот за капиталистичкото општество... се чини веројатно дека тој, кој порано го поздравуваше влијанието на Западниот капитализам како нехумана но историски прогресивна сила на стагнантните преткапиталистички економии, се најде себеси исплашен од оваа нехуманост. Ние знаеме дека тој секогаш се воодушевуваше со позитивните социјални вредности отелотворени, во колку и да е заостаната форма, во првобитната заедница и сигурно е дека по 1867-8, тој значајно ги нагласува способностите на првобитната заедница, нејзината моќ да се спротивстави на историската дезинтеграција и дури, иако можеби само во контекстот на народници — ја разгледува нејзината моќ да се развие во повисока форма на економија, без претходна деструкција“⁶⁾

Познати се Марксовите ексерпти и белешки од етнологичките трудови на Морган, Фијар, Мејн и Лабок кои тој и критички ги обработува⁷⁾. Но резултатот на овој интерес не е една систематска етнологија. Па сепак, фактот дека некои од овие материјали, особено оние кои се однесуваа на Моргановото „Древно општество“ беа искористени од страна на Енгелс во „Потеклото на семејството приватната сопственост и државата“ не е без значење за антропологијата. Тој чин, на определен начин го инвалидира трдењето на Мејер (Meyer) дека културната антропологија се развивала сосема независно од марксизмот.

Појавата на делото „Потекло на семејството, приватната сопственост и држава“, во кое беа инкорпорирани идеите на Морган, всушност го одбележа и почетокот на „крстоносна војна“ против Морган. Неговите идеи беа изложени на најжестоки напади од страна на противниците на материјализмот, па про-

⁶⁾ Hobsbawm E. (Ed.), Introduction to The Pre-Capitalistic Economic Formations; Karl Marx, New York, International Publishers, cit. по Diamond S, Anthropology in Question во Dell Hymes (Ed.), Reinventing Anthropology, New York, Vintage House, 1974. стр. 419—420.

⁷⁾ Krader Lorenz, Etnologija i Antropologija u Marksa. Zagreb, stvarnost, 1980.

излегува дека е поблиску до вистината ако се каже дека културната антропологија се развивала повеќе во реакција на марксизмот, отколку независно од него.

Веќе констатиравме дека Маркс не даде една систематска етнологија. Но и без тоа, како и без оглед на фактот, дека многу од неговите опсервации кои се однесуваат на првобитната заедница, се покажаа содржински некоректни во светлото на современите антрополошки истражувања (пр. модерната антропологија ја отфрли претставата за човекот во првобитното општество, како поединец без индивидуалитет и наполно подреден на групата), тој, сепак, даде поттик за разбирањето на минатото. Во тој поглед Стенли Дајмонд⁸⁾, кој смета дека Маркс е парадигматична фигура на револуционерната, неакадемска интелектуална традиција на XIX-от век, забележува дека и покрај тоа што Маркс и Енгелс ги сфаќале првобитните култури како основа за целокупното историско движење, сепак „Маркс укажува дека тие служат и како идеја на социјализмот“.

Ако Маркс долго време беше заборавен и запоставен од страна на антрополозите, во последниве години наидуваме на нагласен интерес за негово дело. По мислење на англискиот антрополог Р. Фирт, за кого Марксовите теории како „модел, како низа на систематски пропозиции заслужуваат континуирано, внимателно испитување“⁹⁾, постојат три главни причини за таквата ситуација.

Како прво, откако идеите на другите социолози биле елаборирани, се јавила потребата за проширување на теорискиот интерес. Второ, радикалните промени во материјалот кој го испитуваа социјалните антрополози, а кој не можеше да биде адекватно интерпретиран со постојните теории, ги принуди антрополозите да го постават прашањето за една теорија која ќе кореспондира со сите тие промени. Во тој поглед Марксовата теорија нуди една кохерентна дијагноза и систематско објаснување на потресите кои се случуваат во современиот свет, бидејќи пред сè е фундирана на еден филозофски пристап кој интендира да ги разбере „принципите на подлабоката реалност на социјалната егзистенција“¹⁰⁾.

Таа потреба за една фундаментална теориска ориентација во социјалната антропологија, која во исто време ќе претставува и метод на експликација, станува сè поизразита во современата антропологија и интересот за Маркс е наполно разбирлив, бидејќи неговата концепција нуди можност за засновува-

⁸⁾ Diamond S., *Anthropology in Question*, vo Dell Hymes (Ed.), *Reinventing Anthropology*, New York, Vintage House, 1974 str. 419.

⁹⁾ Firth, *Ibid.*, str. 28.

¹⁰⁾ *Ibid.*, str. 28.

ње на една таква стратегија и во исто време дава можност за надминување на едностраностите на голиот емпиризам која ја доведе антропологијата речиси во ќорсокак.

Но, како што обично се случува во такви ситуации кога се „открива“ едно ново учење, секогаш постои опасност од пре-димензионирање на една негова страна. Така и во нашиот конкретен случај, тоа се случува со Марксовото учење. Имено, многу антрополози кои се повикуваат на Маркс, било да спаѓаат во групата која колоквијално се нарекува „деребрални марксисти“, или пак во „Органски марксисти“ премногу инсистираат на Марксовите ставови од Gundrisse и „Капиталот“ и нивната применливост во изучувањето на т.н. „предкапиталистички општествено-економски формации“, а ги игнорираат другите проблеми кои се релевантни за антропологијата. Многу од нив, во тие настојувања понатаму ги конкретизираа, проширија и продлабочија Марксовите ставови и несомнено осветлија значајни проблеми, но сепак останува впечатокот дека при тоа остана настрана она што е фундаментално за антропологијата, она што е централно за антрополошкиот потфат, како што впрочем и имплицира нејзиното име, а тоа е човекот, човечката природа¹¹⁾.

Ако проблемот на човекот и човечката природа е отсутен во поновите расправи на марксистички ориентираните автори, кои себеси се декларираа експлицитно како социјални антрополози, тој е присутен на другата страна, односно кај разни граѓански автори. Но, наместо тоа да бидат научници чијшто централен интерес е една стриктна хуманистичка проблематика, се сретнуваме со автори чијашто основна вокација е етологијата или пак генетиката. Не е необично што научници од овие подрачја зборуваат за човекот, бидејќи човекот претставува предмет и на нивни истражувања. Уште повеќе, со оглед на специфичната позиција на социјалната антропологија во системот на науките (со еден свој пол таа се потпира на природните науки, а со другиот пол на филозофската антропологија), истражувањата во подрачјето на природните науки, пред сè, во биологијата, палеонтологијата и физичката антропологија ќе придонесат социјалната антропологија уште повеќе да го осветли феноменот човек, свој централен предмет на интересирање. Значи, не е ставено во прашање легитимноста на овие научни дисциплини да зборуваат за човекот туку е во прашање аргументацијата на нивните ставови, пред сè идеолошките импликации на тие ставови.

¹¹⁾ Па и кога се зборува за човекот обично се зборува за различни културни форми и институции — кои човекот ги креира. Тоа е повеќе една „културна физика“. Есенцијално за антропологијата е изучувајќи ги различните техники економски, социјални и идеолошки форми да го сфати нивниот човечки контекст. Во тој поглед таа е „револуционерна дисциплина“.

Затоа нашата цел ќе биде да покажеме кои се идеолошките импликации на овие теории за човекот и за човечката природа.

Сите овие теории за човекот и за човечката природа, фундирани на принципите на научниот натурализам, што значи поаѓаат од претпоставката дека нема ништо што се однесува до човекот што не може, барем во принцип, да се објасни со концепти и методи на природните науки, имаат определена социјално-политичка улога. Да бидеме попрецизни, тие настојуваат да ги оправдат моделите на политичко и економско поведение зад кои секогаш стојат определени групи кои тие модели ги сметаат за природни и непроменливи. Во таквите концепции е имплициран еден фатализам, во нив луѓето се третираат како ствари и ја негираат можноста човекот со посредство на својата активност да го менува и обликува светот во кој живее, во согласност со своите потреби.

Оваа традиција, науката да служи како рационализација на постојните социјални и економски односи, се протега од Адам Смит и Томас Малтус сè до нашиот ден. За нас од посебно значење е Томас Малтус бидејќи неговото дело „Есеј за принципот на популација“, првпат објавено 1798 год. претставува извонреден пример на наука импрегнирана со идеологија. Бројните статистички податоци кои тој ги наведува имаат функција да ги прикријат јасните идеолошки претпоставки во основата на неговите аргументи. Малтусовите анализи во „Есеј за принципот на популација“, во кој тој го афирмира својот познат принцип дека „... населението ќе расне со геометриска а човечката способност да се прехранува по аритметичка прогресија“¹²⁾, по мислењето на англискиот марксист Роберт Јанг инагурираа во научниот дискурс „двојна историја“¹³⁾. Историја на наука тесно поврзана со идеологија, наука која го посматра човекот како дел на природата и подложен на нејзините закони, а во исто време откритијата и законите на научното проучување на човекот ги интерпретира на еден идеолошки начин, сугерирајќи луѓето да го прифатат постојниот поредок како дел од непроменливиот ред во природата. За Малтус, принципот за популацијата е очигледен доказ за константноста на природните закони и без неговото оперирање човекот никогаш не би се отргнал од состојба на неактивност, инертност, мрзливост и аверзија кон трудот, и „ако населението и храната се зголемувале со ист обем човекот веројатно никогаш не ќе изронел од дивата состојба“ и затоа по мислењето на Малтус е бесмис-

¹²⁾ Malthus T., *Essay on Principle of Population*, cit. po Young R., *The Human Limits of Nature*, str. 244.

¹³⁾ Young Robert M., *The Human Limits of Nature*, vo Jonathan Benthall, *The Limits of Human Nature*, London, Butler and Tanner td. 1971 str. 244.

лено и воопшто доказ на проста фантазија, да се зборува за човекот од аспектот на тоа што тој можел да биде. Неговите надежи за подобро општество се осуетени од две несовладливи пречки: од ограничувањето на неговата природа (тој е инертно и мрзливо суштество), и од оскудноста на неговата непријателска средина (недостаток на ресурси за експлоатација), кои го предизвикуват неговото неизбежно страдање.

Но она што е посебно значајно во случајот со Малтус е дека неговата теорија изврши едно директно, специфично влијание во биологијата, пред сè во формулирањето на теоријата на органската еволуција. Имено, познато е дека Дарвин идејата за природно одбирање, како основен механизам на еволуциониот процес, ја презел токму од Малтус. Неговото читање на Малтус во 1838 год. можеме да го означиме како своевидно Еугеса искуство. И така, здобивајќи се со респект во биологијата, истата теорија се јавува повторно како социјална теорија во идеите на Валтер Багехот и кај низа други автори, чии идеи обично се супсумираат под името „социјален дарвинизам“, чијшто заеднички именител е објаснувањето на општествените појави врз основа на теоријата на органската еволуција, односно врз основа на механизмот на борба за опстанок.

Ставовите на Маркс и Енгелс за Малтус се добро познати. Тие потрошиле доста време и доста енергија критикувајќи ја Малтусовата концепција. Мотивите кои лежат во основата на нивниот критички став исто така: Малтусовата концепција како и идеите на другите класични економисти кои беа тесно поврзани со таа концепција, постојните социјални и политички односи ги прогласуваа за природни а според тоа и за непроменливи односи. Односно, еден определен историски конкретен тип на општествени односи, чија содржина ја изразува определен тип на производствени односи, тие ги посматраа како пројавување на вечните, константни закони на природата. Таквиот приод во изучувањето на општествените феномени подоцна го критикуваа Лукач, Голдман, Вилхелм Рајх, Маркузе и др. Но таа критика не беше ограничена само на марксистичките кругови. Во XIX век таа се одвиваше во рамките на биолошката литература. Така, на пример, Алфред Валас, кого можеме да го наречеме коавтор на теоријата на органската еволуција, бидејќи независно од Дарвин доаѓа до истото откритие, шест години по тоа го доведе во прашање тој малтузијански аспект на еволуцијата. Уште поинтересен е примерот на анархистот, принцот Кропоткин, кој пишуваше: „Да, се разбира дека ние мораме да ја засноваме социјалната теорија врз биолошката теорија, но прво да ја преиспитаеме самата биолошка теорија“¹⁴). Тој

¹⁴) Kropotkin Peter, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, cit. po Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture*, London. 1980, str. 96.

сметаше дека заемната помош и кооперација се исто така значајни фактори во еволуцијата и ја балансираат улогата на борбата за опстанок. Денес биолозите признаваат дека природната селекција фаворизира кооперација во рамките на видовите исто толку често како и конкуренција.

Во последниве децении се сретнуваме со концепции за човечката природа кои исто така во основа се малтузијански. Нив ги среќаваме во повеќе научни дисциплини, како што нагласивме порано, во рамките на биологијата, односно одделни нејзини гранки како што се етологијата и генетиката. Нив ги сретнуваме и во психологијата. Фундаменталните концепции на овие дисциплини повеќе или помалку се импрегнирани со социјални и политички претпоставки. За најрепрезентативните застапници на овие гледишта не можеме да кажеме дека при елаборирањето на своите ставови на ум го имаат токму Малтус. Но она што нив ги држи во континуитет со традицијата на Малтус е сфаќањето дека принципите на научниот натурализам се фундаментални за сфаќањето на човекот и неговите творби, односно дека тие принципи легитимно можат да се применат и во општествените науки дека тие се *sine qua non* не само за психологијата туку и за општествените науки и други хуманистички дисциплини. А таквиот пристап обично секогаш сугерира еден дефетизам во поглед на можност за човечка акција. Кога еминентниот биолог Ц. Д. Дарлингтон изјавува дека „постојниот општествен подарок (капиталистички, се разбира м. з.) е таков каков што е и мора да биде таков бидејќи генетиката вели така“¹⁵), како повторно да го слушаме Малтусовиот принцип за населението, но сега се разбира формулиран со речникот на науката на денот, генетиката. Или пак, кога добитникот на Нобеловата награда за физиологија и медицина Ханс Кребс во јавните настани експлицитно зборува за „животно во човек“, за тоа дека нееднаквоста, приватната сопственост и девијатното поведение се резултат на непроменливите закони на природата, евидентно е дека станува збор за екстраполации од науката кои служат на определени идеолошки позиции.

Во некои од овие подрачја наидуваме на отворено воспоставување на расистичките теории. Но тие, во поновата научна публицистика се презентирани на еден посуптилен начин, од оние сугерирани кон крајот на минатиот век, односно од теориите на класичниот колонијален расизам. Тие тврдат дека се засновани на најновите دستигања на генетиката, меѓутоа, токму на теренот на самата биологија тие го покажуваат својот идеолошки и ненаучен карактер. Книгите на Артур Џенсен (Ar-

¹⁵) Darlington C. D., vo Young R., *The Human Limits of Nature*, str. 247.

thur Jensen)¹⁶ Бејкер (Baker)¹⁷ Ајзенк (Eysenck)¹⁸, кои се бават со проблемот на интелигенцијата, се карактеристични за овој нов тренд. Не е иронизирање ако тврдиме дека нивната аргументација тече во овој стил: „Ние не сме виновни што културите црнци имаат понизок IQ скор. Но тоа не значи дека треба да ги истребиме. Тоа е едноставно прашање на нивното образование до степен до кој тоа е можно. Меѓутоа, не можеме да ја изгубиме предвид „научната вистина“ за нивната инфериорност“. И како што забележува италијанскиот марксист Себастијано Тимпанаро¹⁹) тешко е да се каже дали овој тон на хипокризија и лигав патернализам е поодиозен или пак отворениот расизам, но ќе се сложиме со него дека несомнено денеска тој е поопасен.

Друго едно подрачје подложно на слични идеолошки абстракции од малтузијански тип е етологијата. Етологијата, како наука која го изучува поведението на дивите животни, значајно придонесе и сигурно уште ќе придонесува за нашето разбирање на врската на човекот со другите организми, пред сè од редот на приматите, како и за карактерот на таканаречената „инфракултура“ односно рудименти на култура кои можат да се сретнат и кај некои животински видови. Но проблемот настанува кога се настојува концепциите за животинското поведение, особено за агресијата, кои се од дубиозна апликабилност дури и за самото поведение на животните, да се транспонираат директно на човекот не волејќи грижа за разликите меѓу видовите, ниту пак за флуктуациите нивоа. Така, најрепрезентативните претставници на ваквиот пристап: Конрад Лоренц, Роберт Одри и Десмонд Морис ни сугерираат дека човечката природа е природа на оголен мајмун²⁰). (Морис), природата која е поттикнута од територијалниот императив²¹) (Одри) и гонета од нашите агресивни инстинкти (Лоренц)²²). Тие животински карактеристики на нашата природа се запишани во нашите гени и во најголем дел го детерминираат нашето поведение. Игнорирајќи го она што е од фундаментално значење за еволуцијата на човекот, имено, производството на материјалниот живот кое секогаш нужно имплицира определени општествени односи, рабирливо е што овие автори прибегнуваат кон вакви теориски екстраполации. А да се игнорира тој фундаментален момент, значи да се сугерира дека остануваат отворени само два пата од кои ни еден не води многу далеку: „било патот на непосредната биологизација на историјата кој исклучува секоја перспек-

¹⁶) Baker John R., Race London, 1974.

¹⁷) Vsenck H. J., Race Intelligence and Education, London, 1971.

¹⁸) Timpanaro Sebast'ano. On Materialism. London. NLB, 1980 str. 14.

¹⁹) Moris Desmond. The Naked Ape. New York, Mc Graw—Hill, 1967.

²⁰) Ardrey R., The Territorial Imperativ. New York, 1966.

²¹) Lorentz K., On Aggression, New York, 1966.

тива за ослободување на потчинетата класа, или на создавање бескласно општество; било пак патот на нивниот филантропизам".²²⁾ И токму на тој план се огледа реакциониот карактер на ваквите интерпретации. Тоа не се однесува само на овие автори, кои своите сфаќања ги фундираат на етолошките истражувања, туку и на сите оние кои своите заклучоци ги базираат било на генетички, еколошки или пак други параметри. Едно од тие сфаќања кое е неопминливо во расправите за биолошкиот детерминизам во општествените науки, бездруго, е она кое го афирмира Едвард Вилсон. Појавата на неговото дело „Социобиологија“ (1975)²³⁾ предизвика една од најголемите контроверзи во минатата деценија, во која беа вклучени научници од различни профили. Амбицијата на Вилсон е да постави основи на една нова наука која за првпат би обезбедила цврста биолошка основа за разбирање на човечкото поведение, кое досега многу научници не успеале да го сфатат. Тој социобиологијата ја дефинира како систематско проучување на биолошката основа на сите форми на социјално поведение, кај сите видови на организми вклучувајќи го и човекот. Нему му го посветува завршното поглавје „Човекот: од социобиологијата кон социологија“. Веќе во првите реченици Вилсон експлицитно ја формулира стратегијата од која проаѓа во изучувањето на човекот:

„Ајде сега да го посматраме човекот во духот на природната историја, како да сме зоолози дојдени од некоја друга планета за да ги каталогизираме социјалните видови на земјата. Во ова макроскопско гледиште хуманистичките дисциплини и општествените науки се сведуваат на гранки на биологијата; историја, биографија и литература се истражувачки протоколи на хуманата етологија; а антропологијата и социологијата заедно ќе ја конституираат социобиологијата на еден вид на примати“⁽²⁴⁾.

Овој пасус веднаш го имплицира прашањето: можно ли е човекот да го третираме на тој начин како ствар наполно подложен на законите на природните науки? Во тој контекст се поставува и прашањето за местото на антропологијата и карактерот на нејзиниот пристап во изучувањето на човекот. Без илузија дека одговорот на овие две поврзани прашања е едноставен, сепак по наше мислење концептуалната рамка што ја нуди социобиологијата, а која во суштина имплицира една нова форма на биолошки редукционизам, само сега темелен на генетски параметри, не е адекватна за суштината на антрополошкиот потфат.

²²⁾ Timpanaro S., *Ibid.*, str. 15.

²⁴⁾ Wilson E. A. *From sociobiology to sociology* — во Arthur L. Kaplan (ed): *sociobiological debate*, New York, Harper and publishers inc. 1978 p. 227.

Вилсон и неговите истомисленици имаат за цел да ги реформулираат основите на општествените науки, така што тие ќе станат „биологизирани“. Антропологијата ќе биде „амелиорирана“ и културните процеси ќе ги објаснува со биолошките процеси. Човекот и неговата дејност ќе бидат објаснети ако се редуцираат на „калкулусот на инклузивна способност“, односно врз основа на општа еволуциона способност на индивидуалните генотипови да го максимизираат нивниот репродуктивен успех. Нашата основна забелешка кога станува збор за ваква концептуална рамка се состои во тоа што, дисциплина која е ограничена само на анализа на генетските процеси, не е во можност да го објасни комплетниот проблем на човекот. Се разбира дека антрополозите треба да ги имаат предвид и да ги инкорпорираат во своите теории сите биолошки механизми кои се научно докажани и кои се релевантни за сфаќање на човекот. Тоа е смислата на аргументот на Леон Ајзенберг (Leon Eisenberg), кој се однесува на етолошките истражувања, но кој е релевантен и во случајот на социобиологијата. Тој вели:

„Мојата позиција не треба погрешно да се разбере како осуда на проучувањето на компаративната психологија или на истражувањата за биолошките детерминанти на човечкото поведение, како тие истражувања да се инхерентно фашистички. Јас сум против формулацијата на псевдонаучна потпора за априорни социјални идеологии кои се проицирани во, а не се најдени во природата“²⁵).

Централно прашање е поправо следното: Дали човекот и неговата култура можат целосно да се објаснат со генетскиот детерминизам? Тоа е интерпретација на оваа „клучна фраза“ како што нагласува и самиот Вилсон, од која зависи односот помеѓу биологијата и другите општествени науки. Иако на некои места истакнува дека „социјалната еволуција е повеќе културна отколку генетска“, Вилсон сепак дава приоритет на генетската каузација, особено кога настојува да ги објасни културните разлики.

Маршал Садлинс, еден од најрадикалните критичари на биолошкиот детерминизам во антропологијата, по наше мислење е во право кога вели дека, иако биологијата е неопходен услов за културата, сепак таа не е и нејзин доволен услов. Луѓето не населуваат повеќе една природна средина. „Ние населивме, вели тој, една комплетна нова зона на адаптација, културна средина. Во таква средина биолошките, односно генетските влијанија се релативно безначајни“²⁶).

²⁵) Eisenberg L., *The Human Nature of Human Nature*, vo A (Ed.), *Man and Aggression*, London, Oxford U. P. 1973, str. 58.

²⁶) Sahlins Marshal, *The Use and Abuse of Biology*, London, Tavistock, Publication LTD, 1977, str. XI.

Појавата на човекот во исто време значи и појава на „втора природа“, ново подрачје во објективната стварност кое сега одлучувачки ќе влијае на процесот на антропогенезата. „Орудјата, лов, семејна организација и подоцна уметност, религија и наука го моделираат човекот соматски; и тие се, затоа, неопходни не само за неговиот опстанок, туку и за неговата егзистенцијална реализација. Вистина е дека без луѓе нема културни форми; но исто така е вистина дека без културни форми нема ни човек“²⁷).

Значи, „егзогенетските процеси“ се суштински фактори за понатамошниот развој на човекот. Се констатира подрачјето на „*regnum hominis*“. „*anthropinon*“, и тоа сега добива круцијална улога во целокупниот понатамошен процес на хоминизација. Имајќи го на ум тоа, односно промените кои настануваат со појавата на човекот на земјата, како и значењето на културата во тој процес, Џулијан Хаксли сугерираше воведување на нов термин во геолошката таксономија, имено, го предложи терминот „културозоик“.

Затоа на прашањето, кое природно доаѓа на крајот, какво е значењето на Марксовиот концепт за човекот на современата антропологија и каков е неговиот однос кон разните варијанти на биолошкиот детерминизам, можеме веднаш да кажеме дека зачудува колку Маркс во тој поглед е на тлото на модерната антропологија, односно поточно е, колку современите антрополози во своите концепции за еволуцијата на човекот и за човечката природа се придржуваат на Маркс, и тоа како што забележува Роже Бастид, без него стварно да го познаваат, па дури и кога за себе мислат дека се опоненти на Маркс²⁸).

Тој уште пред сто и повеќе години, во критички спротивстав на Малтус и целата англиска класична економија го разви аргументот дека човекот е производ но и креатор на социокултурниот процес.

Тргувајќи од сфаќањето за човекот како активно творечко суштество, тој јасно покажа како човекот со посредство на својата творечка дејност се издвојува од другите живи организми, отворајќи пат на нова, на животинскиот свет, непознатата социокултурна еволуција.

Неговата природа не е збир на карактеристики дадени еднаш засекогаш, туку се формира во текот на историскиот развој на човечкото општество и култура. Маркс ја антиципира и критиката на современиот биолошки редукционизам.

²⁷) Geertz Cliferd, *The Interpretations of Culture: The Growth of Culture and the Evolution of Mind*, vo Jordan Sher (Ed.), *Theories of the Mind*, New York, Free Press, cit. po Montagu A., *Man and Aggression*, str. 15—16.

²⁸) Bastid R., *Applied Anthropology*, London, Graam Helm, 1973, str. 161—2.

Во тој поглед од централно значење е неговиот став дека „човекот не е само природно суштество туку човечко природно суштество, т.е. суштество кое постои само за себе, затоа родовско суштество кое како такво мора да се потврди и манифестира како во своето битисување така и во своето знаење... Природата, ниту објективно, ниту субјективно не е непосредно дадена на човечкото суштество. А како сè природно мора да настане, така и човекот има акт на настанување, историјата... Историјата е вистинска природна историја на човекот“²⁹⁾.

Спротивставувајќи се на ограниченостите на биолошките интерпретации, Маркс не го негира фактот дека човекот е и биолошко суштество. Но неговата изворна биолошка природа е модификувана во процесот на неговото присвојување на природата. Тој станува поливалентно суштество, односно сè повеќе био-психосоциокултурно суштество. На тој начин афирмира една стратегија која е парадигматична за современата антропологија.

Тоа е стратегија која тргнува од човекот како тоталитет, која не може во објаснувањето да тргнува само од биолошките туку исто така мора да ги вклучува и психолошките и социокултурните премиси.

Gjorgje MLADENOVSKI

MARX AND CONTEMPORAY SOCIAL ANTHROPOLOGY

S u m m a r y

For sociologists Marx's ideas are subject of continuous interest and one could say that the most important scholars of sociology have been involved in the long debate with „Marx's spirit". However, anthropologists have neglected Marx's ideas for a long time as being irrelevant to anthropology. There are many reasons for this. Firstly, and most frequently quoted, that Marx did not show any interest in studying primitive society and the contemporary primitive societies (such problem was a central interest of anthropological research). Until the publication of Capital (1867) Marx was preoccupied with the critical analysis of civilisations especially of modern capitalism. After this date his europocentrism weakened and his interests in the value of the primitive society increased, which did exist though in an early phase. Such an interest did not develop into a systematic ethnology. The research,

²⁹⁾ Marx — Engels, Rani Radovi, Naprijed, Zagreb, str. 325.

though, assisted his understanding of man's past. Marx believed that the primitive classless cultures were not only a basis for the entire historical movement, but they also served the idea of „socialism”.

The interest in Marx's works has rapidly increased recently amongst the antropologists. Within all these studies one still cannot come across what is considered to be most essential for anthropology i.e. the problem of man and man's nature, and Marx's contribution to this is of fundamental importance.

It is a paradox that the problem of man is more frequently present in the works of biologists, ethnologists and geneticians. In these concepts one comes across a basically Malthusian concept of man but at present actualised on a new basis i.e. on the basis of the recent research works in the above mentioned fields. All these concepts are merely variants of biological reductionalism because they attempt to explain man and his nature beginning from certain biological, genetic and similar parametres.

Marx's criticism of Malthus is also relevant to the contemporary criticism of biological reductionalism. His concept of man based on the idea of man's totality (man as a bio-psycho-socio-cultural being) is also a paradigm for a contemporary anthropological study.