

<https://doi.org/10.21301/eap.v13i1.1>

Suzana Ignjatović

Institut društvenih nauka, Beograd

signjatovic@idn.org.rs

Aleksandar Bošković

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Institut društvenih nauka, Beograd

aleksandarbos@gmail.com

O mogućnostima naučnog objašnjenja zasnovanog na metodološkom individualizmu u antropologiji*

Apstrakt: Rad se bavi primenom metodološkog individualizma u antropologiji. U radu se preispituju kritike metodološkog individualizma koje ističu da ovaj pristup nije odgovarajući za antropologiju zbog specifičnosti te discipline. Autori polaze od toga da postoje prednosti ovog epistemološkog okvira za razumevanje fenomena kojima se bavi antropologija. Ispitivanje mogućnosti naučnog objašnjenja u okviru metodološkog individualizma stavlja se u relaciju sa suprotstavljenim epistemološkim okvirom metodološkog holizma. Druga pretpostavka autora je da antropologija nije isključivo holistička nauka, jer istorija antropološke teorije pokazuje da ova nauka ima tradiciju metodološkog individualizma. Rad prikazuje ključna dostignuća antropologa koji su svoje istraživačke i teorijske nalaze definisali primenom metodološkog individualizma. Takođe se ispituju alternativni oblici naučnog objašnjenja koji slede metodološki individualizam, u radovima savremenih antropologa (Holi, Štuhlik), kao i autora iz drugih oblasti koji slede isti metodološki postupak (Budon), a čiji zaključci su relevantni za antropologiju. Zaključak rada je da metodološki individualizam ima značajno mesto u antropologiji i da postoje područja ove discipline koja mogu imati heurističku korist od epistemoloških pristupa koji slede principe metodološkog individualizma.

Ključne reči: metodološki individualizam, metodološki holizam, naučno objašnjenje, kognitivizam, akcija

* Rad je nastao kao deo projekta „Društvene transformacije u procesu evropskih integracija – multidisciplinarni pristup” (III 47010), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Uvod

U društvenim naukama, individualizam ima različita značenja. On se povezuje s epistemološkim principom (kod metodološkog/epistemološkog individualizma), kulturnom (individualizam kao dominantni kulturni obrazac), ali takođe s normativnom, političkom (pozicija liberalizma) i ontološkom dimenzijom (da li postoje samo individue ili takođe kolektiviteti?). Postoji mnogo definicija metodološkog individualizma, ali gotovo sve podrazumevaju da je individualni akter polazište u naučnom objašnjenju društvenih fenomena. Kako Budon kaže: „[Iz ovog principa] sledi da se ključni momenat svake analize sastoji u tome da se razume razlog/uzrok (*le pourquoi*) individualnog ponašanja/akcije koji je odgovoran za društveni fenomen koji želimo da objasnimo” (Budon 2011, 35).² U metodološki individualizam se svrstavaju različite teorijske pozicije: teorija racionalnog izbora, model ograničene racionalnosti, čak i neki oblici marksizma u Elsterovoj interpretaciji (Elster 1985; Boudon 2003a). Za razliku od Šumpetera, koji je metodološki individualizam vezao za ekonomski domen, Elster daje širi okvir za primenu ovog principa: „(...) društveni fenomeni, njihova struktura i promena, mogu u principu biti objašnjeni na takav način da se samo uzimaju obzir individue, njihove karakteristike, ciljevi, uverenja i akcije” (Elster 1985, 5). U Poperovoj definiciji ovaj princip je izveden gotovo do redukcionizma: „(...) doktrini da svi društveni fenomeni, i posebno, funkcionisanje svih društvenih institucija, uvek moraju biti shvaćeni kao rezultat odluka, akcija, stavova itd. ljudskih individua i da se nikada ne smemo zadovoljiti objašnjenjem pomoću termina tzv. „kolektiva” (država, nacija, rasa, itd.)” (Poper 1993, 122). Najekstremnije određenje je dao Menger, koji je pre Šumpetera utemeljio osnove metodološkog individualizma koristeći termin „atomizam” da ukaže na ispravan pristup razumevanju „nacionalne ekonomije”, čiji su osnovni elementi „singularne ekonomije” tj. individue (Udehn 2003).

U ovom radu razmatramo kakva je pozicija metodološkog individualizma u antropologiji. Namera je da se potkrepe tri pretpostavke kroz analizu koja sledi. Prvo, pokazaćemo da antropologija ima značajnu tradiciju metodološkog individualizma. Drugo, istražićemo najadekvatnije teorijske modele metodološkog individualizma koji se mogu primeniti u antropologiji i pokazati prednosti ovog tipa naučnog objašnjenja u odnosu na metodološki holizam. Treće, ukazaćemo na relacije metodološkog individualizma sa drugim oblicima individualizma (politički, kulturni, ontološki).

² Obično se navodi da je Šumpeter prvi definisao metodološki individualizam 1908. godine (Hodgson 2007). Međutim, neki njegovi elementi su bili predmet rasprava između klasične ekonomije i istorijske škole u ekonomiji, među filozofima istorije, između sociologa i psihologa, između Dirkema i Tarda (Lukes 1968).

Metodološki individualizam u društvenim naukama: da li je antropologija dominantno „holistička nauka“?

Metodološki individualizam se obično posmatra u relaciji s metodološkim holizmom/kolektivizmom. Kao suprotno epistemološko polazište, holizam je „model koji pretpostavlja isključivo materijalnu uzročnost“ u kojoj subjekt nema „delatnu snagu“ već je determinisan silama, faktorima različitog tipa (Boudon 2003a, 15). Tvi „materijalistički uzroci“ mogu biti psihološki, biološki ili kulturološki činioci (Boudon 2003a, 25). Semjuels slično definiše metodološki holizam u ekonomskoj teoriji: „(...) pod metodološkim kolektivizmom se misli na pristup koji tvrdi da se do smislenog saznanja u društvenim naukama najbolje ili adekvatnije dolazi kroz proučavanje grupa, organizacija, činilaca, procesa i/ili problema“ (Samuels 1972, 249). Strukturalizam je primer holističke teorije. Kako Budon kaže, strukturalisti vide društvene fenomene kao rezultat nevidljivih struktura kojima daju ontološki primat, dok individualni akteri nemaju aktivnu ulogu (Boudon, Bourricaud 2003)

Iako je dualna kategorizacija individualizam/holizam pogodna za pozicioniranje teorijskih pristupa, ona nije sasvim precizna i isključiva. Metodološki individualizam obuhvata veoma različite pozicije, od onih koje zahtevaju da se društvene pojave objasne isključivo na individualnom nivou („jak individualizam“), do onih koje uvode društvenu strukturu i institucije u objašnjenje („slab individualizam“) (Udehn 2002). Gotovo da ne postoji objašnjenje u društvenim naukama koje se zasniva isključivo na pojedincu, odnosno obično se podrazumeva *interakcija* u objašnjenju (Hodgson 2007). Pored toga, mnoge teorije imaju odlike individualizma i holizma. Budon (1998, 178) tvrdi da kod Marksa i Dirkema postoje elementi metodološkog individualizma. Marksova teorija u Elsterovoj interpretaciji ima određene aspekte individualizma (Elster 1985). Prema Budonu, Dirkem je holista na teorijskom nivou, ali na empirijskom nivou se približava metodološkom individualizmu (Boudon 1998). Postoje takođe pokušaji „pomirenja“ aktera i strukture, „strukturisanog individualizma“.³

Neke društvene nauke imaju više metodološko-individualističkih preferencija (npr. ekonomija), dok druge u većoj meri slede kolektivizam ili holizam (sociologija ili antropologija). Prema Udenu, društvene nauke se mogu smestiti na neku tačku kontinuuma između individualizma i holizma: ekonomija na

³ U glavnim tokovima sociologije, ovaj problem je uglavnom sveden na problem primarnosti aktera i strukture, čime je implicitno zadržan holistički okvir. To važi i za treću koncepciju o prevazilaženju ovog dualizma kroz novu dijalektiku koja zadržava oba koncepta (Gidens, Burdije). Litlov metodološki lokalizam ima sličan okvir, definiše se kao imanentna „društvenost aktera koji je i društveno konstituisan i društveno situiran“ (Little 2014, 57).

jednom kraju kao dominantno orijentisana ka individualizmu⁴, kao i političke nauke, dok bi antropologija bila na drugom kraju, kao dominantno holistička nauka (Udehn 2001). Pri tome treba imati na umu da primarna epistemološka orijentacija jedne nauke nije nepromenljiva odlika.⁵ Od osnivanja sociologije postoji alternativna pozicija koja polazi od toga da metodološki individualizam bolje objašnjava društvenu stvarnost (Boudon 2003a). Za razliku od Šumpetera koji je metodološki individualizam rezervisao za ekonomiju, Veber se zalagao za ideju da sociologija takođe treba da gradi objašnjenje na nivou individue, fokusirajući se na individualno delanje (Veber 1976).⁶ Veber ovako definiše svoj odnos prema individualizmu: „Glavni razlog zbog koga sam postao sociolog je taj da prekinem produkciju zasnovanu na kolektivnim konceptima koji su još uvek prisutni među nama. Drugim rečima, sociologija takođe mora da pođe od akcije individue, kao izolovane, u grupi ili masi. Ukratko, ona mora biti vođena striktno ‘individualističkom’ metodom”, (Weber 1920 prema Boudon 2003b, 394).⁷ Nasuprot njemu, Dirkem je u svojim epistemološkim radovima oštro diferencirao društvo i individu, velikim delom zbog svog otpora psihološkom

⁴ Nettle smatra da je metodološki individualizam dominantan u ekonomskoj teoriji (Nettle 1997).

⁵ Ekonomija nije od početka bila bazirana na metodološkom individualizmu, a oscilacije na liniji individualizam-holizam prate ovu nauku kroz njen istorijski razvoj. U doba *Methodenstreit*-a vodila se rasprava između klasične ekonomije i istorijske škole o epistemološkim osnovama ekonomije. Glavni akteri u ekonomiji su Šmoler (Schmoller) i Menger. Za sociologiju je bio važan odgovor Vebera na pozicije Rikerta, Vindelbanda i Zimela, odnosno modifikacije razumevanja epistemoloških osnova društvenih i prirodnih nauka (Đurić 1964). U ekonomiji je takozvana „marginalistička revolucija” prebacila epistemološki fokus na akterovu poziciju, tj. na polazište da ekonomske odluke zavise od marginalne korisnosti za kupca (korisnost svake dodatne jedinice proizvoda koji se kupuje), a ne od ukupne količine dobara. To je značilo pomeranje od objektivističke ka subjektivističkoj teoriji vrednosti (Udehn 2001). Takođe postoji tradicija metodološkog individualizma u austrijskoj ekonomiji koja je sledila neke marginalističke principe (Mises, Hayek). Neoklasična ekonomija stavlja u fokus individualnog aktera i njegovu racionalnu akciju, dok je ekonomski model racionalnog maksimizacijskog ponašanja modifikovan u okviru „stare” i „nove” institucionalne škole (Mayhew 2008). Socijalna ekonomija uvodi model „socijalno usidrene individue” koji traži srednje rešenje između individualizma i holizma (Davis 2008).

⁶ Smatra se da je Šumpeterova knjiga *Der methodologische Individualismus* iz 1908. godine prvi rad o metodološkom individualizmu i da je ovaj ekonomista uveo ovaj termin u upotrebu. Sam pojam je ušao u opštu upotrebu nakon engleskog prevoda (1909) u časopisu *Quarterly Journal of Economics* (Hodgson 2007, 1). Šumpeter je bio pod uticajem Vebera koji je anticipirao elemente ove epistemološke pozicije u delu *Privreda i društvo* (*Wirtschaft und Gesellschaft*).

⁷ Citat je iz pisma Rolfu Liefmannu, marginalističkom ekonomisti.

uticaju na sociologiju i straha od psihologizma, što se najbolje vidi u raspravi sa Tardom, kao i u kritici Mila (Dirkem 1963; Vargas et al. 2008). Ipak, kao što je rečeno, u svojim analizama, Dirkem koristi principe metodološkog individualizma.

Za antropologiju se smatra da je „najviše holistička disciplina među društvenim naukama” (Udehn 2001, 208). Iako se deo rasprave o metodološkom individualizmu u drugim disciplinama može primeniti na antropologiju, u ovoj oblasti retko se sistematski obrađuje pitanje metodološkog individualizma. Ovde treba pomenuti nekoliko radova (Stuchlik 2014; Bell 1995; Nettle 1997; Kulenović 2014). Štuhlik elaborira teoriju individualne akcije u antropologiji, dok se kod Dimona može naći rasprava o individualizmu kao dominantnoj ideologiji moderne zapadne civilizacije i metodološkom individualizmu (Stuchlik 2014; Dumont 1986).⁸

U istoriji antropologije može se pratiti sličan tok kao u sociologiji, u onom segmentu koji antropologija deli sa njom. Eriksen nalazi obe paradigme u (pred)istoriji antropološke teorije: metodološki kolektivism (on koristi ovaj termin) i metodološki individualizam. Po Eriksenu, Hegel je predstavnik metodološkog kolektivism („Društvo je fundamentalnije nego individua”), a Veber je pionir metodološkog individualizma („Ne interesuje ga sistem ili celina, već činjenica da kada individue čine nešto, imaju razloge za to”) (Eriksen i Nilsen 2001, 33). Ocenjujući značaj oba tabora u istoriji antropologije, Eriksen smatra da je antropologija sledila Dirkema i Marksa, odnosno metodološke kolektiviste, a ne Vebera.⁹ Slično misli Raport tvrdeći da u antropologiji još uvek dominira metodološki kolektivism, jer se veruje da metodološki individualizam ne daje uvid u aspekte šire „socio-kulturne realnosti” (Rapport and Overing 2000). Prema Pikoku, holizam je najupečatljivija odlika antropologije i podrazumeva „da se polazi od celine ka delovima, od kulture ka društvu, ka individui, a ne obrnuto” (Peacock 2004, 48), odnosno „pojava ima značenje, funkciju i smisao samo u širem kontekstu, polju relacija ili ‘svetu’,,, pri čemu „kontekst” ima hermeneutičko značenje (Bubandt and Otto 2010, 1).

Vebera i Dirkema posmatraju kao antipode u epistemološkom smislu, ne samo u sociološkoj već i antropološkoj tradiciji. Utemeljujući sociologiju kao disciplinu, Dirkem je naglašavao da predmet sociologije jesu „društvene činjenice”, poseban tip pojava koje „vrše spoljnu prisilu nad individuama” (Dirkem 1963; Vargas et al. 2008). U Dirkemovoj interpretaciji, „društvo nije prost zbir jedinki već sistem obrazovan njihovim udruživanjem, predstavlja osobenu stvarnost koja ima svoja sopstvena obeležja” (Dirkem 1963, 97). S

⁸ O Dimonu ovde neće biti reči, pošto njegova rasprava o metodološkom i kulturnom individualizmu zahteva poseban rad.

⁹ Slično se može reći za sociološku teoriju. Betke tvrdi da je sociologija krenula Dirkemovim, a ne Veberovim putem (Boettke 1998).

druge strane, Veberov individualizam je baziran na ekonomskom modelu apstraktne individue. Veberova „interpretacija počinje sa posmatranjem individualnih akcija” i ne treba je mešati sa psihološkim redukcionizmom (Keyes 2002, 238).

Ipak, podela na individualizam i holizam nije tako striktna. Mada je promovisao fokusiranje na „društvene činjenice” kao osnovu sociološke epistemologije, Dirkem je često uvodio aktera u svoje analize (Boudon 1998). Ako se malo detaljnije istraži Dirkemovo delo, vidi se da je on zapravo u velikoj meri odstupio od svog metodološkog manifesta, posebno u objašnjenju samoubistva i magije (Boudon 1998). U Budonovoj interpretaciji Dirkemovog objašnjenja magije, osnovni epistemološki subjekt je kognitivno racionalni akter.¹⁰

U antropologiji se primena metodološkog individualizma donekle komplikuje s obzirom na to da postoje različiti pristupi. Mada su kolektivističke pozicije danas dominantne (kako piše Raport), postoji i vrlo jasna i veoma uticajna struja autora koji su u fokus svog istraživanja stavljali pojedinca – od Boasa preko Malinovskog (ali pravac koji gubi na značaju krajem 1930-ih), zatim Firta, Barta, Holija, Štuhlika i predstavnika „teorije prakse” (Bošković 2015). Jedan od prvih britanskih antropologa, i zajedno sa Hadonom utemeljivač antropologije u Kembridžu, neuropsihijatar i psihoterapeut V. H. R. Rivers, takođe stavlja pojedinca u središte svojih istraživanja.

Kada je reč o funkcionalizmu, Eriksen vidi elemente individualizma kod Malinovskog, jer on stavlja individuu u centar: pojedinac je cilj, svrha sistema, za razliku od klasičnog funkcionalističkog razumevanja koje sledi Dirkemovu poziciju o centralnosti društva (Eriksen and Nielsen 2001). Ovde je Malinovski nastavljao pravca u antropologiji koji je ustanovio Franc Boas, a koji pojedinca stavlja u središte istraživanja (Bošković 2010, 109–110). Zatim, Gerc je pod uticajem Vebera bio zainteresovan za tačku gledišta aktera u svojoj interpretativnoj antropologiji, stavlajući naglasak na *značenje* „čovjek je životinja upletena u mreže značenja koje je sam izatkao” (Geertz 1973, 5). Za Gerca, kultura je „akumulirani totalitet simboličkih sistema (...) na osnovu kojih ljudi shvataju sebe i svet u kome žive i na osnovu kojih se predstavljaju sebi samima i drugima” (Bošković 2008, 13). Simboli su elementi kulture, odnosno „pripadnici određene kulture koriste simbole svoje kulture (...) kao jezik kroz koji čitaju i tumače, odnosno izražavaju i dele značenje s drugima” (Bošković 2008, 13).

Iako na prvi pogled obojica govore o značenju kao osnovi društvenosti, postoje jasne razlike između Gerca i Vebera. Za razliku od Gerca, Veber je sociolog *akcije*, on ističe *delanje*, a ne značenje, posebno ne kulturne sisteme i matrice. Iako stavlja individualnog aktera u centar svoje teorije („naša formulacija siste-

¹⁰ Reč je o specifičnoj vrsti kognitivističkog metodološkog individualizma koji je sledio i sam Budon.

ma simbola drugih naroda mora biti zasnovana na akciji”), Gerc zapravo premešta fokus sa veberijanske akcije na simbole (Keyes 2002, 238). Gercijanci nisu bili „zainteresovani za to kakvu funkciju vrše simboli u društvenim akcijama i društvenim procesima” (Ortner 1984, 129). Gerc nije razvio teoriju akcije ili teoriju prakse – mada je svakako uticao na jednu od njenih glavnih predstavnica, Šeri Ortner (Bošković 2015). Razlog može biti to što u interpretativnoj antropologiji „ova pravila i značenja su nadindividualna ali unutarkulturna, smeštena u kulturne celine koje se posmatraju kao eksplanans” (Kulenović 2015, 316).

Eriksen i Nilsen smatraju da je rad antropologa tzv. „kembričke škole” doveo do pomeranja od društvenih celina (*social wholes*) ka individualnoj akciji. Firt je uveo koncept „društvene organizacije” koji je zamenio ideju statične strukture, čime se naglašava dinamični karakter društvene akcije. Važna inovacija je to što se objašnjenje zasniva na tome da su dozvoljena i očekivana odstupanja od normi, a da one pri tome ne budu uništene. Akcija se ne izvodi direktno iz normi, već postoji posredni proces strateškog i taktičkog izbora. Kasnije ćemo pokazati da Štuhlik na sličan način razdvaja norme i akciju, dajući epistemološki značaj „izboru” aktera.

Fredrik Bart je takođe metodološki individualista, jer je isticao značaj individualnog izbora u odnosu na strukture (Barth 1966). U svojim istraživanjima pakistanskih i avganistaniskih Paštuna 1954, on je utvrdio da se ključne odluke u životima aktera „donose na osnovu pojedinačnih sudova o prednosti i strategiji”; odnosno „ljudima je u ovim situacijama trebala racionalnost. Trebalo je da procene okolnosti, a njihove odluke se nisu zasnivale na društvenim statusima i kolektivnim moralnim normama, već na proceni šta bi bilo najkorisnije za pojedinca u određenim okolnostima” (Barth 2007, 3–4). Takođe, u kasnijim istraživanjima bliskoistočnih društava, Bart je pokazao nedostatke oba strukturalistička pristupa objašnjenju društvene strukture: jedno koje počiva na principu srodstva i drugo koje se zasniva na trajnim savezima (Holy 1976). Glavni problem je to što ovi strukturalni modeli ne uspeavaju da povežu „strukturalne forme i realno ponašanje” (Holy 1976). Ovim problemom su se detaljno bavili Štuhlik i Holi, fokusirajući se na akciju i realno ponašanje aktera u izgradnji antropološkog objašnjenja, predlažući da se „pitanje zašto ljudi rade to što rade zameni pitanjem zbog čega se takve stvari uopšte rade” (Bošković 2010, 116). Osnovni problem na koji ukazuju Holi i Štuhlik jeste pogrešno pretpostavljena korespondentnost strukture i akcije, tj. „odnos između strukturalnih oblika i stvarnog ponašanja pretpostavlja se kao nešto idealno i neproblematično, i time suštinski uklanja iz analize” (Bošković 2010, 117). Ovde ćemo se upravo baviti ovom relacijom i istražiti mogućnosti izgradnje naučnog objašnjenja u antropologiji koje počiva na individualnom akteru, odnosno metodološkom individualizmu.

Problem autonomije aktera i pitanje kolektivnih entiteta u antropologiji

Važno pitanje koje se postavlja u raspravi o metodološkom individualizmu jeste da li je uvek moguće primeniti ovu epistemološku poziciju uspešno u svim naukama, imajući na umu specifičnosti određenih disciplina. Postavlja se pitanje šta je osnovna epistemološka jedinica antropologije, odnosno da li se nešto gubi (ili dobija) objašnjenjem koje polazi od individualnog aktera. To je blisko Dirkemovom uverenju da je društvo više od skupa individua, odnosno entitet *per se*, ili, po rečima Konta, da „društvo nije moguće razložiti na individue, kao što geometrijsku površinu nije moguće razložiti na linije, ili linije na tačke” (Lukes 1968, 119). Ova primedba je deo šireg problema **autonomije individualnog delanja/akcije** i odnosa **aktera/individue i strukture/kulture**.

Ono što je Homans rekao za sociologiju, delimično važi i za antropologiju, a to je da postoji psihološki razlog za otpor metodološkom individualizmu u sociologiji i njenu sklonost „strukturama”: „Metodološki individualizam je u sukobu sa idejom o težini društvene strukture i osećaja nemoći i nedostatka autonomije koji ona stvara kod društvenih subjekata” (cit. u Boudon 2001). Reč je o uverenosti u „despotsku” moć struktura nad ponašanjem društvenih aktera, odnosno verovanje sociologa da je *homo sociologicus* potpuno manipulabilan (Boudon and Bourricaud 2003, 10).

Kada je reč o antropologiji, Raport je jedan od retkih autora koji naglašavaju autonomiju subjekta, čime se svrstava među zagovornike ontološkog i metodološkog primata individue u antropologiji: „Osnove društvenog i kulturnog života nalaze se u individualnosti. Ne postoji drugi društveni pokretač osim svesne individue, bez nje nisu mogući društveni procesi niti organizacija, strukturisani odnosi, rutinizovane intersekcije ili institucionalizovano ponašanje” (Rapport 1997, 2). Raport razlikuje individualnog subjekta i dirkemovskog, strukturalističkog i post-strukturalističkog „rastočenog, decentriranog, dekonstruisanog”.

Pitanje je kako izgraditi objašnjenje koje će se zasnivati na individui, a da istovremeno ne uključi strukturu, tj. pozicije i pravila vezana za poziciju individue? Hodžson veruje da se uvek koriste obe dimenzije, individua (akter) i struktura, jedino što postoji opasnost od „reifikacije strukture” (Hodgson 2007). Kincaid (2014) smatra da nije pitanje da li društveni (kolektivni) entiteti postoje niti da li postoje nezavisno od individua (na prvo pitanje odgovor je potvrđan, na drugo negativan), već šta nam je potrebno u objašnjenjima i šta smatramo dokazom za ta objašnjenja. Po Kincaidu, samo je pitanje mere koliko treba biti holista/individualista, odnosno koliko „društvene strukture” treba dodati individua da bismo objasnili društveni fenomen (Kincaid 2014).

Može se pretpostaviti da uloga strukturnih faktora nikada nije direktna, ali ni determinišuća. Kako kaže Votkins, to što fizički činioci deluju u društvu, ne negira pretpostavke metodološkog individualizma, jer ovi faktori deluju tako što „ili menjaju (nekad uništavaju) ljude ili kroz predstave ljudi o njima. U oba slučaja, ljudi su ti koji determinišu istoriju, iako su i sami ljudi determinisani” (Watkins 1955, 58). Makro društveni fenomeni se moraju objasniti „situacijama, dispozicijama i uverenjima individua” (Watkins 1955, 58). Pikkor ističe Veberovu poziciju kao srednje rešenje: akcija podrazumeva *značenje* koje se kreira i razumeva u datom kulturnom kontekstu, tj. za antropologiju, individua nije ni robot ni „samovoljni mali bog”; on ima slobodu, ali otelovljuje i kulturnu matricu (Peacock 2004).

Odnos aktera i strukture u antropologiji dugo je bio postavljen na holističke osnove. Pogrešno se smatralo da članstvo u grupi i grupne norme mogu biti dovoljni da objasne akciju. Štuhlik ovo preispituje, pozivajući se na Holijevu distinkciju između „konceptualnih grupa” odnosno „kulturnih kategorija” sa jedne, i organizacije ljudi koji obavljaju određene aktivnosti, sa druge strane (Stuhlik 2014). Društvena struktura je, međutim, prisutna na jedan diversifikovan način: u svesti ljudi postoji znanje o društvenoj strukturi i pravilima ponašanja na osnovu pripadnosti određenoj grupi. To je konceptualni nivo. Drugi nivo predstavlja akciju i podrazumeva pozivanje na članstvo u grupi, dakle, odvija se na transakcionom nivou (Stuhlik 2014). Ovde se može napraviti paralela sa dilemom stare institucionalne ekonomije veblenovskog tipa o tome ko ima primat, individua ili kultura u objašnjenju ekonomskih fenomena. Ipak, čak i u okviru ove pozicije koja kritikuje metodološki individualizam klasične ekonomije ističući važnost socijalizacije i indoktrinacije grupnim običajima, zadržava se opcija da je svaki pojedinac „potencijalno nekonformista” (Bush 2008). Štuhlik u sličnom tonu uvodi novu mogućnost za primenu metodološkog individualizma u antropologiji, ističući akterov „potencijalni nonkonformizam” (Stuhlik 2014).

Drugo srodno pitanje u raspravi o metodološkom individualizmu u antropologiji jeste *odnos individue i kolektiviteta*. Dok metodološki individualizam podrazumeva da se „svaki proces (ekonomski, društveni, genetički) može analizirati kao rezultat ponašanja individua”, nasuprot njemu se nalazi pozicija koja tvrdi da „grupne osobine ne mogu biti redukovane na osobine individua i njihovih interakcija” (Bell 1995, 826). Bel tvrdi da se tzv. korporativne grupe ne mogu objasniti primenom metodološkog individualizma. Korporativne grupe obuhvataju „skup individua koji na osnovu starosti, pola ili porekla imaju društveno pripisana prava neke vrste na određen skup resursa” (Bell 1995, 826). Kao primere korporativnih grupa Bel navodi pleme, nacionalnu državu, nuklearnu porodicu. U ovu kategoriju ne spadaju, recimo, akcionari IBM-a (Bell 1995). Bel upućuje primedbu poziciji metodološkog individualizma da ne razlikuje

korporativne grupe od kolektivnog vlasništva ili skupa individua. Članovi ove druge kategorije mogu potraživati svoja prava kao pojedinci (recimo, akcionari IBM-a). Za razliku od njih, u jednoj korporativnoj grupi lovaca sakupljača, pojedinac nema pravo da ostvari svoja prava na sličan način, tj. da iskoristi ulov kao svoje lično pravo (Bel 1995). Na ovaj način Bel sugerise da neki fenomeni u antropologiji (delanje korporativne grupe) ne mogu biti objašnjeni na osnovu principa metodološkog individualizma.

Ovde ćemo detaljnije prikazati raspravu koju je Bel pisao kritikujući suprotnu poziciju K.Hoks, koja na fenomenu „tolerisane krađe” u društvima lovaca-sakupljača pokazuje primenu metodološkog individualizma (Hawkes 1993, Bell 1995). Naime, antropološka istraživanja pokazuju da u društvima lovaca-sakupljača uvek postoje bolji lovci koji su uspešniji i donose više ulova (uglavnom su to muškarci, a pri tome su neki muškarci bolji od drugih). Ipak, pokazalo se da uspešni lovci nikada ne prisvajaju sav ulov za sebe, već postoji podela plena na nivou cele grupe. Postavlja se pitanje zašto lovci dele ulov dobrovoljno, to jest zašto oni koji očekuju da dobiju hranu imaju takvo očekivanje. Postoje razna objašnjenja. Pretpostavka da uspešni lovci na taj način izbegavaju napad rulje nije se pokazala sasvim ispravna, a takođe ni recipročni altruizam, tj. očekivanje povratne usluge od onoga kome je data hrana, jer obično nije realistično da će oni koji dobijaju hranu uzvratiti uslugu (jer nemaju kapacitete), baš kao što to ne očekuje onaj ko spašava davljenika.¹¹

U širem smislu, ovo pitanje se može svrstati u ekonomski fenomen „slepeg putnika”. Bel kritikuje objašnjenja „tolerisane krađe” u društvima lovaca-sakupljača na principima metodološkog individualizma. Kako se objašnjava nespornost lovca da spreči „krađu” svog ulova? Kristen Hoks polazi od principa razmene u svom objašnjenju tvrdeći da darežljivi lovac stiče ugled tolerisanjem takve krađe i na taj način profitira. On to ne čini iz straha da će mu rulja uzeti ulov, niti da bi umanjio rizik neizvesnih uslova (ako se promeni sreća u lovu pa oni koje je privilegovao ne mogu da uzvrate). Bel dovodi ovu tvrdnju, ukazujući na to da lovac može imati više koristi ako podeli plen onima koji mu mogu uzvratiti uslugama (Hawkes 1993, Bell 1995). Dakle, princip utilitarizma ovde ne važi.

Belovo objašnjenje počiva na konceptu korporativnih grupa koje se ne mogu svesti na nivo individue. Prednost podele plena svima bez razlike jeste u tome

¹¹ Bel pravi paralelu sa savremenim društvima gde postoji norma obaveze pružanja pomoći ugroženoj osobi i zakonske odgovornosti ako se to ne učini. Bel stavlja naglasak na uzajamno priznanje društvene norme: „prava su, u svakom slučaju, izraz normi koje su društveno podržane i nisu uslovljene potencijalnim 'recipročnim' koristima (...)” (Bell 1995, 828). U ovom domenu Bel vidi nedostatak metodološkog individualizma, bar one varijante koja sledi princip razmene i teorije igara. Ovde Bel sledi Dirkemovu ideju solidarizma, ističući „društvenu odgovornost da se podrži pravo drugih (...)” (Bell 1995, 827).

što bi se u suprotnom davanje ulova smatralo pravom osobe, postalo bi na neki način institucionalizovano. Upravo je odlika korporativnih grupa da ne postoji mogućnost privatizovanja nekog prava. Ovde Bel vidi nedostatke metodološkog individualizma i ističe da Hoks greši kada u ovom primeru vidi kolektivitet koji čine atomizovani pojedinci sa kojima se vrši razmena po principu „hrana za ugled”. Bel tvrdi da kod korporativnih grupa deluju neki drugi principi koji se ne mogu objasniti metodološkim individualizmom. Reč je o pravu na nivou (korporativne) grupe: „Ova grupa se ne može razložiti na skup pojedinaca koji joj pripadaju. Zapravo, oni koji joj pripadaju uključuju i nerođenu decu koja, nakon rođenja mogu biti sigurni da imaju pravo na svoj deo” (Bell 1995, 830). Lovac ima samo delimično pravo na ugled, ali *pravo korišćenja ulova* pripada grupi.

U Belovoj raspravi vidi se ključna dilema oko odnosa kolektiviteta i individue u antropologiji. Ipak, ovde se metodološki individualizam donekle prepliće sa kulturnim individualizmom. Kao što će biti pokazano u nastavku rada, objašnjenje koje se oslanja na individualnog aktera ne podrazumeva nužno individualna prava, već služi kao epistemološki okvir da bolje razumemo zašto, recimo, u slučaju lovaca sakupljača deluje takav princip naizgled iracionalnog deljenja ulova i nepostojanja privatnih prava. U tom objašnjenju ne mora se slediti utilitaristički model metodološkog individualizma, već i drugi modeli (recimo, kognitivistički pristupi). Dakle, treba imati na umu da nisu svi kolektiviteti istog ranga, ali ovde vredi pozvati se na Veberovu preporuku: „Za druge (...) svrhe saznanja ili u praktične svrhe može da bude (...) svrsishodno i upravo neizbežno da društvene tvorevine (‘državu’, ‘udruženje’, ‘akcionarsko društvo’, ‘zadužbinu’) tretiramo kao zasebne individue (...) Naprotiv, za tumačenje delanja – u cilju njegovog razumevanja – putem sociologije, te tvorevine su samo rezultati povezanosti specifičnog delanja pojedinačnih lica, pošto su samo ona nama razumljivi akteri smisaono orijentisanog delanja” (Veber 1976, 9–10).

Kada se radi o antropologiji, Bart je pokazao da se teorija igara i individualistički pristup može primeniti na objašnjavanje društvene organizacije, posebno kada se radi o statusu korporativnih grupa (Barth 1959, 15–20). Holli je pokazao da je ipak moguće primeniti metodološki individualizam u analizi statusa korporativnih grupa u antropologiji posmatrajući tzv. srodničke grupe. On kritikuje model strukturalne analize u kojoj je struktura društva zamišljena kao „sistem posebnih grupa koje obavljaju skup aktivnosti...srodničke grupe su definisane kao korporativne grupe. Srodnička grupa ima identitet jedne individue kada se posmatra sa strane ili u odnosu na pravno-političku sferu. Ona ima položaj koji se sastoji od zajedničkih prava na materijalnu i nematerijalnu svoju ili različitih privilegija, a odnosi unutar nje su odnosi udruživanja i deljenja” (Holy 1976, 108). U ovom teorijskom ključu, pripadnost i lojalnost pojedinca srodničkoj grupi ne dovodi se u pitanje. Međutim, Holli ukazuje da ovaj pristup ne uspeva da uhvati faktičku diskrepancu između ideologije srodstva i aktuelnog

ponašanja, odnosno odstupanja od principa porekla/nasleđa kao teorijski dominantni koncept koji reguliše društvene odnose. Kako Holi kaže: „(...) urođenci poimaju grupnu solidarnost kroz pojam porekla. Idealno, oni shvataju svoje grupe kao grupe porekla u smislu da je poreklo princip za prihvatanje članstva u grupi. Nasleđe, međutim, ne upravlja aktuelnim ponašanjem realnih pojedinaca koje antropolog posmatra, pa otuda diskrepanca između ideologije porekla i aktuelnog ponašanja” (Holy 1976, 118). Pozivajući se na Šeflera (Scheffler) Holi kaže da treba razlikovati „ideacione (kulturne) forme i društvene transakcione strukture i procese” (1976, 119).

Ova pozicija je na tragu mnogo starije Votkinsove kritike stava da neke fenomene kojima se antropologija bavi nije moguće istražiti primenom metodološkog individualizma. Prema Votkinsu, upravo je metodološki individualizam primenljiv ako se shvati šta čini odnose srodstva: njih čine određeni stavovi i uverenja o odnosima među ljudima (Watkins 1958). Votkins se poziva na Hajekovu upečatljivu formulaciju: „Ako A sebe vidi kao oca od B, i ako ga B vidi kao svog oca, i ako ga drugi vide kao oca od B, onda je iz sociološkog ugla, A otac B-u, čak i ako B...nije biološki sin od A” (Hayek prema Watkins 1958, 394). Dakle, treba razlikovati dva aspekta analize. Statični ili stabilni deo sistema srodstva čine pravila koja regulišu ove srodničke odnose, ali pravila su samo „najšire rasprostranjene dispozicije” i kao takve ne ometaju objašnjenje na nivou individue. Ovde se Votkins određuje prema fenomenima koji naizgled nisu pogodni za metodološki individualizam (jer se manifestuju kao trajne dispozicije ili „navike”) slično Štuhliku, koji ne vidi problem da se metodološki individualizam primeni i na akcije koje su repetitivne, što na neki način pravila vezana za srodstvo impliciraju (Watkins 1958; Stuchlik 2014).

U antropologiji, kao i u svakoj drugoj nauci, pitanje agregiranja individualnog ponašanja zavisi od predmeta istraživanja i pitanja koje postavljamo. Nekada kolektivni entiteti mogu biti tretirani kao pojedinačni akter (recimo, ponašanje domaćinstva u ekonomskoj teoriji racionalnog izbora). Beker je uočio da tržište pokazuje racionalne tendencije čak i kada su individualne akcije iracionalne, to jest, agregatna kriva tražnje ima pad nadesno, pri čemu se ne mora objasniti proces maksimizacije na nivou individue (Kincaid 2014, 149).¹² To znači da je bitan agregatni efekat. Ovde se može postaviti pitanje da li je prihvatljiva paralela između modela racionalnog izbora koji posmatra domaćinstvo kao aktera i izvodi dalje zaključke na osnovu ove pretpostavke i antropoloških formacija. U antropologiji je takođe nekada prikladno primeniti pristup racionalnog izbora kao jedan oblik metodološkog individualizma. Ovaj pristup se pokazao heuristički koristan u objašnjenju etničkih konflikata kod autora kao što su Helbling i

¹² Isto tako, u ovoj teorijskoj matrici postoji premisa instrumentalne racionalnosti, tj. odluke počivaju na mehanizmu maksimizacije koristi i minimizacije troška potencijalnih opcija, uz još neke pretpostavke.

Šle (Bošković i Ignjatović 2012). Pokazalo se da nema ničeg toliko specifičnog u antropologiji da ona ne bi mogla imati heurističku benefit od teorije racionalnog izbora u objašnjenju nekih fenomena (Ignjatović 2012; Ignjatović 2015).

Naučno objašnjenje, uzročnost i intencionalnost u metodološkom individualizmu u antropologiji

Prilikom razmatranja opcija za primenu metodološkog individualizma treba imati u vidu tip naučnog objašnjenja koji obično prati ovu epistemološku preferenciju. Poperov model metodološkog individualizma povezuje se sa deduktivno-kauzalnim objašnjenjem (Kulenović 2014, 317).¹³ To ujedno znači da se u poperovskom modelu, „razumevanje” tretira kao manje naučno ili antinaično od deduktivnog tipa objašnjenja (Kulenović 2014, 323). Kritika koja se upućuje primeni deduktivnog tipa objašnjenja u antropologiji ukazuje na to da deduktivno objašnjenje nameće kao cilj „potragu za univerzalnim kognitivnim mehanizmima”, ali da pretpostavka univerzalne racionalnosti koja omogućava izvođenje deduktivnih zaključaka, ne odgovara sasvim prirodi antropologije. Kulenović kaže da u antropologiji nije problem objasniti zašto se ljudi *ponašaju* na određeni način na osnovu određenih *verovanja* (tj. ako su nam poznata verovanja i ciljevi, onda se ponašanje lako može objasniti), već „kako dopreti do ovih verovanja koja određeno ponašanje čine smislenim, razumljivim?” (Kulenović 2014, 323). Nešto kasnije ćemo pokazati da je moguće uvođenje kognitivističke dimenzije u metodološki individualizam u antropologiji.

Takođe, nekada se ističe da se naučni zakoni vezuju isključivo za metodološki holizam, pa je on zbog toga superioran u odnosu na metodološki individualizam. Ovde se *individualno* pogrešno izjednačava sa *specifičnim/konkretnim*. Smatra se da metodološki individualizam ne daje mogućnost apstrahovanja i „anonimnog objašnjenja”; anonimnost se isključivo vezuje za makroskopski nivo društvene stvarnosti, odnosno društvene zakonomernosti se posmatraju kao moguće isključivo u holističkom metodološkom okviru (Watkins 1955). Naprotiv, objašnjenje zasnovano na metodološkom individualizmu takođe je apstrahovano, jer sadrži „kratak sažetak opštih karakteristika anticipacije anonimnih individua” (Watkins 1955, 60).

Kada se ova pitanja primene na domen antropologije, debata se obično usmerava ka specifičnosti antropološkog objašnjenja koje ne može biti zasnovano na metodološkom individualizmu. Recimo, Pikok vidi *značenja* kao odrednicu antropologije koja zahteva poseban tip naučnog objašnjenja. On smatra da se antropologija bavi značenjima koja treba posmatrati u holističkom formatu

¹³ Slično u Hempelovom modelu objašnjenja naglašavaju se „univerzalni zakon i početni uslovi” (Kulenović 2014).

(Peacock 2004). Po njemu, iako antropologija deli sličnosti sa drugim naukama, predmet istraživanja ili metode, ona ima ovu specifičnost koja je odvajava od svih drugih pristupa, čak i od susednih disciplina. Ekonomski antropolog liči na ekonomistu u jednom segmentu, jer istražuje vrednost razmenjenih materijalnih dobara, ali će ih posmatrati u holističkom okviru na osnovu pravila i značenja koja dele učesnici razmene (Peacock 2004).

Prema ovoj poziciji, antropologija posmatra značenja i pravila tako da oni imaju direktan i jednoznačan uzročni efekat. Kako je to uočio Štuhlik, u ovom okviru se podrazumeva da se norme direktno prevode u akciju (Stuchlik 2014). Štuhlik povezuje holizam sa uzročnim modelom objašnjenja. On smatra da je antropologija sledila Dirkemov put tokom razvoja i tako postala dominantno kolektivno-metodološka nauka, tj. Dirkemovo shvatanje „društvenih činjenica kao stvari, eksternih i nezavisnih od individua” i dalje dominira u antropologiji (Stuchlik 2014, 40). Ovaj uzročni model objašnjenja podrazumeva da se zadati konceptualni okviri, norme i pravila posmatraju kao uzrok. Naučno objašnjenje podrazumeva da „materijalni” činioци deluju direktno na posmatrane pojave, a uloga (individualnog) aktera je zanemarljiva (Boudon 2003a).

Problem sa metodološkim holizmom je što ima sklonost da naučne pojmove, apstrakcije koje kreira naučno promišljanje, proglasi za realne delatne faktore. Veber je upozoravao da sociologija treba da se kloni „produkcije zasnovane na kolektivnim konceptima” koji označavaju ove „postvarene strukture” (Budon 2003b, 394). To važi i za dobro istražene i merene pojmove poput socijalizacije, kulture itd. Budon daje primer Hantingtonovog holističkog objašnjenja koje polazi od kulture kao materijalnog faktora, uzroka („sukob civilizacija”). Ovi koncepti služe da se izgrade objašnjenja koja liče na „crne kutije” jer se njima zapravo ne otkriva pravi mehanizam koji se nalazi u osnovi određenog fenomena (Boudon 2003a).

U tom okviru, antropologija teži da posmatra individue kao predstavnike svog društva/kulture, to jest da ignoriše pojedinca (Peacock 2004). To bi značilo da je pojedinac shvaćen kao robot koji sledi zadate kulturne obrasce. Pripadnost grupi ili norme koriste se kao prečice u izgradnji objašnjenja, tj. predstavljaju se kao uzrok akcije. Ovde postoji svojevrsno implicitno tumačenje da se norma preslikava jedan-na-jedan, pa ako znamo normu, znamo i efekte akcije (Stuchlik 2014). Slične „rupe” postoje u objašnjenjima koja recimo polaze od toga da su „društvene promene” uzrok nekih fenomena. Recimo, primer je objašnjenje koje se zasniva na faktoru „kolonijalne okupacije” gde je problem cirkularnost ili neadekvatno izveden uzročni niz (Stuchlik 2014).

Šta se nudi kao alternativni oblik objašnjenja zasnovanog na metodološkom individualizmu u antropologiji? Umesto uzročnog objašnjenja, Štuhlik predlaže *teleološko* objašnjenje koje podrazumeva da su „dogadjaji rezultat svrhe ili na-

mere kojoj služe” (Stuchlik 2014, 10). Prema Štuhlikovoj verziji metodološkog individualizma, u antropologiji je moguće i korisno primeniti ciljno-racionalni pristup u objašnjenju stvarnosti (Stuchlik 2014).¹⁴

Štuhlik ističe *intencionalnost* akcije kao osnovu objašnjenja u antropologiji: „Minimalni zahtev koji jedna aktivnost treba da zadovolji da bi bila društvena (*social nature*) jeste njena razumljivost i relevantnost za određene druge ljude. Namera, cilj ili svrha, ne samo da objašnjavaju akciju već predstavljaju osnovu njenog prepoznavanja kod drugih ljudi” (Stuchlik 2014, 10). Štuhlikov pojam intencionalnosti prevazilazi previše specifičan pojam maksimizacijske racionalnosti ili utilitarističke racionalnosti. Budon se kreće u sličnom pravcu. U svojoj analizi fenomena „nenameravanih posledica”, on kaže da se u osnovi ovog pristupa ne nalazi *racionalni*, već *intencionalni* homo sociologicus (Boudon 2009, kurziv A.B.).

Prednost pristupa koji je zasnovan na pretpostavci o ciljno usmerenom delanju Štuhlik pokazuje na primerima relevantnim za socijalnu antropologiju. Štuhlik daje primer izvođenja rituala vrača čija je svrha da nekoga ubije. Pošto postoji raskorak između „realne” akcije i „nerealne” namere, u antropologiji se pribegava jednom od dva pogrešna objašnjenja. Jedno se usmerava na neke pozadinske motive kojima bi se racionalno objasnilo ovo delovanje (npr. smanjenje tenzija u društvu). Drugo objašnjenje se usmerava na sam čin koji vrač izvodi. Međutim, u objašnjenju treba poći od pretpostavke *razumljivosti* i *relevantnosti* akcije za konkretne druge aktere. To znači da drugi identifikuju akciju preko njene namere/cilja (Stuchlik 2014). Akcija može biti repetitivna ili čak nevoljna, ali ona se definiše svojom intencionalnošću. Ako se norma shvati samo kao obrazac za (potencijalnu) akciju koja je zasnovana na „izboru” aktera, onda se mnogi problemi sa nekonformističkim i „iracionalnim” fenomenima rešavaju elegantnom teorijskom modifikacijom. Priroda ovih konceptualnih instrumenata je da akterima služe da ostvare ciljeve.

Ovo je posebno važno za antropološko razumevanje *normi*, gde se naglasak stavljao na pitanje „šta su norme”, a ne „u kom stepenu su poštovane u realnom ponašanju” (Stuchlik 2014, 13). Norme i pravila *nisu uzroci* akcije već samo *smernice za akciju*, jer kako kaže jedan informant: „Naši običaji nisu strogi. Poštujemo one koji će nam omogućiti da lepo živimo, a sve ostalo je samo priča” (2014, 14). Poštovanje norme uvek ima određeni smisao, svrhu, cilj: da opravda nečiju akciju, da proizvede akciju konkretnih drugih aktera ili da polaže pravo na određeni status ili da kazni druge, pri čemu nije važno da li se norma poštuje zato što je neko istinski posvećen toj normi, radi nešto zato što tako treba ili čisto manipuliše (2014, 15). Ipak, epistemološki jeste značajno za

¹⁴ Mada Štuhlik ne pominje Vebera, objašnjenje ovog modela govori da je reč o konceptu bliskom Veberovom ciljno-racionalnom delanju.

antropologiju da istraži nijanse kada se norma poštuje a kada ne. Istina je da uvek postoje takozvane „fokalne tačke” (kako Kincaid kaže za teoriju igara) tj. „društveno dominantni izbori” (Kincaid 2014). To znači da se može pretpostaviti i čak predvideti da će određeni sled akcije biti povezan sa određenim normama i kontekstom, ali suština metodološkog individualizma jeste da se taj sled pokaže i dokaže. Recimo, tvrdnja da „Jevreje karakteriše kohezija” mora se jasno povezati sa individuama na koje se odnosi. Objašnjenje se mora odnositi na realne ljude koji praksom pokazuju tu kohezivnost, sklapanjem braka unutar zajednice itd., umesto da se on odnosi na ne-opservabilan entitet „jevrejske rase” (Watkins 1955).¹⁵

Međutim, u raspravi se mogu naći naznake još jednog tipa naučnog objašnjenja koji bi se mogao primeniti u antropologiji: objašnjenje putem *mehanizama*. Na jednom mestu Štuhlik kaže: „Trebalo da tragamo za mehanizmom koji usmerava ovaj proces” (moj prevod) (Stuchlik 2014, 22). Obično se smatra da tvrde pristalice metodološkog individualizma (kao Elster) insistiraju na objašnjenjima koja otkrivaju mehanizme na nivou individua. Kritičari postavljaju pitanje da li je uvek neophodno u društvenim naukama tragati za takozvanim „vertikalnim mehanizmima” koji vode do nivoa individue (Kincaid 2014). Ovde se može odgovoriti Kincaidu pozivanjem na noviju teorijsku raspravu u okviru analitičke sociologije koja naglašava da objašnjenje putem mehanizma je zasnovano na specifičnosti sociologije da akcija uvek podrazumeva akciju usmerenu ka drugima (Hedström and Swedberg 1998). Antropologija je po tome slična sociologiji. Objašnjenje je bazirano na akciji i metodološkom individualizmu, ali individualne akcije nisu glavni fokus, već samo korak da bi se razumela pojava, to jest objašnjenje podrazumeva povezivanje mikro i makro nivoa kroz procesnu dimenziju i otkrivanje mehanizama koji su na delu (Edling and Hedström 2005). Watkins je takođe pominjao „mehanizam” kao model za društvene nauke.¹⁶ U kontekstu društvenih nauka, to znači da konačno objašnjenje fenomena mora uzeti u obzir tvrdnje o „dispozicijama, uverenjima, resursima i međusobnim relacijama između individua” (Watkins 1957, 106).

¹⁵ Watkins navodi dva objašnjenja, jedno iz perspektive metodološkog individualizma, a drugo iz ugla holizma. Iako su na prvi pogled slični u svom apstraktnom formatu, zapravo se suštinski razlikuju. Ako se kaže da je ekonomska kriza uzrok poraza laburističke vlade iz 1931, to bi se moglo dvojako predstaviti. U metodološkom individualizmu, formulacija bi glasila „većina birača je okrivila vladu za nezaposlenost i siromaštvo, pa je glasala protiv laburista”, dok bi se prethodna rečenica mogla smatrati samo njenom „skraćenicom”. Ako se, pak, objašnjenje svede na to da je ponašanje birača bilo determinisano ekonomskim ciklusima, onda je to holističko objašnjenje (Watkins 1955).

¹⁶ Ideja objašnjenja putem mehanizma je preuzeta iz mehanike, gde se kombinuju opšti zakoni i specifični uslovi svake situacije.

Ovaj pravac naučnog objašnjenja u okvirima metodološkog individualizma vidimo u daljoj elaboraciji Štuhlikove pozicije. Primena principa metodološkog individualizma u antropologiji ne podrazumeva negaciju „društvenog sveta”, kaže Štuhlik. Taj „društveni svet” označava „intersubjektivni zajednički svet” koji se formira kao rezultat individualnih ciljno usmerenih akcija (Stuchlik 2014). Zadatak antropologije je da objasni kako se taj proces odvija, to jest kako ciljno usmerene akcije proizvode određene efekte na društvenom nivou. Ovde se može govoriti o određenim aspektima spontanog poretka i nenameravnih posledica, po modelu austrijskih ekonomista i savremenih autora. O tome je pisao Watkins, pozivajući se na Hajeka i Popera, kada tvrdi da su velike društvene promene „ljudska kreacija [...] nenameravani proizvod interakcije ljudi” i da je cilj pokazati kako nastaju ovi nenameravani efekti kao rezultat interakcije među ljudima (Watkins 1958, 393). Suština je da se vidi kako različite odluke aktera proizvode očekivane, ali takođe i neočekivane, tzv. *nenameravane posledice*.¹⁷

Ovaj koncept je koristan za praćenje dinamike pojava, posebno usled deoloavanja nekog strukturnog faktora, što je veoma često u savremenoj antropologiji. Dobar primer daje Stil navodeći slučaj uvođenja navigacionog sistema državnom intervencijom u jedno malezijsko selo (Steel 2006). Na taj način je povećan prinos pirinča, smanjena glad stanovništva, povećana potražnja za radnom snagom, a to je vodilo većim nadnicama. Međutim, konačni efekat u ovom lancu individualnih akcija nije bio pozitivan. Zemljovlasnici su se dosetili da uključe kombajne u ovaj proces i time je smanjena potreba za radnom snagom. Nenameravane posledice su bile dvostruke: smanjene nadnice radnika, ali takođe promena u društvenoj strukturi, jer je ukinuta tradicija darežljivosti bogatih farmera usmerena na siromašnije (organizovanje gozbi i davanje bonusa kako bi se obezbedila radna snaga za budućnost) (Steel 2006).

Kognitivizam kao osnova metodološkog individualizma u antropologiji

Pomenuta je jedna od kritika metodološkog individualizma u antropologiji koja se odnosi na pretpostavku univerzalne racionalnosti koja se nalazi u njegovoj osnovi, a za koju se kaže da ne odgovara prirodi antropologije (Kulenović 2014).

¹⁷ Ovaj pojam je u sociologiju uveo Merton iz ekonomije, a sve više dobija značaj u savremenoj sociologiji (Budon, Čerkaj). Pojam označava da su nastupili društveni, kompozitni efekti koji nisu bili deo osnovne namere aktera, čak mogu biti i suprotni njihovim namerama (npr. preveliki broj diplomaca vodi devalvaciji visokog obrazovanja na tržištu rada). Koriste se razni termini da označe ovu pojavu, a „nenameravane posledice” najbolje odražava neutralnost, jer efekti mogu biti pozitivni (npr. „nevidljiva ruka tržišta”) i negativni (npr. segregacija).

Međutim, racionalnost se obično shvata usko, a metodološki individualizam predstavlja u bentamovskoj varijanti utilitarizma oličenoj u savremenoj teoriji racionalnog izbora (Boudon 2004, 282), što je samo jedna pozicija unutar širokog spektra metodološkog individualizma. Janagisako kaže da antropolozi oseće neprijatnost kad se pomene reč na slovo „R” (racionalnost) (Janagisako 2009).

Kada se govori o racionalnosti, uglavnom se misli na *maksimizacijsku racionalnost*, ali racionalnost se može razumeti šire od uske maksimizacijske forme. Jedno rešenje za previše uzak pojam instrumentalne racionalnosti jeste još opštiji pojam racionalnosti koji nalazimo u Budonovom pojmu *kognitivne racionalnosti* „neinstrumentalnog tipa” koja nam govori zašto neko veruje da baš ta sredstva vode cilju ili kada nam se čini da su instrumenti ili ciljevi iracionalni. Jezgro pojma kognitivne racionalnosti jesu *razlozi*, to jest, akter je usmeren saznajnom namerom da objasni, opravda ili razume određenu situaciju u odnosu na koju dela. Društveni akter poput naučnika gradi i procenjuje „teorije” za određenu situaciju, oslanja se na najbolju moguću teoriju u tom trenutku i tako formira uverenja koja čine osnovu akcije (Ignjatović 2016). Ovaj model kognitivne racionalnosti, zasnovan na principima metodološkog individualizma, može se primeniti na fenomenima koji su značajni za antropologiju.

Primer koji pokazuje primenu kognitivne racionalnosti na antropološki relevantnom materijalu, jeste poređenje Veberove i Dirkemove teorije magije. Reč je o Budonovoj tezi da postoji bliskost Veberove i Dirkemove epistemološke pozicije. Budonova teorija pokazuje tačke konvergencije pozicija dva klasika, o čemu smo ranije govorili. Kako izgleda objašnjenje magije u ovom kognitivističkom okviru? Polazi se od toga da iz perspektive saznanja savremene nauke, teško je razumeti zašto ljudi veruju u magiju, uzročnu vezu koja očigledno ne postoji. Ipak, (kognitivno) racionalno objašnjenje postoji, u formi metodološkog individualizma. Prema Budonovoj interpretaciji Vebera, da bi postigao željeni cilj (kiša), akter mora da „izgradi” teoriju, a logično je da primenjuje iste principe u dva procesa koji izgledaju istovetno. Racionalno je da neko ko ne zna zakone fizike veruje da magijski ritual donosi kišu na isti način kao što trenje kamena proizvodi vatru.

Dirkemovo tumačenje je saglasno sa ovim i daje dopunsko objašnjenje zašto ljudi i dalje primenjuju magiju čak i kad empirija osporava njenu efikasnost. Prvi razlog je prividna korelacija – većina magijskih rituala odvija se u vreme kiša, pa se pogrešno zaključuje da su kiše nastale zbog magije, tj. ljudi (pro)tumače ovu relaciju kao uzročnu vezu. Drugo, iako magija „zakaže”, ljudi je neće odbaciti. Kao što naučnik neće odbaciti teoriju koju ne potvrde činjenice, već će izgraditi pomoćne hipoteze da objasni odstupanja (ritual nije dobro izveden itd.) slično čine vračevi. Ove „magijske teorije” se održavaju dugo, posebno ako je „tržište (alternativnih) teorija” slabo (Boudon 2003a). Magija je u tom smislu srodna nauci, jer predstavlja „uputstvo za akciju”, kao što su naučne teorije osnova za modernu tehniku (Durkheim 1968, 33).

Dakle, ovde se vidi specifičnost pristupa kognitivističkog oblika metodološkog individualizma koji odustaje od afektivnih, ekspresivnih i drugih funkcija magije i stavlja naglasak na kognitivnu racionalnost i posebnu vrstu *kognitivne akcije*. Primena kognitivne racionalnosti mogla bi imati efekte u antropologiji jer daje instrument za objašnjenje nekih naizgled „iracionalnih” fenomena, posebno u kombinaciji sa instrumentalnom racionalnošću. U ovom primeru je jasno da posmatračevo predznanje predstavlja razlog za zaključak o iracionalnosti posmatranih subjekata koji veruju u magiju. Ispravno objašnjenje se dobija u metodološko individualističkom okviru. Ipak, postavlja se pitanje da li je ovde na delu i instrumentalna racionalnost osim kognitivne? Ako vrač ima cilj da prizove kišu potrebnu za useve, onda on traži sredstva kojima će to postići, tj. najbolju metodu koju onda objašnjavamo kognitivnom racionalnošću. Rekli bismo da bi potpuno objašnjenje u ključu metodološkog individualizma zahtevalo kombinaciju kognitivne i instrumentalne racionalnosti.¹⁸

Zaključak

U radu smo pokušali da damo odgovor na sledeća pitanja: Kako se definiše individualni akter u odnosu na kolektivne entitete? Da li je održiva podela na individualizam i holizam u kontekstu epistemoloških zahteva antropološkog istraživanja? Da li metodološki individualizam implicira racionalnost? Da li metodološki individualizam omogućava da se adekvatno razumeju kolektiviteti, norme, grupne forme i strukture, kojima se antropologija bavi? Da li se mogu staviti u istu ravan pojedinci kao ličnosti i apstrahovani individualni akteri? Da li rasprava o individualnosti podrazumeva psihološke pojmove uverenja, želja, stavove ili poziciju bihejvioralnih nauka? Takođe je važno da li se socijalni fenomeni mogu objasniti agregiranjem individualnih osobina? (Kincaid, 2014). Odgovori na ova pitanja pokreću mnoge metodološke dileme u istraživanju i teorijske osnove antropološke nauke. Kako je primetio Uden, rasprava o metodološkom individualizmu preispituje naša „duboko usađena uverenja o prirodi individue i društva, naša znanja o njima, kao i naše ideale dobrog društva” (Udehn 2002, 479).

¹⁸ Kognitivizam koji Budon predlaže može imati drugačiji metateorijski okvir, holistički, što treba imati na umu kod primene ovog koncepta. To se dobro vidi u Eriksenovoj interpretaciji Dirkema: „Solidarnost, kako tvrdi Dirkem, nastaje na osnovu kolektivnih predstava, pojma koji je bio i ostao kontroverzan. Simboličke ‘slike’ ili ‘modeli’ su zajednički za grupu. Ove ‘slike’ nastaju kroz interpersonalne odnose ali zadržavaju nad-individualni, objektivni karakter” (Eriksen and Nilsen 2001, 31). Dakle, prisilni efekat kolektivnih predstava, definisan u okviru ontološkog realizma ili metodološkog holizma, takođe sadrži kognitivističku osnovu.

Prethodna analiza pokazuje da metodološki individualizam ima značajno mesto u objašnjenjima koje antropologija nudi. Štaviše, i pored rasprostranjenog mišljenja o dominaciji dirkemovske, kolektivističke paradigme, neki od najznačajnijih autora u istoriji antropologije su pokazali značaj ovog pristupa i njegovu upotrebljivost – bilo da se radi o objašnjenjima društvenih pojava kroz razumevanje konkretnih pojedinačnih aktera i njihovih intencija (Bart, Holi, Štuhlik), ili da se radi o pristupima koji su bili pod uticajem psiholoških objašnjenja (Boasov „kulturni partikularizam”, Rivers, itd.). Dela klasika, poput Dirkema i Vebera, takođe daju osnova da se metodološki individualizam razvija u antropologiji.

Naravno, postoje i drugi oblici metodološkog individualizma. Recimo, Dimonov „kulturni individualizam”, koji zbog svoje složenosti i posebnih metodoloških odlika zahteva temeljniju analizu. Mogućnosti potpunijeg razumevanja ljudskih interakcija i različitih očekivanja koje ljudi imaju od njih (na primer kod Barta, kako u slučaju Puštuna iz Pakistana, tako i kod norveških ribara) doprinosi odgovoru na jedno od ključnih pitanja savremene antropologije, kako su ga formulisali Holi i Štuhlik, a to je „zašto ljudi rade to što rade?” (Holy and Stuchlik 1983, 3).¹⁹ A ovo pitanje predstavlja veoma dobru osnovu za naučna objašnjenja zasnovana na savremenim antropološkim istraživanjima.

Literatura

- Barth, Fredrik. 1959. Segmentary Opposition and the Theory of Games: A Study of Pathan Organization. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89 (1): 5–21.
- Barth, Fredrik. 1966. Models of Social Organisation. *Occasional Paper* 23. London: Royal Anthropological Institute.
- Barth, Fredrik. 2007. Overview: Sixty Years in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 36: 1–16.
- Bell, Duran. 1995. On the Nature of Sharing: Beyond the Range of Methodological Individualism. *Current Anthropology* 36 (5): 826–830.
- Boettke, Peter. 1998. Rational Choice and Human Agency in Economics and Sociology: Exploring the Weber-Austrian Connection. In: *Merits and Limits of Markets*, ed. H. Giersch. Berlin: Springer.
- Bošković, Aleksandar. 2008. Napomena priređivača. U: *Kliford Gerc*, ur. Aleksandar Bošković, *Kultura* 118/119.
- Bošković, Aleksandar. 2010. *Kratak uvod u antropologiju*. Zagreb: Jesenski i Turk.

¹⁹ Iako stavljanju naglasak na različite aspekte individualne akcije, reklo bi se da većina navedenih pristupa počiva na Dejvidsonovom modelu objašnjenja, polazeći od toga da je razlog akcije zapravo njen uzrok. Uzročno objašnjenje se zasniva na razlogu, što pokazuju dve premise: „1. Da bismo razumeli kako razlog bilo koje vrste racionalizuje jednu akciju, neophodno je i dovoljno da znamo kako da izgradimo primarni razlog; 2. Primarni razlog akcije je njen uzrok (Davidson 1963, 686).

- Bošković, Aleksandar. 2015. Ozbiljne igre: Teorija u antropologiji posle 1980-ih. *Etno-antropološki problemi* 10 (1): 19–41.
- Bošković, Aleksandar i Suzana Ignjatović. 2012. Understanding Ethnic Conflicts through Rational Choice. *Ethnos* 77 (2): 289–294.
- Boudon, Raymond. 1998. *Etudes sur les sociologues classiques*. Paris: PUF.
- Boudon, Raymond. 2001. *Sociology that Really Matter*; Inaugural Lecture. European Academy of Sociology, Swedish Cultural Center.
- Boudon, Raymond. 2003a. *Raison, bonnes, raisons*. Paris: PUF.
- Boudon, Raymond. 2003b. La conversion de Coleman à la théorie du choix rationnel: impressions et conjectures. *Revue française de sociologie* 44 (2): 389–398.
- Boudon, Raymond. 2004. [2002] Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique? *Revue du MAUSS*, 2 (24): 281–309.
- Boudon, Raymond. 2009 [1977]. *Effets pervers et ordre social*. Paris: PUF.
- Boudon, Raymond. 2011. Ordinary rationality: the core of analytical sociology. In: P. Demeulenaere (eds.) *Analytical sociology and social mechanisms*. Cambridge University Press.
- Boudon, Raymond and François Bourricaud. 2003. *A Critical Dictionary of Sociology*. London: Routledge.
- Bubandt, Nils, and Ton Otto. 2010. Anthropology and the predicaments of holism. In: (eds.), *Experiments in Holism*, eds. T. Otto and N. Bubandt. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bush, Paul D. 2008. Culture, values and institutions. In: *The Elgar Companion to Social Economics*, eds. John Davis and Wilfred Dolfsma. Cheltenham: Edward Elgar.
- Davidson, Donald. 1963. Actions, Reasons, and Causes. *The Journal of Philosophy* 60 (23): 685–700.
- Davis, John B. 2008. The conception of the socially embedded individual. In: *The Elgar Companion to Social Economics*, eds. John Davis and Wilfred Dolfsma. Cheltenham: Edward Elgar.
- Dirkem, Emile. 1963. [1895] *Pravila sociološke metode*. Beograd: Savremena škola.
- Dumont, Louis. 1986. *Essays on individualism*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (1968) [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF. URL: <http://classiques.uqac.ca/>
- Đurić, Mihailo. 1964. *Sociologija Maksa Vebera*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Edling, Christofer and Peter Hedström. 2005. Analytical Sociology in Tocqueville's Democracy in America. *Berliner Journal für Soziologie* 15 (4): 511.
- Elster, Jon. 1985. *Making sense of Marx*. Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme; Cambridge: Cambridge University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland and Finn Sivert Nielsen. 2001. *A History of anthropology*. London: Pluto Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Hawkes, Kristen, et al. 1993. Hunter-gatherers: Why Hunter-Gatherers Work: An Ancient Version of the Problem of Public Goods. *Current Anthropology* 34 (4): 341–361.
- Hedström, Peter and Richard Swedberg. 1998. Social mechanisms: an introductory essay. In: Peter Hedström, Richard Swedberg (ed.) *Social Mechanisms*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hodgson, Geoffrey. 2007. Meanings of Methodological Individualism. *Journal of Economic Methodology* 14 (2): 211–26.
- Holy Ladislav. 1976. Kin Groups: Structural Analysis and the Study of Behavior. *Annual Review of Anthropology* 5: 107–131.
- Holy, Ladislav and Milan Stuchlik. 1983. *Actions, Norms and Representations: Foundations of an anthropological inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ignjatović, Suzana. 2012. Komparacija primene teorije racionalnog izbora u sociologiji i antropologiji. U: *Pomeraćemo granice*, ur. Mirjana Rasević i Milan Marković. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Ignjatović, Suzana. 2015. „Eshatološka” rasprava o budućnosti antropologije. Koncept krize antropologije u zborniku *The End of Anthropology. Etnoantropološki problemi* 10 (1): 43–54.
- Ignjatović, Suzana. 2016. Nasleđe Rejmona Budona. *Sociologija* 58 (1): 32–52.
- Keyes, Charles. 2002. Weber and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 31: 233–255.
- Kincaid, Harold. 2014. Dead Ends and Live Issues in the Individualism-Holism Debate. In: *Rethinking the Individualism-Holism Debate*, eds. Julie Zahle, Finn Collin. Berlin: Springer.
- Kulenović, Nina. 2014. Metodološki individualizam nasuprot metodološkom holizmu. *Etnoantropološki problemi* 9 (2): 309–333.
- Little, Daniel. 2014. Actor-Centered Sociology and the New Pragmatism. In: *Rethinking the Individualism-Holism Debate*, eds. Julie Zahle, Finn Collin. Berlin: Springer.
- Lukes, Steven. (1968) Methodological Individualism Reconsidered. *The British Journal of Sociology* 19 (2): 119–129.
- Mayhew, Anne. 2008. Institutions, culture and values. In: *The Elgar Companion to Social Economics*, eds. John Davis, Wilfred Dolfsma. Cheltenham UK, Northampton MA USA: Edward Elgar.
- Nettle, Daniel. 1997. On the Status of Methodological Individualism. *Current Anthropology* 38(2): 283–286.
- Ortner, Sherry. 1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126–166.
- Parker, Wayne D. 2006. „Methodological individualism vs. methodological holism: neoclassicism, institutionalism and socioeconomic theory”. Paper presented at the joint annual congress of the International Association for Research in Economic Psychology (IAREP) and the Society for the Advancement of Behavioral Economics (SABE), Paris, France, July 5–8, 2006.
- Peacock, James. 2004. *The Anthropological Lens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poper, Karl. 1993. *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Tom II, Beograd: BIGZ.
- Rapport, Nigel. 1997. *Transcendent Individual*. London and New York: Routledge.
- Rapport, Nigel, and Joanna Overing. 2000. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge.
- Samuels Warren. 1972. The Scope of Economics Historically Considered Land. *Economics* 48 (3): 248–268.
- Steel, Daniel. 2006. Methodological Individualism, Explanation, and Invariance. *Philosophy of the Social Sciences* 36 (4): 440–463.

- Stuchlik, Milan. 2014 [1977]. Goals and Behaviour. *Historická sociologie* 2/2014: 9–42.
- Udehn, Lars, 2001. *Methodological Individualism*. London: Routledge.
- Udehn, Lars. 2002. The changing face of methodological individualism. *Annual Review of Sociology* 28: 479–507.
- Udehn, Lars. 2003. The methodology of rational choice. In: *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, eds. Stephen Turner, Paul Roth. Oxford: Blackwell Publishing.
- Vargas, Eduardo Viana et al. 2008. The debate between Tarde and Durkheim. *Environment and Planning D: Society and Space* 2006: 761–777.
- Veber, M. (1976) *Privreda i društvo* (tom 1). Beograd: Prosveta.
- Watkins, J. W. N. 1955. Methodological Individualism: A Reply. *Philosophy of Science* 22 (1): 58–62.
- Watkins, J. W. N. 1957. Historical Explanation in the Social Sciences. *The British Journal for the Philosophy of Science* 8 (30): 104–117.
- Watkins, J. W. N. 1958. The Alleged Inadequacy of Methodological Individualism. *The Journal of Philosophy* 55 (9): 390–395.
- Yanagisako, Sylvia. 2009. Comments on Rational Choice and the Humanities. *Occasion: Interdisciplinary Studies in the Humanities* 1(1). <http://occasion.stanford.edu/node/34>

Suzana Ignjatović
Institute of Social Sciences, Belgrade, Serbia

Aleksandar Bošković
Faculty of Philosophy, University of Belgrade and
Institute of Social Sciences, Belgrade, Serbia

*Constructing a scientific explanation in anthropology
on the principles of methodological individualism*

The paper deals with methodological individualism in sociocultural anthropology. Key theories and debates within the framework of methodological individualism in anthropology are presented in the paper. The authors discuss criticisms aimed at the use of methodological individualism in anthropology as not suitable for anthropology, due to its specificity. Instead, they argue that methodological individualism has advantages for a better understanding of many anthropological topics, especially compared to methodological holism. The authors' assumption is that anthropology is not exclusively a holistic science, as the history of anthropological theory points to an important tradition of methodological individualism. The focus is placed on alternative models of scientific explanation, found in the works of contemporary anthropologists (Holy, Stuchlik), as well as methodological individualists from other disciplines

(Boudon), whose conclusions are applicable to anthropology. Methodological individualism does have a significant place in anthropology. There are areas of anthropology that can draw heuristic benefit from epistemological approaches based on the principles of methodological individualism.

Key Words: Methodological individualism, methodological holism, scientific explanation, cognitivism, agency

*Sur les possibilités d'explication scientifique fondée sur
l'individualisme méthodologique en anthropologie*

Ce travail traite l'application de l'individualisme méthodologique en anthropologie. Ici sont réexaminées les critiques adressées à l'individualisme méthodologique qui consistent à affirmer que cette approche n'est pas appropriée pour l'anthropologie compte tenu des spécificités de cette discipline. Les auteurs partent de l'idée que ce cadre épistémologique présente des avantages pour la compréhension des phénomènes que traite l'anthropologie. L'interrogation sur les possibilités d'explication scientifique dans le cadre de l'individualisme méthodologique est mise en rapport avec le cadre épistémologique du holisme méthodologique qui lui est opposé. La seconde hypothèse des auteurs est que l'anthropologie n'est pas uniquement une science holistique, l'histoire de la théorie anthropologique démontrant l'existence d'une tradition de l'individualisme méthodologique dans cette science. Le travail passe en revue les acquisitions clés des anthropologues qui ont abouti à leurs résultats scientifiques et théoriques par l'application de l'individualisme méthodologique. Sont aussi examinées les formes alternatives d'explication scientifique qui adoptent l'individualisme méthodologique, dans les travaux des anthropologues contemporains (Holly, Stuchlick), ainsi que des auteurs venant des autres domaines et qui suivent l'individualisme méthodologique (Boudon), et dont les conclusions sont pertinentes pour l'anthropologie. La conclusion de l'étude est que l'individualisme méthodologique occupe une place importante en anthropologie et qu'il existe des champs de cette discipline qui pourraient tirer un profit heuristique des approches épistémologiques adoptant les principes de l'individualisme méthodologique.

Mots clés: individualisme méthodologique, holisme méthodologique, explication scientifique, cognitivisme, action

Primljeno / Received: 2.08.2017.

Prihvaćeno / Accepted: 29.08.2017.