

## FOUCAULT, LEVI-STRAUSS, DERRIDA

Još u razmišljanjima ranih grčkih mislilaca postavljao se - najpre pre utno, a zatim i eksplicitno - jedan od ključnih problema svekolikog kasnijeg filozofskog mišljenja - problem odnosa raznolikosti i istovetnosti.

Nijedna teškoća, pa ni ova filozofskog karaktera nije, razume se, bez izvesnih pretpostavki koje je, u neku ruku, ine mogu om. U slučaju o kome je reč, aksiom od koga su grčki mislioci polazili, bio je: »iz ni eg ništa.«

Najviše podsticaja za razmišljanje o poreklu ovog aksioma pruža nam Lukrecijeva filozofska poema *O prirodni stvari*. Prema Lukreciju, princip »iz ni eg ništa« može se empirijski zasnovati. Iskustvo, naime, pokazuje da nešto uvek nastaje iz nečeg.<sup>1</sup>

Ovo Lukrecijevo gledište, me utim, samo je delimično utemeljeno na iskustvu. Iskustvo pokazuje da prilikom svake prave promene nastaje i nešto što se ne može u potpunosti svesti na ono što mu je prethodilo. Polazeći od toga, intuicionisti, e, mnogo godina kasnije, isticati da tražanje za istovetnošću, u oblasti organskog i duhovnog, znači krivotvorenje iskustva, koje je bitno raznolikost i raznovrsnost.

U stvari, i antički i intuicionisti koji tumače sveta dve su krajnosti, obe kao takve nedovoljne da sobom pokriju celokupnu ravan empirije. Aksiom »iz ni eg ništa«, videli smo, samo je delimično zasnovan na iskustvu. U iskustvu nam, naime, nije data samo slika nego i razno-

<sup>1</sup> *O prirodni stvari*, Prosveta, Beograd 1951, str. 11-12--13.

I radikalnija i blaža varijanta monizma i holizma, uz razlikovanje suštinskog i pojavnog, sa svim posledicama koje odatle proisti u, javi e se i kod filozofa novijeg vremena. Šeling [Schelling] sa svojom filozofijom identitetatom no i u kojoj su, prema poznatom duhovit om Hegelovom opažanju, sve krave crne - predstavlja, u izvesnom smislu, pandan elejskoj filozofiji bi a. Hegel, opet, sa svoje strane, predstavlja na neki na in paralelnu pojavu, filozofskoj reviziji elejske misli, inspirisanog jednom umerenijom varijantom holizma i monizma.

Me utim, kao što ni Demokrit nije doveo u sumnju neke osnovne pretpostavke Parmenidove filozofije, tako ni Hegel nije doveo u sumnju same temelje monizma i holizma. Unose i kretanje u oblast pojmova, Hegel je težio pre svega jednoj sveobuhvatnoj sintezi, u kojoj celina ima potpunu prevagu nad delovima. U njegovom sistemu se ak i borba suprotnosti - taj vrhunski izraz raznolikosti i dinamizma - u krajnjoj liniji pot injava onome što je istovetno i jedno.

Iz perspektive zadatka koji smo sebi ovde postavili, - zadatka sagledavanja Fukoove koncepcije u kontekstu odre ene misaone tradicije - posebno je zanimljiv jedan drugi krak evropske filozofske misli, iju polaznu tačku predstavlja Kantova filozofija. Kao što je poznato, Hjum [Hume] je probudio autora *Kritike istog uma* iz dogmatskog sna. Nimalo slu ajno, ovo bu enje vezano je, pre svega, za problem kauzalnosti. Pojam kauzalne veze, u svom naj istijem i najidealnijem obliku, ve je implicite sadržan u starom gr kom aksiomu: »iz ni eg ništa«. Po definiciji, posledica je ono što se može svesti bez ostatka na nešto iz ega ona proizlazi, a što ozna avamo terminom uzrok. U odnosu posledice i uzroka, samim tim, nema mesta za nastajanje iz ni eg.

Hjumova kritika pojma kauzalnosti može se objasniti izvesnom nominalisti kom sklonošću, karakteristi nom za ovog mislioca, a ta sklonost, sa svoje strane, opet nalazi oslonca u izvesnim »empirijskim« pobudama, na koje je ve ukazano. Iskustvo nam, naime, pokazuje veliku raznolikost fenomena, i im smo tu injenicu priznali, bi emo skloni da osporimo podesnost modela kauzalnosti za uspešno tuma enj e sveta.

Razume se, Hjumove pobude nisu bile samo empirijske prirode, kao, uostalom, ni pobude drugih, sli nih mislilaca pre njega. Iskustvo, videli smo, ukazuje ne samo na razlike nego i na sli nosti izme u pojava. Engleski filozof je, poput mnogih tzv. »empirista« - tzv. zato što vode rauna samo o jednoj dimenziji iskustva - relativnu različitost fenomena apsolutizovao, što, razume se, nije mogu e bez izvesne intelektualne konstrukcije, tj. bez izvesne težnje da se jedan vid iskustva protegne na sve druge njegove vidove.

Kantovo bu enje iz dogmatskog sna nije, me utim, značilo neku temeljnu reviziju monizma i holizma, ve njihovo »pomeranje« u jednu drugu ravan, pa tim povodom valja ukazati na još jednu karakteristi nu crtu misaone tradicije o kojoj je re i u koju spada i mislilac iz Kenigsberga.

I monizam i holizam logi no pretpostavljaju pojam nužnosti i reda. Potpuna raznolikost i potpuna promenljivost zna e isto što i potpuni kaos. Iza svakog monizma i holizma stoji, pored ostalog, želja da se u stvari unese izvestan red.

Upravo u tome je i bio Kantov podsticaj za prevazilaženje Rjumovog empirizma. Hjum je, naime, pori u i osnovanost kauzalnih veza, nužnost sveo na nešto isto psihološko. Ako ovek, uprkos stvarnoj nepovezanosti fenomena ipak u ove projektuje izvestan odnos kauzalnosti, odnosno nužnosti, biva to samo usled navike.

Za Kantov monisti ki i holisti ki duh ovakvo rešenje problema kauzalnosti, razume se, nije bilo prihvatljivo. Kopernikanski obrt kenigsberškog filozofa ogleda se u jednom veoma veštom takti kom potezu. Kant nije poricao raznolikost fenomena, pa, samim tim, ni iluzornost gledišta da se u fenomena Inoj ravni može utemeljiti monisti ko i holisti ko vi enje sveta, odnosno jedna vizija nužnosti i reda. On je tu ravan jednostavno prepustio svojim protivnicima, ali samo zato da bi u jednoj drugoj ravni ostvario svoj monisti ko-holisti ki san.

S obzirom na pojam »stvari po sebi« moglo bi se re i da je Kant teren ontologije ostavio empiristima, onako kao što neki vojskovo a napušta jedan deo teritorije za koji misli da ne može biti efikasno branjen. Zahvaljujuć ovak-

vom takti kom potezu, mislilac iz Kenigsberga mogao je da svoj ideal nužnosti, ideal monisti ke i holisti ke homogenosti, bezbedno realizuje u oblasti apriornih formi.

Ta oblast zna ıla je za Kanta - kao i za mnoge njegove sledbenike i poštovaocce - sigurno pribežište pred slu ajnoš u, proizvoljnoš u i promenljivoš u carstva fenomena. Sigurnost ovog pribežišta bila je, pored ostalog, zagarantovana i jednom vrstom antipsihologizma. Apriorne forme podrazumevale su izvesnu univerzalnost. Opštevažeće, one su bile, izgledalo je, pouzdana brana pred navalom onog psihološkog i slu ajnog u empirijskim subjektima.

Me utim, nekim kasnijim nastavlja ima ove kantovske tradicije izgledalo je da ak ni apriorizam kenigsberškog filozofa nije dovoljna zaloga za jednu dosledno monistiku i holistiku viziju sveta. To se, pre svega, odnosilo na pojam transcendentalnog subjekta, koji je, kao poslednji trag mogu eg relativizma, trebalo odstraniti iz kantovske filozofije.

U eliminaciji ovog pojma, uz istovremeno o uvanje apriornih formi, treba videti jednu od bitnih inovacija strukturalizma. Prema dobrom zapažanju Pola Rikera [Paul Ricur], strukturalizam je kantizam, bez u enja o transcendentalnom subjektu.<sup>2</sup>

Podsticaj za ovako radikaln pokušaj iskorenjivanja kategorije subjekta, došao je strukturalistima, kao što je poznato, iz lingvistike. U tom pogledu presudnu ulogu odigralo je u enje Ferdinanda de Sosira [de Saussure], ili, ta nije, ona strana njegovog u enja koja potie iz najbolje tradicije holizma i monizma. I Sosir je - sli no anti kim misliocima - smatrao da o onome što je pojedina no nema nauke, pa se tako i nauka o jeziku ne može zasnovati na prou avanju individualnih jezi kih manifestacija, po prirodi stvari slu ajnih i raznolikih.

Za razumevanje Sosirovog gledišta paradigmati no je - kao što je to ta no primetio Andre Martine [Martinet] -- njegovo omiljeno pore enje sa pravilima šahovske igre. To pore enje je dvostruko funkcionalno. Funkcionalno je,

<sup>2</sup> Structure ~t hermeneutique, Esprit, novembre 1963, 11, réédition, p. 618.

najpre, zbog svog naglašenog relacionizma. Gra a od koje su na injene šahovske figure, sama po sebi, nema nikakvog zna aja - bitna su na ela na osnovu kojih se ove figure kre u, ili ta nije, odnosi koji me u njima postoje. Tako je i sa gra om u jezi kom smislu te re i - ona je, kao takva, prakti no zanemarljiva, jedno su relevantni odnosi jezi kih jedinica, tj. položaji u kojima se one nalaze i zahvaljuju i kojima dobijaju odrene vrednosti.

Pore enje sa šahovskom igrom funkcionalno je i kao dobra ilustracija poznate razlike izme u sinhronije i dijahronije. Pozicija na šahovskoj plo i razumljiva je i posmatra u koji nije pratio tok partije od samog po etka. Svaka pozicija obrazuje jednu vrstu sistema, koji je, kao i svaki sistem, mogu e razumeti iz njega samog, bez pribegavanja dijahroni nim interpretacijama.

Sli no stoje stvari, smatrao je Sosir, i sa sistemima jezika. I oni se mogu razumeti iz sebe, bez pomo i dijahronijskih razmatranja. Na taj na in se pojam sinhronije kod Sosira veoma približio pojmu autonomnosti, odnosno pojmu imanencije.

Sosir je i ina e insistirao na jasnom i oštroj odreivanju granica izme u jezi kih i vanjezi kih inilaca, ustaju i protiv psihološkog, istorijskog i sociološkog oblika reduccionizma. Zalažu i se za to da se jezi ke injenice razmatraju nezavisno od vanjezi kih inilaca, Sosir se u stvari zalagao za na celo imanencije.

Nije teško u ovim Sosirovim distinkcijama prepoznati izvesne filozofske uticaje i podsticaje. Relacionizam švajcarskog lingviste nosi na sebi vidljiv pe at hegelovske holistike tradicije. Davanje primata odnosima izme u jedinica jezika, a ne samim tim jedinicama, siguran je znak sklonosti da se celini da primat nad delovima, pomo u jedne dobro poznate hegelovske operacije.

Ista monistika i holistika tendencija vidna je i u Sosirovom razlikovanju izme u »langue« i »parole«. »Langue« je ono što omogu uje »parole« i, ujedno, ono o emu je nauka jedino mogu a. Takvim razlikovanjem indirektno, se omalovažava oblast konkretnog i pojedina nog kao. oblast proizvodnosti i slu ajnosti.

Kantovska filozofska baština služi se kod Sosira u izvesnim tako re i apriornim karakteristikama jezi kih pra-

vila. Ova pravila nisu, naime, nigde neposredno prisutna u konkretnom jezi kom inu. Ona taj in samo omogu uju, onako kao što apriorne forme omogu uju in iskustva.

Tim povodom treba naro ito istaći da pore enje sa šahovskom igrom ukazuje na još jednu karakteristi nu osobinu Sosirovog stanovišta. Pravila su, naime, nešto što ne pripada nijednom pojedincu posebno, neka bezli na pretpostavka svakog konkretnog kazivanja. Bezli ni karakter pravila valja posebno istaći zato što e ova karakteristika nai i na neobi no veliki odjek i primenu u shva-tanjima modernih strukturalista, me u koje spada i Mišel Fuko.

I Sosirova naglašena težnja da imanentno razmatra probleme jezika ima nešto od izvesne kantovske inspira-cije. Od Kanta poti e pokušaj da se razli ite oblasti ove-kove duhovne delatnosti strogo i isto razdvoje jedne od drugih. On njega vodi poreklo i prvo sasvim dosledno raz-likovanje pojmovna autonomije i heteronomije na polju eti-ke, koje je zatim bilo primenjeno i na druge vidove du-hovne aktivnosti.

Pre Kanta ovo razlikovanje je s krajnjom strogoš u i doslednošću bilo sprovedeno jedino u izvesnoj teološko-fi-lozofskoj tradiciji, i to kad je re o odre ivanju pojma boga. Tu tradiciju prirodno je nastavio i zaokružio Spi-noza, definišu i svog boga-supstanciju kao *causa sui* - uzrok samog sebe, tj. kao apsolutno autonomno bi e.

U Sosirovoj lingvistici bilo je, doduše, i izvesnih sa-svim heterogenih elemenata, i to pre svega u njegovom u enju o tzv. proizvoljnosti jezi kog znaka, što su dobro uo ili neki njegovi kriti ari, me u kojima u prvom redu Emil Benvenist [Benveniste]. Benvenist je lepo pokazao kako se u Sosirovom lingvisti kom opusu ukrštaju dve razli ite filozofske tradicije. Prema ta nom Benvenistovom zapažanju, pojam strukture logi no zahteva pojam nužno-sti," nasuprot doktrini o proizvoljnosti jezi kog znaka, koja ovaj pojam ve samom svojom jezi kom formulacijom is-klju uje.

Ovakvim i sli nim » iš enjima« od nekih heterogenih elemenata, Sosirova lingvistika mogla je da posluži kao

<sup>3</sup> *Problemes de linguistique generale*, Gallimard, 1966, p. 55.

pogodna polazna ta ka za široke strukturalisti ke genera-lizacije i u drugim oblastima. Me utim, za tako nešto bilo je neophodno da se neke klju ne distinkcije švajcarskog lingviste maksimalno izoštre i radikalizuju.

Prvi korak u tom pravcu u inili su, kako izgleda, ve njegovi u enici, prilikom sastavljanja poznatog *Kursa opte lingvistike*. U na elu je, naime, razlike izme u »lan-gue« i »parole«, kao i razlike izme u sinhronije i dijahro-nije, mogu e shvatiti i uslovno, kao neku vrstu radnih hi-poteza. U tom slu aju, ovi pojmovi bili bi sli ni »idealnim tipovima-« Maksa Vebera [Max Weber], tj. bili bi specifi ni instrumenti jedne analize koji samo približno i samo do-nekle odgovaraju stvarnom stanju stvari..

Kao radne hipoteze, odnosno kao idealni tipovi, mogli su se razumeti i neki drugi vidovi Sosirove teorije, kao što su, recimo, na elo imanencije, ili na elo relacionizma. Me utim, izvesni sledbenici švajcarskog lingviste radikali-zovali su do kraja pojmovne instrumente svog u itelja. Na-elo imanencije dobilo je jedno tako re i metafizi ko zna-enje, a Sosirov relacionizam definitivno je uzeo oblik krajnjeg holizma.

Radikalizacija Sosirovih osnovnih kategorija imala je, me utim, mnogo širu primenu nego što je samo primena na izu avanje jezi kih injenica, i to zahvaljuju i mislio-cima globalne, teorijske orijentacije, kakav je, pre svega, Klod Levi-Stros [Claude Levi-Strauss], Uticaj znameni-tog švajcarskog lingviste prelomio se, me utim, u Stroso-vom slu aju, kroz prizmu Jakobsonove lingvisti ke kon-ceptije.

Roman Jakobson je nastavlja tradicije ruskog forma-lizma i eškog strukturalizma i jedan od onih koji su ta-ko e doprineli » iš enju« Sosirove doktrine od heteroge-nih elemenata. Kao i Benvenist, tako je i Jakobson smatrao u enje o proizvoljnosti jezi kog znaka nekom vrstom »stra-nog tela« u koncepciji švajcarskog lingviste.

Simptomati no je da oba ova zna ajna lingvisti ka teo-reti ara koriguju Sosirovu doktrinu u ime istog teorijskog i metodološkog ideala, - ideala nužnosti i reda. Nije ni-malo slu ajno što se i Klod Levi-Stros poslužio generaliza-cijom nekih Sosirovih i Jakobsonovih pojmovnih instrume-nata, polaze i od u osnovi istovetnih na ela. Ovaj poznati

strukturalist spada u istu duhovnu porodicu. S njegovom varijantom strukturalizma po inju ponovno, ali u novom ruhu, da oživljavaju neke stare distinkcije. Tako struktura za Klod Levi-Strosa nije nešto što se nalazi u empirijskoj ravni, ve nešto što treba tražiti negde duboko ispod i iza sfere pojavnog. Struktura, me utim, ini mogu nim svet empirije, pomo u izvesnog broja podjednako anonimnih i nužnih pravila.

Ovako shva en pojam strukture monisti ka je i holi- stička konstrukcija, koja, po prirodi stvari, isklju uje do- minaciju dijahronije u izu avanju stvarnosti. Jedina dina- mika u takvim teorijskim okvirima je dinamika odre enog broja transformacija, unapred strogo regulisanih i tako re i predodre enih izvesnim brojem pravila.

Samo se po sebi razume da takvo shvatanje pojma strukture isklju uje kategoriju subjekta, ak i onda kad je to Kantov transcendentalni subjekt.

Najve a inovacija koju je Mišel Fuko uneo u ovakvu jednu u osnovi veoma staru teorijsku orijentaciju ti e se oblasti poznate pod imenom »istorija ideja«. Teoreti ari koji su se pre Fukoa bavili ovom oblaš u esto nisu sledili neku vrsto i precizno ome enu teorijsku orijentaciju. Po pravilu oni su pratili razvoj neke ideje kroz razli ite periode i kod razli itih autora, ne upuštaju i se nri tome u neke šire generalizacije. Klasi an primer za tako nešto su, recimo, analize Artura Lavdžoja [Lovejoy], jednog od naj- poznatijih istori ara ideja novoga doba.<sup>4</sup>

Pre Mišela Fukoa, me utim, malo je ko u ovoj oblasti sistemati no i ozbiljno postavio. odgovaraju e, u suštini kantovsko pitanje: kako je mogu e celokupno znanje jedne epohe ili jednog vremenskog perioda. Razume se, da je Fuko ostao na postavljanju ovog pitanja, njegova original- nost ne bi bila ni izdaleka tako velika. Ono što je kod ovog francuskog mislioca u najve oj meri originalno može se uporediti s velikom demokritovskom revizijom elejskog u enja o bitu, samo u epistemološkoj ravni. Fuko je u ob- lasti epistemologije u inio ono što su u oblasti ontologije

<sup>4</sup> Videti njegove studije: »Essays in the History of Ideas«, Bal- timore, The Johns Hopkins Press, 1958, i »The Great Chain of Being«, Cambridge, Massachuset, Harvard Univ. Press, 1966.

nekad davno u inili atomisti - on je raskovao krupnu epistemološku monetu svojih prethodnika u više situ- ah nov i a.

Pobude kojima se pri tome rukovodio Fuko verovatno su bile delimi no empirijske prirode. Francuskom episte- mologu bilo je jasno da se ogromno mnoštvo ideja u ljud- skoj istoriji ne može izvesti iz jednog jedinog na ela. Svest o ovoj mnoštvenosti obi no stavlja svakog mislioca pred jednu od najtežih dilema u oblasti filozofskog mišljenja, o kojoj smo ve ranije govorili u vezi s problemima onto- logije. Treba, idu d do kraja za nekim empirijskim zahte- vima ili prihvatiti da u ravni sveta ideja nema arhimedov- ske vrste ta ke, odnosno podloge, nego samo relativnih i približnih, pa time i samo privremenih ta aka oslonca, ili treba potražiti neki nov na in da se stari filozofski san o idealima nužnosti i reda opet rehabilituje i utemelji u ob- lasti o kojoj je re .

Fuko se odlu io za ovo poslednje. On je pošao od pret- postavke da ne postoji samo jedan tip, odnosno jedan vid apriornih oblika, kao što je to mislio Kant i neki njegovi strukturalisti ki sledbenici. Ima više me usobno bitno raz- li itih vidova apriornosti, koji ine mogu im, svaki za sebe, i svaki na svoj na in, ali svaki jednako nužno, celokupno znanje odre enih vremenskih razdoblja.

Unutar ovih apriornih formi vladali bi isti odnosi nuž- nosti, jednako anonimni i bezli ni. Na taj na in bi se ogro- mna raznolikost sveta ideja mogla pokriti, odnosno urediti, uspešnije nego kad po emo od pretpostavke da postoji samo jedan jedini sistem pravila, koji važi za sva vremena.

U tome treba videti još jednu sli nost Fukoovog epi- stemološkog preokreta s ontološkom revizijom elejskog u enja, od strane atomista i njihovih prethodnika. Ato- misti su, kao što smo videli, uveli mnoštvenostna ela, vo- de i, pri tom, ra una o tome da svako od njih zadrži neke bitne odlike elejskog bi a. Tako je i Fuko uveo ve i broj apriornih formi na podru ju epistemologije, zadržavaju i za svaku od njih izvestan broj zajednih osobina, bez ega bi, svakako, bilo nemogu e o uvati njemu, kao i to- likima pre njega, toliko dragi ideal nužnosti i reda.

lovu inovaciju Mišela Fukoa valja uklopiti u odre en istorijski kontekst, iz koga su za ovog francuskog mislioca

mogli pote i ili su potekli neki plodotvorni podsticaji. Jedan takav podsticaj predstavlja morfološka vizija sveta Osvalda Špenglera [Spengler], o kojoj e kasnije biti više govora. Špengler je, izgleda, prvi došao na misao - naprot Kantu - da ima razli itih tipova apriornih formi, misao sasvim jasno izraženu na nekim stranicama *Propasti Zapada*.<sup>5</sup>

Svoju specifi nu varijantu pluralizma Špengler je razvio u široku, pesni ki nadahnutu viziju nastajanja, uspona i propasti društvenih organizama, pri emu re »pluralizam« i ovde treba shvatiti samo uslovno. U okviru svakog kulturnog organizma vladaju, naime, po Špenglerovom shvatanju, odnosi koje bismo mogli nazvati monisti kim i holisti kim. I anti ka i zapadnja ka i arabljanska kultura ure ene su svaka prema svom sopstvenom na elu, koje je, me utim, samo jedno i potpuno jedinstveno.

Ono što karakteriše Fukoov epistemološki pluralizam to je, najpre, izvestan jasno deklarisan anti-evolucionizam - pojava nimalo retka u misaonim strujanjima novijeg vremena, došla, pored ostalog, kao što znamo, i kao reakcija na ranije dominantne evolucionisti ke doktrine.

Za Fukoa one epistemološke celine koje on naziva epistemama i koje ine mogu im celokupno znanje jednog vremena nisu podložne bilo kakvom razvoju. Ne može se govoriti o evoluciji epistema - one su ili odjednom, u potpunosti, *tu*, ili jednostavno ne postoje.

Drugi zna ajan podsticaj za Fukoovu filozofsku misao mogao je do i od, krajem XIX i po etkom XX veka, esto prisutnih pokušaja da se izgrade tipologije filozofskih i umetni kih dela. Za ove prve karakteristi an je, rećimo, Diltajev [Dilthey] napor da razvrsta mnošto filozofskih sistema u tri osnovne grupe. Ovakvim razvrstavanjem izbegava se opredeljivanje izme u razli itih filozofskih pozicija, koje sobom uvek nosi rizik subjektivizma.

Plodna i podsticajna mogla je, svakako, biti i kategorija vizije sveta, koja je u Diltajevoj interpretaciji imala izvestan pluralisti ki prizvuk, s tim što je u okviru po-

<sup>5</sup> »... u istoriji ... ima više stilova saznanja a ne samo jedan« (*Propast Zapada*«, Karijatide, 1936, s. 106).

jedinih vizija sveta i Diltaj zastupao jedno monisti ko i holisti ko stanovište.

Na planu ispitivanja umetni kih dela jedna od najprimamljivijih i najpodsticajnijih tipologija bila je ona Hajnriha Velflina [Welflin]. Velflin je shvatio kategorije renesanse i baroka na teorijski, a ne na istorijski na in - kao što je to, ina e, pre njega naj eš e bio slu aj. Renesansa i barok po njemu su dva razli ita tipa, dve razli ite konstrukcije umetni kih dela, a njihovo istorijsko smenjivanje stvar je, sama po sebi, nebitna.

To je, svojevremeno, predstavljalo inovaciju prvog reda. Da se dva tina umetni ke konstrukcije mogu pojaviti jedan za drugim, a da, pri tom, izme u njih nema tako re i nikakvih prelaza, odnosno veza, bilo je to nešto neobi no u periodu koji je još uvek dobrim delom bio u znaku evolucionizma.

Ovako radikalno odvajanje razli itih tipova umetni kog ispoljavanja po ne em opet podse a na atomisti ku filozofsku revoluciju u oblasti ontologije. Atome deli prazan prostor, ta nije deli ih nešto što nema nikakvog bića, nešto, u izvesnom smislu, iracionalno. Tako i Velflinove umetni ke tipove, kao i Špenglerove kulture, razdvaja izvestan duboki, nepremostivi jaz.

Postoji, me utim, i jedna bitna razlika izme u one antičke i ove moderne duhovne revolucije. Na ela atomista razlikuju se samo u kvantitativnom pogledu. Velflinovi umetni ki tipovi i Špenglerovi kulturni organizmi razli iti su me usobno u jednom mnogo bitnijem, kvalitativnom zna enju te re i.

Odatle, me utim, proisti e jedna ozbiljna i gotovo nerešiva teško a koju, vide emo, ni Mišel Fuko u svojim epistemološkim razmatranjima nije mogao da mimoi e. Ako *su*, rećimo, barok i renesansa dva potpuno razli ita vida umetni kog ispoljavanja, kako je onda mogu e da teoreti ar koji o njima sudi uspostavi onu distancu, toliko neophodnu za objektivno prosu ivanje?

Kod Špenglera nalazimo sasvim odren odgovor na ovako postavljeno pitanje. Autor *Propasti Zapada* smatrao je da autenti no komuniciranje izme u razli itih kulturnih organizama nije mogu e.

To, razume se, povla i za sobom neke druge ozbiljne probleme, a, pre svega, problem nadilaženja vidokruga sopstvene kulture. Relativizam je, zato poslednja re filozofije Osvalda Špenglera. Morfološke osobenosti kulturnih organizama ništa nam ne govore o onome što je za kulturu kojoj mi sami ne pripadamo bitno. To bitno ostaje za morfologa Špenglerovog tipa ve ita tajna.

Špenglerov relativizam, kao i svaki relativizam uostalom, ima neke srodnosti sa epistemologijom Mišela Fukoa. Fukoovom stanovištu odgovara pluralisti ka varijanta kantovskog apriorizma. S obzirom na to, jedno od osnovnih pitanja Fukoove filozofije glasi: da li je i kako je mogu c ovaj pluralizam, bez prihvatanja izvesnih strogo relativisti kih zaklju aka, kao što je to sa Špenglerom bio slu aj.

To pitanje se u Fukoovom slu aju postavlja, razume se, u ravni epistemologije i ima dva osnovna vida. Prvi se ti e strukture samih epistema kao takvih, a drugi prirode njihovih odnosa.

Za-razumevanje Fukoovog gledišta izuzetno je zna ajno jedno mesto iz knjige *Re i i stvari*, na kome se kaže: »Istorija znanja mogu a je samo ako se po e od onog što je samom znanju savremeno, i to svakako ne u terminima uzajamnih uticaja, ve u terminima uslova iu terminima orio g a priori koje se konstituiše u vremenu«.

U navedenom tekstu odmah pada u o i jedna sasvim neobi na formulacija. Kako je mogu e neko a priori koje se konstituiše u vremenu? Kad kažemo da je nešto apriorno, onda, prirodno, pomišljamo na nešto bezvremeno, ili vanvremeno, iznad ili s one strane svake istori nosti.. »Vremenost« i »istori nost« podrazumevaju promenljivost, pa samim tim i relativnost, kao i sve ono što uz ove pojmove neizbežno ide.

Uprkos tome, u Fukoovoj raspravi *Re i i stvari* esto emo imati prilike da se sretne sa izrazom »istorijsko a priori«; izrazom koji, strogo uzevši, predstavlja *contradictio in adjecto*.. Kad tvrdimo da se nešto apriorno, odnosno neki sistem apriornosti, javlja u odre enom istorijskom trenutku, onda moramo pristati na jednu bitno iracionalisti ku pretpostavku. Sistem apriornosti može, u

<sup>6</sup> *Les mots et les choses*, Gallimard 1966; p. 221.

tom slu aju, samo da padne odnekud s neba i to da padne odjednom, potpuno i definitivno zaokružen i završen, kao što - da pribegnemo jednom poznatom pore enju - boginja Atina, najedanput, u punoj bojnoj opremi izle e iz Zevsove glave.

Ova kontradikcija u samoj polaznoj ta ki Fukoovog sistema neizbežna je posledica njegove pluralisti ke verzije kantizma. Ako epistema ima više, onda se one moraju pojavljivati u vremenu, osim ako ne dozvolimo mogu nost da sve episteme na neki na in koegzistiraju u prostoru. Ovu mogu nost, Fuko me utim, odlu no odbacuj'e: »U jednoj kulturi i u jednom odre enom trenutku postoji uvek samo jedna epistema, koja odre uje uslove na osnovu kojih je mogu e celokupno znanje«.

S druge strane, Fuko nam jasno stavlja do znanja da se episteme smenjuju u vremenu, pa, prema tome, one doista ne mogu postojati uporedo. Budu t me utim, da su episteme po prirodi stvari vanvremene, hipoteza o njihovoj sukcesiji u ravni istorije mora u sebi imati nešto protivre no.

Ova protivre nost, po svojoj prilici, poti e otuda što je Fuko - suo en s potrebom da nekako sredi i organizuje nepregledne mnoštvo ideja - bio, u izvesnom smislu, razapet - kao i mnogi drugi mislioci u sli nom položaju pre njega - izme u zahteva logi ke i empirijske prirode. U na elu, bilo je mogu e sve to mnoštvo raznolikih ideja podvesti pod jednu jedinu epistemu, ali Fukou se, videli smo, ne bez razloga, inilo da je tako nešto u suprotnosti sa einjenicama iskustva. Pod takvim uslovima, francuskom misliocu nije preostalo ništa drugo nego da pribegne jednom pluralisti kom rešenju enistemološkog problema o kome je re .

S druge strane, Fuko nije bio raspoložni da se odrekne svog logi kog ideala. Štaviše, ovaj ideal za njega je bio i ostao primaran. Stoga je za Fukoa epistemološki pluralizam takti ki potez radi uspešnijeg podre ivanja sveta empirije odre enim, apriornim shemama. I pluralizam i monizam takti ki su esto podjednako usmereni na postizanje istog krajnjeg strateškog cilja - eliminacije proiz-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 179.

voljnosti, slu ajnosti i promenljivosti, u ime jednog na ela nužnosti i reda.

I ovog puta name u se paralele sa sli nim situacijama na polju ontologije, još u vreme starih gr kih mislilaca. Videli smo da atomisti i drugi pluralisti onog vremena nisu imali neku specifi no logi ku potrebu za menjanjem elejske filozofije bi a. Logi ki je ova filozofija bila, uglavnom, konzistentna. Me utim, njen osnovni nedostatak predstavljala je vapiju a nesaglasnost pojma bi a sa elementarnim injenicama iskustva.

Uskla uju i svoju filozofiju s ovim cinjenicama atomisti su se izložili izvesnim logi kim teško a, neizbežnim im se onome što je empirijsko prizna izvesna sfera važenja. Kao što smo videli, jedna od tih teško a - i to ne najmanja - bila je u tome što su atomisti morali priznati postojanje praznog prostora, što je bilo logi ki potpuno nesaglasno sa aksiomom ex nihilo nihil. Ako nešto ve postoji, kako je mogu e da postoji ništa, tj. da postoji praznina.

Pluralisti ko rešenje Mišela Fukoa u oblasti epistemologije povla i za sobom još ve e teško e, s obzirom na istorijsko smenjivanje epistema i s obzirom na njihovu kvalitativnu razli itost. Atomi su ve ni, kao što je ve na i praznina. Episteme, me utim, nastaju i nestaju i njihovo nastajanje i nestajanje, po prirodi stvari, mora biti zago netno, odnosno mora biti u sferi iracionalnog.

Za Kanta se ovaj problem nije postavljao, zato što su apriorne forme ve ite i univerzalne, a u Spenglerovoj filozofiji mnoštvenost apriorizama ne predstavlja toliko veliku sablazan, zbog bitno iracionalisti ke orijentacije ove filozofije.

Me utim, ista, odnosno sli na hipoteza, u okviru epistemološkog sistema Mišela Fukoa deluje protivre no, zato što u osnovi njegovog epistemološkog sistema leži tendencija da se odlu no eliminiše svaki iracionalizam, prilikom interpretacije istorije ideja.

Teško e iskrsavaju i kada je re o preciznom datiranju nastanka samih epistema. Karakteristi no je, na primer, da Fuko naglašava da se preokreti u idejama odigravaju u relativno kratkim vremenskim razmacima, po prvilu u toku svega nekoliko godina.

To je sasvim razumljivo. Kao zakleti protivnik evolucionizma, Fuko ne može dozvoliti nikakvu postepenost u nastajanju epistema. Odnosi koji unutar epistema vladaju odnosi su istovremenosti, a ne odnosi sukcesije. Me utim, i nekoliko godina predstavlja ipak znak izvesne postepenosti u pojavljivanju epistemološkog polja. Sa Fukoovog gledišta, najprirodnije bi bilo o ekivati da episteme postaju tako re i u jednom deli u sekunde, pa bi, ak i to predstavljalo izvesnu nelogi nost, jer su i deli i sekunde još uvek nešto što pripada ravni vremena.

U svakom slu aju, empirijski se ne da dokazati da se episteme javljaju u nekom minimalno kratkom vremenskom razmaku. Cinjenice se tome isuviše o igledno opiru, pa je zato Fuko izabrao rešenje koje nije previše u suprotnosti sa injenicama, ali koje zato ipak unosi izvesnu nesaglasnost u sklop njegovog filozofskog sistema. I nekoliko godina period je koji podrazumeva izvesnu evoluciju, a to je ono što ne odgovara samoj suštini pojma episteme.

Sli an problem za filozofiju Mišela Fukoa predstavlja i odnos izme u razli itih epistema. Budu i da ih Fuko zamišlja kao kvalitativno potpuno raznolike, u me usobnim relacijama epistema, koje su po definiciji relacije sukcesije, nema apsolutno nikakvog kontinuiteta.

To je, doduše, sasvim u skladu s njegovim naglašenim antievolucionisti kim stavom, ali zato nikako nije u skladu s njegovim idealom nužnosti i reda. Ako izme u epistema ne postoji nikakav kontinuitet, onda njihovo nastajanje utoliko pre mora biti neobjašnjivo, odnosno iracionalno. To je, zapravo, nastajanje ex nihilo. Episteme deli duboki, nepremostivi, iracionalni jaz.

Mogli bismo re i da episteme odvaja tzv. »epistemološki rez«, kad bi taj izraz, u ovom slu aju, bio dovoljno adekvatan. Fuko se, istina, ponekad služi Bašlarovom [Bachelard] terminologijom i nema sumnje da su mu od ovog poznatog epistemologa tako e došli izvesni misaoni podsticaji. Me utim, ne treba gubiti iz vida da pojam epistemološkog reza kod Bašlara ima druk ije, »relativnije« zna enje. Tim terminom Bašlar se služi prevashodno zato da bi istakao veliku vrednosnu razliku izme u popularnog i nau nog mišljenja, razume se, u prilog ovog poslednjeg.



Za Fukoa, naprotiv, episteme su u svakom pogledu ravnopravne - nije mogu a nikakva hijerarhija po vrednosti me u njima. Hijerarhija zna i uspostavljanje veza izme u izvesnog broja inilaca.

Odsustvo hijerarhije izme u Fukoovih epistema samo je poseban vid njihove apsolutne razli itosti i nesamejljivosti. Da bi se od jedne episteme dospelo do druge, potreban je izvestan skok, skok, po prirodi stvari, iracionalan. Na skokovitost o kojoj je re Fuko ukazuje i izrazima kao što su: »mutacija«, »prekid«, »prag«, »izbiti«, »iskrsnuti«, itd. Svi ovi izrazi asociraju na nešto iznenadno, nepredvi-eno, nepripremljeno, u emu doista i jeste bitna odlika nastajanja novih epistema.

Skokovitost u nastajanju epistemoloških polja može nas navesti na pomisao da je Fuko izvesne podsticaje za svoju viziju istorije ideja dobio i iz Hegelove dijalekti ke filozofije. Doista, Hegel je razvoj shvatao kao nešto, u izvesnom smislu, skokovito. Me utim, faze razvoja za njega nisu nikad me usobno ravnopravne. »Teza« i antiteza nužno u sebi nose izvesnu jednostranost i samo su u toj svojoj jednostranosti jednake, što upravo i omogu uje dinamiku razvoja, odnosno završnu sintezu.

Nasuprot tome, skok od jedne do druge episteme nema nikakve veze sa nekom njihovom, eventualnom, jednostranoš u. Sve episteme su za MišelaFukoa, videli smo, potpuno ravnopravne, odnosno zaokružene i zatvorene u sebi, pri emu treba imati u vidu da ova ravnopravnost nije samo izraz Fukoove antievolucionisti ke duhovne orijentacije nego i jedan vid otpora protiv bilo kakvih sudova vrednosti..

Obe ove crte Fukoove epistemologije, po svoj prilici, istog su porekla. Kritika evolucionisti kih shvatanja je, doduše, vidno obeležje jednog širokog misaonog pokreta, koji se po eo jasno ocrtavati negde na prelazu u novije doba, ali njene su pobude u razli itim slu ajevima bile razli ite.

Fukoov naglašeni antievolucionizam o je u vezi s onim idealom nužnosti i reda o kome je ve bilo dosta govora. Evolucija zna i kretanje, zna i promenu, pa, samim tim, sa sobom nosi neizbežni rizik subjektivnosti i relativ-

nosti. Zato ve sam pojam evolucije može biti sumnjiv jednom iskrenom zaljubljeniku u ideale nužnosti i reda.

S druge strane, i tzv. sudovi vrednosti za sobom obino povla e izvestan rizik subjektivnosti i proizvoljnosti, pa su, otuda, svi teoreti ari kojima je pred o ima lebdeosan o postizanju potpune izvesnosti u zaklju ivanju, prema takvim sudovima bili, uvek u najmanju Tuku, veoma rezervisani..

Tako obe crte Fukoove filozofije - i odbacivanje pojma evolucije i odbacivanje sudova vrednosti - imaju, u suštini, istovetno poreklo. Me utim, i jedna i druga crta samo pove avaju teško e sa kojima se Fuko suo ava, prilikom odre ivanja prirode odnosa izme u epistema. Pošto su episteme u svemu ravnopravne, tj. pošto nisu podložne nikakvoj hijerarhiji po vrednosti i pošto ih ništa ni logi ki ni empirijski ne vezuje, to »epistemološki rez« u Fukoovoj filozofiji! treba shvatiti kao neku vrstu apsolutnog jaza, odnosno kao neku vrstu apsolutnog diskontinuiteta.

U odnosima izme u enistema nema, dakle, nikakve nužnosti.. Kao i Lajbnicove [Leibniz] monade tako ni Fukoove episteme, nemaju prozora.

Epistemološki pluralizam Fukoov, zamišljen kao taktički potez radi boljeg i efikasnijeg realizovanja ideala nužnosti i reda, prirodno vodi prakti nom poricanju ovih ideala kad je o odnosima izme u epistema re .

Pojam epistemološkog pluralizma treba, me utim, u Fukoovom slu aju -kao, uostalom, i u nekim drugim slu ajevima - shvatiti uslovno. Fuko je pluralist kad je re o broju epistema. Me utim, samu strukturu epistema on shvata strogo monisti ki i holisti ki..

To se jasno može videti ve iz ona dva, ranije navedena mesta iz knjige *Re i i stocri..* Fuko odbacuje pojam uzajamnih uticaja ne samo kad je re o odnosima izme u epistema nego i kad je re o odnosima unutar epistema kao takvih. U prvom slu aju posledice ovakvog stanovišta su radikalno pluralisti ke. U drugom slu aju ono vodi jednom radikalnom monizmu i holizmu. Da bismo govorili o uzajamnim uticajima, moramo, naime, ipak dopustiti neki »policentizam« u okviru samih epistema. Nema uzajamnog uticaja bez izvesnog broja relativno nezavisnih i relativno jednako snažnih inilaca.

Za Mišela Fukoa svaka epistema je jedna i jedinstvena, u tako re i apsolutnom zna enju te re i. U tom smislu valja razumeti i Fukoovo gledište da znanje odre ene epohe pretpostavlja isklju ivo odnose istovremenosti..

Episteme u nekim svojim bitnim karakteristikama odgovaraju jednom radikalno shva enom stanju sinhronije. One se, dakle, uopšte ne mogu razumeti. Pomo u ne eg što je izvan njih, pa se, prema tome, temelje na istoj, tako re i metafizi ki shva enoj imanenciji.. U tom pogledu Fukoove episteme ne bez razloga podse aju na Spinozinog boga-supstanciju. I one su, zapravo, causa sui - uzrok samih sebe.

Ovo obeležje Fukoovih epistema logi no proizlazi iz njihove fundamentalne kvalitativne razli itosti.. Tako fundamentalno kvalitativno razli ite, one moraju imati potpuno samosvojno na elo organizacije, koje isklju uje sva druga na ela.

Fukoovo monisti ko i holisti ko shvatanje pojma episteme najbolje se može ilustrovati jednim pore enjem koje upotrebljava on sam. Pišu i o sporovima izme u pristalica i kriti ara buržoaske ekonomije, Fuko poredi njihove rasprave sa talasima na površini vode. Slika vode ovde treba da predstavi. samu epistemu u okviru koje se pomenuti sporovi odvijaju.

Ovo pore enje je - koliko to pore enje uopšte može biti - potpuno adekvatno. Voda predstavlja jednu potpuno homogenu sredinu; talasi na njenoj površini opet su ona sama. Njihovo pojavljivanje ništa bitno ne menja u prirodi same vodene stihije - ak i posle najve ih bura voda je onakva kakva je i pre toga bila.

Tako dolazimo do jednog klju nog obeležja Fukoove episteme. Epistema je nešto, tako rekavši, apsolutno kompaktno i homogeno. Ona povezuje u vrstu, potpuno jedinstvenu celinu celokupno znanje odre enog vremenskog perioda.

Na in na koji se ovo povezivanje znanja vrši zaslu žuje da bude posebno razmotren. Pojam celine može imati, više zna enja, i ona se me usobno esto u prili enoj meri razlikuju. Korelacija organa nekog živog bi a, logi ki odnosi u okviru. neke filozofske rasprave, odnosi unutar ne-

kog socijalnog sistema ili neke li nosti - sve su to razli iti vidovi organizovanja u izvesnu celinu.

Isto tako se može govoriti o pojmu celine i u vezi sa injenicama jezika ili u oblasti sistema igara, s tim što su ova dva poslednja slu aja celina predstavlja ~ ako je shvatimo kao izvestan broj pravila - nešto što prethodi onom konkretnom, ono što to konkretno zapravo ini mogu im. To otprilike odgovara i Kantovim apriornim formama i njihovom odnosu prema iskustvu.

U tom smislu treba shvatiti i ulogu koju igra epistema u organizovanju znanja jednog odre enog perioda. Ona se prema korpusu znanja neke epohe odnosi onako kao što se Kantove apriorne forme odnose prema iskustvu, ili onako kao što se pravila jezika i pravila igara odnose prema svojim konkretnim manifestacijama - individualnim kazivanjima i pojedina nim igrama.

Da je to doista tako najbolje pokazuju izrazi »a priori«, i »omogućiti«, koje Fuko vezuje uz pojam episternološkog polja. Epistema je, naime, apriorna pretpostavka svekolikog znanja jednog vremena; ona to znanje ini mogu im.

U tome treba videti pouzdan znak racionalisti kog karaktera Fukoove filozofije. Pojam celine, u zavisnosti od toga kako ga shvatimo, pretpostavlja manje ili više ideale nužnosti i reda, odnosno manji ili ve i stepen proizvoljnosti i neodre enosti.. Kod bioloških, socijalnih i psihi kih celina mera organizovanosti i kohezione snage o ito je manja nego tamo gde je re o celinama logi kog ili jezičkog tipa, odnosno o pravilima igara. Episteme Mišela Fukoa o igledno pretpostavljaju onu vrstu povezanosti koja podrazumeva najve u meru nužnosti i reda, sli no logi kim i jezi kim celinama. U tome Fuko verno sledi kantovsku tradiciju, odnosno tradiciju strukturalizma lingvisti ke orijentacije, najbolje izraženu u radovima Klod Levi-Strosa.

Sada ve jasno izlazi na videlo jedna od bitnih protivre nosti Fukoovog filozofskog sistema. Dok su relacije me u epistemama, odnosno njihova sukcesija, do te mere zagonetne i neobjašnjive da ih možemo obeležiti kao iracionalne, dotle su odnosi unutar samih epistema zamišljeni

u duhu ideala apsolutne nužnosti i reda, dakle u duhu jednog radikalnog racionalizma.

Me utim, nije to jedina ozbiljna neusaglašenost u Fukoovom epistemološkom sistemu. I u njegovoj koncepciji samih epistema krije se jedna ozbiljna protivnost. Oštrica Fukoove kritike uperena je, pre svega, protiv nege što on sam naziva »antropologizmom«. Antropologizam je pojam koji obuhvata - kako to na jednom mestu sam Fuko kaže<sup>8</sup> - pravce u tumačenju ideja, poznate pod nazivom psihologizma i sociologizma. Ono što je ovim pravcima zajedničko to je napor njihovih zagovornika da bez ostatka svedu ravan duhovnog na neke psihičke ili socijalne »ekvivalente«,

Ovo svoe enje, ovaj, kako se to obično kaže, »redukcionizam«, povlači za sobom, po pravilu, izvestan relativistički intoniran pogled na svet. Psihički i socijalni »ekvivalenti« variraju od osobe do osobe, od društvenog sloja do društvenog sloja i na jednom tako nesigurnom i promenljivoj tlu ne može se zasnovati onaj ideal nužnosti i reda koji lebdi pred Fukoovim olima.

U tome je, po svim prilikama, dublji razlog Fukoovog otpora prema svim mogućim vidovima antropologizma.

Zna i li to, međutim, da Fuko poriče i samo postojanje psihičkih i socijalnih činilaca i njihov uticaj, makar i sasvim neznatan, na istoriju ideja? Naravno da ne zna i. Tu upravo i leži najdublji razlog jedne druge protivnosti u okviru Fukoove epistemologije.

Homogenost epistema ne bi bila ni im narušena da Fuko ipak ne priznaje izvesno delovanje, ili bar postojanje, psihičkih i socijalnih činilaca. U ovom pogledu on ne pokazuje radikalnost elejskih mislilaca. Fuko vodi rauna o izvesnim zahtevima empirijske prirode. Teško bi, uostalom, bilo poreći injenicu da psihički i socijalni činilci ipak na izvestan na inuti u na takozvane ideje.

Me utim, priznaju i ovu injenicu, Fuko je u svoju homogenu koncepciju episteme uneo izvesnu heterogenost. Psihička i socijalna dimenzija znanja ne može se logično usaglasiti sa istorijskom apriornošću, koja, videli smo, pretpostavlja nešto apsolutno i nužno, nešto, po prirodi

<sup>8</sup> Ibid., p. 359.

stvari, vanvremeno. Kako se može pomiriti relativno sa apsolutnim i sluajno sa nužnim?

Opet je, dakle, izvor logičkih neusaglašenosti u Fukoovoj filozofiji njegovo nastojanje da osim ologičkim vodi bar donekle rauna o zahtevima empirijske prirode. Teško u o kojoj je re Fuko je pokušao da otkloni pribegavaju i jednom u na elu veoma starom taktičkom potezu, onom koji smo ve imali prilike da pomenemo u vezi sa atomističkom revizijom elejskog uenja običaj. Atomisti su, u želji da uvažavaju zahtev iskustva, ipak priznali izvesnu egzistenciju kulturnim datama, ali su zato, da bi sačuvali prava logička imperativa, pribegli poznatom razlikovanju suštine i pojave, pomeraju i u ravan pojavnog sve ono što je moglo da pomenuti imperativ dovede u pitanje. U suštini sveta ništa se stvarno ne menja. Atomisti su večno bili i večno e bitni, nepromenljivi i nedeljivi - menjaju se samo njihovi spojevi, i to je sve.

Dihtomijom pojavnog i suštinskog koristi se u svojoj epistemologiji i Mišel Fuko u iste taktičke svrhe. Sve ono što može da zna i izvesnu dinamiku, sve uzajamne uticaje, socijalna, ideološka i psihička delovanja, u jednu re sve što je istorijsko i promenljivo, Fuko smatra samo pojavnim i površinskim. Ono bitno, ono dubinsko u znanjima jednog vremenskog perioda, tvori sama epistema, sa svojom apriornošću i nužnošću. Tako se, za Fukoa znanje izvesne epohe sastoji iz dve bitno različite ravni - jedne pojavne i jedne suštinske.

Ove dve tako različite ravni predmet su izuavanja različitih disciplina. Za onu prvu, koja se bavi onim što je pojavno, Fuko je, nimalo sluajno, izabrao ime »dokso-logija«. Drugu disciplinu, koja se bavi dubinskom, bitnom ravni znanja, Fuko naziva arheologijom.

I ovaj naziv nije sluajno izabran. Arheologija je nauka koja traga za onim što je skriveno i duboko, pa u tom smislu, pre svega, treba razumeti zbog čega je Fuko posegao za imenom ove discipline. Arheolog u epistemološkom smislu te re i jeste onaj ko ispod površinskog nivoa »mnenja« traga za skrivenim, dubinskim slojem episteme.

Kako ovo traganje praktično izgleda, neka nam pokaže nekoliko primera iz knjige *Reči i stvari*. Jedan takav

primer ve smo pomenuli u druk čjem: kontekstu. Re je o odnosu gra anske i revolucionarne politike ekonomije, ili, još preciznije, o mestu marksizma u epistemi modernog vremena.

Za mnoge teoretičare - i reklo bi se da je to sasvim logično - gra anska i marksistička ekonomija, kao i gra anska i marksistička sociologija - nalaze se u izvesnom antipodnom odnosu. Međutim, po Fukoovom mišljenju, takvogledište je tipično »doksološko«. Oni koji ga zastupaju ostaju na površini stvari. Rikardov [Ricardo] pesimizam i Marksov [Marx] optimizam samo se prividno suprotstavljaju.

Izvesna razlika između u ovih shvatanja, doduše, postoji i po Fukoovom mišljenju, ali ona se ne tiče onoga što je za epistemu modernih vremena bitno. Samo pak, suprotstavljanje Rikardovog i Marksovog stanovišta može se protumačiti sociološkim metodom i jedino utoliko ovaj metod, po Fukou, ima neko svoje pravo i neku svoju osnovanost.

Ovo svoje tumačenje Fuko ilustruje - misleći i, razume se, i dalje na sporove između u pristalica gra anske i revolucionarne politike ekonomije - na sledeći način: »Njihovi sporovi uzalud podižu izvestan broj talasa i nabora na površini - to su samo bure u bazenu za decu«.

Razumljivo je zbog čega Fuko ovako odlučno svrstava pod rubriku doksologije sukob marksističkih i gra anskih mislilaca, odnosno ideja. U okviru misli devetnaestog veka, marksizam je predstavljao veliku sablazan. Sa njegovim pojavljivanjem nastao je izvestan jasno označeni i dubok »rez«, neka vrsta rasepa u svetu ideja. Priznati tako nešto za Fukoa bi značilo dovesti u pitanje osnovno obeležje onog što on naziva epistemom - njenu homogenost, njenu jedinstvenost, njen monistički i holistički karakter.

Zato Fuko nastoji da omalovaži suprotstavljanje marksističkih i gra anskih ideja u politici ekonomiji, pomerajući ga u površinsku ravan doksologije. Marksistički pogled na svet je, po Fukoovom mišljenju, duboko i nerazlučno srastao sa epistemom stole a u kome se pojavio. »Marksizam je u misli devetnaestog stole a - kaže Fuko

<sup>9</sup> Ibid., p. 274.

- kao riba u vodi; na svakom drugom mestu on bi morao da izdahne.»<sup>10</sup>

I ovo poređenje je, kao i sva druga Fukova poređenja, veoma plastično i određeno - razume se, onoliko koliko je to u okviru jednog metaforičnog inae izražavanja moguće. Epistema devetnaestog veka za marksizam je, po Fukou, njegova prirodna, jedina, apsolutno nezamenljiva sredina.

Na jednom drugom mestu Mišel Fuko, raspravljajući o teorijama novca i cene, kaže kako se može odrediti na koji su način ove teorije raspoređene prema različitim socijalnim grupama. »Ali - nastavlja Fuko - ako ispituujemo znanje koje ih je, i jedne i druge, u inilo moguće u isto vreme, zapazimo da je njihova suprotstavljenost nešto samo površinsko i da ako je i nužna onda je to zahvaljujući i izvesnoj jedinstvenoj odredbi koja u jednoj određenoj tački reguliše raskršnicu jednog neizbežnog izbora.«<sup>11</sup>

Iz ovog teksta se lepo može videti Fukoova tendencija da »potreba«, ili bolje reći da »zastre« sve suprotnosti, tendencija, istorijski gledano, tipično holistički po svojoj usmerenosti. Suprotnosti su izvor promenljivosti, one relativizuju gledišta i stvari, pa se, kao takve, isključuju sa homogenom, u suštini nepokretnom prirodom Fukoovih epistema. Zato Mišel Fuko i suprotnosti, kao i sve druge sa gledišta njegove filozofije neprihvatljive injenice koje je mogu dovesti u sumnju, smešta u ravan doksologije.

Simptomatično je kako francuski epistemolog u navedenom tekstu upotrebljava izraz »nužno«. Protivstav međusobno bitno različitih teorija o kojima je reč za Fukoa je nešto što pripada površinskim zbivanjima u svetu ideja. Kao takav, ovaj protivstav nema u sebi nikakvu nužnost. Ono što je u tom slučaju eljavanju ideja stvarno nužno to je, zapravo, sama epistema, odnosno određeno istorijsko a priori. Zvuči paradoksalno, ali sa Fukoovog gledišta jedina nužnost u samim suprotnostima leži izvan njihovih samih.

U ovom poslednjem pogledu Mišel Fuko nije sledbenik hegelovske misaone struje. Za njega je sasvim očit da

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid., p. 193.

se ideal nužnosti ne može utemeljiti ako suprotnosti priznemo kao nešto značajno. Suprotnosti u okviru Fukoovih epistema nisu - kao što bi za Hegela bile - suštinski momenti jedne celine, koji se međusobno upravo svojom jednostranošću dopunjuju i traže, obrazuju i tako kompaktnu celinu, već, jednostavno, posledice, ili, još bolje, simp-tomi, ne mnogo dubljeg i skrovitijeg onog upravo imena se bavi njegova arheologija.

Fuko to i sasvim eksplicitno kaže, analizujući i na jednom mestu sukob između u dveju velikih »intuicija prirode«. U samom tom sukobu nema, po mišljenju Mišela Fukoa, ni čega što bi bilo bitno. Ono bitno leži u »mreži nužnosti«, koja je »u ovoj tački u inila mogu imati neophodnim izbor između u dva na ina konstituisanja prirodne istorije kao jezika. Sve ostalo je samo logika i neizbežna posledica.«<sup>13</sup>

Izraz »mreža nužnosti«, kao i izraz - »arheološka mreža« koji se kod Fukoa tako često sreće - otkriva jedno sasvim određeno filozofsko stanovište. »Mreža nužnosti« ili »arheološka mreža« nešto je neprobojno, neumitno i vrsto, nešto čemu ništa ne može izmisliti i ostati van domašaja. Kad je ova »mreža« jednom data, onda čak i najopretnije i najrazličitije ideje proističu iz nje »logika i neizbežna«, kao iz neke formule.

Nismo slušajući upotreblili reč »formula«. Pojam episteme u Fukoovom tumačenju neodoljivo podseća na neku vrstu formule, u kojoj je potencijalno dato svekoliko bogatstvo jednog korpusa ideja. To ukazuje na bitno esencijalistički karakter Fukoove filozofske misli.

Dodali bismo još i to da je tekst o kome je reč karakterističan i za jednu racionalističku, intelektualističku orijentaciju francuskog epistemologa, koja uostalom logika i neizbežna ideja uz izvestan esencijalizam. O tome posebno svedoče termini »logika i neizbežna«. Epistema, shvaćena kao formula koja tako rečeno i unapred sadrži sve moguće konstituisanja sveta ideja u određenom vremenskom periodu, tvorevina je logika i matematičke prirode.

Staviše - i to bi trebalo posebno naglasiti - epistema u Fukoovom tumačenju ima veću silu nužnosti nego što je imaju pravila logike i jezika, ili kantovski shvaćena

<sup>13</sup> Ibid., p. 152.

apriornost. Mreža nužnosti o kojoj govori Mišel Fuko ne samo što omogućuje izbor između u »dva na ina konstituisanja prirodne istorije« nego ona ovaj izbor čini neophodnim. Sam izbor se na ovaj način dovodi ozbiljno u pitanje, što ima dalekosežne filozofske posledice.

Poznato je da se itava jedna misaona tradicija zasniva na glorifikovanju i favorizovanju ina izbora i upravo protiv te tradicije odlučio se ustaje Mišel Fuko. U klasičnoj filozofskoj misli pojam izbora neodvojiv je od pojma slobode, a ovaj opet od pojma subjekta. Razumljivo je stoga što Fuko obezvređuje čak i sam akt kojim se neki mislilac opredeljuje između u dve potpuno oprečne ideje. Za francuskog epistemologa ovaj akt je samo, videli smo, »logika i neizbežna posledica« ne čega što pripada dubinskoj ravni znanja.

Ne čemo, dakle, nimalo preterati ako kažemo da, prema Mišelu Fukou, epistema ne samo omogućuje samu injenicu izbora nego i gotovo unapred određuje sve pravce u kojima misaoni ljudi jednog vremena mogu krenuti na području ideja. Razume se, uprkos tome, ostaje i dalje otvoreno pitanje zašto neki mislioci između u tih tako unapred utvrđenih pravaca izbora biraju samo jedan od njih a ne, recimo, neki drugi.

Fuko ovu injenicu ne gubi iz vida, ali ona za njega nema neke veštine i značaj. Opredeljivanje pojedinaca između u različitim pravcima izbora, »propisanih« u okviru jedne episteme, može se, po Fukoovom mišljenju, objasniti razlozima socijalne prirode. Na tom prostoru sociološka interpretacija ima izvesno legitimno područje za svoje delovanje. »Ali - kaže Fuko - ako pripadnost jednoj socijalnoj grupi može uvek da objasni zašto je neko izabrao jedan sistem mišljenja radije nego neki drugi, postojanje ove grupe nikad nije uslov da ovaj sistem bude »mišljenje.«<sup>14</sup>

Ova Fukoova napomena bila bi sasvim prihvatljiva kao kritička primedba na adresu jednog ina često prisutnog sociološkog redukcionizma u tumačenju sveta ideja. Međutim, Fuko time nikako ne želi da kaže da je mislilac neko ko u na elu poseduje relativnu samostalnost, nego da je mislilac presudno određen izvesnim epistemološkim

<sup>14</sup> Ibid., p. 213-214.

poljem, izvesnom istorijskom apriornoš u, a ne pripadnoš u ovoj ili onoj društvenoj grupi..

Ovakav Fukoov stav tesno je vezan sa jednom drugom karakterističnom osobenoš u njegovog filozofskog stanovišta. Pomenuli smo ve Fukoovu tendenciju ka holizmu, prisutnu ina e u istoriji filozofije još kod ranih grčkih mislilaca. Ta tendencija jasno izlazi na videlo i kroz Fukoov odnos prema problemu ličnosti. Pojedinač je, sa Fukoovog gledišta, vrsto i neumitno uklopljen u »mrežu nužnosti« svoje episteme. Pojedinač je, sa svim njegovim opredeljenjima, u krajnjoj liniji, samo jedna »logična i neizbežna posledica« epistemološkog polja.

Fukoova holistička pozicija dolazi još jasnije do izraza na onom mestu njegove knjige *Reči i stvari* na kome se raspravlja o fiziokratima i njihovim protivnicima. »Između ova dva na ina analize - kaže Fuko - nema drugih razlika osim polazne tačke i pravca, izabranih zato da bi se prešla jedna mreža nužnosti koja ostaje istovetna.«<sup>14</sup>

Nekoliko stranica posle toga Fuko ovako dalje razvija svoju misao: »Fiziokrati i njihovi protivnici prelaze u suštini isti teorijski segment, ali u suprotnim pravcima ... «<sup>15</sup>

Iz navedenih tekstova lepo se može videti kako Fuko gleda na odnos celine - u ovom slučaju episteme - i njenih »delova« - u ovom slučaju pojedinih mislilaca. Sav njegov napor usmeren je, u stvari, na to da se pokaže kako su pojedinci - čak i kad se u pogledu ideja potpuno razlikuju - podjednako određeni izvesnom bezličnom anonimnom mrežom nužnosti..

U svetlosti navedenih formulacija postaje jasnije i zašto francuski epistemolog, pišu i o arheološkoj, dubinskoj ravni znanja, tako esto i tako rado pribegava metaforama »prostornog« karaktera. Reči »polje«, »mreža«, »tla«, »prostor«, sreću se u njegovoj knjizi gotovo na svakom koraku. Ovakva terminologija ne otkriva samo statičnu prirodu pojma episteme nego i njegovu bitno holističku konstrukciju. »Prostorne« metafore plastično nam sugerišu ideju podređenosti i pojedinaca izvesnoj celini, koja je van njihove moći i van njihovog domašaja. »Polje«, »mreža«,

<sup>14</sup> Ibid., p. 204.

<sup>15</sup> Ibid., p. 209.

»tla«, - sve su to reči koje asociiraju na nešto unapred dato, nepokretno i nepromenljivo, nešto što pojedinac može samo da »prelazi« u različitim pravcima, bez nade da ikada biti u stanju da išta suštinski izmeni u onome što ga određuje.

Doduše, kao što je poznato, svaka slika, kao i svako poređenje, uvek na neki način »ramlje«. Po »polju«, odnosno po »tlu« ili po »mreži«, ovek se ipak može kretati u pravcu koji je izabrao on sam, što samo po sebi zna i izvesnu samostalnost i nezavisnost.

Međutim, sa Fukoovog gledišta, bila bi to upravo ona slaba i nesavršena strana pomenutih metafora. Nije bitno to što su pojedinci u stanju da se - svojom odlukom ili iz nekih drugih razloga - kreću u različitim pravcima, ve to što moraju da se kreću u isključivo u onim okvirima koje im propiše odgovarajuća epistema, odnosno odgovarajuća istorijska apriornost.

Holistička tendencija u filozofiji Mišela Fukoa ogleda se i u kategorizaciji zaključku o unutrašnjoj srodnosti tako različitih duhovnih orijentacija kao što su pozitivizam, eshatologija, marksizam i fenomenologija: »Vidimo kakva gusta mreža povezuje, uprkos prividima, misao pozitivističkog ili eshatološkog tipa (marksizam u prvom redu) i refleksije inspirisane fenomenologijom. Ovo njihovo zbližavanje ne spada u oblast zakasnelih mirenja - na nivou arheoloških konfiguracija one su bile nužne i jedna i druga, i nužne jedna drugoj - onog trenutka kad se konstituisao postulat antropologije ... «<sup>16</sup>

Ono što, dakle, vrstom arheološkom mrežom nužnosti, povezuje tako različite teorije, nema nikakvog posla, po mišljenju Mišela Fukoa, sa stvaralačkim moćima pojedinih mislilaca. To po emu su ove teorije doista nužne proistekle iz dubinske ravni arheoloških konfiguracija, koja je, ve po definiciji, bezlična i anonimna.

Prema tome, ličnosti najpoznatijih teoretičara pozitivističke, marksističke, fenomenološke ili eshatološke orijentacije potpuno su zanemarljive sa stanovišta Mišela Fukoa. Postoji jedna jedinstvena mreža nužnosti i ta mreža »omogućuje one pojedince koje zovemo Hobs [Hobbes] ili

<sup>16</sup> Ibid., p. 332.

Bekon [Bacon], ili Hjum ili Kondijak. [Condillac]<sup>17</sup> - kaže na jednom drugom mestu Fuko.

Holisti ko gledište na probleme znanja vodi, ponekad, francuskog epistemologa sudovima koji, u najmanju ruku; nisu u skladu s onim što je o igledno. O igledno je, na primer, da se Aldrovandi i Bifon razlikuju, pored ostalog, i po svojim sposobnostima zapažanja. Fuko, me utim, svakoj o iglednosti uprkos, kaže: »Aldrovandi nije bio ni bolji ni gori posmatra od Bifona. Jednostavno njegov pogled nije bio vezan za stvari istim sistemom ni istom odredbom episteme.«<sup>18</sup>

Štaviše, Fuko e i poricanje svake srodnosti italijanskog i francuskog jezika sa latinskim - kao što je to slučaj kod nekih lingvisti klasi nog perioda - tuma iti »odredbama episteme«, a ne, eventualno, nekim razlikama u obrazovanju, lingvisti koj tradiciji i sposobnostima za opservaciju samih pojedinaca?<sup>19</sup>

Prilikom itanja ovakvih i sli nih mesta u Fukoovoj knjizi dolazimo u iskušenje da se zapitamo postoje li uopšte bilo kakve zna ajnije razlike u pogledu stepena obaveštenosti i stepena obdarenosti kod ljudi koji su se bavili istim ili sli nim strukama., odnosno istim ili sličnim problemima, u razli itim vremenima. Ako verno sledimo duh Fukoove knjige, moramo odre no odgovoriti na ovo pitanje. Me utim, zar se može sporiti da je, prilikom donošenja zaista olakog i proizvoljnog zaključa o odsustvu bilo kakve srodnosti izme u latinskog, italijanskog i francuskog jezika presudnu ulogu odigrao stepen znanja, odnosno stepen mo i zapažanja pojedinaca, a ne itava jedna mreža arheološkenužnosti...?

Ali takva je svaka holisti ka filozofija. Celina je za nju sve, pojedinac za nju nije ništa.

Štaviše, sude i po nekim mestima Fukoove knjige, ovaj mislilac nije daleko od toga da sve što spada u oblast mnenja, interesa i verovanja, ukratko sve što ne spada u dubine epistemološkog polja, smatra pukom iluzijom. Ako nešto ini deo epistemološkog polja, onda zna i da to nešto

<sup>17</sup> Ibid., p. 77.

<sup>18</sup> Ibid., p. 55.

<sup>19</sup> Ibid., p. 104.

- veli Fuko - ne predstavlja »samo iluzije ... motivisane na nivou mnenja, interesa, verovanja ... ono što drugi zovu udnim imenom 'ideologija'ie«<sup>20</sup>

Holizam je, uostalom, doktrina koja se prirodno slaže s jednom radikalnom varijantom monizma. Uverili smo se, da Fuko - ina e u pogledu broja epistema pluralist - zamišlja same episteme na jedan dosledno monisti ki na in.

To tako e vodi nekim zaključima koji, ve na prvi pogled, deluju sasvim neverljivo. Tako, recimo, Fuko ne pori e da je istorijsko pojavljivanje svake nauke bilo u vezi s nekim problemom teorijske ili prakti ne prirode. Me utim, po Fukoovom mišljenju, time se može objasniti samo to da je upravo pod odre enim okolnostima i u odgovor na neka odre ena pitanja izvesna nauka bila artikulisana, ali »unutrašnja mogu nost« ove nauke ostaje, po Fukou, »doga aj u oblasti znanja.«<sup>21</sup>

Ovakvo gledište logi no povla i za sobom poricanje svake dublje veze izme u teorijski i prakti no postavljenih pitanja i konstituisanja odgovaraju ih nau nih disciplina. Koliko god to zv u a paradoksalno, ispada da je konstituisanje nau nih disciplina nešto što je predodre eno ve samom epistemom, bez obzira na misaoni i prakti ni rad ljudi koji se ovim disciplinama bave.

Na nekim mestima Fuko sam konstatuje postojanje izvesnih neravnomernosti unutar epistema. Tako, recimo, u oblasti jezika hronologija, kako on kaže, može biti »sporija nego u drugim oblastima«. Fuko to tuma i time što je jezik, u ovakvim slu ajevima, »dublje vezan« za odgovoraju e epistemološko polje.<sup>22</sup>

Me utim, ako prihvatimo ovo tuma enje, onda moramo prihvatiti i zaključa da je snaga delovanja istorijske apriornosti nejednako raspore ena, što bi, u Fukoovo shva tanje, unelo još jednu, novu neusaglašenost.

Fuko, tako e, priznaje injenicu da u okviru neke epistemološke mreže može biti i tema koje toj mreži uopšte ne pripadaju. Tako je od sedamnaestog veka prirodna ma-

<sup>20</sup> Ibid., p. 376.

<sup>21</sup> Ibid., p. 356.

<sup>22</sup> Ibid., p. 254.

gija prestala da pripada zapadnjačkoj epistemi, ali je ipak JQŠdugo nastavila da postoji u okvirima te iste episteme.

Ovakve i sli ne injenice ne zabrinjavaju mnogo Mišela Fukoa, Njihovog neprijatnog prisustva on se osloba i koriste i se onom nama sad ve dobro poznatom operacijom pomeranja svega onog što se sa njegovom teorijom ne slaže u površinsku ravan doksologije, Ako prirodna magija ipak traje, uprkos svakoj logici zapadnjačke episteme, onda je to, po Fukou, samo zato što ona spada u oblast mnenja, u onaj javni sloj sveta ideja, koji u sebi ne nosi nikakvu stvarnu nužnost i zasnovanost.

Doksologija tako u Fukoovoj interpretaciji doista postaje neka vrsta idealnog pribežišta, u koje Fuko smešta sve QnQsa ime njegova misao ne može da izađe na kraj. Zahvaljujući ovakvoj »podeli rada« izme u doksologije i arheologije Fuko: može da prizna mnoge stvari koje protivrečne njegovom monizmu i holizmu, a da, pri tom, ipak ne dovede u sumnju, bar pred samim sobom, osnove SVQg epistemološkog u enja. On može, recimo, da prizna injenicu da se ljudi opredeljuju izme u različitih ideja, kao i injenicu da je hronologija pojedinih oblasti znanja neravnomerna, ili injenicu postojanja izvesnih uzajamnih uticaja u okviru epistema, a da time, ni za dlaku ne odstupi od onog što ini temelj njegove filozofske misli. Jer - da parafraziramo samog Fukoa - sve se to doista dogodilo i sve se to doista događa, ali samo »kao pokret na površini ...«<sup>23</sup>

Da je francuski mislilac ostao samo na ovakvoj podeli nadležnosti izme u arheologije i doksologije, to, samo po sebi, ne bi moralo voditi nekim novim logičkim nesaglasnostima u okviru njegovog filozofskog sistema. Međutim, Fuko pretenduje na to da može da odredi ne samo odlike episteme SVQg vremena nego i karakteristične osobine epistema ranijih vremena.

Ali, da bi tako nešto bilo moguće, neophodno je do kraja preovladati opasnost antropologizma, onu opasnost na koju autor knjige *Re i stvari* uvek iznova upozorava. Sam Fuko pretenduje na to da je on QVUpasnost potpuno preovladao i - sudeći po nekim mestima njegove knjige

<sup>23</sup> Ibid., p. 251.

O'kojoj je re - sklon je da sebe vidi u ulozi novog Kanta. »Filozofija je zaspala - piše Fuko - jednim novim snom, ne više snom dogmatizma ve snom antropologije.«<sup>24</sup>

Bez obzira na to hocemo li prihvatiti QVUFukQOVUđi-jagnozu stanja moderne filozofske misli, moramo se pitati kako je bu enje iz pomenutog sna uopšte moguće? Na žalost, na QVQpitanje francuski epistemolog nigde ne daje neki određen i ubedljiv odgovor. Istina, on kaže da za bu enje savremene misli iz antropološkog sna nema drugog na ina nego da se »razruši do samih svojih osnova antropološki 'etvorougao'«<sup>25</sup> Međutim, ova konstatacija nam nimalo ne pomaže da pronađemo zadovoljavajući Qd-govor na pitanje koje nas interesuje. Lako je reći da treba do temelja »srušiti« antropološko stanovište; teško je PQ-kazati kako se to može uraditi.

U svemu tome, osnovnu tešku predstavljaju Fukoova holistička filozofska orijentacija, Svaka epistema nužno i neumitno određuje sve pojedinačne duhovne napore. Kao što se secamo, Fuko na jednom mestu, kaže kako je arheološka mreža nužnosti omogućila pojedince koje zovemo Hobs, Bekon, Hjum ili Kondijak. Ako je tako, onda je i moderna epistema, iako na drugi i drukčiji način, sopstvenom mrežom nužnosti u inila mogućim i sve ličnosti u okviru modernih vremena, uključujući i tu i samog Fukoa. Kako onda bilo koja ličnost može - osim nekim čudom - da prekorači stroge i neumitne granice koje jQj je nametnulo epistemološko polje njene epohe?

U celoj SVQjQraspravi *Re i stvari* Fuko dopušta samo dva stvarna izuzetka odgyozdene, arheološke uklopljenosti pojedinaca u mrežu nužnosti moderne episteme - prvi je on sam, a drugi je Fridrih Ni e [Nietzsche].

Zadržavamo se, najpre, na QVQmdrugom izuzetku. »MQŽdatreba videti - piše Fuko - prvi napor za iskorenjivanje antropologije ... u Ni eovom iskustvu: kroz filozofsku kritiku, kroz izvestan oblik biologizma, Ni e je PQ-nQVQnašao onu ta ku u kojoj bog i čovek pripadaju jedan drugom, u kojoj smrt QVQgdrugog predstavlja sinonim

<sup>24</sup> Ibid., p. 352.

<sup>25</sup> Ibid., p. 353.



nestanka onog prvog i u kojoj obe anje nat oveka ozna-  
va pre svega i u prvom redu neizbežnost ovekove smrti.«<sup>26</sup>

U ovom Fukoovom tekstu posebno je zanimljiva re-  
»možda«. Po svom osnovnom značenju ona pretpostavlja  
sve ono što je inače duboko suprotno duhovnoj orijentaciji  
Mišela Fukoa: neizvesnost, slujanost, subjektivnost itd.  
Prema tome, po svojoj prilici, ni sam Fuko nije bio sasvim  
siguran u svoje tumačenje Ničeve filozofije.

Ne bez razloga, uostalom. Smrt ili nestanak oveka  
kod Ničea je nešto čemu valja težiti u ime ideala nat o-  
veka, koji je, međutim, još uvek u duhovnom horizontu  
antropologije. Bez obzira na to da li je za Ničea nat ovek  
nešto što pripada budućnosti, ili nešto što se povremeno  
istorijski realizuje – a u njegovim spisima ima dokaza i  
za jedno i za drugo – neosporna je činjenica da ono što on  
podrazumeva pod tim izrazom predstavlja nešto bitno an-  
tropološko. Fuko, međutim, ostaje samo na konstataciji  
da Ničea predviđena smrt oveka, ni čim ne dokazuju i da  
pojam nat oveka izlazi iz antropoloških okvira.

To sigurno ne može biti zato što autor knjige *Reči i stvari*  
ne poznaje temeljno Ničevu filozofiju, već zato što bi  
priznavanje antropološke suštine pojma »nat oveka« do-  
velo u pitanje čak i ono i inače nesigurno i neizvesno  
»možda« na početku ranije navedenog pasusa.

Reči »možda« upotrebio je, međutim, Mišel Fuko ve-  
rojatno i zbog toga što je i sam bio na neki način svestan  
problematičnosti i neizvesnosti pokušaja da se u okvirima  
jedne holističke filozofije, kao što je njegova, dozvoli mo-  
gućnost da pojedinac zakoraci izvan granica određene  
mreže arheološke nužnosti.

Istina, Fuko je mogao pretpostaviti da filozofija Fri-  
driha Ničea označava datum rađanja jedne nove episteme,  
ali i to bi rađanje moralo biti obeleženo jednim »možda«.  
Prvo zato što ne vidimo ko bi to bio u stanju da takav je-  
dan datum utvrdi, budući i sam u okvirima moderne epi-  
steme, a drugo zato što Ničea i Fukoa deli mnogo veću  
vremensku razmak nego što je onaj, potreban po samom  
Fukou, za nastajanje neke nove episteme,

<sup>26</sup> Ibid.

Samo se po sebi razume da se ovaj problem ne bi sa  
ovakvom oštrinom postavljao da Fuko nije, kao što znamo,  
tako odlučno i tako re i apsolutno odvojio episteme jedne  
od drugih. U određenom vremenskom periodu, videli smo,  
postoji samo jedna epistema, a one se međusobno bitno  
razlikuju. Budući da su odnosi unutar epistema sinhroni,  
»prostorni« i statični, to svako istorijsko a priori nastaje  
u apsolutnoj izolovanosti od svih drugih epistemoloških  
polja. Prema tome, u svojoj holističkoj usmerenosti Mišel  
Fuko ide zaista do kraja.

To se, možda, najbolje vidi na onom mestu na kome  
je rečeno o srodnosti francuskog i italijanskog sa latinskim  
jezikom. Fuko kaže da se u klasičnom vremenu, ospora-  
vala protiv svake »očiglednosti«<sup>27</sup> postojanje srodnosti o  
kojoj je rečeno.

Može izgledati čudno što Fuko izraz »očiglednost«  
stavljajući pod znake navoda. Zaista, ima li nečega o iglednijeg  
od bliskosti između u romanskih jezika s jedne strane i la-  
tinskog jezika s druge strane?

Međutim, uz izraz »očiglednost« francuski epistemo-  
log napominje da je rečeno o našoj očiglednosti, onoj, dakle,  
koja proističe iz unutrašnje logike episteme kojoj mi dan-  
nas pripadamo. Mislioci iz različitih epistemoloških polja  
imaju, dakle, različita merila za ono što je očigledno. Ta  
merila se toliko razlikuju da nešto što je misliocu moder-  
nog vremena gotovo aksiomatski izvesno, misliocu jednog  
drugog doba, jedne druge arheološke nužnosti, izgleda pot-  
puno neprihvatljivo.

Fuko, pri tom, videli smo, ostavlja u senci temu stvar-  
ne bliskosti jezika o kojima je rečeno, kao da bi uopšte moglo  
biti nedoumice oko toga jesu li francuski, italijanski i la-  
tinski jezik srodni. To još jednom pokazuje koliko je snažna  
njegova holistička duhovna orijentacija i koliko ga čak  
ni neke očiglednosti bez znakova navoda nisu u tome mo-  
gale omesti.

Utoliko pre zvuče krajnje nelogično kad se, u ovako  
doslednoj holističkoj filozofiji, makar i sa jednim »možda«,  
dopusti mogućnost nadilaženja strogih arheoloških ograni-  
čenja, koja svakom pojedincu nameću njegojeva sopstvena

<sup>27</sup> Ibid., p. 104.

epistema. ak i ako bismo pretpostavili da je filozofija samog Fukoa simptom nastajanja neke nove episteme, ostaje i dalje otvoreno pitanje kako onda ovaj filozof može komunicirati sa ostalim epistemama kojima njegova filozofija ne pripada, ukljuuju i tu i epistemu modernog doba.

Za razumevanje ovih neusaglasnosti u epistemološkom sistemu Mišela Fukoa neobi no je podsticajno jedno mesto na kome francuski mislilac objašnjava zbog ega ljudima modernog vremena izgleda paradoksalno da pretpostave, makar za jedan trenutak, kakav bi mogao biti svet »misli i istina« kad ovek - naravno, ovek u Fukoovom epistemološkom smislu te re i - ne bi postojao. Ta pretpostavka nam izgleda paradoksalna - piše Fuko - »zato što smo do te mere zaslepljeni skorašnjom o iglednošću oveka, tako da nismo u našem se anju više sa uvali ni uspomenu na vreme koje nije tako daleko i u kome su postojali svet, njegov poredak, ljudska bića, ali nije postojao ovek.«<sup>28</sup>

Izraz »zaslepljen« najjasnije ukazuje na pravu prirodu Fukoovog epistemološkog stanovišta. Ako svaka epistema ima svoju sopstvenu »ociglednost«, onda je prirodno da svi mislioci koji se javljaju u okvirima odre enog epistemološkog polja moraju biti »zaslepljeni« tim poljem, što zna i nesposobni da proniknu u polja drugih vremena.

To je samo po sebi sasvim logi no, ako prihvatimo osnovne premise Fukoove filozofije. Nije, me utim, logi no, upravo u okviru tih istih premisa, da jedan mislilac - u ovom slu aju sam Fuko - ne bude zaslepljen o iglednostima svoje episteme, ili, eventualno, neke budu e episteme koja se kroz njegovu filozofiju prvi put najavljuje. Ova mogu nost, mogu nost prevazilaženja nužnih arheoloških ograni enja, morala bi nas navesti na pomisao da neki pojedinci ipak imaju sposobnost uzdizanja nad epistemološko polje kome njihova misao pripada, što bi bilo u potpunoj suprotnosti sa Fukoovim osnovnim filozofskim intencijama.

Ista protivre nost ispoljava se i na onim mestima na kojima Fuko predvi a dolazak jedne nove episteme. Tvrdi da je ovek otkri e novijeg datuma, Fuko, pored ostalog, kaže da arheologija »možda« - opet jedno »možda«

<sup>28</sup> Ibid., p. 333.

može da predvidi i njegov bliski kraj<sup>29</sup>, a zatim dodaje da dogaja koji bi, eventualno, uzdrmao našu epistemu možemo samo da »predosetimoc.«<sup>30</sup>

Izraz »predosetimo« sasvim je na mestu. Ako je svaki mislilac po prirodi stvari potpuno zaslepljen epistemološkim poljem kome njegova misao pripada, tj. ako je gvozdeno uklopljen u mrežu arheološke nužnosti jednog vremena, onda on ne može ništa predvi ati u pogledu dolaska budu ih epistema; on može u najboljem slu aju ostati na terenu nejasnih predvi anja i slutnji.

Me utim, kakvog posla imaju nejasna predvi anja i slutnje sa jednim epistemološkim sistemom koji je zasnovan na idealima stroge nužnosti i reda, idealima, prevashodno racionalisti kog tipa?

Tako pluralisti ki elementi Fukoove epistemologije, uz holisti ku orijentaciju u tuma enju samih epistema, vode jednoj krupnoj i u osnovi nerešivoj protivre nosti.

Ovu protivre nost valja, me utim, sagledati i u jednom širem filozofsko-istorijskom kontekstu, uz pomo e izvesnog broja »kontrolnih« primera.

Za prvi kontrolni primer izabra emo Spenglerovu morfološku viziju sveta, o kojoj je ve ranije usputno bilo re i. Spenglerova filozofija, po nekim svojim problemima i nekim svojim teško ama podse a na filozofiju Mišela Fukoa, kraj sve neosporne razlike izme u ove dvojice mislilaca. I Špengler je, recimo, sa svojom teorijom kulturnih organizama, u izvesnom smislu dosledan pluralist. Kultura ima više i one se me usobno iz osnova razlikuju.

Me utim, uporedo s tim, ovaj nema ki mislilac je - kad je re o ustrojstvu kulturnih organizama kao takvih - ništa manje dosledan monist i holist, iz ega proizlazi jedna od najve ih protivre nosti njegove filozofije.

Spenglerovu holisti ku i monisti ku duhovnu usmerenost otkrivaju mnoga mesta iz njegovog glavnog rada *Propast Zapada*, od kojih emo, najpre, pomenuti slede e: »Celokupni život svake kulture ima, kao najvišu mogućnost, jednu simboli ku prasluku svoga sveta kao istorije, simboli ku za tu kulturu, i sve podešenosti pojedinaca i

<sup>29</sup> Ibid., p. 398.

<sup>30</sup> Ibid.

gomila koje deluju kao živa bi a - samo su otisci te praslike. «31

Re »otisci« ovde je ključna reč. Kao što Fukoova epistema ini mogućim različite mislioe, zvale se one Hjum, Bekon ili Marks, tako i praslika Spenglerove kulture presudno određuje svakog pojedinca koji joj kulturi pripada.

Na jednom drugom mestu nema ki mislilac formuliše svoju holističku filozofsku poziciju, uz pomoć jednog poređenja sa svetom muzike: »Svaka velika kultura pocije moćnom temom koja se diže sa zemlje bez gradova, koja se po gradovima s njihovim umetnostima i na inima mišljenja polifono sprovodi, a koja umire po svetskim gradovima u finalu materijalizma. No, ak i poslednji akordi strogo se i vrsto. drže tona celine«.32

Ovog puta ključna reč i su »strogo i cvrsto«. Kultura je, po Spenglerovom shvatanju, takva celina koja »strogo i cvrsto« potčinjava sebi sve pojedince i sva zbivanja u njenim sopstvenim okvirima. Pojedinci i zbivanja odnose se prema celini kulture, kao tonovi prema melodiji.

Ovako jasno i nedvosmisleno deklarisan holizam i kod Spenglera povlači za sobom izvestan broj nerešivih logičkih teškoća. Kulturni organizmi obuhvataju nepreglednu količinu veoma raznolikih privrednih, političkih, ideoloških i drugih injenica i mnoštvo duhovnih strujanja, me u kojima postoje, cesto, veoma velike razlike. Oporovati postojanje tih razlika bilo je u suviše ocitnoj protivnosti sa iskustvom. Zato se i Spengler, u želji da udovolji ovom empirijskom zahtevu, a da ipak ne odustane od svog holističko-monističkog ideala, služio distinkcijom izme u suštinskog i pojavnog, prilikom zasnivanja svoje morfološke filozofije istorije. »Razlikujem - veliku ideju jedne kulture, njene unutrašnje mogućnosti, od njene ulne pojave u slici istorije kao izvršenog ostvarenja«.33

Postoji u svakom kulturnom organizmu crta izvesne »istorijske površine«, ispod koje tek treba otkriti ono što je bitno. Sve razlike, koliko god površno i spolja gledano, velike bile, spadaju u ravan istorijski pojnog. U onome

31 *Propast Zapada*, Karijatide 1937, Kosmos, tom II, str. 35.

32 *Ibid.*, tom II, str. 366.

33 *Ibid.*, tom I, str. 162.

što je za jednu kulturu najdublje i najunutarnije, vlada potpuna istovetnost, »Govorili mi danas - piše Spengler - o obrtanju svih vrednosti, »vraćali« se mi, kao moderni velikogračni, budizmu, paganstvu ili romantikom katolicizmu, sanjali mi o nekoj individualističkoj etici kao anarhisti, ili o nekoj društvenoj kao socijalisti - mi cinimo, hoćemo, osećamo, uprkos tome svemu, istu stvar. Obrtanje u teozofiju ili u slobodno mislaštvo, današnji prelasci iz tobožnjeg hrišanstva u tobožnji ateizam i obrnuto - samo su menjanje reči i pojmova, religiozne i intelektualne površine i ništa više«.34

Individualizam i kolektivizam, teozofija i ateizam potpuno su istovetne pojave u dubinama jednog kulturnog organizma. Kroz njih se podjednako snažno ispoljava isti dubinski prasimbol,

Potpuno poistovetvanje tolikog broja veoma različitih pogleda na svet neobično podseća na sličnu orijentaciju u sklopu Fukoovog tumačenja epistema. Kao što se sećamo, za Fukoa i fenomenologija i marksizam i eshatologija predstavljaju podjednako nužne pravce mišljenja, utoliko ukoliko se kroz njih ispoljava jedno isto epistemološko polje, koje neminovno i neumoljivo određuje vidove i granice duhovnog prostiranja. Prema tome, bez obzira na sve neosporne razlike, holizam je jedna od dominantnih crta kako Fukoove tako i Spenglerove filozofije.

Od Spenglera potiče i pokušaj da se marksizam prikaže kao izraz prasimbola zapadnoevropskog kulturnog organizma, slično svim drugim misaonim strujanjima modernog vremena. »Pred nama su tri oblika nihilizma, upotrebivši tu reč u smislu Niceovom - kaže Spengler. Odzvonilo je dojućerašnjim idealima, religioznim, umetničkim, državnim oblicima, koji su vekovima dozrevali i dozreli. Ali ak i taj poslednji in kulture, njeno samoodricanje, odražava još jednom prasimbol sveukupnog njenog bića. Faustovski nihilist, Ibzen [Ibsen] kao i Ni e, Marks kao i Vagner [Wagner], ruši ideale; apoliniski, Epikur kao i Antisten i Zenon, pušta ih da mu se pred o ima raspadnu; indiski nihilist povlači se pred njima u samoga sebe.«35

34 *Ibid.*, tom I, str. 444.

35 *Ibid.*, tom I, str. 458.

Ibzen, Ni e, Marks i Vagner - etiri. toliko razli ite individualnosti, sa etiri toliko razli ita stanovišta, izražena u toliko razli itim duhovnim medijumima, kao što su književnost, muzika, politika ekonomija i filozofija, za Spenglera su samo simptomi prasimbola jedne celine, odnosno jednog kulturnog organizma. U tom smislu ve Spengler je mogao napisati, kao Mišel Fuko više decenija kasnije, da je marksizam u modernoj kulturi »kao riba u vodi«.

S gledišta morfologije Osvalda Spenglera svaki mislilac je jednom zauvek zatvoren u granice sopstvene kulture. I za ovog nema kog filozofa nužnost je osnovno obeležje sklopa kulturnih organizama, kao što e kasnije, po Fukou, nužnost biti osnovno obeležje unutrašnje logike svake episteme. »Mi nismo slobodni da postizemo ovo ili ono, ali smo slobodni da u inimo ono što je nužno ili ništa. A zadatak koji je postavila nužnost istorije - rešava se bilo s pojedincem, bilo protiv njega«<sup>36</sup> - ovim re ima se završava glavno delo Osvalda Spenglera.

Iz ovakvih premisa sasvim prirodno proizlazi jedna krajnje relativisti ka vizija sveta. »Velika je predrasuda - kaže Spengler - kad se misli da e se ikada mo i staviti »istina« namesto »antropomorfnih« predstava. Drugih predstava sem antropomorfnih uopšte i nema.ei?

Koliko je relativisti ka orijentacija bila snažna u Špenglerovoj filozofiji, vidi se i po tome što on nije dozvoljavao ak ni postojanje onih izuzetaka za koje se kaže da potvr uju pravilo. »Nikada nijedan posmatra ne e istupiti iz uslova svoga vremena i svoga kruga, - pisao je Špengler - pa ma šta on »saznavao« - svako takvo saznanje ve je izraz njegove sopstvene duše, i po izboru, pravcu i unutrašnjem oblikue.«<sup>37</sup>

Iz ovako dosledne i do krajnosti rigorozno izvedene relativisti ke filozofije, sledi, me utim, logi an zaklju ak da je i misao samog Osvalda Špenglera vrsto i neopozivo zatvorena u granice kulturnog organizma u kome je ponikla.

<sup>36</sup> Ibid., tom II, str. 605.

<sup>37</sup> Ibid., tom I, str. 488.

<sup>38</sup> Ibid., tom I, str. 394.

Nema ki mislilac prihvata ovu posledicu svoje morfološke vizije sveta. »Istine postoje samo u odnosu na određeno ljudstvo - kaže on. ak i moja filozofija, prema tome, bila bi izraz i ogledalo samo zapadnja ke duše, za razliku recimo od anti ke i indijske, i to samo u njenom današnjem civilizovanome stadiju. Time su odre eni: njena sadržina kao gledište na svet, njen prakti ni domašaj i opseg njenog važenjae.«<sup>38</sup>

Da je Špengler ostao na ovoj relativisti koj konstataciji, izbegao bi, u najmanju ruku, jednu ozbiljnu nesaglasnost u svojoj morfološkoj filozofiji istorije. Me utim, autor *Propasti Zapada* postavio je ipak sebi zadatak koji pretpostavlja mogu nost nadilaženja horizonta sopstvene kulture. »Lebdi mi pred o ima - pisao je on - jedan specifi no zapadnja ki na in ispitivanja istorije u najvišem smislu, na in koji se još nikada nije pojavio i koji je morao ostati stran i za anti ku i za svaku drugu dušu. Jedna obuhvatna fiziognomika celokupnog bica, morfologija postojanja svega što je ljudsko, koja na svom putu prodire do najviših i poslednjih ideja. Zadatak da se prodre ne samo u osecanje sveta sopstvene duše no i u ose anje sveta svih duša u kojima su se velike mogu nosti uopšte dosada pojavile, a iji izraz u slici stvarnoga predstavljaju pojedina ne kulture.e«<sup>39</sup>

Zadatak o kome je re može, me utim, biti ostvaren samo pod uslovom da je komunikacija izme u razli itih kulturnih organizama stvarno mogu a. Uverili smo se, me utim, da o takvom komuniciranju ne može biti ni re i ako se usvoji morfološko stanovište Osvalda Špenglera. Prema Špenglerovom sopstvenom tvr enju i njegova filozofija je samo »izraz i ogledalo« zapadnja ke duše. Kako onda jedan ovakav »morfolog« može prodrati u ose anje sveta svih drugih duša?

O evidentno, ova protivre nost u Špenglerovoj filozofiji poti e - kao i kasnije kod Mišela Fukoa - usled prihvatanja jedne pluralisti ke hipoteze u pogledu broja kulturnih celina, uz istovremeno prihvatanje radikalno holisti -

<sup>39</sup> Ibid., tom I, str. 90.

<sup>40</sup> Ibid., tom I, str. 224.

kog i monisti kog gledišta u tumačenju tih celina, uzetih za sebe.

Ista aporija u sistemu nema kog mislioca ogleda se i u njegovoj kritici evolucionizma. »U stvari - kaže Spengler - kad bi bilo evolucije u engleskom smislu, ne bi bilo ni ograničenih zemljanih slojeva ni pojedinih životinjskih vrsta, već samo jedna jedina geološka masa i jedan kaos pojedina njih živih oblika koji bi preostali u borbi za opstanak. Ali sve što vidimo sili nas na uverenje da se u suštini životinjskog i biljnog bića neprekidno dešavaju duboke i vrlo iznenadne promene, koje su kosmičke vrste, te nikad nisu ograničene na oblast zemljine površine, i koje, po svojim uzrocima ili uopšte, izmiču ljudskom ulnom osećanju i razumevanju. A sasvim isto tako vidimo i to kako se ove brze i duboke izmene upliću u istoriju velikih kultura a da ne može biti ni govora o vidljivim uzrocima, uticajima i svrhama. Postanak gotičkog i piramidnog stila izvršio se isto tako iznenadno kao i postanak kineskog imperijalizma pod Ši-hoang-ti i rimskog pod Avgustom, kao i postanak helenizma, budizma, islama ... «<sup>41</sup>

Iz ovog teksta nedvosmisleno proizlazi da, po Špenglerovom mišljenju, u odnosima samih kulturnih organizama važe sasvim drukčija »pravila« nego li unutar samih tih organizama kao takvih. Dok se kulture razvijaju prema strogoj organskoj logici, dotle njihova sukcesija predstavlja nešto iznenadno, nepredvidljivo i sasvim slučajno.

Ovaj paradoks Spenglerove filozofije istorije dolazi do izraza i u razmišljanjima o propasti stare meksičke kulture. »Najstrašnije je u toj drami - piše Spengler - to što ona nije spadala u nužnosti zapadnjačke kulture. Bila je to privatna stvar pustolova, i tada niko u Nemačkoj, Francuskoj, Engleskoj nije ni slutio šta se zbiva tamo. Ako igde na zemlji, a ono je ovde ukazano da u *ljudskoj istoriji ne postoji smisao*, da duboko zna enje postoji samo u životnim tokovima pojedinih kultura. Njihove međusobne veze su slučajne i beznačajne.«<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Ibid., tom II, str. 42.

<sup>42</sup> Ibid., tom II, str. 56.

Osnovni paradoks Spenglerove morfologije ovde je doveden do maksimuma: dok u okviru kulturnih organizama vlada neumoljiva i stroga nužnost, dotle u njihovim uzajamnim odnosima caruju slučajnost i proizvoljnost. Evolucionizam kad je reč o kretanjima unutar kultura, antievolucionizam kad je reč o njihovom smenjivanju u vremenu - to je jedna od fundamentalnih protivnosti filozofske misli Osvalda Špenglera.

Kao što vidimo, nema nikakve sumnje u to da izmeću osnovnih teškoća a koje se [javljaju u misaonom sklopu Špenglerove filozofije i onih u filozofskom sistemu Mišela Fukoa postoji visok stepen slučajnosti. Razume se, to ne isključuje postojanje nekih neospornih i značajnih razlika u pogledu izvesnih sadržinskih obeležja filozofskih koncepcija ove dvojice mislilaca.

O ovim razlikama valja dobro voditi računa zato što nam one mogu pomoći da jasnije naznačimo duhovne koordinate u koje valja smestiti Fukoovu misao. Tako, recimo, uverili smo se da Dojam nužnosti igra značajnu ulogu i u Fukoovom i u Špenglerovom viđenju sveta. Međutim, kod Špenglera ovaj pojam ima bitno drukčiju sadržinu nego kasnije kod Mišela Fukoa. O tome svedoči, pored ostalog, i jedan pasus iz *Propasti Zapada*, u kome je reč o nastojanju nemačkog morfologa »... da se davno propale i nepoznate epohe, pa i itave kulture prošlosti, rekonstruišu pomoću morfoloških veza. (To je postupak ne bez slučajnosti sa postupkom paleontologije, koja je danas u stanju da iz jednog jedinog pronađenog fragmenta lubanje na ini opsežne i sigurne podatke o kosturu i o pripadnosti toga komada jednoj određenoj vrsti).

Pretpostavivši fiziognomički takt, potpuno je moguće da se ponovo na osnovu organske osnovne crte istorijske slike itavih stoleća a iz rasturenih pojedinosti ornamentike, gravinarstva, pisma, iz pojedinih podataka političke, privredne, religiozne prirode; iz elemenata umetničkog oblikovnog jezika, recimo, da se išta istovremeni oblik države; a iz matematičkih oblika karakter odgovarajućih privrednih. Pravi geteovski postupak, koji se svodi na Geteovu [Goethe] misao o *prafenomenu*, postupak koji je u ograničenom opsegu uobičajen u uporednoj nauci o životinjama

i biljkama, a koje se u nenaslu enom stepenu može proširiti na celokupnu oblast istorije.«<sup>43</sup>»

Uticaj prirodnih nauka na Špenglerovo vi enje sklopa kulturnih organizama dolazi pre svega do izraza u ovoj »paleontološkoj« verziji holizma. Postoje, naime, holizmi razli ite vrste, kao što postoje i nužnosti koje se u tipološkom pogledu me usobno razlikuju. Saglasnost izme u pojedinih delova nekog živog bi a, podrazumeva podre enost zakonima izvesne celine.

Taj vid podre enosti može se, me utim, uopštiti i prognetuti i na odnose koje vladaju unutar ljudskih zajednica i upravo to je i u inio Osvald Špengler. Njegovo uverenje da se iz umetni kog oblikovnog jezika može »išcitati« istovremeni oblik države, a iz matemati kih oblika karakter privrednih, poti e upravo iz generalizacije jednog specifi no biološkog, paleontološkog tipa odnosa.

Takvo isto gledište pretpostavlja i Špenglerovo uverenje da su ljudske zajednice neka vrsta organizama. Kulture su za Osvalda Špenglera individue višeg reda, stati ki gledano podložne zakonima korelacije, a dinami ki gledano zakonima razvoja pojedina nih živih bi a, tj. prolaženju kroz faze mladosti, zrelosti i opadanja.

Špenglerovo morfološko tuma enje istorije povla i za sobom i jedan ozbiljan i složen gnoseološki problem. Ako je od prirodnih nauka pozajmio paleontološko vi enje odnosa celine prema delovima u okviru kultura, pisac *Propasti Zapada* nije od ovih nauka preuzeo njihov tradicionalni pojmovni aparat. Naprotiv. Špenglerova gnoseologija je prevashodno antiintelektalisti ki usmerena. »... slika sveta je - piše Špengler - zra enje celog oveka, a ne, kao što je Kant mislio, samo oveka koji saznanje.«<sup>44</sup>

Naši pojmovi o svetu nisu, dakle, pre svega delo našeg intelekta, ve proizvod delovanja izvesnih vanintelektualnih inilaca. Svako znanje ima svoje pretpostavke. »Vera u jedno znanje koje je bez pretpostavke - kaže Špengler - karakteriše samo ogromnu naivnost racionalisti kih vremena.«<sup>45</sup>»

<sup>43</sup> Ibid., tom I, str. 172.

<sup>44</sup> Ibid., tom I, str. 94.

<sup>45</sup> Ibid., tom II, str. 317.

Ovakav Špenglerov stav prema problemima gnoseologije ne povla i za sobom neki dosledni agnosticizam. Špengler odlu no odbija ideju o efikasnosti intelektualnih vidova saznanja, ali prihvata gledište o ovekovom vanintelektualnom vidu li nosti kao središtu autenti nih saznanjih mo i.

Geteovo u enje o prirodi za Špenglera je i u ovom pogledu izvor inspiracije: »Duboka i slabo ocenjena ideja Geteova, koju je on otkrio u svojoj »živoj prirodi« i stalno polagao kao osnovu svojim morfološkim istraživanjima, ovde treba da se primeni, u najta nijem njenom smislu, na sve potpuno sazrele, u cvetu uginule, polu-razvijene, u kliči ugušene tvorevine ljudske istorije. To je metoda shvatanja ose anjem, a ne raščlanjivanja.«<sup>46</sup>»

I to je jedan od velikih paradoksa Špenglerove misli. Ugledaju i se do te mere na prirodne nauke da ak kultura pripisuje izvesnu organsku logiku, autor *Propasti Zapada* istovremeno bira za privilegovani instrument saznanja ose anje, u dubokoj protivre nosti sa klasi nom prirodnonau nom orijentacijom.

Na drugom mestu Spengler upore uje saznavanje kultura sa sposobnoš u poniranja u umetni ka dela. »Onako kako proziremo crte jedne Rembrantove slike, jednog Cezarovog poprsja, tako sagledati i razumeti velike sudbinske crte na licu jedne kulture kao ljudske individualnosti najvišeg reda, to predstavlja novu umetnost.«<sup>47</sup>

Na osnovu ovakvih i sli nih varijacija na gnoseološke teme sti e se utisak da Špengler ne pravi veliku razliku izme u paleontološkog i umetni kog pronicanja u suštinu kulturnih organizama. U svakom slu aju, privilegovan a saznanja mo e po Špengleru nije u intelektualnim sferama našeg bi a.

Ovakva slika o Špenglerovom stanovištu u oblasti gnoseologije pomaže nam da bolje sagledamo i njegov epistemološki pluralizam, u pore enju sa odgovaraju im pluralizmom Mišela Fukoa. Za razumevanje Špenglerovog stanovišta karakteristi an je jedan pasus o polemici arabljanskih mislilaca protiv Aristotelovog u enja o bi u: »Kad

<sup>46</sup> Ibid., tom I, str. 162.

<sup>47</sup> Ibid., tom I, str. 224.

su arabljanski mislioci najzrelijeg doba ... u svojoj polemici protiv Aristotelovog učenja o bitu *dokazivali* da telo, kao takvo, ne pretpostavlja nužno za svoju egzistenciju prostor, i kad su suštinu toga prostora, dakle *arabljanskog* na ina prostiranja, izvodili iz oznake »nalaženja na jednom mestu«, onda to ne dokazuje da su oni prema Aristotelu i Kantu bili u zabludi ili da su oni (kako mi rado označavamo ono što u naše glave ne ide) »nejasno« mislili, nego da je arabljanski duh imao druge kategorije sveta. Oni bi polazeći od svog pojmovnog jezika mogli da pobijaju Kantu istom onom fino om u dokazivanju kojom bi i Kant njih pobijao; i oni i Kant ostali bi uvereni u ta nost svojih nazora«.48

Razlika u filozofskim sporovima izme u ljudi koji pripadaju različitim kulturama ne zavise, dakle, ni od intelektualnih sposobnosti u esnika tih sporova, ni od stepena njihovog obrazovanja, odnosno dužine i bogatstva nauke i filozofske tradicije, nego su tako rekavši predodređene okolnosti u da pripadnici određenih kulturnih celina imaju sasvim osobene kategorije učenja sveta.

Ove kategorije su do te mere osobene da među njima ne postoji apsolutno nikakav zajednički imenitelj. Otuda se kulturni organizmi ne mogu upoređivati u onome što je za njih bitno. Nikakva hijerarhija među njima nije moguća.

Odsustvo hijerarhije u poretku različitih kultura ukazuje na još jednu karakteristiku osobinu Spenglerove filozofije. Nema koji filozof nedvosmisleno odbacuje tzv. sudove vrednosti.

I to je crta kojoj ćemo lako naći pandan, a po svojoj prirodi i inspiraciju, u teoriji i praksi prirodnih nauka. U prirodnim naukama već odavno postoji tendencija da se sudovi vrednosti što je moguće radikalnije, eliminišu.

Tendencija o kojoj je reč prisutna je, uostalom, i u jednoj dobro poznatoj filozofskoj tradiciji, čiji su klasični predstavnici Kant i Spinoza.

Postoji, međutim, izvestan način da se sudovi vrednosti izbegnu i sa jednog tipičnog relativističkog gledišta. Može se, recimo, tvrditi da se intelektualne, socijalne ili

48 Ibid., tom I, str. 248.

bilo kakve druge tvorevine do te mere razlikuju da je svako upoređivanje izme u njih nemoguće. Pošto bez poređenja nema hijerarhije, a bez hijerarhije nema sudova vrednosti, to izgleda da je i sa jednog relativističkog stanovišta moguće izbjeći i svako ocenjivanje. Spengler, naime, kaže: »Kategorije mišljenja, života, svesti o svetu, isto tako su različite kao i crte lica pojedinih ljudi. I u tom pogledu ima 'rasa' i 'naroda' ... «49

Međutim, Spenglerov pluralizam u oblasti gnoseologije moramo sagledati u sklopu celokupne morfološke filozofije autora *Propasti Zapadne*. U kontekstu osnovne antiintelektualističke usmerenosti nema koji mislioca izrazi kao što su »pojmovni jezik« ili »kategorije mišljenja«, nema u ono značenje koje im se obično pripisuje. Po Spengleru, pojamni jezik, odnosno mišljenje. Afektivna, iracionalna dimenzija jedne kulture presudno utiče na ono što je intelektualno. Razlike u »stilovima saznanja« o kojima govori Spengler razlike su organskog, a ne logičkog reda.

S obzirom na to, moglo bi se govoriti o epistemološkom pluralizmu nema koji mislioca, samo ukoliko pretpostavimo da ima više različitih, a ravnopravnih, oblika onog saznanja koje on smatra jedino autentičnim saznanjem fiziognomičkim i morfološkim.

Fukov epistemološki pluralizam je, naprotiv, racionalističkog tipa i zato se u njegovom sistemu s više razloga može govoriti o različitim, ravnopravnim, vrstama epistemoloških polja. Kad Spengler dopušta postojanje različitih stilova saznanja, suprotstavljaju i se Kantovom holizmu, onda to nije suprotstavljavanje u istoj duhovnoj ravni. Kant je racionalist, Spengler je iracionalist. Imaju i to u vidu, možemo reći da je Fuko prvi utemeljio jednu vrstu epistemološkog pluralizma racionalističkog tipa u oblasti istorije ideja.

Za ovu vrstu pluralizma podsticaj su, isto tako, mogli doći i iz oblasti geometrije i matematike. Otkriće tzv. neuklidske geometrije pokazalo je da se mogu sagraditi dva, potpuno različita geometrijska sistema, podjednako strogo

49 Ibid., tom I, str. 248.

i vrsto utemeljena. Ovo otkriće je moglo podstaći nekog mislioca, sklonog širokim generalizacijama, da pretpostavi mogućnost postojanja i izvesnog broja »neeuklidskih« naina mišljenja, utoliko pre što je Hegel ve ranije uveo u opticaj dve logike - formalnu i dijalektiku.

Ove logike su, doduše, kod Hegela u izvesnom hijerarhijskom odnosu. Me utim, u na elu je bilo moguće zamisliti postojanje više me usobno različitih, po vrednosti potpuno ravnopravnih logika, bez ikakvog zajedničkog imenitelja, koje bi uz to imale istorijski ograničeno važenje, kao što je to slučaj sa epistemama Mišela Fukoa.

Spengler je, na elno govore i, mogao svoja razmišljanja usmeriti u nekom smeru pravcu. On, recimo, na jednom mestu pominje Gausa, koji je »otkrio prvu neeuclidovsku geometriju i jim je (u sebi neprotivne) postojanjem bilo dokazano da ima *vie* strogo matematičkih vrsta trodimenzionalne prostornosti, koje su sve »a priori izvesne«, a da nije moguće nijednu od njih izdvojiti kao pravi oblik opažanja.<sup>51</sup>

Ovakve i slične asocijacije u Špenglerovoj knjizi nigde, me utim, ne vode nekom epistemološkom pluralizmu racionalističkog tipa. Takav pluralizam bio je iz osnovna suprotan osnovnoj duhovnoj usmerenosti Spenglerove misli, pa je tako široka epistemološko-racionalistička generalizacija otkrića neeuclidovske geometrije ostala van domašaja njegovog duhovnog vidokruga.

Teorijska pozicija Klod Levi-Strosa je sledeća tema ovog rada. Za razumevanje Strosove misaone orijentacije od osobite je važnosti da se što je moguće jasnije i određenije utvrdi u koju duhovnu porodicu spada ovaj mislilac. Po nekim mestima iz njegovih spisa, reklo bi se da je Klod Levi-Stres samo ovek sa ambicijama naučnika, ovek kome je svaka sklonost ka spekulativnom, filozofskom mišljenju duboko i iskreno strana. Tako u jednoj seriji razgovora, posvećenoj mnogim zanimljivim i složenim problemima, ovaj francuski teoretik vidi sebe pre svega kao etnologa. Etnolog bi, slično botaničaru ili zoologu, trebalo da se bavi isključivo poslom opisivanja i klasifikovanja

<sup>50</sup> Ibid., tom I, str. 237.

nja, ostavljaju i po strani filozofske probleme, kao nešto što je »van granica njegove strukture.«<sup>51</sup>

Znamo, me utim, da je Stros jedan od najznamenitijih zagovornika onog pravca u novijoj istoriji ideja, koji je poznat pod imenom strukturalizam. Strukturalizam, me utim, po pravilu, podrazumeva izvestan globalan pogled na neke bitne probleme tumačenja oveka i sveta.

Doduše, ako je verovati Klod Levi-Stresu, strukturalist nema nameru da zasnuje bilo kakvu filozofiju. Strukturalizam je samo neka vrsta »epistemološkog stava« i ništa više.<sup>52</sup>

Prema ovom tumačenju, ambicije strukturalista trebalo bi da budu sasvim skromne. Njihov cilj bi, izgleda, bila samo jedna parcijalna, »klasifikatorska« interpretacija, a ne neka globalna vizija stvarnosti.

Takvoj predstavi o strukturalizmu idu u prilog i reči koje je, u jednoj drugoj prilici, izrekao Klod Levi-Stres o metodološkoj i teorijskoj usmerenosti svoje misli. »Spreman sam - izjavio je on - da dopustim, da u ljudskom ponašanju ima oblasti koje su strukturisane i onih koje to nisu.«<sup>53</sup>

Ova Strosova izjava dalekosežna je po svojim implikacijama. Ako doista ima takvih oblasti ovekovog ponašanja koje nisu strukturisane, onda strukturalizam ni u kom slučaju ne može biti neka sveobuhvatna vizija sveta (bar ne monistički orijentisana), ve samo jedan poseban teorijski pogled, sa ograničenim dometom važenja.

U ovoj pomisli utvrđuje nas sam Stros, dodatnom napomenom da je najvažnije da se izbegne dogmatizam u stvarima teorije. »Ono što se može uiniti - veli on - inisi se tamo gde je to uiniti moguće.«<sup>54</sup>

Zaista, ima li išta skromnije i odmerenije od ovog zahteva? Strukturalist bi, sa ovog gledišta, bio ovek duboko svestan partikularnosti i ograničenosti svog metoda, spreman da ga, u skladu s tim, primeni samo tamo gde je

<sup>51</sup> Georges Charbonnier: *Entretiens avec Levi-Strauss*, Union Generale d'editions 1961, Paris, p. 187.

<sup>52</sup> Les *Lettres jrançaises*, no 1406, 1972.

<sup>53</sup> Ibid., no. 1165, 1967.

<sup>54</sup> Ibid.



to realno mogu e, ostavljaju i drugima da se zanose velikim sinteti kim poduhvatima spekulativne prirode.

U prilog tezi o Strosovoj prevashodno nau ni koj duhovnoj orijentaciji valja pomenuti i jedno mesto iz uvoda u prvi tom *Mitologika*, na kome se, pored ostalog, kaže da metafizici treba prepustiti nastojanje da se problemi rešavaju po principu »sve ili ništa«. U nau noj disciplini kao što je ona kojom se bavi Stros napreduje se pipavo i polako, »pod bi em osporavanja i sumnje e.«<sup>55</sup> »Nau nik nije - kaže Stros - ovek koji daje prave odgovore ve ovek koji postavlja prava pitanja.e«<sup>56</sup>

Na osnovu ovakvih i sli nih izjava mogao bi se ste i utisak da Klod Levi-Stresu, doista, pre svega, leži na srcu jedna izrazito nau ni ka, antispekulativna duhovna orijentacija. Me utim, takav zaklju ak bio bi, u najmanju ruku, preuranjeno U onom istom uvodu za prvi tom *Mitologika* u kome se rezonovanje po principu »sve ili ništa« stavlja na konto metafizike, nalazimo i slede u formulaciju: »... ako se pokaže da je ljudski duh determinisan ak i u oblasti svojih mitova, onda on mora biti a fortiori determinisan svuda.e«<sup>57</sup>

Tim povodom Stros podse a svoje itaoce daje još njegov rad *Elementarne strukture srodstva* bio u znaku Tejlorovog [Taylor] tvr enja da ako zakona ima bilo gde onda ih mora biti svuda.

Sli no gledište nalazimo i u Strosovoj raspravi *Totemizam danas*. »Srnisao - veli Stros - ne može biti nametnut, ako ga nema svuda, onda ga nema nigde.«<sup>58</sup>

Šta je, me utim, ovakvo stanovište prema problemu smisla ako nije jedan vid onog istog metafizikog na ela »sve ili ništa«, od koga se ina e, videli smo, Stros odlu no ogr a uje?

O igledno, u Strosovim spisima nalazimo dve potpuno opre ne teorijske i metodološke pozicije. Stros se s jedne strane zalaže za skroman, parcijalan zahvat u izvesnu po-

<sup>55</sup> Le *eru* et le *cuit*, Mythologiques, Pion 1964, p. 15.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Ibid., p. 18.

<sup>58</sup> Le *ToUimisme aujourd'hui*, PUF 1962, p. 130.

sebnu oblast stvarnosti, bez ikakvih spekulativnih ambicija. S druge strane, isti ovaj mislilac pretenduje na to da njegovi zaklju ei o toj posebnoj oblasti stvarnosti imaju univerzalno važenje, što neizbežno upućuje na jedan tipično spekulativan pristup problemima o kojima je re .

Na ovoj poslednjoj crti Strosovog misaonog stava valja se posebno zadržati. Akoprihvatimo Tejlorovo gledište da zakona ili ima svuda ili ih nema nigde, onda, razume se, nisu samo neke sfere stvarnosti strukturisane. U tom sluaju, svuda, bez razlike, vladaju nužni i zakoniti odnosi, koji se, samim tim, mogu egzaktno ispitivati i egzaktno iskazivati,

Prema ve ranije navedenim merilima samog Strosa, -ovakvo stanovište bilo bi dogmatsko. U svakom sluaju, -ono, apstraktno uzevši, nije logi ki zasnovano. Iz toga što negde, u nekoj oblasti, svejedno kojoj, vladaju zakoni, ne proizlazi zaklju ak da u svim drugim oblastima mora biti tako isto.

Okolnost da je Stros ovako svesrdno prigltio Tejlorovu misao ukazuje na izvesnu bitno monisti ku i spekulativnu orijentaciju u mišljenju francuskog teoreti ara. Da je sve pot injeno zakonima, odnosno da se sve može »strukturisati«, gledište je koje može zastupati samo jedan dosledni monist u filozofiji. Osim toga, zaklju ivanje prema pomenutom Tejlorovom obrascu ima u sebi i nešto o evidentno spekulativno. Upravo mislioci spekulativne orijentacije pokazuju sklonost da prenose obeležja karakteristi na za jednu sferu stvarnosti na sve ostale sfere.

Razume se, na osnovu toga se još ne može s nekom ve om sigurnoš u zaklju iti u koju duhovnu porodicu spada Klod Levi-Stres. Jasno je samo to da u njegovim sopstvenim izjavama o duhovnoj pripadnosti postoji izvesno dvojstvo.

Više svetlosti u problem o kome je re unose izvesne Strosove formulacijeaksiološkog tipa, a, pre svega, neke koje se nalaze u danas ve klasi nom radu *Divlja misao*. Tako, recimo, u ovom delu možemo, pored ostalog, pročitati i slede e tvr enje, izre eno u krajnje apodikti om

obliku. »... bilo kakvo razvrstavanje nosi u sebi prednost u odnosu na nerazvrstanost.«<sup>59</sup>

Istu ovu misao, isto ovako apodiktino iskazanu, izlaže malo dalje Klod Levi-Stros u ovom obliku: »Svako razvrstavanje bolje je od nereda ... «<sup>60</sup>

I bez nekog dubljeg razmišljanja jasno je da ovako odlu no davanje prednosti redu nad neredom ne može biti posledica nekog empirijskog zahteva. Da je bilo kakvo razvrstavanje bolje od bilo kakve nerazvrstanosti - to je sud vrednosti, isključivo spekulativnog porekla.

Priroda ovog suda vrednosti otkriva nam jedno bitno obeležje Levi-Strosove duhovne usmerenosti. Neki drukčije orijentisani mislilac mogao bi reći da je ovakvo generalno, bez ikakvih ograda i izuzetaka, pretpostavljanje reda neredu nešto u šta se, sa dobrim razlozima, može sumnjati. I u koncentracionim logorima vlada, bez sumnje, besprekoran red, ali ta injenica nema apsolutno nikakvu vrednost, ako imamo na umu odsustvo svakog aksiološkog opravdanja za institucije ove vrste.

Naravno, bila bi velika nepravda pripisivati Klod Levi-Strosu da je i jednog trenutka imao u vidu ovakvu jednu posledicu svog ideala klasifikacije. Međutim, upravo okolnost da je Stros pomenutu posledicu izgubio iz vida mnogo govori o prirodi njegove osnovne teorijske usmerenosti. Strosova intelektualna pažnja sva je okrenuta samom procesu razvrstavanja, a ne praktičnoj, socijalnoj ili psihološkoj vrednosti onoga što se razvrstava.

Za takvu usmerenost ne ijeg teorijskog interesovanja postoji već davno sasvim precizan i odmaen naziv. Onaj ko ovako visoko stavlja ideal razvrstanosti i reda, ne obaziru i se pri tom na praktične, socijalne, političke i psihološke implikacije tog ideala, intelektualist je po svojoj duhovnoj vokaciji, pa ma koliko se ina e sam Klod Levi-Stros protivio ovakvoj jednoj, ina e esto u vezi s njegovim teorijama pominjanoj, klasifikaciji.

Uz ideal reda ide prirodno i ideal nužnosti, na kome, po Strosu, poiva najvrednije i najefikasnije od svih sa-

<sup>59</sup> *Divlja misao*, Nolit 1966, str. 45, preveli Jelena i Branko Jelić.

<sup>60</sup> *Ibid.*, str. 51.

znanja - nau no saznanje. » itava nauka izgra ena je - veli on - na distinkciji slučajnog i nužnog, koja je istovetna sa distinkcijom događaja i strukture-s.«<sup>61</sup>

Kad su jednom poznati, odnosno dati, ideali kojima i stremi misao nekog teoretičara, onda mnoge bitne osobine njegovog sistema postaju razumljivije. Tako, recimo, može izgledati prilično nerazumljiva uvena Strosova misao da su prvobitni ljudi birali pojedine životinje za svoje toteme: ne zato što su one dobre za jelo, već zato što su »dobre za mišljenje«. Videti u ovek u prvobitnih zajednica, ina e odasvuda pritisnutom nevoljama i stalno u borbi s prirodom i s drugim ljudima, bi e prevashodno intelektualne i klasifikatorski usmereno, zvuči u najmanju ruku neobično.

Doduše, lako emo se složiti sa Levi-Strosom da divljakom »ne upravljaju isključivo njegove organske ili ekonomske potrebe.«<sup>62</sup> Međutim, Levi-Stros ne tvrdi ovako nešto zato što smatra da prvobitni ljudi, osim organskih i ekonomskih, imaju i neke druge, u ovom slučaju intelektualne potrebe, nego zato što je uveren da ove poslednje nisu ni najmanje podreene onim prvim, već obratno. Urođenci, po Strosovom mišljenju, »ne poznaju životinjske ili biljne vrste samo zato što su im one korisne, oni su ih proglasili za korisne ili zanimljive pošto su ih najpre upoznali.«<sup>63</sup>

Levi Stros je ube en da je ak i tog oveka prvobitnih vremena rukovodila »glad za upoznavanjem jedino radi zadovoljstva koje donosi samo poznavanje.«<sup>64</sup>

Štaviše, Stros stavlja magijsku misao ranih vremena u isti red sa naučnom mišlju. Za njega su to »dva na ina spoznaje, nejednaka po svojim teorijskim i praktičnim rezultatima ... ali jednaka po vrsti intelektualnih radnji koje oba pretpostavljaju i koje se manje razlikuju po svojoj prirodi, a više po tipovima fenomena kojima se bave.«<sup>65</sup>

<sup>61</sup> *Ibid.*, str. 57.

<sup>62</sup> *Ibid.*, str. 37.

<sup>63</sup> *Ibid.*, str. 45.

<sup>64</sup> *Ibid.*, str. 51.

<sup>65</sup> *Ibid.*, str. 49.

Strosova intelektualisti ka merila dolaze i ovde do svog punog izraza. Iz navedenog teksta vidi se da francuski teoreti ar stavlja akcenat na istovetnost mentalnih radnji kod modernog nau nika i magijskog mislioca, a ne na rezultate koji se ovim na inima saznavanja postižu. Zanimaruju i ovu razliku u rezultatima, Stros je i mogao zaklju iti kako »nikada i nigde 'divljak' izvesno nije bio bi e tek izašlo iz stadijuma životinje i još uvek pot injeno svojim potrebama i nagonima ... niti je njegova svest bila utopljena u zbrku i participaciju i potpuno pot injena njegovoj efikasnosti-s.š"

Ovakvo vi enje prvobitnog oveka i njegove misli nalazi se u izvesnoj karakteristi noj vezi sa Strosovim idealima nužnosti i reda. Da bi ova veza bila vidljivija, valja se još jednom setiti onog mesta iz uvoda za *Mitologike* na kome se kaže da ako je ovekov duh determinisan ak i u svojim mitovima, tada mora biti a fortiori determinisan svuda. Pošto je Levi-Stres prihvatio Tejlorovu misao o zakonima kojih ili ima svuda ili ih nema nigde, onda je za njega prvobitni ovek, sa svojom magijom i svojim mitovima, morao predstavljati problem prvog reda.

Taj ovek i njegov svet važe od davnina kao sinonimi za haoti nost i proizvoljnost, i to mišljenje dobilo je i svoju teorijsku sankciju sa uvenom Levi-Brilovom [Levy-Bruhl] tezom o prelogi kom na inu mišljenja. Zato su svi Strosovi napoti usmereni na to da se pokaže kako iza tog carstva slu ajnosti i nereda za kakvo mitovi važe, u stvari vlada stroga koherencija i red. Ako neko veruje da zakona ima svuda ili ih nema nigde, onda je za tog nekog od presudne važnosti - ukoliko su mu red i nužnost vrednosni ideal ---, da se otklone sva potencijalna žarišta nereda, a, pre svega, ono najopasnije i najo iglednije, vezano za svet prvobitnih zajednica.

Tako dolazimo do druge neuralgi ne ta ke Levi-Strossovog pogleda na svet. Stros, name, ne ostaje samo na aksiomatskom tvr enju da je svaki red bolji od nereda; on ide i korak dalje, žele i da nam dokaže kako nered, strogo> uzevši, i ne postoji..

<sup>66</sup> Ibid., str. 77.

Ova Strosova težnja nema ni empirijsku ni logi ku zasnovanost. Ako se za merilo nereda uzme red u intelektualnom, racionalisti kom smislu te re i, onda je o igledno da u mnogim oblastima stvarnosti nema pravog reda. S druge strane, ak i da je ta no da je bilo kakva strukturisanost bolja od odsustva strukturalnosti, odatle još ne proizlazi zaklju ak da je sve strukturisano.

Ove primedbe bile su neophodne zato da bi se jasnije mogla sagledati metafizi ka inspiracija Strosovog bavljenja etnološkim problemima. Tema »Divlje misli« za Strosa je zanimljiva pre svega zato da bi se pokazalo kako ak i tamo gde se ini da vladaju potpuna proizvoljnost i slu ajnost postoje zakoni, koji neumitno i strogo odre uju svaki duhovni in.

Otuda logi no poti e poznata teza francuskog strukturaliste da izme u primitivnog i nau nog na ina mišljenja nema nikakve principijelne razlike. Stros ho e da pokaže kako zahtev za redom i nužnošću vlada svuda podjednako i svuda sa jednakom snagom važenja. »... *Zahtev* za redom - piše Stres - nalazi se u samoj osnovi misli koju nazivaju primitivnom, ali samo zato što se on nalazi i u osnovi svake misli.«<sup>67</sup>

Strosova metafizi ka inspiracija dolazi do svog punog izraza u jednom pasusu posve enom »oslobodila koj« funkciji mitske misli. Ta misao je - kaže Stros - »osloboditeljka« zato što »ustaje protiv odsustva smisla, sa kojim se nauka najpre bila pomirila da se nagodi.«<sup>68</sup>

Ono rezonovanje po principu »sve ili ništa« koje bi, prema Strosu, trebalo da predstavlja svojstvo metafizi kog na ina mišljenja, ovde je ve sasvim vidljivo prisutno. u njegovom sopstvenom stavu prema mitskoj misli, U Strosovom tekstu klju tu re predstavlja re »osloboditeljka«. Ona sugeriše itaocu pravu predstavu o ja ini otpora koji se u Levi-Strosu javlja pri samoj pomisli na to da postoji neka oblast nereda i proizvoljnosti. Emocijama snažno natopljena re »osloboditeljka« upu uje nas na jednu sasvim druk iju duhovnu usmerenost od one skromne, nau ni ki odmerene pretenzije izražene u gledištu da sve oblasti

<sup>67</sup> Ibid., str. 45-46.

<sup>68</sup> Ibid., str. 58.

stvarnosti nisu strukturisane i da istraživa, u skladu s tim, valja da uradi ono što se može uraditi tamo gde se može uraditi. Iz Levi-Strosa, naprotiv, ovde govori jedna vrsta velike grožnje pred svakom, pa i najmanjom moguću noš u nereda u svetu. I sama pomisao na tako nešto deluje na teoreti ara francuskog strukturalizma kao mora koje se treba na svaki na in osloboditi.

Sude i po tome, Strosovo bavljenje problemima etnologije, a pre svega problemima mita, daleko prevazilazi okvire jednog nau nog i nau no postavljenog zadatka. Osnovna inspiracija teoreti ara francuskog strukturalizma izgleda da je ipak bitno metafizi ke prirode.

U prilog tome idu još neke izjave samog Strosa o razlozima njegovog bavljenja mitološkim temama. Ovako, recimo, u jednom intervjuu, Stros motiviše svoj pristup problemima mitske misli: »Nije mogu e, rekao sam sebi, da ljudi troše svoje vremena pri anje besmislica. Mislio sam da i u ovom slu aju postoji neki red i neka um'nost ... «<sup>69</sup>

Od svih dosad navedenih izjava Klod Levi-Strosa ova je možda najpogodnija da nas uvede u nedovoljno vidljiv svet metafizi kih pretpostavki njegovih teorija. Prema kazivanju samog autora *Divlje misli* on je prišao prou avanju mitskih tvorevina sa ube enjem, ili ta nije sa predube enjem, da ljudi - svejedno koji i svejedno kad - ne e trošiti svoje vreme na pripovedanje besmislica.

Ovo svoje tvr enje Stros opet izi e kao nešto što se samo po sebi razume, i upravo u tome treba videti »simp- tom« jedne tipično metafizi ke predrasude. To da e svaki ovek, u svakom istorijskom periodu iskoristiti svoje vreme pretežno ili pre svega na nešto racionalno, može tvrditi, kao samu po sebi razumljivu stvar, jedino neko ko u ovek u ne vidi - ili ne želi da vidi - njegovu imaginativnu, afektivnu i ulnu »stranu«.

Prema tome, Klod Levi-Stros prišao je izu avanju mitova sa izvesnom tipično racionalisti kom pretpostavkom, ili, još bolje, tipično racionalisti kom predrasudom, o tzv. ljudskoj prirodi kao razumnoj i svrsishodnoj po samoj svojoj suštini. Mit, na primer, sa jednog tradicionalnog gle- )

<sup>69</sup> Les *Lettres francaises*, no. 1405, 1971.

dišta izgleda kao oli enje slobodne imaginacije, odnosno oli enje »besmisla«; me utim, Stros smatra da nije mogu e da su se ljudi, koji su po definiciji racionalna bi a, ikada prepuštali svojoj imaginaciji, konstruišu i besmislene tvorevine. I tu, dakle, ispod prividnog nereda i proizvoljnosti moraju vladati red i nužnost.

U tom smislu treba razumeti i jednu Strosovu formu- laciju iz završnog teksta IV toma *Mitologika*, u kojoj je re o mitskoj misli: »Skrivena logika upravlja odnosima izme u svih ovih besmislenosti; ak i jedna misao koja izgleda kao vrhunac iracionalnosti ogrezla je u nešto racionalno ... «<sup>70</sup>

Kroz ovu formu- laciju izlazi na videlo duhovni profil Klod Levi-Strosa. U tom profilu - to odmah treba re i -- ima ne eg viteškog. Stros je ovek koji želi da dokaže ostvarljivost svog ideala upravo tamo gde izgleda da stvarnost tom idealu najviše protivre i - u udesnoj i magi noj sferi mitskog. Kao što diza tereta dokazuje svoju fizi ku spremnost dizanjem najtežih tegova, tako i teoreti ar francuskog strukturalizma ho e da dokaže osnovanost svoje koncepcije u oblastima koje ve na prvi pogled moraju biti najmanje u skladu sa idealima nužnosti i reda.

Ovakvo Strosovo opredeljenje, osim što je, u izvesnom smislu, viteško, na neki na in je i logi no sa gledišta njegove ranije pomenute tejlorovske ideje da ako se dokaže postojanje racionalnosti ak i tamo gde izgleda da je najmanje ima, onda racionalnost mora biti - sli no kakvom božanstvu - svuda i na svakom mestu.

Me utim, ni Don Kihot nije krenuo na lavove bez ikakvog oružja. Sa kakvim intelektualnim oružjem kre e Klod Levi-Stros u svoju, kao što se sad ve ini nam se prili no jasno vidi, izrazito spekulativnu i metafizi ku avanturu?

Ideal reda i nužnosti je, razume se, tipi no racionalisti ki ideal, ali njegovo poreklo i njegova, da tako kažemo, »Iokacija« mogu biti razli iti. Tako, na primer, mogu e je braniti vrednosti nužnosti i reda i s pozivanjem na palen- tologiju, kao što je to, videli smo, inio Špengler, a mogu e je i, poput Fukoa, ove vrednosti utemeljiti na zahtevima

<sup>70</sup> *UHomme nu*, Mythologtques, T. IV, Pion 1971, p. 614.

logi ke vrste. Klod Levi-Stros nema sumnje spada u racionaliste ovog drugog tipa, a, s obzirom na hronologiju, njemu naravno pripada slava obnovitelja racionalističke tradicije u jednom novom, modernijem ruhu.

Moderno ruho svog intelektualnog oružja pozajmio je Stros, kao što je poznato, od nekih predstavnika strukturalističke lingvistike, a u prvom redu od Romana Jakobsona. Ta pozajmica nije samo i nije pre svega posledica neke intelektualne mode, ve posledica posebnog statusa lingvistike me u tzv. humanisti kim naukama. Mnoge humanisti ke nauke još su i danas, u pore enju sa prirodnim daleko od toga da na svom podru ju realizuju Strosu toliko drage ideale nužnosti i izvesnosti. U tom pogledu lingvistika je, od svih humanisti kih disciplina, verovatno najdalje odmakla, pa je razumljivo što su prema njoj bili upravljani ežnjivi pogledi Klod Levi-Strosa.

Opisuju i situaciju humanisti kih disciplina za poslednja dva veka, Stros na jednom mestu kaže kako su se one pomirile s tim da »gledaju na svet egzaktnih i prirodnih nauka kao na raj u koji im je zauvek onemogućen pristup«.71

Upravo zato je u Strosu moderna lingvistika, ili ta - nije neki njeni teoreti ari, probudila velike nade. Lingvistika je, naime, tako e humanisti ka disciplina, ali disciplina koja je, za razliku od svojih manje sre nih srodnica, uspela da se više približi egzaktnosti prirodnih nauka. To može da zna i - tako je izgledalo Klod Levi-Strossu - da se i u izu avanju humanih injenica mogu postići isti oni sigurni i pouzdani rezultati koji se ve : dosta dugo postižu u oblasti fizike i matematike.

Na ovu mogućnost pomišljao je svojevremeno Klod Levi-Stros »sa malo melanholije i mnogo zavisti«, pitaju se: »Ne možemo li mi, i mi tako e, primeniti na složeno podru je naših ispitivanja - rodbinske veze, društvena organizacija, religija, folklor, umetnost ~ ove stroge metode iju efikasnost lingvistika svakodnevno proverava?«72

Strosov odgovor na ovo pitanje bio je, razume se, potvrdan, i to je odredilo sudbinu i prirodu onog intelektual-

71 *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 80.

72 *Ibid.*, p. 79-80.

nog oru a s kojim je predvodnik francuskih strukturalista krenuo u svoju metafizi ku avanturu. Svaki pojmovni aparat za istraživanje neke ravni stvarnosti mora biti manje ili više prilago en prirodi te ravni, pa su time, ujedno, određene i granice njegovog važenja. Stoga je Levi-Strosovo pribegavanje idejnom arsenalu Jakobsonovog strukturalizma moglo biti opravdano i efikasno, samo pod uslovom da su i druge oblasti ovekove duhovne aktivnosti u suštini istovetne po svom »unutrašnjem« ure enju sa svetom jezi kih injenica, ili da poseduju iste logi ke pretpostavke. Za Strosa ova poslednja ideja ima snagu aksioma. Po njegovom mišljenju, oblici ljudskog duha su »fundamentalno isti za sve duhove, stare i nove, primitivne i civilizovane...73

Samim tim neke tekovine lingvisti ke nauke mogu biti primenjene i van uskih granica jezi kih fenomena. Lingvistika, u duhu shvatanja Romana Jakobsona, tako postaje neka vrsta univerzalne nauke koja svim drugim humanisti kim disciplinama mora biti teorijski i metodološki uzor.

Samo se po sebi razume da e onda osnovni rukovodni princip svih humanisti kih nauka biti pojam strukture, onako kako je on konstituisan u oblasti fonologije. Za Klod Levi-Strosa ovaj pojam je po nekim svojim obeležjima, bogomdani klju za rajске dveri egzaktnosti.

Tim povodom valja na prvom mestu istaći da je na teoreti ar a francuskog strukturalizma najprimamljivije delovala mogućnost iznalaženja izvesnih strukturalnih relacija koje se nalaze ispod praga svesti. »Lingvistika nas suo ava - piše Stros - sa jednim dijalekti kim i prema totalitetu usmerenim bićem, ali koje je izvan (ili ispod) svesti i volje. Kao nerefleksivna totalizacija, jezik je jedan ljudski um koji ima svoje razloge i koje ovek ne poznaje«.74

Mogućnost postojanja izvesne nerefleksivne totalizacije, tj. mogućnost postojanja jednog uma koji bi bio izvan ili ispod svesti, za Strosa je zna ila veliko ohrabrenje i veliki podsticaj. Stros je, naime, bio ube en da se u rayni

73 *Ibid.*, q. 28.

74 *Divlja misao*, Nolit 1966, str. 290, preveli Jelena i Branko Jeli .

svesti ne može realizovati ideal nužnosti i reda. »Svojstvo svesti je - kaže on - da obmanjuje samu sebe.«<sup>75</sup>

Francuski strukturalist izjednačava svest sa subjektivnošću u najgorem smislu te reči. Ovako kategorično i odlučno izjednačavanje ova dva pojma po svojoj prilici je poteklo iz nekih empirijskih oiglednosti, sa kojima se Stros morao suočiti prilikom nastojanja da svoj ideal nužnosti i reda primeni - shodno ve pomenutom viteškom principu - tamo gde izgleda da ga je najmanje moguće primeniti. »... Zna se - kaže Stros - da je kod veine primitivnih naroda veoma teško dobiti moralno opravdanje ili racionalno objašnjenje nekog običaja ili neke institucije. Ispitivani domorodac zadovoljava se odgovorom da su stvari uvek bile takve da su tako odredili bogovi ili naučnici. I kad se srećemo sa interpretacijama, one uvek imaju obeležje racionalizacija ili obračuna ono što je sporedno - nema sumnje da su nesvesni razlozi zbog kojih se upražnjavaju jedan običaj ili deli neko verovanje veoma daleko od onih koji se prizivaju da bi se ovi opravdali.«<sup>76</sup>

Koliko god, dakle, bila snažna Strosova želja da svuda uspostavi vladavinu nužnosti i reda, ni on nije mogao prenebregnuti činjenicu da su svesna objašnjenja, koja daju ljudima prvobitnih zajednica za svoje običaje i svoje institucije, esto nebulozna i iracionalna. Pri tom je Strosu bilo jasno i to da ovde nije reč o nekoj specifičnosti primitivne svesti nego o nečemu što u skoro jednakom meri važi i za ljude modernog doba. »... ak u našem društvu - nastavlja Stros - ponašanje za stolom, društveni običaji, pravila odevanja i mnogo naših moralnih političkih i religijskih stavova, svesno se upražnjavaju od strane svakog od nas, a da njihovo stvarno poreklo i njihova stvarna funkcija nisu predmet jednog promišljenog razmatranja. Mi delamo i mislimo po navici i ne uvenimo otpor protiv ak i najmanjih odstupanja potiče više iz inercije nego iz svesne volje da se održe običaji. Ili se razlog razume.«<sup>77</sup>?

<sup>75</sup> L.1 *Homme nu*, Mythologiques, Plan 1971, p. 563.

<sup>76</sup> *Anthropologie structurale*, Pion, 1958, p. 25.

<sup>77</sup> Ibid.

Ovako realistično opisivanje proizvoljnosti koja vlada u ravni svesti kako prvobitnih tako i modernih ljudi pokazuje da je u Levi-Stresu bila doista prisutna - osim one spekulativne - i jedna druga, uslovno rečeno empirijska tendencija. Kao ovek koji želi da vodi računa o činjenicama, Klod Levi-Stros je, naravno, morao imati u vidu snažno ukorenjenu potrebu za racionalizovanjem, odnosno ideologizovanjem sveta, prisutnu na svim meridijanima od najranijih vremena, pa sve do danas, potrebu na koju su, kao što znamo, u novije vreme naročito ukazivali teoretičari marksističke i psihoanalitičke orijentacije.

Međutim, ovako udovoljavaju i svojoj želji da vodi računa o činjenicama, Levi-Stros se morao naći i pred jednim za njega veoma složenim i delikatnim problemom. Ako se ideal nužnosti i reda ne može realizovati na nivou svesti, ostaje li uopšte onda neki prostor za njegovu realizaciju?

Pod takvim uslovima, jedina ravan u kojoj bi se ovaj ideal mogao ostvariti može biti ravan nesvesnog. Nesvesno se, međutim, prema jednoj dugoj filozofskoj i psihološkoj tradiciji, smatra privilegovanim mestom iracionalnosti. Samo ako to imamo u vidu možemo shvatiti kakav je »oslobodilački« efekat na Strosa morala imati pretpostavka prema kojoj i sinhronija može biti nesvesna.<sup>78</sup>

To je, drugim rečima, značilo da je upravo sfera nesvesnog, suprotno tradicionalnom mišljenju privilegovana sfera nužnosti i reda.

Tim povodom valja, uzgred, skrenuti pažnju na Strosov odnos prema psihoanalizi. Stros gleda sa odobravanjem na jedan projekt »gramatike nesvesnog« utoliko ukoliko ovaj projekt predstavlja, odnosno pretpostavlja, postojanje izvesnih zakonitosti i tamo gde je izgledalo da caruju kaos i proizvoljnost.

Međutim, psihičar ili ta nije psihoanalitičar vrsta reda za Strosa je prihvatljiva, eventualno, još samo u nekoj »lakanovskoj« verziji. Ideal francuskog mislioca nije psihičar ve logička nužnost. Upravo zato je lingvistika Romana Jakobsona predstavljala za Strosa osloboditeliku prvog reda. Lingvističke teorije ove vrste bile su podsti-

<sup>78</sup> Ibid., p. 27.

caj za Klod Levi-Strosa da pomišlja na mogućnost da se logi ki red i logi ka nužnost mogu na i i tamo gde se to najmanje može otkrivati. Ako, dakle, na nivou svesti nema one »strukturisanosti« o kojoj je sanjao Levi-Stros, ta strukturisanost se zato, u svakom idealnom izdanju, nalazi u ravni nesvesnog. Postoji, naime, jedan nerefleksivni um, usmeren na totalizaciju, i on ispod ravni svesti i ravni volje uspostavlja idealni, logi ki red Klod Levi-Strosa.

Zna i li to da se onda razlike izme u jezika i kulture jednostavno brišu? Na ovo pitanje Klod Levi-Stros odgovara tako što kaže da odnos jezika i kulture ne treba shvatiti u terminima kauzalnih veza. Nije problem u tome uti- e li jezik na kulturu ili obrnuto. I jezik i kultura su »dva paralelna vida jedne fundamentalne aktivnosti?? - kaže Stros.

Ta aktivnost je aktivnost ljudskog duha u kojoj je prirodni da u svim vremenima, kako primitivnim tako civilizovanim, nesvesno »nameće uvek iste oblike sadržaja.«<sup>79</sup>

Ovi oblici su, po Strosu, razume se, logi ke prirode i u tome je duboka unutrašnja sličnost jezika i kulture. Kultura poseduje arhitektoniku veoma blisku jeziku koj. Obe ove arhitektonike grade se pomoću u opoziciji i korelaciji, tj. drugim rečima, pomoću logi kih odnosa.<sup>80</sup>

U skladu s tim, Stros ovako određuje zadatak etnologije: »Njen cilj je da dosegne s one strane svesne i uvek različite slike koju ljudi stvaraju o svom postojanju, spisak mogućnosti koje su nesvesne, kojih nema u neograničenom broju i čiji repertoar i odnosi spojivosti i nespojivosti izme u svake od njih obezbeđuju logi ku arhitektoniku istorijskom razvitku koji može biti nepredvidljiv, ali koji zato nije nikad slučajan.«<sup>81</sup>

Ovako određuju i osnovni zadatak etnologije, Klod Levi-Stros ujedno bliže određuje metodološki i pojmovni aparat sa kojim kreće u pohod na žarišta nereda i proizvoljnosti. Prvi zadatak etnologa je da izdvoji pojavno od suštinskog.

<sup>79</sup> Ibid., p. 81.

<sup>79</sup> Ibid., p. 28.

<sup>80</sup> Ibid., p. 78-79.

<sup>81</sup> Ibid., p. 30-31.

Ovo razlikovanje, samo po sebi, ne predstavlja, razume se, nikakvu novinu - videli smo da su mu još grki filozofi pribegavali da bi na taj način rešili problem promene.

Ni gledašite da je ono nesvesno suštinsko a ono svesno pojavno u ovekovim tvorevinama nije, naravno, neka nova stvar - bilo je takvih gledišta i pre psihoanalize. Radikalnu novinu predstavlja, me utim, pretpostavka o 10-gi kom karakteru nesvesnog ili, ta nije, njeno proširivanje na celokupno područje kulture.

Bližu prirodu nesvesnih logi kih mehanizama Stros tumači i pozivaju i se na neka gledišta predstavnika strukturalisti ke lingvistike, u prvom redu na gledišta Romana Jakobsona. Postoji izvestan ograničen broj nesvesnih logi kih mogućnosti koje se jedne prema drugima nalaze u određenom, zakonitom odnosu i koje, zahvaljuju i tome, obrazuju dubinski sloj logi ke arhitektonike, u kome vladaju idealan red i nužnost.

Zadatak etnologa, ovako kao što ga je shvatio Klod Levi-Stros, nije, me utim, nimalo jednostavan. O tome sam Stros, raspravljaju i o svesnim i nesvesnim modelima, kaže sledeće: »Tako se strukturalna analiza suočava sa paradoksalnom situacijom koja je lingvistima dobro poznata: ukoliko je jasnija vidljiva struktura utoliko postaje teže da se dosegne dubinska struktura, usled svesnih i deformisanih modela koji se ume u kao prepreke izme u ispitiva a i njegovog predmeta.«<sup>82</sup>

Teško a o kojoj je ovde reč sasvim prirodno iskrsava onog asa kad se li nekoj analizi po e od razlikovanja pojave i suštine, Suština je, po definiciji, nešto što se skriva i da bi se do nje doprlo moraju se savladati izvesne prepreke.

Ove prepreke, me utim, nisu samo intelektualne prirode, i Klod Levi-Stros je toga vrlo dobro svestan. Osvrćući se na Vinerovu [Wiener] kritiku primene/matematickih metoda predviđanja u društvenim naukama, Stros prihvata primedbe ovog teoretičara. Po Vinerovom mišljenju, koje inače ima dugu tradiciju, istraživa u humanisti čim disciplinama nužno deformišu predmet svog istraživanja. Dru-

<sup>82</sup> Ibid., p. 308-309.

štvene injenice i onaj ko ih ispituje nalaze se u istoj ravni. Samim tim one se moraju »iskrivljavati«, budu ć da su u funkciji naših interesa.

Me utim, - naglašava Stros - Vinerove primedbe poga aju samo primenjenu antropologiju. U oblasti primenjene antropologije uvek je re o individualnim ponašanjima, koje izu ava posmatra ograni en odre enom kulturom, i nemo an da se potpuno oslobodi njenih okvira.

Postoji, me utim, - kaže Stros - jedna oblast društvenih nauka u kojoj »Vinerove zamerke mnogo gube na svojoj snazi.«<sup>83</sup>

Razume se, re je o strukturalnoj lingvistici, osobito fonologiji, u kojoj, kako Stros kaže, »izgleda da su se stekli uslovi za jedno matemati ko izu a vanje-s.š<sup>b</sup>«. Dok govorimo, nismo svesni sintaksi kih i morfoloških zakona jezika. Stoga je u lingvisti ci, veli Stros, »uticaj ispitiva a na predmet ispitivanja ... zanemarljiv; nije dovoljno da ispitiva c postane svestan fenomena koji ispituje pa da ovaj, samim tim, bude izmenjen.«<sup>84</sup>

Objektivnost lingvisti kih istraživanja zagantovana: je, dakle, upravo nesvesnim karakterom jezi kih zakonitosti. Ako takve iste nesvesne zakonitosti regulišu celokupnu oblast kulturnih injenica, onda, po Strosovom mišljenju, postoji mogu nost da se i u drugim humanisti kim disciplinama dostigne zavidna mera matemati ke egzaktnosti i pouzdanosti u izvo enju zaklju aka.

Predvodnik francuskih struktura lista pisao je o toj mogu nosti na najsazetiji i najprecizniji na in u svom »Uvodu za delo Marsela Mosa«. Stros isti e principijelnu nemogu nost komunikacije izme u subjekata, s obzirom na to da se subjekti, po prirodi stvari, me usobno ne mogu poredi ti.<sup>86</sup>

Ova teško a, po Strosovom mišljenju, ipak može biti prevazi ena, zahvaljuju i tome što postoji jedna oblast u kojoj se sre u subjektivno i objektivno. To je oblast ne-

<sup>83</sup> Ibid., p. 64.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid., p. 65.

<sup>86</sup> Introduction 'a L'oeuvre de Marcel Mauss, Marcel Mauss: *Sociologie et Anthropologie* PUF, 1968, p. XXX.

svesnog. Nesvesno je onaj termin koji posreduje izme u ja i drugog. Produbljuju i njegove date - kaže Stros - »Spajamo se sa jednom ravni koja nam ne izgleda strana zbog toga što skriva naše najtajnije ja, nego (mnogo prirodnije) zbog toga što ne izvode i nas iz nas samih ini da se poklopimo sa oblicima deJatnosti koji istovremeno pripadaju i *nama* i *drugima*, uslovima itavog mentalnog života svih ljudi i svih vremenae.«<sup>87</sup>

Ovo Strosovo gledište, odnosno ova njegova pretpostavka o mogu oj objektivnosti humanisti kih nauka 10-gi na je posledica generalizovanja onih karakteristika strukture jezika o kojima je ve ranije bilo govora. Ako isti nesvesni oblici delatnosti - isti za sve ljude i za sva vremena - regulišu svet kulturnih fenomena, onda etnolog, ili neki drugi istraživa u humanisti kim disciplinama, otkrivaju i zakone ove delatnosti, može sebi obezbediti onaj privilegovani status egzaktnosti koji u svojoj oblasti ima jedan lingvist.

Videli smo, me utim, da je ravan nesvesne strukturanosti kulturnih tvorevina skrivena, a da je oblast svesti, prema Strosovom više puta ponovljenom upozorenju, oblast subjektivnosti, u kojoj se predmet saznanja tako re i nužno deformiše. Subjekti su, po definiciji, neuporedivi i nesamerljivi.

Kako je onda mogu e, s obzirom na to da je svaka nauka, po svojoj prirodi, stvar svesnih formulacija, savladati mo ć deformacije koju svaki subjekt u sebi neizbežno nosi? Kako ono što je nesvesno može postati svesno, pod pretpostavkom da je osnovna odlika svesti da obmanjuje samu sebe?

Osim toga, deformaciona snaga subjektivnosti nije svuda ista. Prilikom istraživanja jezi kih zakonitosti, ona je, sigurno, znatno manja nego prilikom ispitivani a nekog društvenog sistema, kome i sam istraživa pripada. Kako onda jedan analiti ar »nejezi kih« fenomena može savladati golemu mo ć subjektivnosti, osim nekim udom?

Analiti ar o kome iere ne može se uzdati u nesvesne lozi ke mehanizme. Ovi mehanizmi, doduše, rerrulišu unutrašnju logiku ljudskog duha, ali, sami po sebi, ne mogu

<sup>87</sup> Ibid., p. XXXI.



pomo i nekom istraživa u da ih u svesnom obliku iznese na svetlost dana. Kako bi se ina e objasnila injenica - da za trenutak prihvatimo Strosovo sopstveno stanovište - da veliki broj teoreti ara još uvek ne deli shvatanja svog francuskog kolege?

Na jednom drugom mestu Stros ovako definiše zadatak etnologa i antropologa: »ispod ideje koju ljudi stvaraju o svom društvu, otkriti opruge »pravog« sistema. To jest protegnuti istraživanje preko granica svesti.«<sup>88</sup>

Iz ove formulacije može se lepo videti holisti ka usmerenost Klod Levi-Strosa. Ravan svesti je ona ravan u kojoj se javljaju iluzije i zablude. Ispod ovog površinskog sloja leži skriveni sloj nesvesnog, u kome treba tražiti opruge »pravog« sistema. Kako, me utim, dospeti do ovih opruga, to nam Klod Levi-Stres ne kaže, i u tome je jedna od najve ih teško a njegovog u enja.

Razume se, ta teško a, kao što smo videli, u na elu ne predstavlja ništa novo. Ona nastaje istog asa kada se sferi empirijskog prizna izvesno, kakvo takvo, važenje.

Elejsko rešenje problema u ovom pogledu je, kao što se se amo, jedino logi ki neranjivo. Me utim, im dozvolimo da osim intelektualne ravni postoji i neka druga, ulna, afektivna, empirijska ravan, postaje problem prvog reda kako se ova druga može izvesti iz one prve.

U oblasti gnoseologije ovaj problem se postavlja onog asa kad dopustimo mogu nost da široka oblast interesa i strasti ima izvesnu realnost. Videli smo kako se ta teško a javlja i kako se otklanja u sistemima Špenglera i Fukoa, a sad tu istu teško u, u nekim druk ijim varijantama, nalazimo i u okviru strukturalisti ke koncepcije Klod Levi-Strosa.

Sve to nam omogu uje da bolje razumemo zbog ega je Stros tako e pribegao razlikovanju suštinske i pojavne ravni, neprestano naglašavaju i da se struktura ne može otkriti na nivou empirije, Tako, recimo, strukturu društvenih odnosa nikad ne emo uo iti »na empirijskom nivou na kome su se oni najpre pojavili, nego na dubljoj, dotle neprime enoj ravni nesvesnih kategorija ... «<sup>89</sup>

<sup>88</sup> *Anthropologie structurale, deux*, Pion, 1973, p. 85.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 100.

Me utim, ako su prepreke na putu prodiranja do dubinske ravni stvarnosti toliko snažne da ve ina ljudi nije u stanju da ih savlada - u protivnom, skoro svi ljudi bili bi strukturalisti - kako se onda može razlikovati suština i pojava, prema principima samog Klod Levi-Strosa.

Izrazi »dubinski« i »empirijski« podrazumevaju, pored ostalog, i izvestan »odnos snaga«. Ono dubinsko određuje ono empirijsko, a ne obrnuto. Kad Klod Levi-Stres sve što je subjektivno, tj. vezano za interese, afekte i zablude, stavlja u ravan empirijskog, onda on tom subjektivnom osporava presudan zna aj u socijalnim i kulturnim odnosima.

Sam Stros, me utim, videli smo, konstatuje da, kako primitivan tako i moderan ovek, po pravilu nije u stanju da pronikne u logiku nesvesnih mehanizama. Zbog ega onda nešto toliko mo no, kao što su interesi i strasti, podvoditi pod rubriku pojavnog i empirijskog, osim ako ne zato što to odgovara nekom spekulativnom, ili, još ta nije, intelektualisti kom modelu mišljenja.

Ovo pitanje može se protegnuti i na problem subjekta uopšte, onako kako se on postavlja ti teorijskim razmatranjima Klod Levi-Strosa, Nesvesni logi ki mehanizmi moraju biti univerzalni i bezli ni, po nekim svojim karakteristikama. Samim tim, za Strosa se pojam subjekta, kao pojam ne eg jedinstvenog i neuporedivog, isklju uje sa pojmom strukture, U zaklju ku etvrte knjige *Mitologika* Stros, ciljaju i na filozofe subjektiviste, pored ostalog, kaže: »Oni pretpostavljaju subjekt bez racionalnosti, racionalnosti bez subjekta.«<sup>90</sup>

Iz ove formulacije postaje definitivno razumljivo zbog ega je za Klod Levi-Strosa na putu ostvarenja njegovih spekulativnih, intelektualisti kih ideala, pojam subjekta, odnosno sam subjekt, prepreka prvog reda. Teoreti aru francuskog strukturalizma bilo je jasno da je racionalnost u idealnom, logi kom smislu tog izraza mogu a samo tamo gde nema subjekta. Okolnost da se Stres opredelio upravo za onu varijantu u kojoj se subjekt žrtvuje re ito govori o pravoj prirodi njegove duhovne orijentacije.

<sup>90</sup> *UHomme nu, Mythologiques*, Pion 1971, p. 614.

Možemo se, naravno, složiti sa Strosom da se pojam racionalnosti u idealnom, logi kom smislu te re i i pojam subjekta me usobno iskljuju. Odatle, me utim, ne proizlazi da racionalnost predstavlja dubinsku, a subjekt površinsku ravan kulturne stvarnosti..

Ako je Klod Levi-Stres ipak izveo ovakav zaključak, to ukazuje na još jedno karakteristično obeležje njegovog strukturalizma. I ovaj francuski mislilac je u suštini holisti, po svom najdubljem ubeđenju. Subjektat je, budući i nemerljiv i jedinstven, izvor nereda i proizvoljnosti.. Ideali nužnosti i reda mogu se realizovati samo tamo gde je sve bezli no i homogeno. Tako se Stros, zajedno sa Spenglerom i Fukoom, prikljuuje jednoj veoma staroj i veoma dobro poznatoj tradiciji u istoriji ideja.

Holisti ka tendencija Strosove misli dolazi naročito snažno do izraza u vidu jednog radikalnog »relacionizma«, preuzetog od izvesnih lingvisti modernog vremena. »Griška tradicionalne sociologije, kao i tradicionalne lingvistike - kaže Stros - jeste u tome što razmatra termine, a ne odnose izme u njih«.!"

U skladu s tim, Stros kao krajnji cilj strukturalne analize ne postavlja otkrivanje onog što društva koja izučavamo jesu, već onog »po čemu se ona jedna od drugih razlikuju. Kao u lingvistici, istraživanje *distinktivnih obeležja* predstavlja predmet antropologije.s!"-

Osnovno pravilo strukturalne analize jeste da se nikad ne smemo zadovoljiti razmatranjem samih termina, već moramo »otkrivati odnose koji ih sjedinjuju«.v"~ Samo ovi odnosi predstavljaju, po Levi-Strosu, »pravi predmet« ispitivanja.

Kao metodološko uputstvo, ovo pravilo strukturalizma može biti prihvaćeno, naravno, uz sve one rezerve koje se u takvim slučajevima neizbežno podrazumevaju. Kad, recimo, jedan istraživač iz tehničkih razloga odluči da zanemari termine u nekoj relaciji, za ljubav te relacije same, onda to ne mora biti neka velika greška.

<sup>91</sup> *Anthropologie structurale*, Plon 1958, p. 57.

<sup>92</sup> *Anthropologie structurale, deux*, Plon 1973, p. 81.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 103.

Druga je stvar, me utim, kad taj istraživač svoju tehniku, praktičnu orijentaciju pretvori u teorijski i čak metafizički princip. U tom slučaju se »nevolja pretvara u vršinu«.

Odatle onda proizlazi krajnje problematičan zaključak da se *celine* uvek nadređene delovima i da zato izučavanje delova predstavlja nešto bez čega se sasvim lepo može, u čemu i jeste suština tzv. holizma.

Na takav jedan izrazito holistički zaključak upućuju mnoga mesta u radovima Klod Levi-Strosa. Tako, recimo, brani se u jednoj prilici od zamerki da u svojim analizama prenebregava afektivne sadržine, Stres, pored ostalog, kaže: »Na kraju krajeva mi čak nemamo potrebe da znamo prirodu tih sadržina; sasvim je dovoljno da se izme u njih može otkriti, direktno ili indirektno, odnos opozicije ... «<sup>94</sup>

Iz ovog teksta se već može prilično dobro videti kako jedan metodološki, inače, uz sva nužna ograničenja, prihvatljiv stav prerasta u neku vrstu holističke metafizike. Cilj strukturalne analize nije, dakle, da se prvenstveno obrati pažnja na relacije izme u termina nego da se dokaže kako sami termini za ove relacije nemaju nikakvu važnost. Pristalice strukturalne analize u duhu Levi-Strosa ne polaze od toga da se, recimo, iz tehničkih razloga, valja ograničiti samo na ispitivanje odnosa nego od toga da su jedino odnosi kao takvi nešto relevantno.

Istu teorijsku orijentaciju otkriva nam još potpunije sledeće mesto iz jednog drugog Strosovog rada: »Ali u stvari naš krajnji cilj nije toliko da saznamo šta su sama po sebi društva koja predstavljaju predmet našeg ispitivanja, koliko da otkrijemo na in na koji se ona me usobno razlikuju. Kao u lingvistici, *ova distinktivna obeležja* predstavljaju pravi predmet etnologije. Onima koji osporavaju da se mogu odrediti odnosi izme u bića ija nam priroda nije potpuno poznata, suprotstavi u ovo zapažanje jednog velikog prirodnjaka: »U morfologiji se esto događa da osnovni zadatak bude sravnjivanje susednih formi, pre nego njihovo precizno definisanje ... «<sup>95</sup>

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>95</sup> *Anthropologie structurale*, Plon 1958, p. 358.

Ovaj tekst je zanimljiv, pored ostalog, i zbog toga što se u njemu sasvim odredeno postavlja jedno od ključnih pitanja za Strosov strukturalistički pristup: kako je moguće odrediti prirodu odnosa između u pojedinim terminima ako nam sami ovi termini nisu dovoljno poznati?

Na ovo pitanje Stros, videli smo, odgovara, pozivajući se na jednog poznatog prirodnjaka (reč je o Arthuru Tompsonu). Međutim, ovaj prirodnjak ograničio je važenje »relacionističke« teorije na oblast morfologije, pa se moramo pitati koliko je, s obzirom na stanovišta Kloda Levi-Strosa, opravdano potezati razloge sa područja morfologije za nešto što pripada području etnologije i antropologije. Nisu, naime, svuda, na svim područjima i u svim slučajevima, odnosi među pojavama jednako relevantni. Negde, doista, relacije mogu biti važnije od termina, a negde, opet, mogu termini predstavljati ono što ima veću važnost. Drugim rečima, pojave se ne svode uvek i uvek u istoj meri na spletove svojih uzajamnih odnosa.

Tim povodom ne treba biti naodmet da skrenemo pažnju na primedbe koje su strukturalistima, a posebno Klodu Levi-Strosu, upućene od strane nekih lingvista. Od Žorža Munena [Mounin] potiče, na primer, jedna finna i oštroumna opaska u vezi sa neophodnošću razlikovanja između onog što je diferencijalno i onog što je pertinentno u oblasti lingvistike.

U Levi-Strosovoj koncepciji ovo razlikovanje nedostaje, i to vodi ozbiljnim i dalekosežnim nesporazumima. Usled toga, kaže Munen, Stros, na primer, raspoređuje znakove plus i minus u svojoj poznatoj tablici posvećenosti engleskoj i francuskoj kuhinji tako da uopšte nije sigurno da obeležja koja su »možda« distinktivna moraju biti pertinentna, to jest moraju imati *privilegovanu distinktivnu funkciju* pomoću koje bi se okarakterisale dve kuhinje.<sup>96</sup>

Munenaova kritika pogađa jednu od najslabijih tačaka u Levi-Strosovim teorijskim izvođenjima. Sva distinktivna obeležja u načelu, ne samo u oblasti lingvistike, nego i

<sup>96</sup> Georges Mounin: *Introduction à la semiologie*, Les Editions de Minuit, 1970, p. 203.

u drugim oblastima, doista ne moraju biti pertinentna. Mnoge greške - ili, ta nije, mnogi sofizmi u rasuivanju pojavljuju se upravo na prenebregavanju injenice. Tako, na primer, esto se može utvrditi da je ovek, po svojoj suštini, racionalno biće, pri čemu se polazi od injenice da jedino on, za razliku od drugih živih stvorova, poseduje razum, ili ga bar poseduje u mnogo većoj meri.

Međutim, ovek može u pogledu racionalnosti daleko prevazilaziti životinje a da njime, ipak, pretežno upravljaju interesi i strasti. Ono po čemu se ljudska bića razlikuju od ostalih živih stvorova ne mora, samim tim, predstavljati osnovno obeležje ljudskog roda. Specifičnost razlika nije uvek isto što i bitna karakteristika.

Isto tako se esto srećemo sa pokušajima da se ovekova suština vidi u njegovoj religioznosti, što se zaključuje iz injenice da životinje ne znaju za bilo kakvu vrstu religije. Međutim, na osnovu toga što jedino ljudi mogu biti religiozni, ne može se zaključiti da su ljudi, po svojim bitnim, najvažnijim obeležjima, religiozna bića.

Lako je zamisliti kakvim sve pogrešnim stazama može krenuti jedan antropolog koji smatra da se relacije mogu razmatrati potpuno nezavisno od termina između u kojih one postoje. Kakvu bi predstavu o tzv. ljudskoj prirodi stekao onaj istraživač koji bi je definisao samo na osnovu njenih odnosa prema prirodi životinja?

U kontekstu problema o kome je reč valja podsetiti na sledeće mesto iz *Načela fonologije* Trubeckoga: »Protivstav (opozicija) ne pretpostavlja samo svojstva pomoću kojih se članovi opozicije međusobno razlikuju, nego i takva svojstva koja su zajednička ovim članovima. Takva svojstva mogu se nazvati »osnovom poređenja«. Dve stvari koje nemaju nikakvu osnovu poređenja, to jest reči i nikakvo zajedničko svojstvo (na primer mastionica i sloboda volje) nemaju protivstave.«<sup>97</sup>

U vezi sa ovim mestom iz *Načela fonologije*, valja napomenuti isto i, prvo, da je opozicija moguća samo ako postoji zajednička osnovica poređenja, i, drugo, da ukoliko ova

<sup>97</sup> N. S. Trubetzkoy: *Grundzüge der Phonologie*, 5. Auflage, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1971, S. 60.

osnovica izostane, u tom sluaju ne može biti govora o postojanju opozicije.

Ako problematiku o kojoj je re proširimo na područje društvenih nauka, onda se, najpre, postavlja pitanje da li se svi odnosi na ovom području mogu svesti na odnose tipa opozicije. Odgovor na ovo pitanje, naravno mora biti odrean.

Me utim, ak i tamo gde imamo posla sa relacijama tipa opozicije, nije uvek sigurno da osnovica pore enja predstavlja nešto drugorazredno u odnosu na distinktivna obeležja. Da bismo odredili osnovu pore enja, moramo izu-  
cavati i termine pore enja, a ne samo odnose koji postoje izme u njih.

Posebnu teško u u oblasti društvenih nauka predstavlja tipologija relacija. Ova teško a je naro ito velika i složena sa gledišta jedne holisti ke filozofije. Hegel je svojevremeno pokušao da na ini iscrpnu tipologiju relacija, ali ona, razume se, nosi sva bitna obeležja spekulativne usmerenosti njegovog apsolutnog idealizma. Hegel je, recimo, bio svestan injenice da postoje i takve razlike koje su potpuno neutralne, kao što je razlika - da se poslužimo njegovim sopstvenim primerom izme u kamile i pera za pisanje.

Ovaj primer je sli an primeru Trubeckoj a -- ali je njegova svrha bitno druk ija. Za Hegela i maksimalno neutralne i ravnodušne razlike treba da budu obuhvata ene neumoljivim i sveobuhvatnim hodom apsolutne ideje. Svi odnosi moraju biti vrsto uklopljeni u golemu logi ku mrežu misaone konstrukcije objektivnog idealizma. Drugim re ima, za Hegela i najrazli itiji termini moraju imati istu osnovu pore enja;

Trubeckoj u, me utim, ne pada na pamet da povezuje u neku vrstu logičku celinu toliko udaljene stvari kao što su mastionica i sloboda volje, ili kamila i pero za pisanje. Za njega - da podsetimo još jednom na fomulaciju Klod Levi-Strosa - ima oblasti koje su strukturisane i onih koje to nisu.

Razlika u na inu koriš enja jednog sli nog primera otkriva razliku izme u duhovnih profila Hegela i Trubeckoj a. Hegel je biospekulativan duh, Trubeckoj, na-  
protiv, ~ovek rešen da se strogo ograni i na izvesnu po-

sebnu oblast injenica, bez pretenzije da zaklju ke koji u toj oblasti važe protegne na sve druge sfere. Odlika je spekulativnih duhova da relacije veoma razli itih tipova svode na relacije iste vrste i da ak i tamo gde o evidno nema nikakvih relevantnih odnosa, takve odnose nalaze, ili bolje re eno, traže.

Obe ove odlike prisutne su u Hegelovoj filozofiji. Za Hegela su svi odnosi - odnosi suprotnosti, a relacije neutralnog tipa - koje, zapravo, ne zaslužuju naziv relacija - samo su stadijumi na putu ka vrhovnoj, završnoj fazi jedinstva suprotnih odredaba.

Ako sa ovim merilima za otkrivanje spekulativne usmerenosti nekog mislioca pristupimo teorijama Klod Levi-Strosa, naši dosadašnji zaklju ci o spekulativnoj dimenziji ovih teorija bi e još više osnaženi. Stros, na primer, ignoriše ili stavlja u drugi plan injenicu da ima pojava me u-  
sobno potpuno ravnodušnih. Pojam strukture podrazumeva postojanje odre enih odnosa, a ovi odnosi su, po Levi-Strosu, isklju ivo logi kog tipa - to jest isklju ivo odnosi opozicije, korelacije i komplementarnosti, s tim što ovi prvi naj eš e dobijaju privilegovano mesto, u duhu binarizma Romana Jakobsona.

Za Strosovu spekulativnu, racionalisti ku orijentaciju osobito je karakteristi an slede i pasus iz poslednjeg toma njegovih *Mitologika*, u kome se ovako prikazuje teorijska pozicija strukturalizma: »On (strukturalizam - N. M.) ot-  
kriva zapravo ispod stvari jedinstvo i koherenciju koju ne može da otkrije jednostavno opisivanje injenica ... raspršenih bez reda pred pogledom saznavanja. Menjaju i ravan ispitivanja i razmatraju i s one strane empirijskih injenica odnose koji ih sjedinjuju, on ustanovljuje i potvr uje da su ovi odnosi jednostavniji i inteligibilniji nego stvari izme u kojih se oni uspostavljaju i ija krajnja pri-  
roda može ostati neprobojna a da ova neprozirnost, pri-  
vremena ili kona na, ne bude kao nekad prepreka za njihovo tuma enjee.v"»

I u ovom, kao i u mnogim drugim, tekstovima Klod Levi-Strosa razlikuju se dve ravni stvarnosti. Jedna je empirijska i cinjenična i u njoj nema nikakvih relevantnih

<sup>98</sup> *L'Homme nu*, Mythologiques, Plon 1971, p. 614.

relacija, ili ako ih ima one nisu logičke prirode. Takva je ogromna raznolikost običaja, mitova, institucija i verovanja širom sveta, sušta slika jedne »raspršenosti bez reda«.

Druga je ravan skrivena ravan relacija, u kojoj vladaju jedinstvo koherencija i inteligibilnost i ona zapravo i predstavlja najveći i problem u okviru misaone konstrukcije Klod Levi-Strosa.

Prvi vid ovog problema je gnoseološki i o njemu je već bilo dosta govora. Onome što je dosad rečeno o toj temi dodamo samo još jedan Strosov prikaz: zadatka etnologije. Etnolog, naime, »nastoji da se ponaša kao da je došao s neke druge planete i kao da mu je sve što je ljudsko strano, zato što je samo ovaj koeficijent stranog ono što mu dopušta da se oslobodi predrasuda koje sobom nosi, predrasuda svog vaspitanja i svoje kulture. Šta?«

Videli smo, međutim, da Stros nigde ne kaže na koji način istraživač može da se oslobodi predrasuda kojim je rečeno, da bi mu - nasuprot poznatoj Terencijevoj izreci - sve ljudsko postalo strano, odnosno tuđe. U tekstu iz *Mitologika* koji smo još ranije navodili, jednostavno se konstatuje da strukturalizam menja ravan posmatranja i da tako dospeva do skrivene logičke osnove stvari, i to je sve.

Drugi, ništa manje složen i delikatan problem je ontološke prirode. Na koji način Levi-Strosova skrivena logika ravan određuje onu od nje toliko različit ravan empirije, u kojoj caruju slučajnost i proizvoljnost?

Ovo pitanje je Ahilova peta svake spekulativne, racionalističke filozofije. U istoriji ljudske misli - da to još jednom istaknemo - samo su Egipćani izbegli logičke neusaglašenosti koje za sobom povlače priznavanje nekog, makar i najmanjeg, prava sferi empirijskog, ali i oni su to učinili po cenu da dođu do drastične nesaglasnosti sa elementarnim činjenicama iskustva. Međutim, Klod Levi-Stros, kao i uvek u kome žive uporedo i spekulativne i empirijske težnje, sliče mnogim drugim misliocima, nije mogao izbeći i logičke neusaglašenosti, o čemu možda najbolje sve-

<sup>99</sup> Catherine Backès-Clemert: *Levi-Strauss, Texte inédit*. Seghers, 1974, p. 206.

do i veći više puta pominjani zaključak *Mitologika*, taj, po mnogo čemu, filozofski testament francuskog mislioca.

Kao što smo mogli da se uverimo, u ovom završnom delu Strosove monumentalne tetralogije ne osporava se izvesna realnost empirijskog sveta, međutim, stvari izmeću njihovih strukturalističkih otkrivanja relacije, po svojoj prirodi ostaju »privremeno ili konačno« »neprozirne«.

Sama po sebi ova konstatacija ne bi bila izvor nekih velikih nesporazuma da Stros ne smatra za potrebno da naglasi da ta neprozirnost »krajnje prirode« stvari nije nikakva prepreka za njihovo tumačenje. Time se upoređuje sa ontološkim teškoćama Strosovog sistema, ponovo postavlja, i gnoseološki problem u okviru njegove misli. Iako i pod pretpostavkom da strukturalist, nekim slučajem, može biti potpuno oslobođen od svih predrasuda svoje kulture, nije jasno kako se on, ne znajući ništa o krajnjoj prirodi stvari, analizovati i tumačiti te iste stvari.

Doduše, i u ovom pogledu u Strosovim iskazima mogu se primetiti izvesne karakteristične oscilacije. Na jednom mestu Stros govori o strukturi kao o spletu »nepromenljivih odnosa izmeću u terminu udesno raznolikih - pojava koje predstavljaju sirove date«<sup>100</sup>

Sudeći po ovoj formulaciji, termini nemaju nikakvu autentičnu stvarnost, oni su nešto što ontološki nije utemeljeno. Njihova prava realnost ne nalazi se u njima samim već u nečem drugom.

Slično misao Levi-Stros iscrpnije ovako razvija, na jednom drugom mestu: »To znači i da stvarnost fenomena nije u njihovoj pojavnosti onako kako je ona data ispitiva u nego da se nalazi u jednoj dubljoj ravni ... i da se ne sastoji u stvarima koje mogu ostati veoma nejasne i veoma nepogodne za opisivanje, već u odnosima izmeću stvari, a ti odnosi su jednostavniji od stvari samih. Ono što je svojstveno jednoj stvari u našim naukama to je upravo okolnost da nam se ona javlja u obliku odnosa izmeću fenomena i da prema tome, postoji nezavisno i ispod fenomena koji se pojavljuju.«<sup>101</sup>

<sup>100</sup> Ibid., p. 201.

<sup>101</sup> Ibid., p. 200.

Da je Klod Levi-Stros dosledno ostao pri jednom ovakvom shvatanju odnosa izme u empirijske i logi ke ravni, sigurno bi izbegao neke teško e o kojima je prethodno bilo govora. Ako je prava i jedina stvarnost fenomena u njihovim dubinskim relacijama, odnosno u jednoj skrivenoj, nevidljivoj ravni stvarnosti, onda su oni u ontološkom pogledu tako re i, zanemarljivi, pa se, samim tim, lakše mogu izvesti iz one dubinske realnosti koja ih odre uje.

Samim tim, i gnoseološki zadatak strukturalizma postaje jednostavniji.. Ispituju i odnose izme u stvari strukturalist, ujedno, poga a ono što ini njihovu suštinu.

Razume se, time još uvek nisu otklonjene sve teško e strukturalisti ke doktrine. Ako su mreže relacija jedina istinska realnost, otkud onda uopšte sfera pojavnog - to je pitanje koje i dalje ostaje na snazi, u svoj svojoj složenosti i delikatnosti.. injenica je, ipak, da su, sa radikalnim svo enjem oblasti pojavnog na oblast logi kih odnosa, teško e u zasnivanju Strosovog misaonog sistema svakako manje. Me utim, zauzvrat, nesaglasnost takvog jednog sistema sa injenicama postaje u ovom slu aju znatno ve a.

Problem je, naravno, u tome što Stros nije nikad prihvatio do kraja tipi no hegelijanski prezir prema injenicama. Zato se u finalu *Mitologika* stvarima ipak priznaje izvesna realnost, nezavisno od njihovih relacija.

Staviše, videli smo, prava priroda fenomena, razmatrana sa gledišta strukturalisti ke analize, ostaje privremeno ili ak trajno neprozirna. Paradoksalno je, ali ta no - upravo zato što francuski mislilac ipak dopušta mogu - nost da je krajnja priroda stvari sa jednog logi kog gledišta neprozirna, dakle, upravo zato što nastoji da bar donekle vodi ra una o injenicama, u njegovoj misaonoj konstrukciji dolazi do ozbiljnih logi kih neusaglašenosti..

Naravno da bi ove neusaglašenosti izostale i onda kad bi se Stros odrekao svog ideala logi ke nužnosti i reda, ali, u tom slu aju, izostalo bi ono što predstavlja samu okosnicu njegovog misaonog sistema. Bez tog ideala, Strosov strukturalizam ne bi više bio ono što jeste. Me utim, upravo taj ideal leži u osnovi svih teško a sa kojima se ovaj mislilac suo ava u oblasti teorije.

Dve takve teško e dosad smo relativno iscrpno razmatrali, a tre oj, onoj koja se ti e problema tipologije od-

nosa, valja da posvetimo još malo pažnje. Kad Stros dopušta mogu nost da stvari, odnosno injenice, same po sebi, u svojoj »krajnjoj prirodi«, ostanu neprozirne, onda on time, ujedno, dopušta mogu nost postojanja izvesnih sasvim ili skoro sasvim neutralnih odnosa me u pojavama. Izme u mastionice i slobode volje, izme u kamile i pera za pisanje, nema tako re i nikakvih relevantnih relacija.

Pošto, ovoj sferi stvarnosti Klod Levi-Stros ipak priznaje pravo na postojanje on, samim tim, dovodi u sumnju mogu nost zasnivanja svog logi kog ideala u gnoseološkoj i ontološkoj ravni.. Kako su mogu e relacije nužnosti i reda izme u injenica koje su, po svojoj pravoj prirodi, neprobijne za ono što je u logi kom smislu te re i racionalno? I ovde, dakle, osnovne teško e nastaju usled opreke izme u Strosove spekulativne misaone orijentacije i njegove uvek prisutne sklonosti da bar donekle povede računa o empirijskoj realnosti..

Sli an problem se javlja i tamo gde je re o odnosima koji su - da upotrebimo jedan poznati lingvisti ki izraz u njegovom najširem zna enju - u velikoj meri pertinentni.. Klod Levi-Stros pokazuje, naime, tendenciju da sve odnose vidi isklju ivo, ili pre svega, kroz prizmu logi ki shva enog pojma jedinstva i koherencije.

Me utim, u stvarnosti postoje - a esto su i presudne i takve relacije za koje se od Hegela naovamo upotrebljava izraz borba suprotnosti.. Sukobi klasa, društvenih grupa i pojedinaca ne mogu se podvesti pod shemu Jakobsonovog binarizma ili pod shemu korelacija i komplementarnosti..

Klod Levi-Stros je bio svestan ove injenice i na nekim mestima svojih radova pokušao je da tu injenicu usaglasi sa svojom strukturalisti kom vizijom sveta. Tako, odgovaraju i u jednoj prilici svojim kriti anima, on, pored ostalog, kaže: »Ja ne zagovaram neku vrstu prestabilizovane harmonije izme u razli itih nivoa strukture. Oni mogu biti potpuno - a esto i jesu - protivre ni jedni drugima ali svi na ini na koje oni jedni drugima protivre e pripadaju jednom istom skupu«.1(2)

Ako znamo da Levi-Stros shvata relacije unutar struktura kao relacije logi ke koherencije i jedinstva, onda u najmanju ruku zvu i neobi no tvr enje da razli iti nivoi struktura mogu protivre iti jedni drugima. Ovu injenicu nimalo ne može da izmeni Strosova napomena da na ini na osnovu kojih dolazi do ovih protivre nosti pripadaju istom skupu. Zamislimo da prilikom nekog dvoboja protivnici jedan drugog smrtno rane. Zar bi se nešto promenilo u celoj stvari ako konstatujemo da su oni to u inili slede i ista pravila ovog nekad prili no rasprostranjenog obi aja?

Samo se po sebi razume da se odnos protivre nosti, ili, ta nije, odnos uzajamnog sukobljavanja i isklju ivanja, može javiti jedino ako postoji izvesna zajedni ka »osnovica pore enja«. Taj odnos sigurno nastaje na temelju modaliteta koji pripadaju jednom istom skupu, ali time on nikad ne e postati odnos logi ke koherencije.

Postoji, naravno, i jedan drugi na in da se ovaj problem reši. U istom radu iz koga smo naveli pomenuti odlomak o razli itim ravnima strukture, može se pro itati, pored ostalog, i slede e: »Ako... infrastrukture i superstrukture obuhvataju razli ite ravni i ako postoje razli iti tipovi transformacija pomocu kojih se prelazi sa jedne ravni na drugu, postaje shvatljiva mogu nost da, u krajnjoj liniji i apstrahuju i od sadržina, okarakterišemo razli ite tipove društava pomo u zakona transformacije - formula koje ukazuju na broj, mo ć smisao i poredak krivudanja koje - ako se tako može re i - treba poništiti da bi se dobio odnos idealne homojogije (u logi kom, ne u moralnom smislu te re i) izme u razli itih strukturisanih ravni«.103

U navedenom pasusu treba obratiti posebnu pažnju na umetnutu re enicu »apstrahuju i od sadržina«. Odnos idealne homologije može se uspostaviti samo ako potpuno zanemarimo ono što je sadržinsko. Taj odnos postoji u logi kom, ali ne u moralnom smislu te re i, Sadržinski, »moralno«, ujednom društvu relacije mogu biti relacije sukobljavanja i me usobnog isklju ivanja, pa i istrebljivanja, sve to ne spada u domen strosovski shva enog pojma strukture, u kome postoje isklju ivo logi ki odnosi idealne

103 Ibid., p. 366.

homologije, a to e re i idealne koherencije i idealnog jedinstva.

Da bi se ovi odnosi mogli izdvojiti u svoj svojoj istoti, mora se apstrahovati od svega konkretnog i sadržinskog. Drugim re ima, struktura, onako kako je shvata Klod Levi-Stros, bitno se ne razlikuje od prazne forme. Izvan domašaja strukture po definiciji, moraju ostati: 1. svi fenomen i bez dublje uzajamne povezanosti; 2. svi odnosi tipa uzajamnog isklju ivanja, sukobljavanja, uništavanja i potčinjavanja i 3. poslednja priroda samih stvari.

Istina je, doduše, da Stros u nekim svojim radovima odlu no odbija prigovor da je struktura isto što i forma, odnosno da je strukturalizam isto što i formalizam. U tom pogledu je posebno indikativna njegova analiza Propove [Prop] »Morfologije bajki«. Ve na samom po etku ove analize Stros tvrdi da strukturalizam, za razliku od formalizma, »... odbija da suprotstavi konkretno apstraktnom i da prizna ovom drugom neku privilegovanu vrednost. Forma se odre uje pomo u suprotnosti izvesnoj građi koja joj je strana, dok struktura nema sadržine koja bi bila razli ita od nje same, ona je sama sadržina ... «104

Na drugom mestu istog rada Stros naglašava da za strukturalizam ne postoji »s jedne strane apstraktno a s druge strane konkretno. Sadržina i forma su po svojoj prirodi iste«.105

Ovako odlu no naglašavaju i razliku izme u strukturalizma i formalizma, Stros ima u vidu Propovo tuma enje bajki, u kome se formalizacija ograni ava isklju ivo na nivo funkcija. Tim povodom Stros kaže da se strukturalist ne sme zaustaviti, kao što to formalist Prop ini, na razlikovanju »stalnih funkcija i promenljivih likova«. Likovi nam nisu dati - veli Stros - »u obliku nekog neprozirnog elementa pred kojim strukturalna analiza treba da se zaustavi i da sebi kaže: »ne ešs i i dalje«.106

Osnovni problem sa kojim se suo ava francuski teoretik, slikovito je formulisan pomo u onog simptomatnog: »ne ešs i i dalje«. Pitanje je, naime, hoće li se struktura-

104 *Anthropologie structurale, deux*, Plon, 1973, p. 139.

105 Ibid., p. 158.

106 Ibid., p. 162.

list, sli no formalisti Propovog tipa, zaustaviti pred injenicom postojanja nekog »neprozirnog« elementa, koji ne podleže svo enju na realnosti logi kog tipa. U slu aju da je odgovor na ovo pitanje odre an, zna ilo bi to da ipak postoji jedna oblast stvarnosti koja nije strukturisana, ili, ta nije, koja nije formalizovana.

Ovo poslednje treba naro ito imati u vidu. Razlika izme u strukturalista i formalista po Levi-Stresu nije u tome što bi ovi prvi, recimo, nasuprot ovim drugim, priznavali postojanje sadržina, nesvodljivih na relacije logikog tipa. Strukturalisti samo - i time se jedino i razlikuju od teoreti ara Propovog tipa - veruju nasuprot formalistima, da se ak i same sadržine mogu formalizovati.

U tome je pravi smisao Strosovog tvr enja da je struktura isto što i sadržina, odnosno da su struktura i sadržina iste prirode. S obzirom na to, moglo bi se re i da je razlika izme u jednog teoreti ara kakav je Prop i jednog teoreti ara kakav je Klod Levi-Stres razlika pre svega u pogledu vere u krajnji domet postupka formalizacije.

Uverili smo se, me utim, da Stros u nekim drugim svojim tekstovima smatra sadržinu ne im neprozirnim, ne im ija nam poslednja priroda može ak i kona no otati nepoznata. U ovim tekstovima francuski strukturalist kao da prihvata ono famozno upozorenje: »ne eš i i dalje«.

Uprkos tome, i ovde postoji izvesna karakteristi na razlika izme u Propa i Strosa. Prop je svoj metod formalizacije svesno ograničio na jednu usku oblast - oblast bajki i po tome je on bio ovek bez ve ih spekulativnih pretenzija. Stros, me utim, i kad dopušta mogu nost »neprozirnosti« stvari, nastoji da omalovaži i obezvredi ovu injenicu. Sve i dopuštaju i da je krajnja priroda termina možda kona no neprobojna i neprozirna, Stros ipak tvrdi da se oni mogu tuma iti.

Stros, dakle, strogo uzevši, odbacuje ono uzdržano i antispekulativno geslo »ne eš i i dalje«, ak i onda kad dozvoljava postojanje jedne oblasti na koju formalizacija ne može biti primenjena.

Spekulativna inspiracija se javlja kod Klod Levi-Strosa u dva osnovna vida - jednom blažem i jednom radikalnijem.

Razlika izme u ova dva vida Strosove spekulativne usmerenosti nisu suštinske prirode. Prakti no, one se svode na ono što smo, u jednom nešto druk ijem kontekstu, ve konstatovali. Gledište da se i sadržine mogu formalizovati povla i za sobom manje logi ke teško e, ali je zato u ve oj opreci sa injenicama. Mišljenje da prava priroda stvari ostaje neprozirna i nesvodljiva na logi ke spletove relacija više je u skladu sa iskustvom, ali zato unosi ve e protivre nosti u Strosovu misaonu konstrukciju.

Iz Strosove osnovne spekulativne orijentacije može se razumeti i njegova kritika shvatanja Redklifa Brauna [Brown]. U rezimeima sa skupa posve enog problemu smisla i upotrebe pojma struktura, nalazi se i slede i pasus, posve en Strosovom izlaganju: »Da bi se moglo govoriti o strukturi neophodno je da pomo u jednog niza transformacija možemo pre i sa jedne ravni na drugu. Prema tome, dok za Redklifa Brauna struktura treba da bude deo predmeta, deo vrst, otporan, dotle je za Levi-Strosa više re o jednoj mogu nosti predmeta, pomo a koje »rnogu da ga prevazi em«, mogu nosti da se konstruiše neka vrsta »superpredmeta« koji je, u krajnjoj liniji, sistem odnosa«.<sup>107</sup>

Za Klod Levi-Strosa pojam strukture, onako kako ga shvata Redklif Braun, nije u dovoljnoj meri formalizovan, pa je otuda njegova operativna vrednost, sa gledišta ideala logi ke nužnosti i reda, sasvim mala. Ako strukturu shvatimo kao »deo predmeta«, onda su »nizovi transformacija« pomocu kojih se može prelaziti iz jedne ravni strukturisanja u drugu nemogu i, a bez takvih transformacija oblast koja pripada logi kim odnosima, odnosno oblast u kojoj oni važe, mora biti znatno sužena.

Osobenost Strosovog shvatanja pojma strukture, u kontekstu odre enih spekulativnih ciljeva, dolazi naro ito jasno do izraza u na inu na koji ovaj mislilac usvaja lingvisti ko nasle e novijeg vremena. Kao što je poznato, upravo tim povodom su na Strosovu adresu upu ene ponekad veoma oštre kritike od strane izvesnih teoreti ara. Tako, recimo, Žorž Munen, pored ostalog, ukazuje na me-

<sup>107</sup> *Sens et usage du terme structure*, Mouton, 1972, p. 144.



šanje pojmova pertinencije i diferencije u Strosovim spisima.

Munen skre e pažnju i na to da su lingvisti uvek znali da se »celokupna jezi ka aktivnost ... ne može opisati u terminima svesnih procesa, ve u terminima navika«.108

Osim toga - isti e Munen - treba imati u vidu da »pojam *strukture* (ili sistema) i pojam *opozicije* nemaju ništa specifi no lingvisti ko, kao što su to dobro videli Sosir i Trubeckoj , .. «109

S druge strane, Edmund Lic [Litch], u svojoj knjizi o Strosu, konstatuje da »mnogi savremeni vode i lingvisti« odbacuju »kruti binarni vid Jakobsonove analize distinkcionih karakteristika« i da je »lingvisti ki model kojim se on (Klod Levi-Stros - N. M.) služi danas ... uglavnom zastareo.«<sup>110</sup> »Savremeni teoreti ari strukturalne lingvistike - veli Li - došli su do uverenja da duboki proces geneze i prepoznavanja obrazaca, što kod oveka podrazumeva sposobnost da za govorne izraze vezuje kompleksna semanti ka zna enja mora zavisiti od mehanizma neuporedivo ve e složenosti negoli što nagoveštava model kompjutera, na kojem po ivaju Jakobsonove i Levi-Strosove teorije«.111

Povodom ovih kritika, upu enih Strosovom strukturalizmu, pomenu emo i jednu intervenciju Andre Martine, sa skupa »Strukturalizam i marksizam«, U ovoj svojoj intervenciji, Martine, pored ostalog, kaže: »Trebalo je posebno odolevati pritisku, koji se javljao po evši od tridesetih godina, da se u strukturi vidi isklju ivo snop odnosa. Trebalo se boriti zato da se u pojmu strukture zadrže elementi foni ke ili semanti ke supstance, kao pertinentni.

... Sosir je zapazio da supstanca pesaka, skaka a, topa ili kraljice, nema zna aja ... To je ta no kad je re o' šahu, ali u oblasti jezika supstanca njegovih jedinica ima zna aja«.112

<sup>108</sup> *Introduction d la semiologie*, Minuit, 1970, p. 202.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Edmund Lic: *Klod Levi Stros*, Duga, 1972, str. 140.

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> *Structuralisme et marxisme*, Union Generale d'Edition, 1970, p, 142.

Ova Martineova primedba dobar je povod za kriti ko prosu ivanje još jednog vida Strosovog odnosa prema modernoj lingvistici, Ako u oblasti strukture jezika nije relevantna samo mreža odnosa nego i supstanca jezi kih jedinica, onda se Stros doista poziva na lingvisti ki model, ija je vrednost, u najmanju ruku, relativna.

Me utim, ove, ina e esto sasvim opravdane zamerke ne pogaaju nešto bitno za Strosov odnos prema lingvisti e kim teorijama novijeg vremena. Stav francuskog teoreti ara prema lingvisti kom nasle u nije potekao iz neobaveštenosti, ve iz prirode njegove spekulativne orijentacije. Time se, na primer, objašnjava okolnost da Stros ne vodi ra una o razlici izme u diferencijalnih i pertinentnih karakteristika. Da je francuski teoreti ar dopustio mogu nost postojanja i takvih razlika koje nisu pertinentne, to bi dovelo u pitanje njegovo spekulativno nastojanje da u svemu vidi samo odnose logi ke koherencije i logi ke nužnosti.. Priznavanje »nepertinentnih« razlika povla i za sobom priznavanje izvesnih neutralnih odnosa me u stvarima, odnosa koji, kao takvi, moraju biti izvor »nereda« i proizvoljnosti..

Primedba da je lingvisti ki model kojim se Stros služi zastareo, po svoj prilici nije neta na, ali ona nam ne daje odgovor na pitanje zašto se francuski teoreti ar služi upravo jednim ovakvim, a ne nekim druk ijim modelom. Nije posredi neobaveštenost Klod Levi-Strosa, ve okolnost da »kruti binarizam« Romana Jakobsona više od bilo koje druge lingvistike koncepcije odgovara idealima nužnosti i reda.

Kao što sam Jakobson prime aje.<sup>113</sup> ovaj binarizam je samo poseban izraz »nacela polarnosti«. Na elo polarnosti, sa svoje strane, predstavlja - naro ito od Hegela naovamo - jedan tipi no spekulativni instrument za sre ivanje i podvo enje injenica pod odre eni broj logi kih shema.

Tako e se samo po sebi razume da pojam strukture - odnosno sistema- i pojam binarnih opozicija ne predstavlja nešto osobeno za lingvistiku, i u tome, tako e, 20rž Munen ima pravo. Me utim, ako Stros ove pojmove tako vrsto vezuje za oblast lingvistike, to je zato što su

<sup>113</sup> *L-lingvistika i poetika*, Nolit, 1966, str. 220.

oni tamo obe avali mnogo pouzdanije i egzaktnije rezultate nego u drugim disciplinama. Lingvistika je prva humanisti ka disciplina koja je pojmovima strukture i binarnih opozicija dala izvesnu nau nu podlogu i izvesnu nau nu efikasnost, u ime ideala logi ke nužnosti i reda. Nije, dakle, verovatno da je Stros, propustio .da se iscrpnije obavesti o modernim lingvisti kim koncepcijama, a ako je tako nešto i propustio, moglo je to biti samo zato što ga neki vidovi ovih koncepcija nisu zanimali, odnosno zato što je procenio da u njima ne e na i ono što mu je bilo potrebno.

Kao i mnogi drugi teoreti ari u istoriji ljudske misli, i Klod Levi-Stros nije uzimao sve što mu se pružalo u svetu ideja, ve samo ono što je moglo da mu posluži u odre ene, spekulativne svrhe. Zato se, recimo, Stros još u svom radu *Jezik i erodstoo* poziva na tekst Trubeckoja *Savremena fonologija*. Iz ovog teksta se vidi - kaže Stros - kako »prvi put jednoj društvenoj nauci polazi za rukom da formuliše nužne odnose e.u!

Osim toga - isti e Stros - »Porede i fonologiju i staru lingvistiku, Trubeckoj definiše ovu prvu kao jednu vrstu »strukturalizma i sistematskog univerzalizma« koji suprotstavlja individualizmu i »atomizmu« prethodnih škola«.115

Iz ovih navoda se jasno vidi šta zapravo traži i šta nalazi Klod Levi-Stros u nekim lingvisti kim strujanjima novijeg vremena. Stros traga za egzaktnom podlogom jedne vrste filozofskog holizma.

Da je upravo to ono po emu neka lingvisti ka teorija može biti zanimljiva za predvodnika francuskog strukturalizma pokazuje i slede i pasus iz *Uvoda za delo Marse-la Mosa*, u kome se za »operativnu tehniku« Trubeckoja i Jakobsona kaže: »... bila je re o tome da se razlikuje izvesna isto fenomenalna datost, koju nau na analiza ne može da dosegne od jedne infrastrukture koja je jednostavnija i kojoj ova datost duguje svu svoju realnost.«<sup>116</sup>

<sup>114</sup> *Anthropologie structurale*. Pion 1958, p. 40.

<sup>115</sup> Ibid., p. 41.

<sup>116</sup> *Introduction il l'oeuvre de Marcel Mauss*, Marcel Mauss: *Sociologie et anthropologie* PDF., 1968, p. XXXV.

Ovaj pasus predstavlja jedan od najradikalnijih manifesta holizma, onih manifesta u kojima možda najopipljivije dolazi do izraza racionalisti ka priroda Strosove duhovne orijentacije. Svaki holizam je izvestan redukcionizam. Ako isto fenomenalne datosti duguju svu svoju realnost nekoj infrastrukturi, onda one zapravo nemaju nikakvu ontološku zasnovanost.

Realnost na koju se ove datosti svode logi kog je tipa, pa u tom smislu treba shvatiti Strosovu napomenu da je ova realnost »jednostavnija«. Pod jednostavnoš u ovde se podrazumeva logi ka koherencija, nasuprot složenosti nereda i slujnosti koji vladaju na fenomenalnoj površini. Samo u kontekstu jednog ovakvog holisti kog redukcionizma za Klod Levi-Strosa može biti privla na neka lingvisti ka koncepcija i otuda poti e njegovo veliko zanimanje za teoriju Jakobsona i Trubeckoja.

Valja, me utim, ponovo ista i da u Strosovim spisima postoji i jedna blaža varijanta redukcionizma. Neki njegovi ranije analizovani tekstovi - svi oni u kojima se pojavljuju i izvesni empirijski zahtevi - sasvim odredeno svede e o postojanju ove druge, manje radikalne verzije holizma. Program izvesnog umerenijeg holisti kog tumačenja sveta nazna en je, ve u *Tunim tropima*, tamo gde se Stros opredeljuje prema marksizmu, geologiji i psihanalizi. Sve ove doktrine, odnosno discipline, dokazuju, po Levi-Stresu »da se razumevanje sastoji u svo enju jednog tipa stvarnosti na neki drugi, da prava realnost nije nikad ona najo iglednija ... U svim slu ajevima postavlja se isti problem, problem odnosa između u ulnog i racionalnog i cilj za kojim se traga je isti: jedna vrsta *superracionalizma*, koji ide na to da obuhvati ono prvo ovim drugim a da pri tome ništa ne žrtvuje od njegovih svojstavae.P".

Holisti ka tendencija Strosove misli ovde dolazi do izraza u nastojanju da se »jedan tip stvarnosti svede na neki drugi«. Pošto je ova druga vrsta stvarnosti logi ke prirode, to je izraz »superracionalizam« sasvim dobro izabran da se njime obeleži stanovište sa koga se vrši holisti ka redukcija.

<sup>117</sup> Ibid., p. 62.

Da je pomenuta redukcija ipak nešto blaža po obliku, vidi se po tome što Stros priznaje izvesnu realnost onome što nije racionalno. Stros bi, naime, želeo da spoji ulno sa racionalnim, ili eliminišu i pri tome svojstva same kulturnosti.

Me utim, ak i ova blaža varijanta holizma povla i za sobom onaj isti logi ki problem o kome je bilo ve dosta govora. Ako ulnim kvalitetima priznajemo izvesnu realnost, nije jasno kako se oni mogu integrisati u neku logi ki koherentnu celinu a da pritom ne prestanu da budu ono što jesu.

U tome je jedan od osnovnih problema Strosove misli, po evši od *Tunih tropa*, pa sve do voluminoznih *Mitologika*. U uvodu za prvi tom ovog svog poslednjeg, najobimnijeg dela, Klod Levi-Stros odredjuje osnovni teorijski zadatak strukturalizma kao prevazilaženje protivstava između ulnog i intelektualnog.<sup>118</sup>

Završni deo *Mitologika* donosi novu varijaciju na istu temu. Ambicija strukturalizma je - kaže Stros da »uspostavi mostove između ulnog i intelektualnog.«<sup>119</sup> da »pomiču ulno sa inteligibilnim, kvalitativno sa geometrijskim ... «<sup>120</sup>

Ova ambicija je bitno spekulativne prirode, a javlja se, kao što znamo, ve sa prvim poecima grčke ontologije. Kako premostiti jaz između ulnog i intelektualnog - to je pitanje koje su sebi postavljali još rani grčki mislioci. U Demokritovoj školi ponikao je, verovatno, prvi oblik jednog holisti kog relacionizma, koji po ne em neodoljivo podseća na neke mnogo godina kasnije izložene koncepcije.

Zanimljivo je, recimo, da Lukrecije Kar, u svojoj filozofskoj poemi, ilustruje Demokritovo rešenje ontološke jedne ine, pomo u jednog primera na osnovu koga bi se moglo pretpostaviti da je ustrojstvo azbuke odigralo značajnu ulogu prilikom nastajanja atomističkih hipoteza. Različitim rasporedom istih slova - kaže Lukrecije<sup>121</sup> -

<sup>118</sup> Le *Cru* et le *cuit*, Mythologiques, Plon 1964, p. 22.

<sup>119</sup> L'Homme *nu*, Mythologiques, Plon 1971, p. 618.

<sup>120</sup> Ibid., p. 616.

<sup>121</sup> Lukrecije Kar: *O prirodi stvari*, Kultura 1952, str. 81, 95.

(na primer, »raž« i »žar«) dobijaju se izrazi veoma različitih značenja.

Na elo funkcionisanja azbuke je istovetno sa na celom po kome se obrazuje svet ulnih kvaliteta. U oba sluajima imamo izvestan broj osnovnih jedinica, izme u kojih postoje određene razlike, zahvaljuju i kojima dobijamo ogroman broj raznolikih, konkretnih tvorevina. Atoma, doduše, ima, prema mišljenju atomista, neograničeno mnogo, ali iz izvesnih, da tako kažemo, tehničkih razloga. Koliko ina stvari i bita je tolika da i estice od kojih se one sastoje moraju biti bezbrojne. Zauzvrat, kvantitativnih razlika me u atomima ima veoma malo, i u tome je ekonomska Demokritovog rešenja ontološke jedne ine. Sa minimalnim brojem kvantitativnih diferencija dobija se ogroman broj konkretnih, ulnih kombinacija.

Mnogo godina kasnije, Klod Levi-Stros se pokušati da sagradi most između ulnog i inteligibilnog na principima koji u osnovi nisu bitno drukčiji od principa grčkih atomista. Iz uvoda za prvi tom *Mitologika* vidimo da Stros nastoji da prevazi e suprotnost o kojoj je reč, stavljaju i se »na ravan znakova«. Zna i, ak i kad su u vrlo malom broju, »bivaju podložni strogo ureenim kombinacijama koje mogu da prevedu do najmanjih nijansa svu raznolikost ulnog iskustva.«<sup>122</sup>

Mnoštvo ulnih pojava protumačiti pomo u kombinacija relativno malog broja me usobno različitih jedinica - to je osnovna ideja od koje polazi Stros, u nameri da otkloni jedno od najvećih žarišta nereda i proizvoljnosti sveta ulnih fenomena. I ovog puta binarne opozicije Romana Jakobsona predstavljaju Strosovo omiljeno pomo no oružje. Ve na samom početku *Mitologika* teoretiar francuskog strukturalizma postavlja sebi zadatak da pokaže »... kako empirijske kategorije ipak mogu da posluže kao pojmovna oruđa pomo u kojih se izdvajaju apstrakcije i povezuju u sudove.«<sup>123</sup>

Zadatak o kome je reč takve je prirode da je teško poverovati u mogućnost njegovog rešenja. Kako empirijske kategorije mogu biti pojmovne alatke, a da, pri tome.

<sup>122</sup> Le *Cru* et le *cuit*, Mythologiques, Plon 1964, p. 22.

<sup>123</sup> Ibid., p. 9.

ipak ostanu ono što jesu - to je pitanje na koje, po svemu sudeći, nema zadovoljavajućeg odgovora.

Stros, me utim, smatra da svespasavaju e intelektualno oružje Jakobsonovih binarnih opozicija i u ovom slučaju može efikasno otkloniti teško u o kojoj je re. U završnom delu *Mitologika* pitamo da ljudsko oko »ne fotografije jednostavno vidljive predmete - ono tako e kodira njihove odnose i prenosi mozgu, manje figurativne slike a više jedan sistem binarnih opozicija ... «124

Desetak stranica posle toga, Stros ovako formuliše istu misao: »Prvobitna gra a ... neposredne vizuelne percepcije ve se sastoji od binarnih opozicija kao što su opozicija prostog i složenog, svetlog i tamnog ... «125

Dosledno izvedena, misao Klod Levi-Strosa svodi se na tvrdnju -- mora se odmah re i u priličnoj meri paradoksalno - da naša ulna funkcionišu na gotovo istovetan način, ili prema gotovo istovetnom modelu kao i naš razum.

U istoriji filozofije, ovako rešenje gnoseološkog problema po ne em je zaista jedinstveno. Od Grka naovamo poznata su samo dva načina rangovanja ulnog saznanja. Prema elejcima, ulna nemaju nikakvu saznavnu vrednost, dok su prema atomistima ona samo jedan vid »mračnog saznanja«. Niko, me utim, pre Strosa, nije tvrdio da i razum i ulna funkcionišu prema jednom u osnovi istom logičnom uzoru. Time se, praktično, stavlja znak jednakosti između u ina e naj eš e oštro i strogo razdvajanih i me u sobno suprotstavljenih oblika saznavanja.

Ovakav način prevazilaženja opreke kulnog i racionalnog nije dovoljno adekvatno opisan onim poređenjem sa mostom, kome na kraju *Mitologika* pribegava Klod Levi-Stros. Bilo bi ta nije re i da Stros hoće da premosti dve krajnosti, tako što e ukinuti svaku razliku između njih, tj. tako što e ih potpuno sliti u istu celinu.

Da paradoks bude veći, francuski strukturalist nastoji da na sličan način ukine i opreku između u prirode i kulture, kao i opreku između u života i misli. Prema Strosom tvrdjenju, savremena nauka je sklona da vidi pri-

124 L'Homme nu, *Mythologiques*, Plon 1971, p. 605.

125 Ibid., p. 619.

rodni red kao jedno »prostrano semantičko polje«.126 Tako, rećimo, Tompson ustanovljuje sasvim striktnu korespondenciju između inteligibilnih i apstraktnih odnosa s jedne strane i oblika živih bića s druge strane ... «127

Otkriće, ili ta nije, pretpostavka o postojanju izvesnog genetskog koda dalo je u pravom smislu te re i krila Strosovoj holističkoj misli. I ovaj kod, smatra Stros, funkcioniše prema principu Jakobsonovih binarnih opozicija. Priroda, tragajući milijardama godina za modelom prema kome bi se upravljala u svojoj delatnosti, »nije oklevala« nego je - kaže Stros - »izabrala« lingvistički model "Trubeekova i Jakobsona.1"

Od ovog gledišta samo je jedan korak do zaključka da su »misao i svet koji je obuhvata i koji ona obuhvata ... dve korelativne manifestacije jedne iste realnosti.P"

Time je holistička tendencija u koncepcijama Klod Levi-Strosa definitivno dovedena do svog logičnog kraja. U vreme kad su nastale *Elementarne strukture srodstva* Stros je - kako sam kaže - pokušavao da protivstav prirode - kultura vidi kao nešto što odgovara samom poretku stvari. »Danas mi se ini - veli kasnije Stros - da protivstav prirode - kultura nije toliko osobenost same stvarnosti koliko je antinomija ljudskog duha: taj protivstav nije objektivne prirode, ljudi imaju potrebu da ga tako formulišu.P"

Ako bismo sudili po ovakvim i sličnim mestima iz Strosovih spisa, onda bismo morali prihvatiti zaključak da je poslednja re ovog francuskog teoretičara jedan vid radikalnog holizma.

Me utim, na početku prvog toma *Mitologika*, i na kraju četvrtog, poslednjeg toma, mogu se pročitati neke Strosove formulacije, koje zvuče u najmanju ruku paradoksalno, ako imamo u vidu ono što nam je ina e odranije poznato o njegovim teorijskim stanovištima. Tako u uvodu za prvu knjigu *Mitologika* Stros kaže da njegovo operisa-

100 Ibid., p. 616.

127 Ibid., p. 618.

128 Ibid., p. 612.

129 Ibid., p. 605.

m Les Lettres françaises, No 1165, 1967.

nje logi ko-matemati kim simbolima ne treba »uzeti suviše ozbiljno«. »Izme u naših formula i jedna ina matemati ara - kaže Stros - sli nost je sasvim površna, zato što ove prve nisu primene algoritama koji, rigorozno korišćeni, dopuštaju povezivanje i sažimanje dokaznog postupka.P" -

Da je Stros ostao na ovoj konstataciji, to još i ne bi bilo toliko neobično. Međutim, nekoliko redaka kasnije, na istoj strani na kojoj je prethodno pomenuti komentar o upotrebi logi ko-matematičkih simbola, nalazi se i sledeća napomena: »Više nego bilo ko drugi svesni smo veoma širokog značenja u kome upotrebljavamo takve termine kao što su: simetrija, inverzija, ekvivalencija, homologija, izomorfizam ... Mi se njima koristimo da bismo pomogli u njihovim oznakama ili velike svežnjeve relacije za koje mutno opažamo da imaju nešto što im je zajedničko.«<sup>131</sup>

Za ovek koji je bio sklon da ozbiljno uzme osnovne pojmove kojima se služi Klod Levi-Stros, ovako jedno upozorenje može da deluje kao neka vrsta šoka. Ako su termini: simetrija, inverzija, ekvivalencija, homologija, izomorfizam, itd. samo izraz »mutnog zapažanja« ne eg što je zajedničko velikim »svežnjevima odnosa«, onda od Strosovih pretenzija na naučnost i egzaktnost u duhu strukturalne lingvistike ne ostaje gotovo ništa.

Još ve u nedoumicu izazivaju u itaocu re i koje se nalaze pri kraju poslednjeg toma *Mitologika*: »Misli koje prethode ne treba shvatiti kao neko tvrđenje. One pretenduju još manje na to da nagoveste neku filozofiju, i ja bih želeo da budu shvaćene onakve kakve jesu - kao jedno neobavezno sanjarenje, koje nije lišeno konfuzije i pogrešaka ... «<sup>132</sup>

Teško bi bilo protumačiti ovaj pasus kao izraz neke preterane skromnosti. Formulacije o kojima je re sasvim su nedvosmislene. Nema spora da se najambiciozniji i najobimniji rad Kloda Levi-Strosa završava izjavom da njegove sopstvene teorije, odnosno njihovu pretenziju na naučnost i egzaktnost, ne treba uzeti suviše ozbiljno.

<sup>131</sup> Le *eru* et le *cuit*, *Mythologiques*, Pion 1964, p. 39.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *L'Homme nu, Mythologiques*, Pion 1971, p. 619.

Kako razumeti ovaj paradoks? Već na samom početku ove analize bilo je reči o izvesnom dvojstvu u misaonom profilu Kloda Levi-Strosa. Očevidno, Stros je ovek u kome - poput mnogih drugih mislilaca - uporedo postoje dva me usobno oprečna zahteva - jedan spekulativni i jedan empirijski. Iz spekulativnog zahteva vodi poreklo tendencija ka radikalnoj varijanti holizma; iz empirijskog otpor ovoj tendenciji, odnosno uverenje da u stvarnosti ipak postoji nešto što definitivno i neopozivo izmiče težnji za svođenjem na odnose logi ko-matematičkog tipa.

O postojanju ovih oprečnih tendencija govori i sledeće mesto iz poslednje knjige *Mitologika*: »Operacije naših ula ve imaju jedan intelektualni vid; spoljašnje date geološkog, botaničkog, zoološkog reda itd., nisu nikad intuitivno opažene kao takve, već u obliku *teksta*, pri čemu enog pomoć u združene delatnosti ula i našeg razumac.P!

Obe ključne tendencije Strosove misli dolaze do izražaja u ovom tekstu. S jedne strane, Stros pokušava da premosti jaz između ulnog i intelektualnog, tako što e svesti ovo prvo na ovo drugo. S druge strane, sve i pribegavajući ovakvom svođenju, francuski strukturalist ostaje ipak svestan činjenice da ravan ulnog ima svoja sopstvena, nesvodljiva obeležja.

Stoga Stros govori o izvesnom inteligibilnom vidu ulnog, pokazujući i time da priznaje postojanje i nekog drugog, neinteligibilnog vida ulnosti. Iz istog razloga Stros pominje i združenu delatnost organa ula i organa razuma, dopuštajući i tako da i u ulnim datama ipak ima nešto što nije racionalno.

Uostalom, još u *Divljoj mišli*, tamo gde se nalazi tvrđenje prema kome je »svako razvrstavanje bolje od nereda«, možemo pročitati da »ak i razvrstavanje na nivou kulnih svojstava predstavlja etapu na putu uspostavljanja racionalnog poretka«. <sup>135</sup>

U ovom tekstu Stros je da ne može biti bolje formulisao svoju osnovnu misaonu dilemu. Tu dilemu otkriva pre svega izraz »čak« na početku navedene rečenice. I ako

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 607.

<sup>135</sup> *Divlja misao*, Nolit, 1966, str. 51

ima razvrstavanja na nivou ulnih svojstava, ono, ipak, - po Strosovom sopstvenom priznanju - nije isto što i razvrstavanje na nivou razuma. Ove dve ravni u osnovi su nesamerljive.

Da u Levi-Strosu žive snažne rezerve i u pogledu mogućnosti svoje prirode i kulture, života i mišljenja na zajednički imenitelj, može se videti iz jednog razgovora koji je on vodio sa Kabanisom o problemu ateizma. U tom razgovoru Stros, pored ostalog, kaže, imaju i u vidu etnologe i njihovo zanimanje: »Nama je u najvećem interesu da radikalno razlikujemo dva poretka: poredak prirode i poredak kulture, zato što svi naši pokušaji da povežemo kauzalno ili mehanički kulturne i prirodne fenomene predstavljaju rava rešenja, koja etnologu ne omogućeju da napreduje. To nas ipak ne sprećava da znamo da je kultura deo prirode. Idealno, u božanskom razumu ako hoćete, ove dve realnosti koje smo prisiljeni da tretiramo kao različite i nesvodljive, treba da se združee.P" -

Ima nećeg sasvim o igledno protivrećnog u ovim Strosovim razmišljanjima. Ako se već složimo s tim da se priroda i kultura radikalno razlikuju, kako onda kultura može biti deo prirode?

Zanimljiva je i završna rećenica navedenog Strosovog izlaganja. Stros kaže da su etnolozi »prisiljeni« da tretiraju kulturu i prirodu kao dve različite, nesvodljive realnosti.

Izraz »prisiliti« ne može se drukćije objasniti nego kao simptom Strosovog uvićanja da injenice protivreće njegovoj želji da se poredak prirode i poredak kulture izjednaee, odnosno da se ovaj drugi podvede pod ovaj prvi. Ta želja se, prema tome, ne temelji na stvarnom stanju stvari, što potvrćuje i Strosova napomena da se pomenućta dva poretka mogu združiti samo idealno, u nekom božanskom razumu, u koji teoretićar francuskog strukturalizma naravno ne veruje.

U prilog ovim zaključcima ide i jedna druga Strosova izjava Kabanisu: »Ne mogu sebe sprećiti da mislim da je to iskljućivo zbog uroćenog nedostatka naših sredstava sa-

znavanja što nam stvari izgledaju tako razjedinjene. Onećverovatno ine jednu istu realnost.P?

I ovde se, iako na nešto drukćiji na in, pojavljuje jedćna protivrećnost u Strosovom na inu rezonovanja. Ako postoji neki uroćeni nedostatak, usled koga stvari vidimo kao toliko različite, otkud onda možemo znati kakve su oneć u svojoj sućtini?

Krajnje je simptomaticno i to da Stros, tvrdeći kako su realnosti koje vidimo kao odvojene, ipak, u stvari, isćtoretne, upotrebljava reć »verovatno«. To pokazuje da ni on sam nije, bez ikakvih rezervi, uveren u taćnost sopstvenog tvrćenja.

Sve ove protivrećnosti i sva ova kolebanja kod ovećka Strosove logike izoćtreenosti i doslednosti ne mogu seć drukćije objasniti nego kao posledice izvesnog ozbiljnog i nepreovladanog unutrašnjeg raseća izmeću dva opreććna zahteva: jednog empirijskog i jednog spekulativnog. Ukoliko je Stros neko kome je ipak stalo do izvesnih injenica, utoliko on jasno vidi da su kultura i priroda, misao i život, dve različite realnosti. Ukoliko je, mećutim, teoretićar francuskog strukturalizma i ovek jedne holistićke, racionalistićke orijentacije, kome je pre svega stalo do ideala logike nućžnosti i reda, utoliko on, injenicama uprkos, pokazuje sklonost da ove ideale projektuje i tamo gde ih objektivno nema.

Samo tako se može objasniti okolnost da se na poćetku i na kraju *Mitol(gika)* srećemo sa izjavama koje se meću sobno potpuno iskljućuju, odnosno koje se iskljućuju sa Strosovim prećtenzijama na naućnost i egzakćnost. I kad izgleda da se Stros potpuno, bez ikakvih rezervi, prećustio svojoj sklonosti ka jednom racionalistićki intencionalnom holizmu, u njemu ipak tinja svest o neusklaććenosti njegovih koncepcija sa empirijskom realnošću.

Ova ina ee, po pravilu, potiskivana svest povremeno. mećutim, izlazi na videlo, u jednom toliko radikalnom obćliku da to dovodi u pitanje celokupnu teorijsku konstrukćciju predvodnika francuskih strukturalista. Klod Levi-Strosje, prema tome, u osnovi ovek metafizićcke, spekulativne vokacije, u kome, bez obzira na to, sklonost da se"

vodi ra una o cinjenicama nije nikad u potpunosti ugašena, pa otuda poti u sve bitne neusaglašenosti u sistemu njegovih razmišljanja.

Me u kritikama Fukoovih i Strosovih koncepcija posebno su zanimljive one koje poti u iz pera Žaka Deride [Jacques Derrida]. Te kritike, ujedno predstavljaju dobar povod da se iz nešto drukčijeg ugla sagledaju prethodno postavljeni problemi i njihova rešenja.

Izme u Deride i Fukoa vo en je jedan po ne em veoma karakterističan spor, oko poznate rasprave *Istorija ludila*. Analizi ove rasprave Derida je svojevremeno posvetio obiman tekst, pod naslovom *Cogito i istorija ludila*.<sup>138</sup>

Daleko bi nas odvelo kad bismo pratili sve pojedinosti Deridino g kritičkog osvrtu. Zadržimo se stoga samo na jednoj njegovoj oceni, koja u sebi sadrži ono što je za temu ove polemike bitno. Derida, naime, zamera Fukou da u pomenutoj raspravi o istoriji ludila ponegde podleže iskušenju jednog »strukturalističkog totalitarizma«.

Izraz »totalitarizam«, doduše, nije baš najbolje izabran, s obzirom na njegove političke i sociološke implikacije. Derida, zapravo, pod ovim izrazom podrazumeva ono što bi bilo bolje i ta nije označeno terminom »holizam«.

Teoretičar gramatologije zamera Fukou što je Dekartovu [Descartes] filozofiju podveo pod jedan totalitet, pod koji se ona ne može u potpunosti podvesti. U tom smislu je Fuko, po Deridinoj oceni, podložan izvesnom »strukturalističkom totalitarizmu«.

Sličan smisao ima i jedna druga Deridina primedba, koja se indirektno odnosi na relacije izme u »epistema«. »Ne verujem - kaže on - u odlučan prekid, u jedinstvenost izvesnog 'epistemološkog reza' ...«<sup>140</sup>

Aki bismo sudili, na osnovu ove dve primedbe, mogli bismo zaključiti da teoretičar gramatologije dovodi u pitanje Fukoovo stanovište na jedan izuzetno radikalan način. Uverili smo se, naime, da je osobenost ovog stanovišta u izvesnoj pluralističkoj verziji holizma, a upravo to, reklo bi se, Zak Derida nije raspložen da prihvati.

<sup>138</sup> *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>140</sup> *Positions*, Minuit, 1972, p. 35.

Me utim, pažljivijim itanjem Deridinih tekstova, uverimo se da njegove kritike Fukoove filozofije ni izdaleka nisu toliko radikalne kao što bi se to moglo uiniti u prvom mahu. Tako, na jednom mestu, Derida, raspravljaju i o bliskosti izme u Rusoa i modernih lingvisti, isti e u obliku retorskog pitanja - da ova bliskost poti e usled njihove pripadnosti »jednom determinisanom i konačnom sistemu pojmovnih mogućnosti«, koji predstavlja »najstarije tle zapadne metafizike«. <sup>141</sup> Me utim, ovo metafizičko tle nije lako otkriti, pa otuda poti u »iluzije prekida, varke novine«.

Da bi aluzija na Fukoova shvatanja bila vidljivija, Derida malo zatim upotrebljava i izraz »arheološki mamak«. Re je, dakle, opet o jednom kritičkom osvrtu na Fukoove teorije, ali ovog puta Derida ne ostaje samo na kritičkim primedbama nego razvija i svoju sopstvenu viziju istorije ideja.

Koliko se zasad, samo na osnovu ovog teksta može zaključiti, vizija u kojoj je rečima izvesna karakteristična obeležja upravo onog što sam Derida naziva »strukturalističkim totalitarizmom«. Razlika izme u ovog »totalitarizma« i onog Fukoovog samo je u obimu, odnosno širini, prostiranja osnovne jedinice holizma. Fukoova epistema pokriva uža područja sveta ideja nekategorijalnih zapadnjačkih metafizika sa kojom operiše Derida.

Me utim, i u okviru Deridine mnogo obuhvatnije kategorije vladaju, kako izgleda, u osnovi isti odnosi. Na to, pre svega, upućuje karakteristična upotreba takvih izraza kao što su »temelj« i »iluzija«. Pod pojmom zapadnoevropske metafizike Derida podrazumeva ono što ini suštinu celokupne duhovne delatnosti zapadnoevropskog sveta i sve što u ovoj delatnosti izgleda kao novina, odnosno kao prekid, samo je iluzija, pojava koja svoju realnost duguje jednom skrivenom i teško uočljivom temelju.

Prema tome, Fukoove zablude poti u sa Deridino g gledišta, otuda što je osnovica njegovog »totalitarizma« suviše uska, a ne usled jedne u na elu neprihvatljive »totalitarne«, holističke duhovne orijentacije.

<sup>141</sup> *Marges*, Minuit, 1972, p. 169.

<sup>142</sup> *Ibid.*

U prilog ovakvom tumačenju idu i mnoga druga mesta iz Deridinih radova, a pre svega neka mesta iz njegovog dosad najsystematiji i najobuhvatnijeg dela *O gramatologiji*. Ve negde na samom početku ove obimne rasprave nalazi se jedna napomena, koja otkriva izvestan tipično holistički način mišljenja. Pošto je pomenuo neke »teološke predrasude«, Derida u fusnoti odmah skreće pažnju čitaocu na to da su ove predrasude samo »najupadljiviji i najbolje omeđeni, istorijski determinisani izrazi jedne pretpostavke, konstitutivne, stalne i suštinske za istoriju Zapada ... «<sup>143</sup>

Ove stalne, suštinske pretpostavke podjednako važno naglašava Derida - čak i za one metafizičke koncepcije koje se »izdaju za ateističke.«<sup>144</sup>

U ovakvim uopštavanjima lako prepoznamo izvesne karakteristične crte holističkog manira. Sve, pa čak i međusobno najrazličitije i najopretnije teorije, svode se na isti zajednički imenitelj, pri čemu se pomenuti imenitelj tretira kao ono što čini suštinu ovih teorija.

To ukazuje na još jednu sličnost sa gledištima Mišela Fukoa. I Fuko, videli smo, rado pribegava klasičnoj shemi razlikovanja suštine i pojave, kao oprobano sredstvu za holistička uopštavanja.

Sličnost izmeđ dvojice mislilaca dolazi još više do izraza, ako bacimo pogled i na neke druge stranice iz Deridinog spisa *O gramatologiji*. Na jednom mestu Derida, recimo, govori o tome da se sve zbiva kao da je zapadnoevropski pojam jezika, u stvari, izvesno »prvobitno pismo«, samo u prerišanom obliku. Prerišavanja kao što su ova, po Deridi, »nisu istorijske slučajnosti koje se mogu obožavati ili žaliti.«<sup>145</sup> Njihovo kretanje je, kaže Derida, »apsolutno nužno.«<sup>146</sup>

Reč je zapravo o onome što teoretičar gramatologije naziva logocentričnom, ili fonologizmom. Osnovno obeležje metafizike Zapada ispoljava se, smatra Derida, u davanju privilegovanog položaja onome što je fonetsko.

<sup>143</sup> De la *grammatologie*, Minuit, 1967, p. 13.

<sup>144</sup> Ibid.

<sup>145</sup> Ibid., p. 17.

<sup>146</sup> Ibid.

Ovo privilegovanje fonetskog predstavlja, prema Deridi, »apsolutnu nužnost«, koja je »dominirala za vreme itave jedne epohe istorijom sveta ... «<sup>147</sup>

Tako i u sistemu teoretičara gramatologije nalazimo dobro poznato učenje o dve međusobno bitno različite ravni; jedne pojavne i druge suštinske, u kojoj vlada gvozdena, neumitna nužnost, koja određuje sve površinske manifestacije izvesne epohe.

Navođenje tekstova iz spisa *O gramatologiji* završimo jednim mestom sa kraja ove rasprave: »Onto-teološka ideja ulnosti ili iskustva, protivstav pasivnosti i aktivnosti, obrazuje duboku homogenost, skrivenu pod raznolikošću u metafizičkih sistema.«<sup>148</sup>

Odmah pada u oči i naglašeno holistički prizvuk izraza: »duboka homogenost«. Pojedinačni metafizički sistemi razmatraju se u ovom Deridinom tekstu kao simptomi jedne skrivene, u sebi potpuno homogene stvarnosti, koja ih presudno određuje.

Holistička duhovna orijentacija ogleda se i u izvesnim Deridinih razmišljanjima o prirodi pojma znaka i njegovoj vezi sa zapadnoevropskom kulturom. Pojam znaka nosi u sebi nužnost privilegovanja foničke supstance, pri čemu »spoljasnost oznake izgleda svedena.«<sup>149</sup> Ovo iskustvo je, po Deridi, neka vrsta »mamca«, ali takvog mamca »na njihovoj nužnosti se organizuje itava jedna struktura, ili itava jedna epoha; na podlozi ove epohe konstituisala se jedna semiologija čiji se pojmovi i osnovne pretpostavke mogu sasvim određeno uočiti od Platona do Husekla, preko Aristotela, Rusoa, Hegela itd.«<sup>150</sup>

U ovom tekstu posebno se izdvajaju reči »nužnost«, u vezi sa pojmovima »strukture« i »epohe«, koji ovde dobijaju veliku obuhvatnost. Nepregledno more ideja, od Platona do Husekla, Derida izvodi bez ostatka iz jedne jedine karakteristike zapadnoevropske metafizike, u čemu treba videti hitno obeležje izvesnog strukturalističkog holizma,

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Ibid., p. 401.

<sup>149</sup> *Positions*, Minuit, 1972, p. 33.

<sup>151</sup> Ibid.



odnosno izvesnog »totalitarizma« kako bi rekao sam Derida.

Na istu duhovnu usmerenost ukazuje i izraz »podzemna nužnost-š<sup>1</sup>«, kojim se Derida koristi da bi njime obeležio pripadnost hegelovske, huseulovske i hajdegerovske filozofije onome što zagovornici ovih filozofija ina e kritikuju - logocentristi koj, humanisti koj metafiziici Zapada.<sup>152</sup>

Ovo Deridino tvr enje vra a nas opet razmišljanju o nekim osnovnim teško ama holisti kog na ina mišljenja. I ovog puta teško e poti u usled sukobljavanja izvesnih spekulativnih i izvesnih empirijskih zahteva. Spekulativno je, recimo, Deridino nastojanje da celokupnu istoriju ideja izvede iz jedne jedine karakteristike, zanemaruju i, ili omalovažavaju i sve razlike i sve suprotnosti kojih u ovoj istoriji, kao i svakoj drugoj, nesumnjivo ima.

Kraj svega toga, Derida ne pori e injenicu da nisu sve filozofije zapadnog sveta odre ene na isti na in svojim metafizi kim pretpostavkama. Izvesni misloeci, npr., odnose se prema ovim pretpostavkama sa više kriti nosti od nekih drugih.

Deridina holisti ka usmerenost dolazi do izraza upravo u prenebregavanju ove razlike. Po njegovom mišljenju, i onaj ko nešto kritikuje i onaj ko nešto prihvata, podjednako su, i na isti na in, odre eni onim što kritikuju, odnosno onim što prihvataju.

U ovakvom na inu rezonovanja krije se jedna od najkarakteristi njih tendencija svakog holizma. Neosporno je da onaj ko se protiv ne eg buni mora biti u izvesnom smislu odre en onim protiv ega se buni. Me utim, odatle još ne proizlazi zaklju ak da je taj neko, u istoj meri i na isti na in, odre en predmetom svoje pobune, kao i onaj koji se uopšte ne buni.

Previ anje ove neosporne razlike poti e iz tipi no holisti ke sklonosti da se u prvi plan istakne samo ono što je izvesnom redu injenica zajedni ko, a da se potisne i omalovaži ono što je u njima raznoliko i specifi no.

<sup>151</sup> Marges, Minuit, 1972, p. 142.

<sup>152</sup> Ibid.

Sukobljavanje spekulativnih i empirijskih tendencija, uz preovladavanje ovih prvih, ogleda se i u Deridinom nastojanju da i teologe i ateiste podvede pod istu rubriku teoloških predrasuda. Videli smo, me utim, da i sam Derida priznaje da se iste metafizi ke pretpostavke vidljivije i »ome enije« manifestuju kod teologa nego kod ateista.

Otkud ova razlika u manifestovanju istih metafizi kih pretpostavki? O igledno otuda što su ateisti u manjoj meri podre eni predrasadama o kojima je re . Derida, dakle, indirektno ipak priznaje ovu injenicu, samo nastoji da je obezvredi i omalovaži, sasvim u duhu holisti kog na ina mišljenja.

Za ovaj na in mišljenja karakteristi no je svo enje razli itih vidova odnosa me u idejama, bi ima i stvarima, na samo jednu vrstu relacija; onu kod koje delovi najpotpunije i najprisnija bivaju podre eni izvesnim celinama.

Protivre nost spekulativnih i empirijskih zahteva u Deridinoj filozofiji dolazi do svog možda najdrasti nijeg i najkarakteristi nijeg izraza na primeru analize Lajbnicovog projekta jednog pisma koje ne bi bilo fonetsko. Ve sama injenica postojanja ovog projekta dovoljna je da dovede u pitanje Deridinu sliku zapadnoevropske metafizike, kao potpuno homogene epohe. Ako je nešto »apolutno nužno« nešto što - kako sam Derida kaže - »ne zavisi od izbora koji se može izbe i«, <sup>153</sup> privilegovani položaj foni kog elementa, otkud je onda bilo mogu e da se javi jedan Lajbnic sa projektom o kome je re ?

U svom spisu O gramatologiji Derida na jednom mestu tvrdi da Lajbnicova ideja »nefonetskog« pisma samo prividno dovodi u pitanje epohu logocentrizma. U suštini, me utim, prema Deridinom tvr enju, logocentrizam se tom idejom samo potvr uje. Lajbnicov projekt nastaje u okviru logocentristi ke epohe i zahvaljujući njoj, baš kao i hegelovska kritika tog istog projekta.<sup>154</sup> Izme u ova dva potpuno protivre na stanovišta postoji, smatra Derida, izvesno »saueršnišgo s.<sup>155</sup>

<sup>153</sup> De la grammatologie, Minuit, 1967, p. 17.

<sup>154</sup> Ibid., p. 117.

<sup>155</sup> Ibid.

Nije, naravno, lako razumeti na koji na in jedao toliko radikalno odstupanje od fonocentrizma, kao što je ono Lajbnicovo, može u isti mah zna iti potvr ivanje tog istog fonocentrizma. U na elu je mnogo razumljivije Deridino tvr enje da je i Lajbnicov projekt, kao i Hegelova kritika tog projekta, u nekoj vezi sa epohom logocentrizma.

Ostaje! me utim, potpuno nejasno kako to da su i osporavanje privilegije fonetskog i odbrana te privilegije, u istoj me i na isti na in odre ene izvesnim metafizi kim pretpostavkama. Ali takva je »logika« svakog holizma. Svi delovi moraju biti u jednakoj me i podre eni izvesnoj celini.

Ipak, najve e iznena enje u Deridinoj raspravi O gramatologiji predstavlja to što, samo nekih tridesetak stranica posle onog holisti kog podvo enja Lajbnicove kritike fonetskog pisma pod rubriku logocentrizma, itamo da su »pokušaji lajbnicovskog tipa otvorili brešu u logocentri koj sigurnostie.P" -

Čak i onaj italac koji je dosad bio spreman da uvaži sve Deridine dijalekti ke obrte, mora posle ovog teksta dospeti u veliku i neotklonjivu nedoumicu. Kako je mogu e da isti Lajbnicov projekt istovremeno i u istom smislu, potvr uje i narušava sigurnost temelja logocentrizma?

Postoji samo jedno objašnjenje za ovu frapantnu neusaglašenost u Deridinim tuma enjima. Re je i ovog puta o sukobu spekulativnih i empirijskih zahteva u samom teoreti aru gramatologije. S jedne strane, Derida je iz spekulativnih razloga nastojao da izgadi i zabašuri suprotnost izme u Lajbnicove kritike fonetskog pisma i ideje o apsolutnoj nužnosti privilegovanja fonetskog elementa u okviru zapadnoevropske metafizike.

S druge strane, u Deridi je ipak postojala izvesna, da tako kažemo, empirijska svest o tome da pomenuta kritika ne odgovara duhu fonologizma. O postojanju ove svesti svedo i upravo injenica da je teoreti ar gramatologije sasvim odre eno i nedvosmisleno konstatovao da pokušaji lajbnicovskog tipa otvaraju brešu u bedemu sigurnosti logocentrizma.

<sup>156</sup> Ibid., p. 147.

Razume se, sukob spekulativnih i empirijskih tendencija u Deridinim razmišljanjima popravili se završava pobedom ovih prvih. Nevolja je jedino u tome što su empirijske tendencije Deridine misli esto dovoljno jake da dovedu do izvesnih ozbiljnih protivre nosti u sistemu francuskog mislioca.

Izvesne protivre nosti javljaju se i prilikom Deridinih pokušaja da bliže i preciznije odredi sopstvenu kritiku logocentrizma. Osnovna teško a ove kritike je u suštini ista kao i ona sa kojom se suo ava Mišel Fuko. Ako je davanje privilegije fonetskom elementu apsolutna nužnost, pred kojom nema nikakvog izbora, onda i sam Derida mora biti odre en tom istom neumoljivom nužnoš u. Kako je onda, uprkos tome, mogu a njegova toliko radikalna kritika evropske metafizike?

Derida ovako definiše osnovni cilj svoje kritike: »Mi bismo želeli da dostignemo ta ku izvesne spoljašnjosti u odnosu na totalitet logocentri ke epohe.e"?. Tek kad se dostigne ova ta ka spoljašnjosti postaje mogu e - kaže Derida - »izvesno razgra ivanje« totaliteta o kome je re .

Me utim, da bi se dosegla pomenuta ta ka, valja otkloniti - kako isti e sam Derida - izvesne »epistemološke prepreke«. Ove prepreke predstavljaju granicu važenja gramatologije, a fundamentalno i sistematski su vezane za zapadnu metafiziku.tf Kako se one mogu savladati, ako znamo da je metafizi ki vidokrug ograni en jednom tako re i apsolutnom nužnoš u - to je pitanje koje se neizbežno postavlja.

O mogu nosti izlaženja iz okvira logocentrizma Derida kaže da, bez obzira na to što je »pot injena izvesnoj istorijskoj nužnostie.P" - ona ne daje metodološke ili logi ke garancije."? - Ovo »izlaženje« je, po mišljenju teoreti ara gramatologije, »radikalno empirijsko e.1"!

I ovde je re o jednoj od karakteristi nih protivre nosti u Deridinom filozofskom sistemu. Ako je izlazak iz-

<sup>157</sup> Ibid., 2.. 231.

<sup>158</sup> Positions, Minuit, 1972, p. 22.

<sup>159</sup> De la grammatologie, Minuit, 1967, p. 232.

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Ibid.

van okvira metafizike Zapada istorijski nužan, kako on može biti »radikalno empirijski«?

Derida nam daje izvestan indirektan odgovor na ovo pitanje, kad, pišući o istoj temi, malo dalje kaže: »... izlaženje izvan ograde izvesne o iglednosti, narušavanje jednog sistema opozicija, sva ova kretanja imaju nužno oblik empirizma i lutanja«.162

Pošto je sam Derida odredio sistem zapadne metafizike kao sistem koji ima snagu o iglednosti, odnosno nužnosti, za svakog onog ko pripada tom sistemu, izlaženje iz njegovih okvira prirodno mora imati oblik lutanja, odnosno oblik neizvesnosti.. Kako to da ovaj izlazak ujedno predstavlja istorijsku nužnost?

Odgovor na ovo pitanje treba tražiti u prirodi Deridine varijante pluralizma. Uzdižanje nad epohu logocentrizma Derida nije mogao prepustiti slučajnosti i proizvoljnosti, zato što bi to dovelo u sumnju opravdanost njegovog poduhvata. Me utim, ako je svaki mislilac Zapada nužno ograničen kategorijama logocentrizma, pokušaj nadilaženja ovih kategorija neizbežno je u znaku lutanja i traženja, odnosno u znaku empirizma. S druge strane, ako hoćemo da verujemo u bilo kakvu osnovanost napora za jednim ovakvim nadilaženjem, taj napor mora biti doveden u vezu s nekom istorijskom nužnošću.

Za Žaka Deridu predstavlja naročito složen i težak problem definisanje osnovnih teorijskih instrumenata pomoću kojih valja obaviti posao »razgrabanja« epohe logocentrizma. Jedan od ključnih termina kojima pribegava teoretičar gramatologije u svojim raspravama jeste termin »la différance«. Ovaj termin treba da obeleži nešto sasvim suprotno od reči »la présence«, koja predstavlja okosnicu zapadne metafizike.

To je, ujedno, sve što se o ključnom terminu Deridine filozofije može direktno saznati.. Dok je izraz »la présence« sasvim precizan i jasan i nema nekih većih teškoća kad hoćemo da razumemo na njegovu upotrebu, dotle termin »la différance« izaziva teškoće već samim tim što je u pravopisnom pogledu hotimično pogrešno napisan.

162 Ibid.

Ovim hotimičnim ogrešenjem o pravopis Derida je želeo da skrene pažnju na osobenost značenja koje on pridaje izrazu o kome je reč. Me utim, sve što se na ovaj način može saznati o pomenutom terminu jeste to da on označava nešto što ne spada u pojmovni krug zapadnoevropske metafizike. Reč je, dakle, samo o izvesnom negativnom određenju i Derida u jednom svom tekstu sasvim nedvosmisleno izjavljuje da se o ovom ključnom pojmu njegove filozofije može kazati samo šta on nije, dok se apsolutno ništa ne može reći o tome šta on jeste, s obzirom na to da je jedini jezik kojim raspolažemo jezik zapadnoevropske metafizike.

Tim povodom neodoljivo se nameće paralela između Deridina i tzv. negativne teologije. Na ovu paralelu ukazuje i sam Derida, naglašavajući, me utim, da nije reč o nekoj suštinskoj sličnosti.. Derida, naime, tvrdi da njegov ključni pojam »la différance« nije teološki. Negativna teologija insistira na »... izvesnoj superesenciji«, koja se nalazi »... s one strane konačnih kategorija esencije i egzistencije ... uvek revnosno podsećajući i da ako je predikat egzistencije uskraćen bogu to je samo zato da bi mu se priznao jedan na in višeg postojanja, neshvatljiv i neizrecivo«.163

Ovo Deridino odbijanje svake suštinske sličnosti između njegove gramatologije i negativne teologije ne zvuči preterano ubedljivo. U oba slučaja ipak je reč o jednom u osnovi istom metodološkom principu. I dosledna gramatologija i dosledna negativna teologija imaju, u krajnjoj liniji, isti cilj - da iskažu nešto što se iskazati ne da, nešto što je već po definiciji neizrecivo.

Obe discipline nastale su kao reakcija na jedan u suštini veoma sličan problem. Negativna teologija - dovedena do svojih krajnjih konsekvenci - zasniva se na uverenju da nijedno ime, nijedan pojam, odnosno nijedan termin, ne može čak ni približno da nam nešto relevantno kaže o biću boga. Stoga izrazi koje Derida upotrebljava da bi njima obeležio ono na šta negativni teolozi smeraju svojim učenjem - »superesencijalnost«, »viši na in postojanja« - dele sudbinu svih ostalih izraza upotrebljenih u

163 Marges, Minuit, 1972, p. 6.

istu svrhu - ni njima se ne može re i ništa presudno ni bitno o onom što je božansko.

'Kažemo li pak da je bi e božje neshvatljivo, i neizrecivo, to onda pretpostavlja da - sa gledišta negativne teologije, i sam pojam bi a, - bio on upotrebljen u nekom višem ili obinom značenju u stvari nema nikakvog smisla. Prema tome, izme u metoda negativne teologije i metoda pomo u kojega Derida pokušava da odredi osnovni pojam svoje gramatologije ne postoji nikakva suštinska razlika.

To se može zaključiti i iz jedne Deridine opaske, koju nalazimo u istom tekstu iz koga smo naveli prethodni pasus. Derida, naime, kaže da ključ na njegovu gramatologiju, »la différence« »... ostaje metafizičko ime i svako ime koje ona dobije u našem jeziku i dalje je, ukoliko je ime, metafizičko po svojoj prirodi«,<sup>164</sup>

Kao i bog negativne teologije, tako je i ono što Derida označava rečju »la différence«, po svojoj prirodi nešto nedokučivo. Zbog čega onda teoretičar gramatologije odbija da prihvati analogiju izme u svoje discipline i u enja negativnih teologa?

Odgovor na ovo pitanje treba tražiti u tome što, sa Deridinog gledišta, i negativna teologija mora biti podređena osnovnom imperativu zapadne metafizike, prema kome se bog zamišlja kao ista prisutnost, tj. kao prisutnost samom sebi. Međutim, iz perspektive teologije o kojoj je reč, ni izraz prisutnost, kao ni bilo koji drugi izraz ne kaže ništa bitno o bi u božjem.

Otuda i potiče ključna teškoća svake dosledno izvedene negativne teologije. Negativna teologija poiva na pretpostavci da izme u boga i čoveka postoji apsolutna razlika - što je, uostalom, neophodno ako hoćemo da pojam božanskog oistimo od svih antropomorfnih predstava. Ali ako ova apsolutna razlika doista postoji, kako se može uspostaviti bilo kakva komunikacija izme u božanskog i ljudskog, nebeskog i zemaljskog?

Nevolja je, razume se, u tome što i negativni teolog ipak mora dopustiti mogućnost izvesne komunikacije u

<sup>164</sup> Ibid., p. 28.

odnosu čoveka i boga, u protivnom njegova vera, odnosno njegov bog ne e imati nikakav pouzdan oslonac.

Međutim, negativni teolog nikad ne može i ne sme tvrditi da bilo koji od pojmova kojima se služimo pouzdano omogućuje izvestan kontakt sa božanskim, i to predstavlja najveću teškoću njegove teologije. Verovatno je dosad vrhunsko dostignuće u ovom pogledu pojam šifre u Jaspersovoj filozofiji. Međutim, Jaspers isto naglašava da kategorija šifre ne obezbeđuje nikakav siguran i pouzdan put ka božanskom. Takvog puta u negativnoj teologiji nema i ne može ga, po definiciji, ni biti.

I Deridin ključni pojam, onaj koji on obeležava izrazom »la différance«, po ne em veoma podseća na Jaspersovu »šifru«. Polazna tačka je u oba slučaja ista. I Derida pretpostavlja da izme u njegovog osnovnog pojma i osnovnog pojma zapadnoevropske metafizike postoji apsolutna razlika. Upravo zato nijedno ime - budući da je svako ime metafizičko - ne može da izrazi ključni termin gramatološkog učenja.

Stoga je najveća teškoća gramatologije i negativne teologije u osnovi ista. Gramatolog nema nikakvu izvesnost, nikakvu pouzdanu garanciju za ispravnost svog učenja. Ako je i on sam - prema sopstvenom priznanju - strogo zatvoren u vidokrug zapadne metafizike, kako onda gramatologija može računati na bilo kakvu pouzdanost i izvesnost u svojim zaključcima?

U želji da otkloni ovu teškoću, Derida je pao u jedno iskušenje u koje isto padaju i negativni teolozi - razume se, po cenu velikih nedoslednosti - iskušenje da ipak progovori o onome što je sam okvalifikovao kao neizrecivo i tako potraži neki vršni i pouzdani oslonac za svoje učenje. Naravno da je teoretičar gramatologije, podležuci ovakvom iskušenju, morao samim tim, dospeti u nove protivnosti. Tako on, na jednom mestu, kaže da fonetsko pismo »upravlja celokupnom našom kulturom i našom naukom« i da »izvesno nije činjenica me u drugim činjenicama«. <sup>165</sup> Uprkos tome, nastavlja Derida, »ono ne odgovara

<sup>165</sup> De la grammatologie, Minuit, 1967, p. 46.

ra ... nikakvoj nužnosti koja bi bila apsolutna i univerzalna«.166

Nije, naravno, sasvim jasno kako nešto što određuje, bez ikakvih rezervi i bez ikakvih izuzetaka, celokupnu jednu kulturu i njenu nauku ne predstavlja nužnost apsolutnog i univerzalnog reda, ali pravi problem gramatologije nije u tome. On je u injenici da Derida, kao što znamo, na drugim mestima tvrdi da je zapadna metafizika apsolutno nužna i da prihvatanje privilegije fonetskog pisma ne predstavlja stvar nekog slobodnog opredeljenja.

Otkud ova protivnost u Deridinim izjavama? Ona potiče upravo iz one ve pomenute potrebe da se za gramatologiju pronađe vrš i pouzdaniji oslonac od jednog rezonovanja u maniru negativne teologije. Derida, naime, kaže: »Treba slediti i u vršivati ono što je u naučnoj praksi uvek otpinjalo da prekora uje ogradu logocentričnosti.«<sup>167</sup>

Derida zapravo tvrdi da u okvirima metafizike Zapada postoji izvesna naučna praksa, koja ide gramatologiji u prilog. »Nema tog naučnog rada na semiotici - veli on - koji ne služi gramatologije.«<sup>168</sup>

Izraz »naučna praksa« treba, razumeti u onom bezličnom, anonimnom značenju koje ovakvim i sličnim pojmovima daju strukturalisti. Derida, naime, nije sklon da protumači i rad na razgravanju zapadne metafizike kao posledicu delovanja izvesnog broja darovitih subjekata. Govore i na jednom mestu o tome kako se u novije vreme dospelo do saznanja da je na tretiranju fonetskog pisma simptom prvog reda, Derida veli da se do tog saznanja nije došlo zahvaljujući nekom »manje ili više ingenioznom otkriću...«, već da je to »posledica izvesne totalne transformacije... koja se može tako reći u određanim oblastima (matematika i logika formalizacija, lingvistika, etnologija, psihoanaliza, politika ekonomija, biologija, tehnologija informacija, programiranje, itd.«<sup>169</sup>

<sup>166</sup> Ibid.

<sup>167</sup> *Positions*, Minuit, 1972, p. 49.

<sup>168</sup> Ibid.

<sup>169</sup> Ibid., p. 15-16.

Isti stav prema problemu subjekta - stav tipičan za ho-  
lističke inspiracije - ogleda se i u jednom drugom Deri-  
dinom tekstu, posvećenom Rusoovoj anticipaciji nekih mo-  
dernih lingvističkih doktrina. Ovu injenicu, smatra De-  
rida, ne treba tumačiti »kao genijalnu anticipaciju jednog  
mislioca koji bi tako predvideo i unapred oblikovao moder-  
nu lingvistiku. Nije li, naprotiv, reč o izvesnom tlu mogu-  
nosti u najopštijem smislu te reči...?«<sup>170</sup>

S obzirom na ovaj ovakav izraziti »antisubjektivizam«,  
izgleda sasvim prirodno što je Derida tražio čvrstu podlo-  
gu za svoju gramatologiju u nekoj bezličnoj, anonimnoj,  
totalnoj transformaciji vidokruga zapadne metafizike. Me-  
utim, da bi takva transformacija bila moguća, odnosno  
da bi se u izvesnom naučnom izlaganju gramatološki mo-  
tivi mogli okrenuti protiv svojih metafizičkih pretpostav-  
ki, Derida je morao dopustiti mogućnost da privilegovanje  
fonetskog pisma nije neka apsolutna i univerzalna nuž-  
nost,

Na taj način Derida je uneo izvesnu raspoloživost u  
inače homogeni pojam zapadne metafizike. Pokazalo se  
da je na metafizičkim pretpostavkama ipak moguća jedna  
praksa u duhu gramatologije. Otuda potiče i Deridino tvr-  
đenje da nema nijednog teksta koji bi bio stvarno homogeno

Ovo tvrđenje posebno se odnosi na tekstove nauke  
prirode. Evo, recimo, kako Derida razvija svoju misao, na  
primeru Sosirove lingvistike: »Ako smo izabrali da doka-  
žemo nužnost ovog »razgrađivanja«, daju i privilegovano  
mesto pozivanjima na sosirovsku doktrinu, to nije samo  
zato što Sosir još uvek dominira savremenom lingvistikom  
i semiologijom, to je zato što nam tako izgleda da se on  
drži na samim granicama - istovremeno u metafizičkom koju  
treba razgraditi i s one strane pojma znaka (oznaka-ozna-  
eno) kojim se još uvek služi.«<sup>171</sup>

Prema tome, i za Sosirov lingvistički opus važi isto  
pravilo. Kao i svi drugi tekstovi - veli Derida - »ni So-  
sirov tekst nije homogen.«<sup>172</sup>

<sup>170</sup> *Marges*, Minuit, 1972, p. 169.

<sup>171</sup> *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 107.

<sup>172</sup> *Positions*, Minuit, 1972, p. 71.

Ovakvo jedno tvrđenje u na elu može biti sasvim prihvatljivo. Zaista, ima li teorijskih tekstova koji bi bili homogeni u pravom smislu te reči?

Problem je, me utim, u tome što je Derida definisao svoj pojam zapadne metafizike kao nešto potpuno celovito. Ovaj pojam pokriva i objedinjuje čak i me usobno najopretnije i najprotivnije teorije. Već po definiciji metafizika Zapada predstavlja, u Deridinoj interpretaciji, jednu tipičnu holističku konstrukciju.

Do protivnosti u Deridinim stavovima dolazi i ovog puta usled toga što teoretičari gramatologije hoće da zasnuju svoje učenje pre svega na spekulativnim zahtevima, ali istovremeno želi da ove zahteve bar delimično usaglasi sa nekim inženjericama. U suštini je, dakle, opet reč o sukobu empirijskih i spekulativnih na elu.

Jednu drugu, ništa manje ozbiljnu neusaglašenost u Deridinim gledištima otkriva nam njegov stav prema strukturalizmu, a napose stav prema teorijama Kloda Levi-Strosa. Ako se Derida može verovati, i strukturalizam je samo izraz zapadne metafizike, odnosno izraz logocentrizma i fonologizma.<sup>174</sup> Klod Levi-Stros se u nekim Deridinim radovima kvalifikuje kao dosledni etnocentrist, u onom značenju koje ta reč ima u okviru pojma evropske metafizike.

Ova kritička primedba na Strosovu adresu naročito je zanimljiva kad se ima u vidu da se upravo Stros esto i odlučno zalaga za odbacivanje svake etnocentrične ograničenosti. Derida ovakvu svoju kritiku Strosove doktrine temelji pre svega na prezrivom odnosu koji teoretičari francuskog strukturalizma imaju prema pismu.

Doduše, pojam etnocentrizma u Deridinom tumačenju nije dovoljno precizno određen. Derida, recimo, smatra i poricanje postojanja pisma kod primitivnih naroda jednim oblikom etnocentrizma. Me utim, ako je preziranje pisma jedan vid etnocentrizma, onda ukazivanje na inženjericu da neki narodi nemaju pismo treba da zna i nešto sasvim suprotno.

Ovu protivnost Derida pokušava da otkloni izjavljujući i da je reč o preziranju alfabetskog pisma, što se

<sup>173</sup> De la grammatologie, Minuit, 1967, p. 148.

sasvim lepo slaže sa težnjom da se porekne status pisma značima koji nisu alfabetski, a kojima se primitivni narodi služe.<sup>174</sup>

Derida, me utim, pri tom prenebregava jednu sasvim jednostavnu inženjericu. Kad Stros osporava urođeničima me u kojima je boravio postojanje pismenosti on onda naravno misli na pismenost u značenju alfabetskog pisma. S druge strane, u Strosovim radovima odsustvo pisma, alfabetskog ili nekog drugog, nigde nije predstavljeno kao nešto zbog čega bismo jedno pleme morali na lestvici vrednosti staviti niže od nekog civilizovanog naroda.

U Deridinom raspravi o ovom problemu potkrale su se dve karakteristične greške - jedna logička i jedna empirijska. Derida je obuzet nastojanjem da zapadnu metafiziku prikaže kao jednu potpuno i bez ostatka homogenu celinu. Zato on, uprkos nekim logičkim zahtevima i uprkos nekim očiglednim inženjericama, tvrdi da nema ni čega protivnog u tome ako neko svoj etnocentrizam izražava čak i tako što se prezirivo odnosi prema alfabetskom pismu, čak i ako odsustvo tog pisma smatrati jednako dobrim razlogom za preziranje.

Po Deridi, reč je o izvesnom samo prividnom paradoksu, o »jednoj od onih kontradikcija u kojoj se izražava i ispunjava jedna savršeno koherentna želja«.<sup>175</sup> Ova težnja da se čak i najopretniji skupovi duhovnih inženjeric ili inženjeric neke druge vrste, vide kao savršeno koherentni, karakteristična je za svaku izrazito holističku duhovnu orijentaciju.

Zudnja za savršenom koherencijom, koja raspičuje Deridu, slična no svim drugim holistima, sukobljava se, me utim, u njegovim spisima sa idejom o nehomogenosti teorijskih tekstova, koju smo već imali prilike da pomenemo. Tako, recimo, Derida na jednom mestu veli za pojam strukture da »on može istovremeno da potvrdi i da uzdrmalogocentričnu i etnocentričnu sigurnost.«<sup>176</sup>

U istom tekstu u kome se nalazi ova napomena Derida kaže da je njegov ključni pojam »l'adifférance« - »ne-

<sup>174</sup> Ibid., p. 161.

<sup>175</sup> Ibid.,

<sup>176</sup> Positions, Minuit, 1972, p. 35.

spojiv sa motivom stati nosti, sinhroni nosti, taksinomičnosti, aistoričnosti itd. pojma *strukture*«.177 Me utim, nastavlja Derida, »samo se po sebi razume da ovo nije jedini motiv pomo u koga se može definisati struktura«. »La différence« nije nešto astrukturalno; »ona proizvodi sistematske transformacije, podložne pravilima, koje mogu do izvesnog stepena da omogu e jednu strukturalnu nauku«. Štaviše, pojam »la différence« - tvrdi Derida - »razvija najlegitimnije na eIne zahteve 'strukturalizma' «.178

Iz ovakvih i sli njih izjava mogu se razabrati dve stvari. Prvo, da strukturalizam nije samo etnocentrizam i drugo da izme u osnovnog pojma gramatologije i pojma strukture postoje izvesne zna ajne dodirne ta ke. Štaviše, kao što smo videli, gramatologija bi trebalo da dovede do kraja najlegitimnije nacelne zahteve strukturalizma.

Ako je ovo poslednje ta no, onda, pored ostalog, nije jasno zbog ega je potrebno obavijati velom tolike tajanstvenosti termin »la différence«?

Obratimo li se povodom ove nedoumice i drugim Deridinim tekstovima, situacija nam ne e biti mnogo jasnija. To zna i da samo pomo u jednog itanja izme u redova možemo razjasniti pravu prirodu Deridnog odnosa prema strukturalizmu.

Za takvo itanje pruža dosta korisnih podsticaja jedan Deridin rad, posve en temi odnosa strukture, znaka i igre u društvenim naukama. U ovom radu teoreti ar gramatologije podvrgava oštroj kritici Strosove strukturalisti ke koncepcije.

Jedna od kritičkih napomena upu enih Strosu ve nam je poznata. Derida, naime, tvrdi da je i sam Stros zarobljenik onog istog etnocentrizma na koji se ina e tako oštro i nemilosrdno obara. Ova zavisnost od etnocentrizma predstavlja - veli Derida - jednu nužnost koja je »nesvodljiva«.179 dakle nešto emu niko ne može izma i:

Derida, doduše, napominje da svi na ini na koje se pred ovom nužnoš u popušta nisu isti, ali ova napomena ne menja ništa bitno u prethodno izre enom holisti kom

177 Ibid., p. 39.

178 Ibid.

179 *UE:criture et la difference*, Seuil, 1967., p. 414.

tvr enju. Od kakve je važnosti na koji na in neko popušta pred izvesnom neminovnoš u, ako ta neminovnost sebi potinjava sve ljude bez razlike i ako ih pot injava u jednakojoj meri?

Napomenom o kojoj je re , Derida je zapravo želeo da opet nagovesti mogu nost izlaženja iz okvira zapadne metafizike. Da bi takvu jednu mogu nost utemeljio, Derida je, videli smo, bio prinu en da povremeno odstupa od ideje o izvesnoj potpuno homogeno] eposi logocentrizma i fonologizma, pa je time u svoja shvatanja uneo izvesnu <ozbiljnu] logiku neusaglašenost.

Me utim, kad je o Strosu re , Derida se mnogo ne drži svoje sopstvene metodološki ina e opravdane pretpostavke da nijedan teorijski tekst nije homogeno

To, naravno, ne zna i da Derida ne traži protivre ne motive u Strosovim radovima. Tako, recimo, on isti e da Stros s jedne strane svoju doktrinu suprotstavlja empirizmu, dok je s druge strane predstavlja kao empirijski pokušaj, koji novi nalazi uvek mogu da dopune ili izmene.180

Na to bi se moglo, razume se, primetiti da i kod samog Deride - u šta smo imali prilike da se uverimo - postoje izvesne karakteristi ne oscilacije izme u spekulativnog i empirijskog pristupa, pri emu, kao i kod Strosa, 'Ovaj prvi, naravno, preovla uje.

U svakom slu aju, primedbe o kojima je re nisu inspirisane Deridinom idejom o odsustvu homogenosti u tekstovima logocentri ke epohe. Ova ideja ti e se jedne sasvim odrene forme dvostrukosti teorijskih tekstova-uporednog prisustva metafizi kih pretpostavki i kritičkih motiva koji ove pretpostavke dovode u sumnju.

Ovu vrstu dvostrukosti Derida je, me utim, sklon da vidi u pojmu strukture. Metafizi ku pretpostavku ovog pojma on odrene uje izrazom »središte«. Svaka struktura mora, naime, imati neku vrstu ta ku koja uravnotežava, usmerava i organizuje njene transformacije, ali koja, pre svega, ograni čava nešto što Derida naziva »igrom strukture«.181

180 Ibid., p. 422.

181 Ibid., p. 409.

U ovoj ta ki »zamenjivanje sadržine, elemenata, termina više nije mogu e. U središtu, permutacija ili transformacija elemenata ... nije dozvoljenav.<sup>182</sup>

Ideja središta strukture je, po Deridinom mišljenju, bitno metafizi ka. Ona pretpostavlja postojanje onog što on naziva »transcendentalno oznaceno«, dakle, postojanje ne eg što je ista prisutnost, što je, prema tome, izvan svih relacija i odakle izvire, pored ostalog, onaj za logocentri zam toliko karakteristi ni prezir prema pismu.

Takozvana »igra strukture« predstavlja kriti ki motiv strukturalizma, na koji gramatologija može da se osloni. Otuda, po Deridi, dve interpretacije pojmova strukture, znaka i igre.<sup>183</sup> Prva je Strosova, ona koja preko ideje središta ostaje u tradicijama onto-teologije, dok je druga-iji je zagovornik sam Derida - usmerena prema odlucnom raskidu sa ovim tradicijama. Te dve interpretacije su - kako isti e teoreti ar gramatologije - me usobno »apsolutno nepomirljivee.t<sup>184</sup>

Ovako diskvalifikuju i Strosove poglede kao mogu i izvor i inspiraciju gramatoloških principa, Derida kao svoje duhovne pretke pominje Nicea, Frojda i Hajdegera.

Spisku ovih imena valja dodati još i Sosira, a naro ito Luisa Hjelmsleva - na koga se Derida esto poziva.

Šta traži i šta nalazi kod svojih duhovnih predaka teoreti ar gramatologije? Prema više puta ponovljenim reima samog Deride, osnovni kriti ki motivu okviru metafizi kih pretpostavki logocentrizma jeste formalisti ke i diferencijalne prirode, a prisutan je najpre u Sosirovoj lingvistici. Me utim, kod Sosira je ovaj motiv zamraćen izvesnom tendencijom ka fonologiztnu, pa stoga on u najistijem obliku dolazi do izraza kod Luisa Hjelmsleva. Hjelmslev je - kaže Derida - »... doveo u sumnju, kao nekriti ke pretpostavke sosirovskenaue *istovremeno* prvenstvo priznato psihologiji i privilegiju dodeljenu 'supstanciji izraza' zvu nog ili foni kog«.185

<sup>182</sup> Ibid., p. 410.

<sup>183</sup> Ibid., p. 427.

<sup>184</sup> Ibid.

<sup>185</sup> *Marges*, Minuit, 1972, p. 87.

Formalisti ku i diferencijalnu orijentaciju Luisa Hjelmsleva najbolje emo predstaviti pomoću dva navoda iz dva različita, teksta ovog poznatog lingviste. U radu pod naslovom *Strukturalna lingvistika*, objavljenom 1948. godine, Hjelmslev kaže da se pravac za koji se on zalaže u lingvistici »suprotstavlja svakoj hipotezi koja iskazuje ili pretpostavlja postojanje 'injenica' što logi ki prethode odnosima koji ih sjedinjuju«. Taj pravac po i e »... postojanje izvesne apsolutne supstance, ili jedne realnosti koja bi bila nezavisna od odnosa. On hoce da se velicine, određuju pomo u odnosa a ne obrnuto. 'Naivnom realizmu', koji preovla uje u svakodnevnom životu i koji je dosad preovla ivao u lingvistici, strukturalna lingvistika predlaže da priklju imo ... jednu *junkcionalnu* koncepciju koja vidi u funkcijama (u logi ko-matemati kom zna enju ove re i), tj. u zavisnostima, istinski predmet nau nog istraživanjae.t<sup>186</sup>

U jednom drugom tekstu, objavljenom iste godine kad i ovaj prethodni, Hjelmslev se osvrće na definiciju pojma strukture, otkrivaju i, ujedno, svoju filozofsku inspiraciju: »U jednom prethodnom Karnapovom [Carnap] radu (re je o poznatoj knjizi »Der logische Aufbau der Welt« - No. M.) *struktura* je definisana na na in koji je savršeno u skladu, sa pogledima koje sam ja ovde zastupao, a to e re i kao jedna, isto formalna i isto relacionalna injenica. Prema Karnapu, svi nau ni iskazi treba da su strukturalni u ovom zna enju te re i. Prema njegovom mišljenju, jedan nau ni iskaz treba uvek da bude iskaz relacija, bez podrazumevanja poznavanja ili opisivanja samih relatae.P'?

Ovakvo shvatanje pojma strukture, sasvim sigurno je upereno protiv onog što Derida naziva logocentri zmom i fonologizmom. Da veli ine treba određivati pomoću njihovih odnosa, a ne obrnuto i da nau ni iskazi moraju uvek biti iskazi relacija a ne opisi samih relata - to je zaista dosledno i isto izvedeno formalisti ko i relacionalisti ko gledište.

Valja istaći i logi ko-matemati ku usmerenost Luisa Hjelmsleva, na koju on sam sasvim određeno ukazuje,

<sup>186</sup> *Essais linguistiques*, Minuit, 1971, p. 31.

<sup>187</sup> Ibid., p. 40.



pozivajući se na logi ko-matemati ki pojam funkcije i na u enje Rudolfa Karnapa.

Ako sve to imamo u vidu, kako onda možemo defini- sati Deridin odnos prema ovoj teorijskoj tradiciji? O i- gledno, Žak Derida je diferencijalni i formalisti ki model uzdigao na nivo sveobuhvatnog na ela, suprotstavljaju i ga na jedan apsolutan na in kategoriji zapadne meta- fizike.

U svetlosti ove injenice, klju ni pojam Deridine filo- zofije - ono što on obeležava izrazom la difference - po- staje mnogo manje tajanstven nego što ga sam autor pred- stavlja. La difference - taj deus absconditus Deridine gra- matologije - u stvari je samo izraz za maksimalno uop- šten relacionisti ki princip u tuma enju pojava.

Me utim, slava za teorijsku i metodološku generali- zaciju formalisti kog i diferencijalnog principa, pripada ne Žaku Deridi ve Klod Levi-Stresu. Celokupna ranija ana- liza Strosovih shvatanja pokazuje koliko su sva nastojanja ovog mislioca bila usmerena u pravcu univerzalne primene jednog relacionizma u duhu Luisa Hjelmsleva, koji, videli smo, seže daleko u prošlost, ak tamo do Lukregija Kara i gr kih atomista. Zvu i, dakle, kao paradoks svoje vrste kad Derida tretira Strosovu varijantu strukturalizma kao klasi an izraz logocentri kih predrasuda, tj. kao nešto pot- puno opre no svakoj ideji formalisti kog i diferencijalnog tuma enja sveta.

## S A D R Ž A J

Uvodna napomena	5
<b>PRVI DIO: PISMO PRIJE SLOVA</b>	
Najava	9
Poglavlje 1. Kraj knjige i početak pisma	13
Program	14
Označitelj i istina	18
Pisano biće	28
Poglavlje 2. Lingvistika i gramatologija	39
Izvan i unutar	42
Izvanjsko je unutarnje	59
Rascjep	87
Poglavlje 3. O gramatologiji kao pozitivnoj znanosti	99
Algebra: tajna i jasnoća	101
Znanost i ime čovjeka	110
Rebus i sukrivnja izvorišta	119
<b>DRUGI DIO: PRIRODA, KULTURA, PISMO</b>	
Uvod u »doba Rousseaua«	133
Poglavlje 1. Snaga riječi: od Lévi-Straussa do Rousseaua	137
Rat vlastitih imena	144
Pismo i eksploatacija čovjeka čovjekom	159
Poglavlje 2. »... Taj opasni nadomjestak...«	185
Od zablude do nadomjestka	188
Lanac nadomjestaka	200
Pretjeranost. Pitanje metode	206
Poglavlje 3. Geneza i struktura <i>Ogleda o porijeklu jezika</i>	215
I. Mjesto ogleda	
Pismo, političko i lingvističko zlo	218
Sadašnja rasprava: ekonomija Samilosti	222
Prva rasprava i sastav <i>Ogleda</i>	249