

KULTURA OZNAČITELJA: RAZLIKA U SHVATANJU STRUKTURE KOD LÉVI-STRAUSSA I DERRIDE

Culture of Signifiers: Difference Between Lévi-Strauss' and Derrida's Notion of Structure

APSTRAKT *Osnovne ideje na kojima je konstituisana antropologija su ideje o primitivnom čoveku, kulturi i društvu. Ovi modeli su nastali kao mešavina naučnih i fikcionalnih modela stvarnosti, tako da ih je veoma teško dokazati. Stoga su naučna vrednost i saznavne funkcije ovih modela od početka sporni u antropologiji. Strukturalistička kritika teorije o primitivnom mentalitetu još više relativizuje odnos između fikcionalnog i naučnog jezika, time što nastoji da pokaže da principi fikcionalnog mišljenja predstavljaju osnovu svakog mišljenja, a ne prethodnu fazu u razvoju kulture i uma. Takav pristup podrazumeva da se i celokupna kultura tretira kao sistem označitelja, ustanovljen na nesvesnim procesima semiologizovanja stvarnosti. Derrida takav pristup smatra povесnim početkom oslobađanja diskursa od metafizičkog nasleđa, kao početak decentriranja stabilnog shvatanja strukture kroz opštu promenu statusa fikcionalnog jezika, kroz ukazivanje na fikcionalni, ne-utemeljeni i nezasevani momenat u naučnim pristupima. Time antropologija prestaje da se određuje u kategorijama empirijske nauke i počinje da se određuje u kategorijama igre, tj. u kategorijama neodlučivih diskurzivnih transformacija. Kroz takav pristup se produžava shvatanje kulture kao sistema označitelja i zaobilazi početni problem koji je postavljen, ali ne i razrešen unutar strukturalističke kritike teorije o primitivnom mentalitetu, a to je nerešeno pitanje da li je moguće suplementirati realistički diskurs fikcionalnim i sa kakvim posledicama.*

KLJUČNE REČI *modeli stvarnosti, strukturalizam, kultura, kulturna sintaksa i kulturna semantika, »decentrirana struktura«.*

ABSTRACT *The anthropology was developed on the notions of primitive man, primitive culture and society. These notions were generated through mixture of scientific and fictional approaches to social reality, so that it was very difficult to prove them. Therefore, the scientific and cognitive value and significance of these models have been questioned in anthropology from the beginning. Structural critique of the theory of primitive mentality relativizes the relationship between fictional and science language, by conveying that the general mind capacities are grounded in the principles of fictional and/or irrational thinking, rejecting the idea that they relate to the previous phases of the mind development. Structural approach considers culture to be a system of signifiers, built on spontaneous semiotic processes. Der-*

rida recognizes structural (Levi-Strauss's) approach as a beginning of new type of discourse, partially released from the metaphysical heritage, introducing into anthropology decentralization of stable structure, changes of cognitive status and importance of fictional language, stressing the fictional aspects of scientific approaches. Consequently, anthropology is not considered as a grounded empirical science any more, but as a discursive game based on non-decisive discursive transformations. Derrida's approach supports the interpretation of culture as a system of signifiers, avoiding the initial problem posed, but not solved by the structural critique of the theory of primitive mentality - that is the question if it is possible to supplement realistic discourse with the fictional one and what the consequences result from it.

KEY WORDS *models of reality, structuralism, culture, cultural syntax and cultural semantics, "decentralized structure".*

Osnovne ideje na kojima je konstituisana tradicionalna antropologija su ideje primitivnog čoveka, primitivne kulture i primitivnog društva. Čitava tradicionalna antropologija se gradila na pokušaju rekonstruisanja, otkrivanja, opisivanja, kompariranja primitivnih kultura i na njihovom distinktivnom tipološkom razgraničavanju od modernog sveta. U osnovi ovakvog pristupa stoji hipotetička zamisao o postojanju vremena ili prostora u kom se ljudska priroda pojavljuje (ili se pojavljivala) u svom najrudimentarnijem stanju, funkcionišući kao prepoznatljivi izvor, poreklo čoveka, ili pak, kao kod Rousseaua, kao uzor autentične ljudskosti uopšte. Mogućnosti naučnog ekspliciranja ovakvog pristupa oduvek su bile sporne, pogotovo kada je u pitanju rekonstrukcija «primitivne svesti», tj. pretpostavka da um «primitivaca» funkcioniše na radikalno drugačiji način i bez odgovarajućih racionalnih sposobnosti koje su svojstvene modernom čoveku.

Ideja primitivnog uma je u antropologiji nastala kao mešavina mašte i građenja naučnog modela. Mada je nemoguće povući jasnu granicu između naučnog i fikcionalnog modela u početnim fazama saznanja, kada se tek uobličava neka hipoteza, evidentno je da se postupak naučnog saznanja razvija u drugačijem pravcu u odnosu na postupke stvaranja fikcije. Naučni pristup implicira da je moguća pogrešivost ljudskog znanja. Stoga naučni modeli moraju obezbediti neke kriterijume na osnovu kojih se utvrđuje njihova opovrgljivost i potkrepljenost. Nasuprot tome, fikcionalni svetovi ne mogu biti pogrešni. Vrednost fikcije meri se sposobnošću građenja jednog sveta za koji nisu relevantna pitanja proveravanja ili opovrgavanja, već mogućnosti proširenja «stvarnovitosti», ostvarenja posebnog reda iskustva oslobođenog od empirijskih ograničenja. Naučni modeli, pak, vode ka empirijskom svetu, jer uvek, bez obzira na svoj virtuelni element, na razložan način mogu biti dovedeni u vezu sa iskustvom. U prvom slučaju, mišljenje se oslanja pre svega na analogiju, a u drugom pre svega na dedukciju i indukciju.

Ono što je fikcionalno u zamisli o «primitivnom umu» je pre svega ideja da je uopšte moguće ljudsko iskustvo koje će biti ustanovljeno na mašti kao dominantnom

načinu odnošenja prema svetu. To je zamisao da su u davnoj prošlosti, ali i danas u nekim delovima sveta, u čovečanstvu preovladavala iracionalna stanja duha, kao iskustva ili oslobođena ili nedorasla iskustvu koje je za nas preovladavajuće, a koje se po pretpostavci bazira na racionalnom pristupu stvarnosti. U antropologiji je razvijana ideja da takav arhetipski svet može biti dostupan našem posmatranju, da nam je povесnim sklopom okolnosti predložen, stavljen na raspolaganje, kroz primitivna društva koja su opstala u vidu prežitaka u savremenom dobu, nalik na žive fosile. Za razliku od postupaka svojstvenih naučnim modelima, kojima se fikcija postepeno dovodi u sferu pogrešivog iskustva¹, ovde je napravljen obrnut proces, ostvarena je svojevrsna fikcionalizacija stvarnog². Stvarne kulture funkcionišu kao predstave, kao elementi znakovnog poretka, te kao takve predstavljaju pravo bogatstvo u virtuelnom poretku sveta, ali su zato u svom stvarnom empirijskom postojanju najčešće osiromašene.

«Primitivne» kulture u tom smislu simbolišu san čoveka (u ovom slučaju zapadnog) o prelasku sa one strane obavezujućeg empirijskog sveta u rajsko stanje spontaniteta, «prirodne» ljudskosti, «prirodnog» animaliteta, «prirodne» produhovljenosti, «prirodnog» ostvarenja mašte. Pristup primitivnim kulturama je uopšte bio iniciran empirijskim okvirom koji je zapadnoj civilizaciji dopuštao da im pristupa iz perspektive svojih egzotičnih projekcija, označavajući ih takođe kao polja «prirodnog eksperimenta»,³ spram kojih je moguće održati poziciju «idealnog posmatrača» sa druge strane vremena. Stoga posmatranje primitivnih kultura stvara paradigmatiski raskorak između kultura, onostranost «Drugog» čoveka uz njegovo prilagođavanje sopstvenim potrebama i interesima. Upravo polazeći od toga, Rousseau smatra da se u različitim opisima primitivnih kultura zapravo ogleda samo slika zapadnog čoveka o samom sebi.

¹ «Najteži propust površne komparativne metode je u tom što je zakočila onu naučnu imaginaciju kojoj nije cilj da sve objašnjava analogijom, već da iznađe takva sredstva koja će omogućiti utvrđivanje i proveravanje činjenica.» (Leroa-Guran, 1991: 9).

² Svet «primitivnog», «drevnog» je svet oživljene mašte. Neevropske plemenske kulture su veoma dugo, praktično do danas, funkcionisale kao *predstave* primitivnog stanja, kao elementi znakovnog poretka, tj. kao priručni fikcionalni vremeplovi.

Zapadnjačku fascinaciju mogućnošću oživljavanja mašte najslikovitije izražava Žil Vern u svom «Putovanju u središte zemlje», kada, negde pri kraju fantastičnog putovanja kroz pećine velike poput kontinenata, junaci priče nailaze u podzemnim šumama od pećuraka na čovekolikog majmuna koji čuva stado mastodonata, na kvartarnog čoveka, na oživljeni svet nemoguće drevnog pra-čoveka. Oni oduševljeno «naučno posmatraju» iz prikrajka, svesni da je to što gledaju ostvarenje njihovog životnog sna – pred njihovim očima oživljava drevno doba tercijera i kvartara i odvija se kao živa bajka.

³ Ideja «prirodnog eksperimenta» iz perspektive određivanja svrha i ciljeva istorije takođe je veoma sporna, jer zahteva metaistorijske pretpostavke, pomoću kojih je tek moguće «prepoznavanje» «eksperimentalne» istorijske situacije. Pozicija takvog metajezika je u osnovi mitološka.

Rezultat tog priručnog odnosa prema plemenskim kulturama je bilo građenje polarizovanog i krajnje selektivnog i konstruktivističkog temporalnog pristupa pomoću kog se na kraju nije došlo do rešenja početnog problema. Šta su «divljaci», mi, na kraju krajeva, po rečima Geertza (1998, II: 127), čak i nakon nekoliko vekova istraživanja zapravo ne znamo, jer najveći deo tih znanja počiva na građenju modela koje je nemoguće dokazati. Doduše, ti modeli su interesantni sami po sebi, ili, kao što kaže Leach, misleći na Lévi-Straussa, «toliko interesantni da je šteta dokazivati ih» (Lič, 1972). Dokazati da konstruisani divljak odgovara australijskim starosedeocima, pripadnicima afričkih plemena ili brazilskim Indijancima pojavljuje se kao neuporedivo teži zadatak nego što to izgleda na prvi pogled. Lévi-Strauss se u osnovi slaže sa takvim tumačenjem kada tvrdi da su dokazi ovog tipa u antropologiji ogromnim delom iluzorni (Lévi-Strauss, 1988, II: 6).

Dakle, postavlja se pitanje na koji način mogućnosti ili nemogućnosti pronalaženja odgovora na to šta je primitivno stanje društva, kulture i svesti određuju mogućnosti i okvire same antropologije kao discipline koja je konstituisana na tim pitanjima? Da li taj model dovodi u pitanje koncept antropologije kao nauke? U kom smislu je pomera u pravcu jedne imagologije ili filozofije? Na koji način problematizuje uzajamni odnos ovih perspektiva?

Kako Lévi-Straussovo delo u celini predstavlja dovršenje i dokidanje antropološkog sna o «primitivnom stanju», moglo bi se reći da on simbolično predstavlja «poslednjeg Mohikanca» među antropolozima - poslednjeg tradicionalnog antropologa. U njegovim radovima je fikcionalnost antropološkog pristupa problemima primitivnih kultura učinjena potpuno vidljivom, ali ne da bi bila odbačena, nego da bi bila iskorišćena na nov i drugačiji način. Stoga njegovo delo, s jedne strane, ostaje u krugu tradicionalnih klasifikacija i podela, ali istovremeno postavlja i nove okvire antropologiji i najavljuje njenu transformaciju u pravcu «lingvističkog zaokreta».

Mada se kod njega mogu naći mnoge sličnosti sa pristupima starih i dosta kritikovanih antropologa (Leach ga, recimo, poredi sa Frazerom) - kao što su fragmentarnost empirijskog sadržaja sakupljenog u funkciji provere koncepta, tretiranje primitivnih kultura kao polja prirodnog eksperimenta, pozicija idealnog posmatrača koja kod njega ni u jednom momentu zaista nije dovedena u pitanje - on je istovremeno jedan od antropologa koji su na najsistematičniji način ukazali na ambivalentnosti tradicionalnog pristupa proučavanju primitivnih kultura, ukazavši istovremeno i na etnocentrične pozicije koje takav pristup omogućuju kao praksu antropološkog istraživanja.

Tužni tropi (Tristes Tropiques, 1955) se u osnovi bave upravo problemom postojanja «plemenitog divljaka». Ovo delo je u većoj meri rezultat razmišljanja o sopstvenom iskustvu, kao što je i rezultat empirijskog istraživanja koje se sastojalo u praćenju brazilskih trasa kojima su se vekovima kretali antropolozi, nego što

predstavlja delo koje se bavi određenim grupama južnoameričkih indijanskih kultura. Stoga ono zapravo predstavlja istraživanje antropoloških istraživanja, ponirući pre u rasutu literaturu i zapise istraživača, sveštenika, trgovaca, nego u kulturni prostor živih Indijanaca. Ovo putovanje je, kao što primećuje Geertz, predstavljalo zapravo potragu za ostvarenjem velikog antropološkog sna, proveru i ponavljanje potrage za «plemenitim ili čistokrvnim divljakom», kao ključnom temom tradicionalne antropologije. *Tužni tropi* su velika antropološka poema. Ono što pleni u tom sadržaju su, sa jedne strane, talozi vremena – ponovljena putovanja istim brodom na istoj liniji u razmaku od nekoliko decenija, rekonstruisanje istog takvog putovanja kakvo je moglo izgledati pre nekoliko vekova, uočavanje nijansiranih ili naglašenih razlika između učenih vremenskih razmaka, iskrcavanje na mestu gde se nekada iskrcao Kolumbo, kretanje dolinom Amazona uz prugu koja je korišćena još pre više vekova, a koja nam sada, u stanju raspadanja i zapuštenosti, u većoj meri omogućuje da u sećanju oživimo i sagledamo prošla vremena kada je tu vrvio život i kada je njom vršen transport dijamanta, nego da smo uistinu bili savremenici tog doba. S druge strane, tu je i jukstapozicioniranje prostora – četvrti Sao Paola u kojima živi crnačko stanovništvo nalaze se na obroncima iznad naselja sa vilama – to su različiti svetovi u odnosima kontigviteta koji predstavljaju dodir nedodirljivog, susret disparatnog. To je raspadnuti urbani prostor u kom se može *gledati* vreme – tu «na sat niče po jedna zgrada», a nekada je tu bilo obično indijansko naselje...

Ova višeslojnost, ispod koje se gubi i zamire jednostavnost izvora, deluje poražavajuće na antropologa željnog korenova, jednostavnih, tradicionalnih oblika življenja. Ono što čini stvarnost je neverovatna i uzavrela mešavina iskustva u kojoj je, po mišljenju Lévi-Straussa, izvornost izgubljena – mi danas živimo u falsifikatima. Naravno, na osnovu ovog zapažanja mogli bi se izvući različiti zaključci i implikacije. Hobsbawm, npr. smatra da neizvornost tradicije nije samo obeležje našeg doba, već da je tradicija uglavnom «izmišljena» od samog početka (Hobsbom, 2002). Lévi-Straussovo razmišljanje se ipak kreće u sasvim drugačijem pravcu. On ne razara ideju izvornog i arhetipskog iskustva na kom se bazira tradicija. Njegova teza je da treba zatvoriti oči pred iskustvenom mnoštvenošću pojavnog sveta, da bi se doprlo do izvornog smisla različitih kultura i do mogućnosti da se čovek odredi na univerzalan način. Izvor nije istorijski prvobitan, već pojmovno, umstveno aprioran i funkcioniše na ravni urođenog mišljenja. Drugim rečima, «da bi se dospelo do stvarnog treba napustiti realno» (Levi-Stros, 1999: 41).

Krećući se ka unutrašnjosti Brazila, Lévi-Strauss se zapravo kreće u tom pravcu – od «realnog» ka «stvarnom». Tom putovanju je tek na izgled svrha potraga za empirijskim podacima – u suštini ono predstavlja potragu za transformacijom iskustva, za iskustvom unutrašnjeg, višeg reda. To je potraga koja krije nadu da ćemo na kraju, negde u džunglama sveta ugledati arhetipsku čistotu sopstvenog uma, svoje poreklo u liku «primitivnog» čoveka. Opisujući četiri grupe Indijanaca,

od kojih je svaka grupa bila sve udaljenija od civilizacije, Lévi-Strauss je možda od samog početka bio svestan empirijskog neuspeha svoje misije. Priroda tog putovanja određuje da kasnije u prikazu *Tužnih tropa* zapravo nema nekog posebnog reda. Prelazi se svaki čas iz jednog vremena u drugo, iz jednog prostora u drugi, od Brazila preko Francuske do Indije, od 15. do 20. veka. Pred čitaocem su putanje Lévi-Straussovih misli sastavljenih od sećanja, opisa, erudicije i anticipacija napisanih u formi ispovesti pre nego u formi istraživanja.

Među Kaduveo Indijancima, naseljenim najbliže gradovima, «nije se osećala blizina prošlosti, koja je netragom nestala kao i sama uspomena na to vreme» (isto: 132). Siromašan «ulov» za antropologa predstavljala su tri zaseoka sa oko dvesta stanovnika. Beznačajnost njihove svakodnevice teško se mogla meriti sa «divnim putopisom i zbirkom etnografskih svedočanstava Gvida Božanija, koji je tu boravio četrdesetak godina ranije, a koja se čuvaju u Rimu» (isto: 132). U pogledu na stvarnost kroz patinu tekstova ispisanih često i pre više vekova, savremenost se pojavljuje tek kao blede trag nekada postojećeg iskustvenog bogatstva plemenskog života Kaduvea. Ipak, ubrzo se postavlja pitanje da li je ikada to iskustvo bilo bogatije od samih tekstova? Analizirajući tetovaže Kaduvea nalik na grafičke šare savremenih karata za igranje, Lévi-Strauss primećuje da su one mogle nastati i po uzoru na grbove i ornamentiku koju su sa sobom doneli konkvistadori iz Starog sveta, a ne na osnovu nekog drevnog ezoternog običaja. Autentična drevnost je možda već odavno zauvek izgubljena. Ogroman gubitak izvornosti navodi da istraživački kontekst povremeno postane parodija, kako za antropologa, tako i za njegov predmet istraživanja: nasuprot uobičajenom očekivanju da se urođenici zbog uroka boje fotografisanja, Kaduveo Indijanci su tražili da im se plati da bi ih slikali i nastojali su da se što bogatije i «izvornije» obuku tom prilikom. «Da bih prištedeo film, često sam se samo pretvarao da fotografišem – i plaćao» (isto: 134).

Krećući se sve dublje u neistražena područja u potrazi za što «neiskvarenijom» kulturom, Lévi-Strauss se susreo sa grupama koje u većoj meri imaju očuvane tradicionalnije forme kulturne i društvene organizacije – teritorijalnu organizaciju uređenu na klanskom principu (Bororo), najjednostavniji oblik društvene organizacije prilagođen stalnom nomadskom kretanju (Nambikvare), istovremeno poligamijsku i poliandrijsku porodičnu organizaciju (Tupi-Kavahibe).

«Najizvornija» grupa na koju je Lévi-Strauss naišao bili su Munde, skupina od svega dvadesetak osoba koja po svoj prilici nikada ranije nije bila u kontaktu sa zapadnom kulturom. Međutim, i ovaj kontakt je predstavljao razočarenje – previše truda i očekivanja sa premalo rezultata: usled nepoznavanja jezika i odsustva informanata⁴, Munde su ostali nedostupni, mada prijateljski orijentisani. Trebalo je

⁴ Lévi-Strauss sva svoja istraživanja bazira pre svega na podacima dobijenim od informanata. Za razliku od Malinowskog ili pak od boasovske antropološke škole, temeljno poznavanje jezika plemena koje se proučava kod njega nije predstavljalo preduslov etnografskog rada. Lévi-Strauss se

uložiti previše truda i dragocenog vremena, koje je već bilo na izmaku u momentu kada ih je «otkrio», da bi se došlo, po svoj prilici, do trivijalnih rezultata. Taj mistifikovani predmet određen idejom primitivnog stanja duha, na kraju se pojavljuje kao potpuno demistifikovan, banalan. Čemu uopšte veliki interes za život «divljaka»? «Da li neki zaslužuju više zanimanja i više pažnje zato što nas boja njihove kože i njihovi običaji čude? Tek što uspem da ih naslutim, njihova neobičnost iščezava: mogao sam mirne duše ostati u svom selu...» (isto: 263). Nije li, dakle, celokupna zamisao o «divljaku» fiktionalna potraga za čudesnim, za «prirodnim» izvorom i «prirodnom» svrhom čovekovog postojanja? *Tužni tropi* predstavljaju dovršenje antropološkog sna o «prirodnom stanju» kao iskustvu posebnog reda svojstvenom Drugim ljudima (bližim bogu, prirodi ili životinji u odnosu na iskustvo čoveka u civilizovanom svetu). Taj «naj-izvorniji» susret predstavljao je razočaranje, u rasponu od nemogućnosti da se sporazume sa novootkrivenim plemenom, do svesti da je sve ono što o njima može otkriti na kraju razotkrivanje svakodnevnog, u čemu ono najizvornije, najprimitivnije, gubi čar. Zato celokupno to putovanje funkcioniše kao putanja jedne želje iza koje ostaje trag njene objektivizacije, praćen osećajem krivice što su se drugi hteli iskoristiti za svoje sopstvene ciljeve.

Dovršenje ovog sna je istovremeno i deo, možda i završetak nečega što se stvaralo od prvih putovanja u nove zemlje, kada se tragalo za rajskim vrtovima na zemlji, za oživljenim mitovima, za mističnim iskustvima razotkrivene apoteoze ili demonizacije čoveka.

Međutim, ukoliko proučavanje primitivnih društava ne donosi otkriće utopije u srcu amazonskih šuma, ono ipak omogućuje da se izgradi teorijski model ljudskog uma različit od svake stvarnosti koja se može opaziti, koji omogućuje korak dalje ka univerzalnom određenju čoveka. Lévi-Strauss, dakle, odustaje od toga da bi izvornost mogla bita empirijska, geografski locirana kategorija.

Tako su univerzalna gramatika «neolitskog» uma, ili Lévi-Straussovo brikolažno poniranje u binarne strukture uma, proistekli, na kraju krajeva, iz jednog neuspeha – odsustva želje da se uspostavi kontakt sa drugima izvan imaginarnog prostora uma. Geertz na osnovu toga prilično oštro zaključuje: «Lévi-Strauss je konstruisao paklenu kulturnu mašinu. Ona poništava istoriju, čuvstvo svodi na senku intelekta, a pojedinačne umove pojedinačnih divljaka u pojedinačnim džunglama zamenjuje Divljim umom svojstvenim svima nama. To mu je omogućilo da prevaziđe ćorsokak u koji ga je njegova brazilska ekspedicija dovela – fizičku

u plemenima koja je proučavao zadržavao kratko, tako da je njegov boravak imao formu proputovanja. Poznavanje jezika zahteva dugotrajan boravak na terenu i veće oslanjanje na učestvovanje u plemenskom životu pri sakupljanju materijala. Zbog sintetičke prirode svojih interesovanja, Lévi-Strauss se u većoj meri morao osloniti na izveštaje obaveštenih informanata i na poređenje sa prethodno obavljenim istraživanjima u istom tom području.

bliskost i intelektualnu udaljenost – onim što je možda oduvek želeo – intelektualnom bliskošću i fizičkom udaljenošću» (Geertz, 1998: 141, II).

Moglo bi se takođe reći da je Lévi-Strauss potpuno zadovoljan poređenjem rada antropologa sa radom nadarenog muzičara ili matematičara koji se bave iskustvom višeg reda. Svaki njegov prikaz je u funkciji intelektualne potke čije je narušavanje dostojno prezira. On pri tom svoje iskustvo može deliti samo sa sebi sličnima, sa svešću o nepremostivoj udaljenosti iskustva ljudi koji pripadaju drugačijim kulturama.

Ipak, bilo bi nezahvalno ne uočiti da potraga Lévi-Straussa ne izražava gađenje nad iskustvima ili načinima ponašanja konkretnih ljudi koji pripadaju drugim kulturama (npr. prljavština opisanih sela, grubost ili naivnost starosjedelaca, iz evropske perspektive navodno nepuritanska seksualnost itd.), već odbojnost prema svakidašnjem uopšte. Budući da teži iskustvu posebnog reda, a nalaže neprekidno suočavanje sa banalnošću svakodnevnog, takav poduhvat je uvek rizičan, bez obzira da li se sprovodi u bibliotečkom okruženju među Francuzima ili na terenu među insektima, zmijama i Indijancima.

U tom smislu, Geertz možda nije dovoljno obratio pažnju na činjenicu koja je za samog Lévi-Straussa očigledna, a to je da se problemi koje on otvara ne mogu rešiti u krugu empirijskih istraživanja, tj. u krugu opisa pojedinačnih kultura i njihovog prostog kompariranja.

Ovim razmatranjima, Lévi-Strauss zapravo ukazuje da je neophodno prebacivanje sa empirijskog na teorijski nivo istraživanja. Rešenja koja on nudi kreću se zapravo u pravcu takvih teorijskih modela koji nisu naučni, nego mitopoetični, te kroz to pomera i čitavu antropologiju ka jeziku mita. Istovremeno, slično Foucaultu, a sa oprezom bi se moglo reći, i Derridi, Lévi-Strauss ostaje vezan za ideale pozitivnog znanja, nudeći nam nakon svega jednu posebnu *nauku poetike*.

Rukovođen pozitivističkim idealima, Frazer je, recimo, proveo godine da bi pokazao da se osnova sakralnih, odnosno magijskih iskustava u plemenskim i arhajskim društvima (*Zlatna grana*) sastoji u pogrešnom zaključivanju baziranom na sličnosti (homeopatska magija) i na dodiru (kontigvina magija). Nasuprot Frazeru, Lévi-Strauss zapravo hoće da pokaže ne da je reč o pogrešnom obliku mišljenja, nego da su metaforičan (homeopatski) i metonimijski (kontigvini) odnos prema stvarnosti osnova *svakog* mišljenja, bez obzira da li je ono «primitivno» ili «moderno». To je, dakle, nivo metakulturnog jezika (ili, tačnije bi bilo reći, ravan meta-hipostaziranog kulturnog jezika), onih obrazaca i struktura koji po njemu čine osnovu mišljenja ili uma.

Sposobnost izdizanja iznad aposteriornih sadržaja, postuliranje transcendentalne osnove celokupnog iskustva, predstavlja po njemu i osnovu same nauke, naučnog pristupa stvarima, jer je reč o utvrđivanju opštih uslova, mogućnosti

samog iskustva. Postoji, dakle, stecište, ili zajednički izvor primitivnog i naučnog uma koji omogućuje i jedno i drugo.

Postupak koji primenjuje Lévi-Strauss i koji sam predstavlja kao uzdizanje na ravan metakulturnog jezika gradi se u formi brikoliranja (priručnog kombinovanja) različitih kulturnih sadržaja pripadnih različitim kulturama, od kojih svaki dobija smisao znaka u novom sistemu metakulturnog jezika. Brikoliranje je vid «domaćeg majstorisanja». Domaći majstor je sposoban da obavi veliki broj poslova, ali za razliku od stručnjaka nema namenska i fiksirana, već priručna i heteroklitna sredstva za analizu pojava. U istoj poziciji je i Lévi-Strauss u svojoj analizi mitova. Delovi mitova se sakupljaju i čuvaju prema načelu «to uvek može da posluži». Relacije između tih «parčića» nisu nužne, te predstavljaju serije značenjski neograničenih rekombinacija. Ovakav pristup omogućuje visok stepen proizvoljnosti u tumačenju transformativnosti mitova (teorijski, neograničen), a da se pri tom smatra da su ta svojstva uvek i inherentna opisivanim društvima, ali na nesvesnom nivou. Tumačeći mitsku svest različitih kultura, antropolog zapravo ima negraničeno na raspolaganju ono što nije neograničeno u svetu empirijskog iskustva – mogućnost slobodnog metaforičkog povezivanja mitskih sadržaja.

To je prvi korak u relativizovanju i desupstancijalizovanju lokalnih mitova, vlastitih i tuđih. Sam antropolog pri tom, dakle, napušta svoju kulturnu zaleđinu, ali zapravo nikada ne dospeva u potpunosti do drugih kultura (uzimajući od njih samo neke delove i motive), te je osuđen na neutemeljenost u nekoj vrsti limbusa, u brikolažnom međuprostoru između kulturnih svetova, ipak još uvek zaokupljen pitanjem o primitivnom stanju duha, o zajedničkim izvorima kulture, mita, onim pitanjima koja angažuju imaginaciju u pravcu traženja čovekovih korenova i izvora.

U tom pogledu, Lévi-Strauss se kreće na liniji Roussauovog određenja, prema kojem je ideja plemenitog divljaka imaginarna vodilja koja omogućuje da razlučimo «izvorno od veštačkog u prirodi savremenog čoveka i da upoznamo jedno stanje koje više ne postoji, koje možda nije ni postojalo, koje verovatno nikad neće postojati, ali o kojem ipak moramo imati jasnu predstavu da bismo mogli dobro da sudimo o svom današnjem stanju» (Levi-Stros, 1999:311).

Kako putevi za razumevanje smisla ljudskog postojanja tako i putevi za razumevanje Drugih više se ne mogu tražiti isključivo u krugu lokalnih simbola i kategorija, bilo da su oni evropski ili neevropski. U istraživanje je uključeno više kultura, mnoštvo naroda kao dekonstruisanje, prerađivanje sopstvenog tradicionalnog temelja.

Mogli bismo reći da je i kod Geertza i kod Lévi-Straussa samorefleksivan odnos prema imaginaciji nezaobilazan momenat u postupku sticanja antropoloških znanja, bilo da je reč o pozitivnom aspektu – svesnom saživljavanju, mimetičkom kopiranju obrazaca kulture koja se proučava, koje se vrši u funkciji njenog razumevanja (Geertz) – ili o negativnom, a to je buđenje svesti o imaginarnom,

projektivnom karakteru svih predstava (Lévi-Strauss). Antropologija se, prema tome, ne sastoji samo od zbira pozitivnih znanja o ovim ili onim kulturama, nego i od zbira negativnih znanja kojima se relativizuje sopstvena lokalna kulturna zaleđina.

Iz te perspektive, čije građenje zahteva, dakle, dugačka putovanja, «mnogo napora i zaludnih troškova... mnogo lišavanja i mučnog naprezanja... dokone sate čekanja, glad, umor, ponekad i bolest...» (isto:7), pokazuje se, pre svega, da civilizacija u kojoj živimo nije u svemu najbolja i da primitivna društva pružaju mogućnost njenog ozbiljnog kritičkog samopreispitivanja.

Antropološka imaginacija je tu neizostavno povezana sa zadatkom *kulturnog decentriranja*. To je jedno od ključnih obeležja Lévi-Straussovog pristupa.

S druge strane, njegovo nastojanje da dopre do univerzalnih principa uma u međupolju između kultura dovelo je do posebnog mešanja imaginacije i racionalnog pristupa koje je teško razgraničiti. Suštinu njegovog postupka dolaženja do univerzalnih i arhetipskih principa uma ilustruje njegova kritika teorije o primitivnom mentalitetu. Za razumevanje njegove kritike Levy-Bruhlovog stanovišta neophodno je uočiti da se ona ne bavi pitanjem da li postoji razlika između savremenog i primitivnog načina razmišljanja, nego da nastoji da pokaže da «primitivni mentalitet» ne predstavlja *nerazvijen* oblik mišljenja, kao i da je naučna misao izolovana ili čak oslobođena od njega⁵. Upravo suprotno, reč je o intelektualno krajnje sofisticiranim načinima odnošenja prema svetlu. Zastupnici teorije o primitivnom mentalitetu, smatra Lévi-Strauss, polaze od toga da se nepostojanje opštih pojmova u primitivnim društvima može tumačiti kao odsustvo sposobnosti apstraktnog mišljenja i kao izraz rukovođenja veoma ograničenim ciljevima u odnošenju prema svetlu, što podrazumeva i potpuno odsustvo čisto intelektualnog interesa za stvarnost. Nasuprot tome, Lévi-Strauss ističe da su klasifikacioni modeli u različitim primitivnim društvima veoma složeni, te da proističu pre iz teorijskog nego iz pragmatičnog interesa za stvarnost. Sam antropolog je izložen velikom riziku da pogreši i neopravdano pojednostavi klasifikacione sisteme primitivnih kultura kada nastoji da ih apstrahuje i da definiše opšte načelo koje ih povezuje.

Dakle, pre nego što se dovede u pitanje moć apstrahovanja primitivnog čoveka i pre nego što se apstrahuju konkretni modeli magijskog mišljenja da bi se utvrdila njihova zajednička osnova, potrebno je ispitati šta je princip uporedivosti na kom se grade klasifikacioni modeli u primitivnim kulturama?

⁵ Kako Lévi-Strauss pokazuje u svojoj kritici da je i moderan um zapravo primitivan, ukazujući na kreativne aspekte takvog uma, on se može interpretirati upravo kao zastupnik teorije o primitivnom mentalitetu, samo što je on univerzalizovan.

Pokazuje se da se kategorije unutar posebnih klasifikacionih sistema svrstavaju prema drugom načelu nego što je to svojstveno savremenoj evropskoj civilizaciji. Kategorije funkcionišu, u tom pogledu, kao lokalni kulturni artefakti. Početak svake kategorizacije je suštinski proizvoljan, odnosno arbitraran. Kao primer može da posluži sistem klasifikacije boja kod urođenika sa Filipina. S obzirom na klasifikaciju boja na koju smo mi naučeni, ispostavlja se da urođenici ne mogu tačno da odrede boju ponuđenog uzorka (ono što bismo mi odredili kao zeleno oni određuju kao crveno i sl. – ovaj nedostatak se kod dece na određenom uzrastu inače smatra pokazateljem zaostajanja u razvoju). Međutim, imajući u vidu intenzivnu povezanost njihovog životnog ritma sa prirodom, jasnije je zašto osnovu klasifikacije boja kod njih čini osa zagasitih boja, s jedne strane, i osa zelenih i osušenih biljaka, sa druge. To je, naime, poredak boja u prirodi, koji odgovara njenim ciklusima. Tako će oni kestenjastu boju posećenog bambusa pridružiti zelenoj (kontinuitet na liniji transformacija boja u prirodi), dok bismo je mi pre pridružili crvenoj boji (kontinuitet na liniji nijansi četiri kontrastne boje čijim artificijelnim mešanjem se mogu proizvesti sve druge nijanse). Da li bismo na osnovu toga mogli zaključiti da je reč o ljudima koji ne raspoznaju boje, te da se kod njih može primetiti zaostajanje u razvoju⁶?

S druge strane, osnove klasifikacije i jezička terminologija ne samo da mogu biti različiti, i to tako da ne bi trebalo da postuliramo načelo koje stoji iza njih izvan konkretnog empirijskog konteksta u primitivnim društvima koji ga određuje, nego mogu biti i neuporedivo kompleksniji u odnosu na zapadnjačke okvire mišljenja. U plemenskim društvima najčešće je posebno naglašeno neuporedivo bolje poznavanje biljnog i životinjskog sveta. Boasovska tradicija proučavanja indijanskih jezika išla je ka tome da njihovo terminološko bogatstvo s obzirom na određene klase pojava (npr. mnoštvo diferenciranih oznaka za sneg kod Eskima i sl.) tumači pragmatičnim i utilitarnim razlozima. Međutim, Lévi-Strauss naglašava upravo njihov *neutilitarni aspekt*. «Na osnovu sličnih primera, koje bismo mogli naći u bilo kom kraju sveta, rado bismo izveli zaključak da ljudi ne poznaju životinjske i biljne vrste samo zato što su im one korisne: oni su ih proglasili za korisne i zanimljive pošto su ih najpre upoznali» (Lévi-Strauss, 1988: 48).

Ovaj skok, u prvi mah neprimetno preokretanje vizure, ovo pripisivanje neutilitarnosti i intelektualnosti primitivnima funkcioniše kao prepoznavanje moći apstraktnog mišljenja kod primitivnih naroda, tj. sposobnosti rekombinovanja različitih empirijskih delova stvarnosti kojem se u osnovi nalazi set univerzalnih principa. Ipak, kada se bolje razmotri, ono čime se Lévi-Strauss tu zapravo bavi jeste

⁶ S druge strane, nije loše napomenuti da strukturalistička teza o potpuno konvencionalnom, arbitrarnom ili lingvističkom karakteru klasifikacije boja može da se kritikuje. Više autora ukazuje da percepcija boja nije u celini arbitrarna, nego zavisi i od drugih perceptivno-kognitivnih faktora (Taylor: 1-15).

jedna velika analogija – kroz uočavanje navodne neutilitarnosti u mišljenju plemenskih kultura on zapravo nastoji da ih uporedi sa zapadnim filozofima, i da pokaže da filozofska začuđenost postojanjem i teoretski stav spram stvarnosti nisu manje svojstveni primitivnim nego modernim ljudima. Ova dobra želja, do koje Indijancima možda i ne bi bilo toliko puno stalo (jer ne znamo da li oni sami tako visoko vrednuju intelektualizam), ovaj postupak intelektualizovanja indijanskog kulturnog konteksta ipak nije zadovoljavajući u toj meri da bismo mogli tvrditi da je to intrinzično svojstvo tih kultura. Radi se zapravo o relacijama sličnosti – nešto u indijanskom odnošenju prema svetu je slično evropskom intelektualizmu, ali to ne znači niti da je isto što i evropski intelektualizam, niti da se može podvesti pod viši zajednički pojam. U tom smislu, ne samo da ne postoji zajednička transcendentalna osnova iskustava Indijanaca i Evropljana nego ostaje veliko pitanje da li *uopšte* postoji transcendentalna osnova iskustva kao celine čovekovog ponašanja.

Lévi-Strauss, međutim, ide i korak dalje od zamišljanja primitivnog čoveka kao svojevrsnog intelektualca, smatrajući da su intelektualni motivi i zadovoljstvo koje donosi samo upoznavanje sveta izvor i poreklo *celokupnog* odnošenja prema svetu i u tom smislu opšti izvor i poreklo semantičke organizacije sveta. «Pravi problem nije u tome da se sazna da li dodir detličevog kljuna leči zubobolju, već da li je, sa izvesnog gledišta, moguće «povezati» detličev kljun i čovekov zub...» (1988:48) Ili, to što se pčela svrstava u istu klasu sa pitonom na osnovu toga što i jedno i drugo imaju šare, proizvod je, po Lévi-Straussovom mišljenju, specifično teoretskog interesa za svet, zainteresovanosti za čisto neutilitarno upoređivanje kao *rudimentarnu, arhetipsku* sposobnost zajedničku svim ljudima.

Pokušaj da se definiše čist neutilitaran i intelektualan interes funkcioniše ovde kao opozicija utilitarnim tumačenjima primitivne logike i toj liniji mišljenja Lévi-Strauss je ostao veran. On u primitivnim kulturama na taj način otkriva neke od najcenjenijih sadržaja i oblika mišljenja svojstvenih zapadnoj civilizaciji. Međutim, taj pristup u osnovi trpi od istih pojednostavljenja kao i suprotna orijentacija. Izvesti kontekst složenog i sveukupnog delovanja čoveka iz mreže asocijativnih pojmova građene na osnovu «upadljivosti», «interesantnosti», «zanimljivosti», «homolognosti», nije uopšte daleko od Levy-Bruhlove površnosti u tumačenju primitivnog mentaliteta. Oba polazišta, utilitarno anti-intelektualističko i naglašeno intelektualno nepragmatično, svojstvena su pre svega kulturi Zapada, koja je formirana tako da oni čine opozicije, a njihovo razdvajanje je rezultat podele rada koja zapravo nije svojstvena primitivnim društvima.

Štaviše, teza da se čitava kultura mogla razviti na bipolarnim asocijativnim klasifikacionim modelima deluje potpuno neubedljivo, ne zato što od toga u mišljenju ne bi bilo moguće napraviti interesantan asocijativno-kategorijalni sistem stvarnosti sa teorijski neograničenim mogućnostima transformacija i proširenja, nego zato što bi takvo društvo u stvarnosti ubrzo izumrlo u opštoj entropiji, kao i od

gladi i od neuspelih pokušaja lečenja «kljunovima detlića», odnosno usled nesvrshodnog postupanja.

Lévi-Strauss, naime, ne daje ni jedan kriterijum na osnovu kog bi «primitivan čovek» bio kadar da razlikuje fikciju od stvarnosti, niti ga zapravo ovakvim pristupom može dati, čime se zapravo kreće na liniji onih razmišljanja koja mašti daju ključnu ulogu u integrisanju i koordinisanju celokupnog čovekovog iskustva.

Štaviše, on to isto svojstvo, koje se tradicionalno pripisuje «primitivnim» kulturama (kao iracionalnim), pronalazi i kod modernog čoveka. Dok intelektualni interes pronalazi kod «primitivaca», on istovremeno «primitivni mentalitet» pripisuje modernom načinu razmišljanja. Kroz to se poistovećuju teoretski i fiktionalni odnos prema stvarnosti zanemarivanjem njihovih razlika.

«Čulna filozofija» stvarnosti koja je u tim okvirima ponuđena tumači zapravo obrazac fiktionalnog mišljenja kao temelj mišljenja uopšte i to u formi parcijalnog asocijativnog povezivanja delova stvarnosti u funkciji izgradnje autonomnog znakovnog poretka. To je teza da stvarnost za nas ima osobine svojevrsnog znakovnog *perpetum mobila*. Polazište je da je «primitivni um» ili ljudski um uopšte u svom najrudimentarnijem, najarhaičnijem, «neolitskom» obliku, zaokupljen isključivo izgrađivanjem koherentnog semantičkog sistema koji može da obuhvati celokupnu stvarnost. U tom pogledu, celokupan Lévi-Straussov pristup predstavlja uspostavljenje kompletne kulture označitelja, svodenje kulture isključivo i samo na sistem znakova.

Jedno od osnovnih pitanja je svakako da li kulturu možemo izjednačiti sa znakovnim sistemom?

Već sam Lévi-Strauss navodi više primera koji takvu tezu mogu dovesti u pitanje. Ukoliko se pođe od opšte definicije znaka (kao onoga što za nekoga zamenjuje neku stvar⁷), onda je pitanje npr. šta zamenjuje sekira i za koga? Ono što Lévi-Strauss zanemaruje jeste da jedna stvar koja je deo kulture može i ne mora biti tretirana kao znak. Kada je tretiramo kao znak, onda je razmatramo s obzirom na sistem značenja, a to znači povezujemo određenu predstavu ili reč sa odgovarajućim konceptom. Uzeta u tom smislu, sekira svakako jeste znak, lingvistički fenomen. Međutim, ukoliko *upotrebljavamo* sekiru, ma koliko da nam je neophodno razumevanje njenog značenja, domen našeg delovanja u tom slučaju ne svodi se na povezivanje slike sa konceptom. Reč je o različitim i uzajamno nezamenljivim (mada preklapajućim) namerama odnošenja prema predmetima. Pitanje je, dakle, da li proučavanje kulture obuhvata oba ova domena odnošenja prema stvarnosti ili samo jedan od njih? Da li se i jedan od njih može zapravo razumeti bez drugog ukoliko je predmet ispitivanja čovek, ljudski svet?

⁷ Ova definicija je Peircova, a on je preuzima još iz srednjovekovnog određivanja znaka (*aliquid stat pro aliquo*) (Hoopes, 1991).

Za Lévi-Straussa, predmet antropologije je svet značenja, a ne svet predmeta. U okviru tog pristupa stvari nas interesuju samo ako su «pogodne za mišljenje». On, međutim, zanemaruje koliko je važno u svetu ljudi umeti napraviti razliku između značenja i predmeta⁸. U oba slučaja, predmeti/znakovi zadržavaju svoja dvostruka svojstva (time što ih tretiramo kao znakove oni ne prestaju da budu predmeti i obratno), ali se menja način njihove upotrebe. Tako je svaki znak zapravo neki predmet, znak podrazumeva postojanje fizičkog medijuma. Tamo gde nema fizičkog medijuma, kao npr. kod telepatije, nema ni semiologije ni znakova. Istovremeno, svaki predmet je znak.

U tom pogledu, iza Lévi-Straussovog interpretiranja kulture u kategorijama lingvistike stoji ista ona namera koja zapravo određuje i staru antropološku potragu za «primitivnim umom» - nastojanje da se otkrije i ustanovi jedan svet čija načela zavise u potpunosti od imaginacije, od obespredmećenja stvarnosti.

Da bismo celokupnu stvarnost podveli pod sistem znakova, kao što to čini Lévi-Strauss, bilo bi zapravo potrebno neprekidno održavati ono što Peirce naziva sekundarnom intencijom⁹, odnosno tretirati neprekidno stvarnost isključivo kao jezik, što u suštini nije svojstvo čovekovog postojanja (i to u tačno određenom smislu: npr. u ljudskom svetu ne možemo da se nahranimo od reči «hleb», ali možemo da se nahranimo hlebom). To još, napominjem još jednom, ne znači da čovek *ne može* da posmatra sve stvari i samog sebe kao deo nekog jezika, tj.

⁸ Koliko je to važno za nivo svakidašnjeg iskustva, toliko je važno i za nivo ritualnih iskustava. U ritualima se privremeno briše razlika između predmeta i značenja i to tako što se smatra da predmeti gube svoja fizička svojstva, postajući oruđa posebnih moći (npr. vino postaje krv Hrista, hleb telo, ikona gubi svojstvo običnog drveta i sl.), dok značenja gube svoja mentalna svojstva tako što se tretiraju kao fizička postojanja, tako što postaju deo fizičkog sveta (ritualni blagoslov ili krštenje npr.). U oba slučaja dešava se zapravo čudo, apsurd, poremećaj svakidašnjeg poretka, protokolarno uvođenje u krizu odnosa predmeta i značenja... Ritualni predmeti se upravo zato vrlo često ili uništavaju posle rituala, ili se pak čuvaju kao tabuisane svetinje. Razlika tih poredaka u njihovom mešanju mora biti očuvana, a ono mora biti kontrolisano i najčešće je vezano za posebne liminalne situacije i događaje kao što su obnavljanja prirodnih ciklusa, ustanovljenje i žrtvovanje kralja, smrt i rođenje i sl.

⁹ Sekundarna intencija predstavlja nivo metajezika u odnosu na jezik prirodnog reda. Unutar tog pristupa, elementi jezika prvog reda se tretiraju samo kao elementi značenja metajezika. Npr. jedna rečenica («Sneg je plav») je jezik prvog reda ako se njime referira na sneg, te na osnovu toga ona može biti istinita ili lažna u zavisnosti od toga da li je sneg beo ili plav ili je neke druge boje. To još uvek ne znači da je boja snega fizički apsolutno određiva, tj. da je kontekst finitarni (ako bismo hteli dalje da se bavimo bojom snega, jer se, naravno, može raspravljati i o tome da li isto vidimo boje), već da je tautološki određiva, odnosno da je «sneg plav ako i samo ako je plav». Međutim, iskaz “‘Sneg je plav’ je rečenica” funkcioniše kao metajezik u odnosu na jezik prvog reda, tako da u ovom slučaju više nije bitno kakve je boje sneg, jer se referira na jezik, a ne na sneg. Metajezik u tom smislu formalizuje sadržaj jezika prvog reda, on postaje zanemarljiv, kao i pitanje njegove istinitosti ili lažnosti.

znakovnog sistema, jer je postupak semioze načelno beskonačan i jer nas, upravo zbog toga, jezik sam nagoni na neograničeno uspostavljanje jezika.

Odnos između metafore i apstrakcije je svakako jedan od ključnih problema u Lévi-Straussovoj teoriji kulture. Razlika između ove dve misaone operacije je u osnovi jednostavna. Kod metafore, ako X ima svojstvo Z i ako Y ima svojstvo Z^1 , onda je Y slično X. Npr. u iskazu «Ljubav je kao vatra», ljubav (X) je slična vatri (Y) na osnovu proširenja značenja svojstva «vatrenost» (Z, Z^1). Tu zapravo imamo dve «vatrenosti», dva «sagorevanja» koja se uobičajeno ne podvode (ne definišu) pomoću opštijeg zajedničkog pojma, niti između njih postoji jednakost, već čine otvoreni, neograničeni niz. Tek na osnovu proširivanja značenja, ljubav postaje slična vatri, a metaforičke sličnosti bez proširivanja značenja nema.

S druge strane, apstrakcija podrazumeva upotrebu definicije koja je u osnovi tautološka. Stoga apstrakcija ne predstavlja otvoreni, već zatvoreni, obavezujući niz.

Npr. u svojoj analizi mitova, Lévi-Strauss zapravo ne primenjuje apstrakciju, nego metaforičko mišljenje, budući da različite miteme¹⁰ stavlja u poredbene nizove koje je moguće značenjski neograničeno proširivati. Njihove binarne transformacije¹¹ su takve da je svaka mitema unapred neodrediva transformacija neke druge miteme, sa neprekidnim malim pomeranjima značenja određenim neograničenom proliferacijom znakova. Lévi-Strauss zapravo ne *misli o mitovima*, nego *misli mitovima*. Zato je rezultat te analize zapravo mit u proširenom značenju mita, mit o mitovima, mit mišljenja, metaforička varijacija sazdana od više transformativnih nizova sačinjenih od elemenata različitih mitova i kulturnih sadržaja.

Nastojanje da se to ipak predstavi kao univerzalni metakulturni odnos prema stvarnosti izraženo je u Lévi-Straussovom uvođenju pretpostavke o postojanju

¹⁰ U analizi mita, Lévi-Strauss koristi lingvističko razlikovanje između sintagmatskih i paradigmatskih relacija u jeziku. U jeziku, sintagmatski lanac čini red reči u rečenici. Paradigmatski lanac sastoji se od srodnih ili ekvivalentnih reči u jeziku. Tu podelu on primenjuje na mitove, tako da narativni sadržaj svakog pojedinačnog mita predstavlja sintagmatski ili metonimijski lanac, a skupovi ličnosti ili događaja ili motivi koji se pojavljuju u mitovima predstavljaju paradigmatski ili metaforički lanac unutar kog pojedinačni likovi ili događaji predstavljaju potencijalne transformativne jedinice (miteme, po analogiji sa fonemama). Miteme se ponavljaju u svim mitovima u raznim strukturnim varijacijama, zasnovanim na binarnim opozicijama.

¹¹ Svoje shvatanje elementarnih distinktivnih (binarnih) sposobnosti uma Lévi-Strauss gradi na Jacobsonovoj analizi distinktivnih karakteristika fonema u jeziku. Jacobson smatra da čovek još na veoma ranom uzrastu proizvodi smisaone zvučne obrasce na tačno utvrđen način, razvijajući suprotnosti između suglasnika i samoglasnika, i praveći distinktivne razlike prema zvučnosti. Slične distinktivne sposobnosti, smatra Lévi-Strauss, čovek koristi u organizovanju percepcije uopšte, kao i u organizovanju društvenih i kulturnih činjenica. Sva segmentirana ili kontrastna opažanja su u tom smislu potencijalni nosioci značenja. Ona funkcionišu, po analogiji sa lingvistikom, kao distinktivne foneme, osnovni elementi jezika na kojima se gradi značenje.

univerzalnog nesvesnog semantičkog strukturisanja stvarnosti koje predstavlja apriornu osnovu građenja kulture. Naše nesvesno, prema Lévi-Straussu, funkcioniše zapravo kao jezik. Za naše nesvesno sve stvari, predmeti, procesi, značenja, deo su jednog beskonačno transformišućeg lanca, gde se jedno uzima umesto drugog, tj. kao znak, u neograničenom semiološkom procesu.

Ono što Lévi-Strauss zanemaruje jeste da *upotreba jezika* ne spada u potpunosti u domen nesvesnog, nego u domen uspostavljanja veze između svesnog i nesvesnog sadržaja. Za uspostavljanje jezika i njegovo korišćenje je neophodno da funkcionišemo kao svesna bića. Drugim rečima, neobuzdana proliferacija semiotičkog lanca možda može da bude nesvesni proces, ali to nije jezik u pravom smislu reči, jer u tom slučaju ne bi uopšte mogao da bude *upotrebljen*, te je ovde zapravo na delu jedna posebna nelingvistička *zamisao o jeziku*, kojom se podrazumeva da jezik upotrebljava nas, a ne mi njega.

Interpretiranje kulture u kategorijama semiologije nije novina Lévi-Straussa. Ono je inicirano još Saussurovim povezivanjem lingvistike sa društvenim naukama. Međutim, dok Saussure semiologiju definiše kao nauku čiji je zadatak da ispituje život znakova u društvenom životu, te u tom smislu kao granu društvenih nauka, kod Lévi-Straussa je obrnuto. Za Saussura ne postoji nikakvo autonomno značenje znaka izvan realnog društvenog konteksta. Ukoliko jezik kod njega funkcioniše kao formalni sistem, to je stoga što svi elementi u njemu svoj identitet stiču kroz odnose sa drugim elementima, koji su ustanovljeni na pravilima. Međutim, mada ove označiteljske relacije Saussure smatra nužnim uslovom za nastanak značenja, on ne podrazumeva da su one i dovoljne za tako nešto. Značenje je nemoguće bez govora, shvaćenog kao paradigma socijalne situacije (koja zaista uopšte i ne mora da se ostvaruje preko govora, glasa, već na mnogo različitih načina, npr, preko telegrafa, mimike, dimnih signala, pisma...) «Govor» je faktički ono što je određeno komunikativnom situacijom, uzajamnošću procesa kodiranja i dekodiranja.

Kod Lévi-Straussa je, međutim, situacija obrnuta. Obrat koji je kod njega izveden ravan je tezi da sintaksa može da proizvede semantiku, odnosno, tezi da je moguće zamisliti um koji misli i stvara značenja praktično bez aktivnog učešća čoveka, za kog ceo taj proces ostaje potpuno nesvestan.

Drugim rečima, za Lévi-Straussa, mi smo zarobljeni u svetu znakova, kao Alisa u zemlji čuda. Logika znakova određuje našu sudbinu i ne postoji način da izađemo iz tog kruga. Ne samo da je uloga subjekta marginalizovana nego je on označen kao proizvod znakovnog sistema.

Time se težište rasprave prebacuje sa ljudskih bića na formalne modele. Na drugi način postavljeno, to je pitanje da li je moguća mašina koja misli? Da li je svet jedna velika mašina koja misli? Koliko je ovo pitanje interesantno s obzirom na budućnost mašina, toliko je interesantnije s obzirom na budućnost (i sadašnjost) ljudi. Jer, ako u prvom slučaju ono praktično dovodi do mogućnosti kreiranja živog i

inteligentnog bića od mašine, u drugom se ono odnosi na mogućnost pravljenja mašine od čoveka.

Određujući kulturu kao sistem znakova, Lévi-Strauss ne podrazumeva da je lingvistika deo semiologije, a ova deo društvenih nauka, kao kod Saussura, već obrnuto, da je antropologija deo semiologije, odnosno, lingvistike. Kultura funkcionise kao jezička struktura, pri čemu se pretpostavlja da je ona fiksirana ne na društvenom nasleđu, nego na nesvesnim apriornim osobinama uma «deponovanim» u operacijama simbolizovanja, zajedničkim svim ljudima u svakom individualnom umu čoveka. Razlika između ta dva pristupa je što drugi hipostazira jedan princip koji na suštinski način određuje čoveka praktično zanemarujući ga.

Stoga se celokupna potraga za dubljim smislom ljudskog postojanja, koja tako upečatljivo istovremeno isijava i bleđi u *Tužnim tropima*, završava u besmislu, tj. u otkrivanju mehanizma umesto svrhe. To je fantastičan pothvat pronicanja u um demijurga, kao onog načela koje je *izvan* nas, ili *sakriveno od nas* u nama, koji je označen kao urođena priroda čoveka, priroda među drugim prirodama. Polazeći od toga, opravdano je reći da je Lévi-Straussov pristup jeziku organicistički, dok je Saussurov društveni. Kroz organicizam, tretirajući čoveka kao organizam, objektivno definisan prirodni predmet, sam Lévi-Strauss nastoji da očuva model naučnog znanja u svom pristupu, koji je uveliko narušen.

Za Lévi-Straussa jezik predstavlja put do otkrića opštih zakona o prirodi čoveka, a ne put za razumevanje njegovog društvenog postojanja. «Verbalne kategorije sadrže u sebi mehanizam pomoću kojeg se univerzalne strukturalne karakteristike ljudskog mozga preobražavaju u univerzalne karakteristike ljudske kulture.» (Lič, 1972:48)

Kako se čitav taj proces ostvaruje na nesvesnom planu, socijalno ponašanje čoveka je u osnovi shvaćeno u kategorijama kolektivnih predstava i mentalnih stanja koja ne zahtevaju značajnu meru svesnog i aktivnog učestvovanja čoveka.

Kod njega se, štaviše, upravo sposobnost svesnog samoodređenja čoveka pojavljuje kao isuviše «antropocentrična», «humanistička» ideja: «Humanizam ne može početi sa samim sobom, već mora staviti svet pre života, život pre čoveka, a poštovanje drugih pre sopstvenog interesa» (1980: 422). U tom pristupu, humanizam, kao i samoodređenje čoveka, se zapravo identifikuju sa egocentrizmom, pa samim tim i sa etnocentrizmom.

Pa ipak, ključ za prevazilaženje takvog egocentričnog humanizma ne naznačuje nikakav put izvan kruga nesvesnog, automatizovanog postupanja. Reći da je binarno opažanje sveta usađeno u «prirodu» čoveka upravo zato ne objašnjava uistinu puno toga. To zapažanje zapravo omogućuje primenu jednog metoda analize čoveka koje je u krajnjoj liniji usmereno na fascinantno boravak u svetu znakova koji imaju svoj život i svoje sopstvene, uglavnom asocijativne putanje kretanja.

Činjenica da čovek kao pojedinac ne stvara jezik niti simbole uopšte nije dovoljna za izvođenje tako dalekosežnog zaključka.

Univerzalnost čoveka pojavljuje se u polju antropologije kao nesvesna igra mašte.

To postaje mistifikacija iskustva i ideologizacija integriteta čoveka, kao da integritet postizemo kroz savršenu semiologizaciju stvarnosti, a ne kroz integrisanje znakovnih poredaka u polju iskustva koje se ne ograničava na probleme i pitanja klasifikacije. Semantika tu funkcioniše kao nedodirljiva, iznutra neograničena i savršeno permutujuća stvarnost koja se implicitno određuje kao cilj, svrha i mehanizam čovekovog postojanja.

* * *

U svom pristupu Lévi-Straussu, Derrida prepoznaje najavu «decentriranja strukture» kao mišljenja utemeljenog na prisutnosti. Pre Lévi-Straussa, Heidegger, Nietzsche i Freud su započeli slično destabilizovanje - Nietzsche kroz takvu kritiku pojmova bića i istine koja omogućuje njihovu zamenu pojmom igre, tumačenja i znaka, Freud kroz kritiku svesti i subjekta, a Heidegger kroz razgradnju metafizike. Svoje prilično neodređeno i sasvim široko pominjanje «strukture» Derrida smešta u okvire posebno shvaćene *episteme*, povesnog okvira mišljenja koji, po njemu, karakteriše bezuslovna podređenost izgradnji koherentnog, osmišljenog sveta, ustanovljenog na prisutnosti i samorazumljivosti logosa. Tom krugu Lévi-Straussova misao pripada, ali istovremeno najavljuje i njegov kraj.

Logocentrični epistemički okvir pretpostavlja neko nepokretno središte, poreklo i prisutnost logosa koji svaku strukturu stabilizuje i čini nepokretnim njeno središte (koje se imenuje kao *eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia*, *aletheia*, transcendentalnost, svest, Bog, čovek, a u slučaju Lévi-Straussa, apriorno strukturisani um). Sam centar koji se kao takav određuje i jeste i nije zahvaćen strukturom, budući da je određuje, a njome nije određen. «Pošto centar... ne pripada celini, on ima svoje središte negde drugde. Centar nije centar» (Derrida, 1991: 132), odnosno on je podriven u samom sebi. «Pojam centrirane strukture – iako predstavlja samu koherenciju i uslov *episteme*, kao filozofije i kao nauke – protivrečno je koherentan. Kao uvek, koherencija kroz protivrečenost izražava snagu jedne želje. Pojam centrirane strukture je, u stvari, pojam utemeljene igre» (isto: 132).

Tako, dok metonimijsko-metaforičke transformacije kod Lévi-Straussa izražavaju prirodnu organsku strukturalnost uma, kod Derride se *želja* određuje kao osnova celokupnog određenja transformativnosti strukture koja dobija svoje povсно određenje.

Čitava povest ovako određene *episteme* je u stalnom zamenjivanju zamišljenih centara, zamena središta središtem. U tom smislu, čitava istorija epistemičkog polja bila bi povest metafora i metonimija određenih logikom želje, a ne postojanjem stabilnog središta, postojane suštine.

Prekid u traženju centra strukture predstavlja momenat kada je sama strukturalnost strukture postala predmet mišljenja, kada je metaforičnost tog procesa postala vidljiva.

Upravo to se dešava kod Lévi-Straussa. Struktura kod njega neprekidno proklizava time što svaka njena sledeća transformacija nije više nužno vezana za prethodnu, već gradi otvoreni i neodlučivi niz. Glavna osobina formalnih sintaktičkih sistema je da njegove jedinice nemaju svoj unutrašnji identitet, nego ga stiču kroz odnose sa drugim elementima. Da bi uopšte bilo govora o sistemu, te formalne relacije moraju da budu fiksirane, inače ne bi bilo moguće odrediti sistem. Upravo zato strukturalizam mora da pretpostavi apriornost ovih relacija, statičnost sistema, te da da prednost sinhroniji (kao zaustavljenom momentu u vremenu) u odnosu na dijahroniju. «Preokret od shvatanja semioze kao proizvoda statičnih i nepokretnih sistema do shvatanja koje uvažava njegov vremenski aspekt predstavlja jednu od tačaka u kojoj strukturalistička semiotika prelazi u poststrukturalizam» (Bal, 2001: 166). Odnosno, Derrida hvata i povlači upravo onu nit koja ne bi smela da se dira, koja nagoveštava mogućnost uništavanja celog tog tkanja, a to je sinhrona perspektiva Lévi-Straussovog formalizma, stavljajući je u dijahronu perspektivu, unutar koje se pokazuje da je svaki sledeći korak u transformaciji tako određene strukture potpuno nepredvidljiv i da, povrh toga, jednom kada do nje dođe, može da «otpara» i celokupnu prethodnu strukturu, desupstancijalizujući načelo koje je drži na okupu.

Lévi-Straussov pristup predstavlja «uvertiru» tog događaja. On najavljuje «ne-mesto» u središtu strukture, momenat u kom se prepoznaje nesvodljiva zamenljivost središta, i kroz tu opštu zamenljivost sve postaje znak, pa se tako menja i sam koncept znaka kao nečega što se odnosi na neko transcendentalno označeno. Znak više ne funkcioniše kao spoljašnja oznaka suštine. Nema suštine. Sama ideja znaka kao odnosa između označitelja i označenog time se dovodi u pitanje.

Derrida nalaže novu dimenziju povesnosti, kao mogućnosti dobro zasnovane ne-utemeljene igre (što je paradoksalno već samo po sebi). Time se pitanje o pomeranjima u tradiciji, prenosu tradicije i povesti nameće kao jedno od krucijalnih pitanja u okviru Derridinog pristupa i to tako da se ono više ne može rešiti na tradicionalan način, kroz potragu za suštinom (središtem strukture), bilo da se ona shvata kao prirodno ili kao transcendentalno načelo. Derrida eksplicitno navodi da

nas u taj događaj uvodi iskustvo etnologije¹². Kroz etnologiju se očituje razbijeno jedinstvo tradicije, fragmentarnost celine sveta, sukob relativizovanih suština. Prenos tradicije više ne izražava monolitnost, već ga prati gubljenje suštine, supstancijaliteta prošlog i mitskog. Međutim, kod Derride nije udeo mnogih kultura, formiranje multikulturne situacije ono što određuje taj proces. Njegov pristup toj situaciji nije antropološki. Naime, različite kulture u antropologiji funkcionišu kao različiti iskustveni, empirijski izvori znanja, otvarajući pitanje o polisemiji, multikulturalnosti i interkulturalnosti kao mogućnosti uzajamnog razumevanja, pitanje o hermeneutici. Derrida, međutim, nije sklon ni hermeneutici ni polisemiji. On nije sklon da prvenstvo etnologiji među drugim naukama zbog polisemije i multikulturalnih mreža kojoj je ona izložena, jer smatra da to nije ono što automatski destabilizuje monolitno (supstancijalističko) određenje tradicije¹³.

Naime, za njega je «empirizam oblik matrice svih grešaka što se nadvisuju nad diskursom... koji hoće da bude naučan» (Derida, 1990:146). Stoga se kod njega retko gde pronalazi pozivanje na iskustvo. Shvatanje prema kojem nešto izvan diskursa («iskustvo») opravdava ili utemeljuje diskurs je za njega potpuno neprihvatljiva ideja. Stoga nikakva serija empirijskih događaja (u ovom slučaju, uspostavljanje kontakata sa nizom kultura koje imaju različite tradicije, multikulturna situacija) u suštini ne utemeljuje ili opravdava diskurzivni prelazak, paradigmatički preobražaj o kojem on govori, a koji se konstituiše kao desupstancijalizovanje tradicije, kao promena episteme¹⁴.

¹² «Jedna od (humanističkih nauka) zauzima ovde, možda, povlašćeno mesto. To je etnologija. Može se stvarno smatrati da je etnologija mogla nastati kao nauka tek od trenutka kada je bilo omogućeno decentriranje: u času kad je evropska kultura – pa prema tome, istorija metafizike i njeni pojmovi – bila *skrhana*, izbačena iz svog mesta, primorana dakle da na sebe ne gleda više kao na standardnu kulturu. Taj trenutak nije prevashodno čas filozofskog ili naučnog diskursa, nego je takođe ekonomski, politički i tehnički moment. Može se reći sa svom sigurnošću da nema ničeg slučajnog u tome što je kritika etnocentrizma, kao uslov za etnologiju, sistematski i istorijski savremena razaranju metafizike.» (Derida, 1990: 136)

¹³ «Ako razmatramo kao primer tekstove Levi-Strosa, to ne činimo samo zbog prvenstva koje se danas daje etnologiji među humanističkim naukama, čak ni zato što je reč o jednoj misli koja snažno utiče na savremene teorijske prilike. To je stoga naročito što se u delu Levi-Strosa obelodanio jedan izbor...u pogledu kritike jezika i s obzirom na kritički jezik u humanističkim naukama.» (Derida, 1990:137)

¹⁴ Popper, recimo, ipak stavlja naglasak na definisanje onih uslova koji jedan iskaz ili skup iskaza čine opovrgljivim u logičkom smislu i potkrepljenim u empirijskom smislu. Pri tom, empirijski sadržaj nikada ne može da funkcioniše kao apsolutni i konačni dokaz neke teorije ili hipoteze, te apsolutno znanje nije moguće. «Empirijska osnova objektivne nauke nema u sebi ničeg «apsolutnog». Nauka ne počiva na čvrstom stenovitom zemljištu. Hrabra konstrukcija njenih teorija diže se, da se tako izrazim, nad močvarnim terenom. Ona je kao građevina podignuta na stubovima. Ti stubovi su usađeni u to močvarno zemljište, ali ne do nekakve prirodne ili date osnove; i ukoliko prekinemo sa dubljim spuštanjem tih stubova, to nije zbog toga što smo doprli do čvrste osnove. Mi prosto

Povesni kontekst, dakle, za njega nije empirijski kontekst, već tekstualni, diskurzivni kontekst. Povesni karakter određenja dekonstrukcije vezan je za Derridino zapažanje da živimo u povesno-metafizičkom razdoblju koje, po njemu, anticipira svoje sopstvene granice i zatvaranje. Ta samoodredivost epohe i istovremeno epistemičkog polja, koje se naziva logocentričnim, falogocentričnim, evropocentričnim (okcidentalnim) uopšte omogućuje dekonstrukciju kao razodlaganje (*differánce*) mišljenja. «Radi se o tome da se izričito i sistematski postavi pitanje statusa diskursa koji preuzima iz nasleđa sredstva potrebna za dekonstrukciju samog tog nasleđa.» (1990:137) Ta tradicija, kojoj Derrida, nakon svega, ovakvim određenjem pokušava da ostane veran dekonstruišući je i identifikujući njene putanje i moguća odmicanja u svakom od predmeta svog istraživanja, osuđena je da raskine sa svojom sopstvenom pravilnošću, te je, po njemu, nepredvidljiva (Derrida, 1976:12).

Megill ovakav pristup poredi sa Penelopinim tkanjem (Megill, 1985), predstavljajući ga kao pokušaj da se izbegne zauzimanje bilo kakve pozicije, odbijanje zauzimanja pozicije, rasparivanje svake pozicije (te sam smatra da izolovati, predstaviti i interperetirati Derridinu poziciju znači pogrešno razumeti njegov pothvat čime već potpuno mistifikuje svaku moguću interpretaciju Derridinog teksta).

Nasuprot Megillu, moglo bi se reći da je razumevanje *tekstualne pozicije* ključno za razumevanje pozicije Derride. Dakle, za razliku od glavnih tokova u kritici Lévi-Straussa, koji idu za tim da ukažu na nedostatnost izvođenja empirijskog sveta iz apriornih formi mišljenja, Derrida mu prebacuje upravo suprotno – previše empirizma, premalo tekstualnosti.

Odnos spram empirijskog sadržaja i kritika empirizma je jedna od veoma komplikovanih tačaka u Derridinom pristupu koja je kod njega obrađena posredno još u *Gramatologiji* (1976), ali ne i direktno i tematski. Svaki empirijski sadržaj je za njega matrica apriorno ili metafizički strukturisanog iskustva. Kao supstancijalistički odnos prema «sadašnjem», «iskustvo» nosi sa sobom iskrivljenosti logocentrizma i centriranosti strukture, pretpostavljajući jednu stvarnost ili kontekst koji determiniše saznanje i njegove mogućnosti. «Kontekst» je, međutim, za samog Derridu, u krajnjoj liniji konačan, ali neodlučiv i uvek može biti dekonstruisan kao protokol nekog koda (1982: 316). U tom smislu «iskustvo» nije ni referentna tačka ni izvor saznanja.

stajemo onda kada smo, bar za neko vreme, zadovoljni u tom smislu što su ti stubovi dovoljno čvrsti da ponesu postojeću konstrukciju» (Poper, 1973:143).

Stoga, ako nije moguća apsolutna istina, moguća je ipak istinolikost. U tom smislu se određuju ciljevi i metodi nauke. Poperova teza se takođe može kritikovati, ali ne postoji konačni ili odlučujući argument na osnovu kog bismo se pre odlučili za Derridin, nego za njegov pristup.

Dok polisemija podrazumeva postojanje više različitih izvora znanja (npr. više različitih kultura), diseminacija ih sve tretira kao ukrštanja kodova, sa neograničenom mogućnošću diskurzivnih transformacija. Antropologija, već po svojoj empirijskoj tradiciji, u većoj meri vodi polisemiji, i to ne nužno u smislu atomističkog i esencijalističkog određivanja kultura i njihovog monadskog razgraničavanja, nego u smislu *nemogućnosti neograničenih diskurzivnih transformacija*. (Ta nemogućnost se uvek može pobiti neograničenim transformativnim mogućnostima diskursa, ali i potvrditi konkretnom ograničenošću samih granica).

Za Derridu je, dakle, zadatak pokazati kako diskurs oslobađa samog sebe, a ne kako neki iskustveni kontekst utiče na oslobađanje diskursa. Stoga, tendencija da osnovne kategorije koje Lévi-Strauss koristi postanu ispražnjene i preobražene u diskurzivna načela predstavlja za Derridu početak velikog samorefleksivnog decentriranja, a ne neopravdano oslobađanje od iskustvenog okvira.

Ono što on zamera Lévi-Straussovom sistemu strukturalnog tumačenja kulture je pre da je isuviše diskurzivno zatvoren, ambivalentan u svojoj zarobljenosti i napuštanju stabilnog shvatanja strukture, kao što je i opterećen transfilozofskim pojmovima koje crpi iz «empirijskog» sveta (njegov organicizam). Ono što je potrebno izvesti jeste otvaranje diskurzivnog polja bez tog polovičnog priručnog pozivanja na empiriju. Ukratko, antropologija Derridu ne interesuje kao empirijska nauka koja se bavi različitim kulturama, nego zbog Lévi-Straussovog izbora da njen sadržaj proučava kroz kritiku njenog jezika.

Kao primer se može uzeti transformacija koja se dešava sa pojmovima «priroda» i «kultura» u Lévi-Straussovoj analizi. Ovi pojmovi su temeljni pojmovi antropologije, budući da je ona i iznikla na takvom određenju suštine i porekla čoveka koje razdvaja prirodu (*fisis*) i kulturu (*nomos*) – čovek je prelazak prirode u kulturu. Lévi-Strauss pokušava da objasni kako je došlo do ovog prelaska. U zabrani incesta, kao norme prisutne i u najprimitivnijim zajednicama, on prepoznaje događaj prelaska iz prirodnog nagonskog stanja u sistem zakonom ustanovljenog ponašanja. Lévi-Strauss zaključuje da je zabrana incesta nastala kao prvobitni solidarni društveni ugovor između muškaraca, kojim je donesena odluka i uspostavljeno pravilo razmene žena (egzogamija i endogamija). Paradoksalnost Lévi-Straussove interpretacije je bila predmet mnogobrojnih kritika, od kojih su najinteresantnije feminističke, ali nas u ovom slučaju interesuje kako neke od problema vezanih za takvu interpretaciju porekla zabrane incesta vidi sam Lévi-Strauss, i kako se na njih nadovezuje Derrida svojom interpretacijom zabrane incesta.

Lévi-Strauss uočava da opozicija između kulture i prirode ovim objašnjenjem uopšte nije stvarno prevaziđena, odnosno da uopšte stvarno nije objašnjena. Kako je jedan nesputani seksualni nagon, koji je, po Lévi-Straussu, povrh svega i izrazito poliginičan kod muškaraca, postao jedan zakon koji donose sami muškarci, i to kao

univerzalno obavezujući? To je, smatra on, skandal za antropologiju, a ne tek za njegovu interpretaciju. Jer, zabrana incesta nas suočava sa neobjašnjivim jazom između prirode i kulture čiji opozitni odnos se istovremeno uspostavlja i briše povlačenjem te granice. Zabrana incesta nalaže desupstancijalizovanje ovih pojmova – i priroda i kultura i gube svoja opozitna obeležja i dobijaju ih kroz samu zabranu incesta i funkcionišu ne više kao *fizis* i *nomos*, nego kao dva desupstancijalizovana pojma bez stvarno objašnjive suštine, dakle, kao binarna diksurzivna formacija, dva *nomosa*. Potrebno je, prema njemu, ove pojmove deontologizovati i koristiti ih nadalje tek kao metodološko sredstvo brikoliranja kulturnih sadržaja.

Interpretirajući «skandaloznost» zabrane incesta u pravcu daljeg desupstancijalizovanja opozicije između prirode i kulture, Derrida zapravo nastavlja, dosledno izvodi posledice ovog načina razmišljanja. Uočavajući da sama opozicija priroda–kultura u mišljenju onemogućuje rešavanje tog problema, Derrida ipak samo produžuje mističnost dileme, navodeći da je «zabrana to što izmiče pojmovima i sigurno im prethodi i to verovatno kao preduslov njihove mogućnosti. Moglo bi se, možda, reći da čitava filozofska pojmovnost koja tvori sistem sa opozicijom priroda/kultura jeste stvorena da ostavi u oblasti nemišljenog ono što je omogućuje, tj. poreklo zabrane incesta.» (1990:139) Distinkcija između prirodnog i društvenog stanja je neodrživa s obzirom na činjenicu da uopšte postoji stanje zabrane incesta – ona, s druge strane, onemogućuje razumevanje prelaska prirode u kulturu kao objašnjivog istorijskog stanja – funkcionise kao apsurd.

Za Derridu je način da se razreši ova «skandalozna» situacija da se odbaci opozicija priroda/kultura (čime započinje dekonstrukcija celokupnog diskursa vezanog za ispitivanje ovih pojmova, koje se ne ograničava na antropologiju, već proteže na istoriju zapadne misli uopšte, a istoriju metafizike pre svega).

Lévi-Straussov binarni bricolage je način metodološke primene kontrastnih pojmova kakvi su priroda i kultura, koji kroz to gube svoj supstancijalitet, svoje «stvarno» određenje, i postaju elementi jezika, jezičke igre. Istovremeno, bricolage je zapravo i kritički jezik koji pomera granice «prirode», kao i «kulture», labavi opoziciju između njih. On uočava jedan stvarni problem u diskursu, problem tekstualnog nasleđa u antropologiji koje tu opoziciju radikalizuje.

To znači da se «vlastiti pojmovi pozajmljuju iz teksta» (isto:141), koji počiva na nasleđu, ali tako da se to nasleđe desupstancijalizuje, modifikuje, mitopoetizuje i to je povesni korak na koji Derrida ukazuje.

Dakle, ono što Derrida prepoznaje kod Lévi-Straussa jeste «napuštanje svakog pozivanja na *središte*, na *subjekt* ili povlašćeni *izvor*, na *poreklo* ili na apsolutno *archè*» (isto:143) i tome daje paradigmatički povesni značaj, to označava kao događaj *preloma* u poimanju osnovnih kategorija u društvenim naukama.

Derrida polazi od neobjašnjivosti zabrane incesta - vlastiti pojmovi se moraju pozajmiti iz teksta u skladu sa nasleđenom tradicijom, da bi ta tradicija bila dekonstruisana i desupstancijalizovana.

Problem sa ovim pristupom je što se nejasno objašnjava nejasnim, odnosno, zaključuje se da stvari uopšte stoje nejasno, te se njihova nejasnost samo ponavlja. Time se antropologija definiše kao mit, kao diskurzivna praksa za koju nema pojašnjenja. Diskurs kod njega dobija mističnu vrednost Arijadninog klupka, on je vidljivi trag lutanja kroz lavirint.

Tako je, iz Derridine perspektive, antropologiju nemoguće vratiti njenom izvoru, njenom autentičnom stanju i autentičnom predmetu (suštini čoveka, prirodi čoveka, primitivnom stanju, mentalitetu itd.), ali je moguće ići unazad njenim tragom sve do njegovog potpunog brisanja, do diseminacije, raspršivanja značenja, do mesta gde se značenja iscrpljuju u svojoj neodredivosti i neodlučivosti. Istovremeno, on to sagledava kao ključni povesni zadatak mišljenja uopšte – neograničeno odmotavanje klupka diskursa. U tom smislu neophodno je pisati i pisati, neprekidno isponova pisati, mada zapravo proizlazi da nema šta da se kaže.

Kod Lévi-Straussa se najavljuje, a kod Derride nastavlja ono što bismo, sasvim *antropološki*, mogli nazvati kritičkim bavljenjem diskurzivnim *običajima* antropologije, humanističkih i društvenih nauka i filozofije.

Kroz taj postupak Derrida se, za razliku od Lévi-Straussa, «oslobađa» empirizma, pri čemu se kristališe shvatanje diskursa kao procesa neograničene semioze, teza da «nema ničeg izvan teksta». Nasuprot prvoj asocijaciji, koja navodi na to da se ovom idejom ceo svet zatvara u tekst, kod Derride je zapravo reč o ideji da se ceo svet otvara kroz tekst.

Teza da ima nečeg izvan jezika je, prema njemu, i sama semiološka, budući da predstavlja jedno posebno shvatanje znaka u čijem korenu stoji jedna neostvarljiva intuicionistička metafizika, jedna trka za direktnim očitovanjem smisla koja je od početka izgubljena. Struktura i pojavljivanje same te praznine, neželjene ne-intuicije (koju Husserl, recimo, određuje kao fenomenološku krizu) zahtevaju i nameću odlaganje smisla i kroz to transformišu znak kao nešto spoljašnje u odnosu na transcendentno označeno. Taj prelaz se ne može označiti prosto kao prevlast označitelja, budući da se tradicionalno određenje označitelja menja. Prema Derridi, označitelj i označeno su zapravo dva označitelja stavljena u uzajaman odnos opozicije i hijerarhije, i oba su zapravo elementi jezika. Upravo taj semiološki odnos počinje da se transformiše kroz uviđanje da nema ništa «prirodno» i «očigledno» u takvom poretku, da je reč tek o jednom kodu postupanja.

Ovu relaciju između označitelja Derrida označava kao grafematsku, a pod gramom ili grafemom (pra-pismom) podrazumeva semiotičku relaciju bez jednostavnosti, bez podrazumevanja, bez suštine, najtačnije program, inskripciju, kod koji uvek i u svakom sledećem momentu načelno može biti dekonstruisan i

preobražen u nešto drugo (i podrazumeva odvojenost primaoca, oslobođenost od pošiljaoca).

Pismo, kao spoljašnji označitelj govora funkcioniše kao jedna velika ne-intuicija. Metafizički intuicionizam određuje i samu ideju o poreklu i granici nastanka pisma i o hijerarhiji među pismima, pa piktografska ideografska pisma smatra manje razvijenim od fonetskog, a granica nastanka pisma se određuje momentom kada grafizam prestaje da bude *slika* i postaje oznaka za *suštinu*. Pismo, međutim, predstavlja zaborav jednostavnog početka, nevinog stanja suštine, a izvorište postaje nepojmljivo.

U tom sklopu mišljenja, razlika ili razodlaganje je ono što jezik čini stvarnošću, budući da ona prethodi «metafizici, iskustvu uopšte, a i poreklu smisla uopšte» (1976:17). Razlika, gram, grafem, pra-pismo je, dakle, bez značenja, bez intencije, bez zatvorene strukture, ona je trag koji ne može biti odgonetnut. Ona je otvorenost, gubitak intencije, razlika otvorenosti za drugog i razlika u odnosu na ponovljeno koja se ne određuje s obzirom na opoziciju.

Stoga trag, pra-pismo i ne treba da bude odgonetnuto, dešifrovano, dekodirano kao gotova poruka, već se težište prebacuje na *iščitavanje* koje je praktično semiološki neograničeno. Otvorenost pra-pisma indukuje neograničenost semioze koja čak od pra-pisma ni ne počinje, već se kroz njega nastavlja.

«Kao posledicu imamo beskonačnost tumačenja. U pokušaju traganja za nekim konačnim i nedostižnim smislom, prihvata se njegovo nezaustavljivo otklizavanje.» (Eco, 2001:45)

Ovo urušavanje jednostavnog porekla, značenja, jedne tradicije, istine predstavlja u krugu antropolškog mišljenja, način kako je moguće nositi se sa mnoštvom kulturnih tradicija na neempirijski i diskurzivan način – svaka od njih je od početka nejednaka sebi, svaka od njih je zaveštanje neograničenog procesa diskurzivne transformacije...

Od mnogobrojnih kritičara Derride pomenućemo ovde samo Searla. Searle uočava da je mogućnost odvajanja označitelja od označenog svojstvena svakom sistemu reprezentacije, te da u tom činu nema ništa posebno grafematsko, odnosno da samo Deridino insistiranje na «pismu» nema nikakvog smisla. Derrida bi se verovatno sa tim zapravo mogao složiti, da je u određenju «grama» reč o jednoj specijalnoj metafori koja već potpuno transformiše sam pojam pisma, dajući «pismu» u njegovoj standardnoj upotrebi veoma prošireno značenje – štaviše, on se upravo time i bavi da mu da prošireno značenje. Pravi problem između Searla i Derride je, međutim, u tome što prvi takav, u osnovi fikcionalni, totalno desupstancijalizujući govor tretira kao izveden («parazitski») govor u odnosu na «stvarni».

Međutim, za Derridu problem nije tako jednostavan, jer je za njega osnovno pitanje da li «nastanjivati fikciju, za samu istinu, znači, učiniti fikciju istinitom ili istinu fiktivnom» (Derrida, 1992:62)? Na ovo pitanje ne samo da uopšte nije jednostavno odgovoriti, već ono iz osnova pomera fokus ispitivanja. Iza svega toga ipak stoji jedna odluka, izbor kako treba čitati tekst: «Utvrditi o čemu tekst govori znači doneti jednu koherentnu odluku u funkciji narednih tumačenja koja ćemo načiniti» (Eco, 2001:331).

Eco u vezi sa tim na jednom mestu kaže: «Nimalo se ne slažem sa Serlom kad tvrdi da Derida ima žalostan običaj da govori stvari koje su očigledno lažne. Naprotiv, Derida ima očaravajuću sklonost da govori stvari koje nisu očigledno istinite, ili su istinite na jedan neočigledan način. Kada kaže da pojam komunikacije ne može da se svede na predstavu o prenošenju jedinstvenog značenja, da je pojam doslovnog značenja problematičan, da se uobičajeno značenje konteksta izlaže opasnosti da bude neprimereno... – u ovim i u mnogim drugim slučajevima Derida govori stvari koje ni jedan semiolog ne može sebi priuštiti da smetne sa uma. Ipak, često se dešava da Derida, da bi podvukao neočigledne istine, na kraju uzme zdravo za gotovo previše očiglednih istina» (Eco, 2001:327-8). Upravo kroz to se vide sve prednosti i ograničenosti ne samo Derridinog, nego radikalno relativističkog diskursa uopšte, koji pomera granice utvrđenih dogmi, ali gubi svaki smisao kada treba da bude konačno odvezan od onoga što nastoji da kritikuje. Zbog toga taj korak ostaje nerešiva misterija nepredvidljivosti, potpune netransparentnosti.

I kod Geertza i kod Lévi-Straussa i kod Derride cilj antropologije se može odrediti kao proširenje polja diskursa. Kod prvog, to se događa u kategorijama jedne empirijske hermeneutike, kod drugog kroz otkrivanje apriornih umstvenih moći strukturisanja stvarnosti, a kod trećeg u kategorijama dekonstrukcije.

U tom duhu treba shvatiti pomeranje od Lévi-Straussa ka Derridi. Dok kod prvog imamo beskonačno razvijanje eksplanatorne moći uma na načelima brikolaža, kod drugog imamo brikolažno inverzno kretanje u pravcu nečitljivosti, neutemeljenosti objašnjenja. U oba slučaja imamo, međutim, forme mišljenja koje su u izvesnom smislu «primitivne», netransparentne, mitološke, budući da se kreću između mitema, filozofema i naučnog, odnosno fikcionalnog modela mišljenja, problematizujući njihov uzajamni odnos.

Međutim, Derrida time još nije pokazao da njegov pristup, time što *može* da prevede realistički diskurs u fiktivni, zaista takav realistički diskurs na zadovoljavajući način i suplementira.

Zanemarivanjem te razlike, koja nije nesvodljiva razlika koja se ostvaruje između dva diskurzivna momenta u metaforičko-spacijalnom širenju i nadograđivanju «pra-pisma», već je nesvodljiva razlika koja se ostvaruje između diskurzivnog i nediskurzivnog momenta, ponavlja se, kada je reč o antropologiji,

prevođenje, ukalupljivanje i uredno upisivanje određenja čoveka u hermetička pravila teksta.

Literatura

- Bal, Mieke (2001): «Semiotika i istorija umetnosti», u: *Prelom*, br.1
- Boler F. John (1963): *Charles Peirce and Scholastic Realism*, Seattle, University of Washington Press
- Derrida, Jacques (1995): *On the Name*, Stanford, California, Stanford University Press
- Derrida, Jacques (1992): «Faktor istine», u: *Delo*, jan.-feb., god. XXXVIII, br.1-2
- Derida, Žak (1990): *Bela mitologija*, Novi Sad, Bratstvo i jedinstvo
- Derrida, Jacques (1982): *Margins of Philosophy*, Chicago, The University of Chicago
- Derrida, Jacques (1976): *O gramatologiji*, Sarajevo, IP «Veselin Masleša»
- Eko, Umberto (2001): *Granice tumačenja*, Beograd, Paideia
- Eco, Umberto and Constantino Mamo (eds.) (1989): *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company
- Eliade, Mirča (1991): «Magijsko-religiozno ponašanje praljudi» u: *Istorija verovanja i religijskih ideja I*, Beograd, Prosveta
- Finegan, Jack (1952): «Primitivism» in: *The Archeology of World Religions*, Princeton University Press
- Frejzer, Džems (1992): *Zlatna grana*, Zemun, Alfa
- Frojd, Sigmund (1976): *Totem i tabu*, Matica srpska, Novi Sad
- Gerc, Kliford (1998): *Tumačenje kultura I i II*, Beograd, Biblioteka XX vek
- Hoopes, James (ed.) (1991): *Peirce on Signs*, The University of North Carolina Press
- Hobsbom, Erik (ur.) (2002): *Izmišljanje tradicije*, Beograd, Biblioteka XX vek
- Kamuf, Peggy (ed.) (1991): *A Derrida Reader*, Harvester, Wheatsheaf, New York, London
- Leroa-Guran, Andre (1991): *Religije prehistorije*, Beograd, Plato
- Lič, Edmund (1972): *Klod Levi-Stros*, Beograd, Duga
- Levi-Stros, Klod (1999): *Tužni tropi*, Beograd, Zepter Book World
- Lévi-Strauss, Claude (1988): *Strukturalna antropologija II*, Zagreb, Školska knjiga
- Levi-Stros, Klod (1980): *Mitologike*, Beograd, BIGZ
- Levi-Stros, Klod (1978): *Divlja misao*, Beograd, Nolit
- Megill, Allan (1985): *Prophets of Extremity*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press
- Novaković, Staniša (1994): *Uvod u opštu metodologiju nauke*, Filozofski fakultet, Beograd
- Papić, Žarana (1997): *Polnost i kultura*, Beograd, Biblioteka XX vek

- Poper, Karl (1973): *Logika naučnog otkrića*, Nolit, Beograd
- Rachel, G. Levy (1963): *Religious Conceptions of the Stone Age*, Harper&Row, Publishers, New York
- Radman, Zdravko (1995): *Metafore i mehanizmi mišljenja*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo
- Sebeok, A. Thomas (2001): *Signs: An Introduction to Semiotics*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press
- Searle, R. John (1992): «Ponavljjanje razlika», u: *Delo*, jan.-feb., god. XXXVIII, br.1-2
- Serl, Džon (1991): *Govorni činovi*, Beograd, Nolit
- Sinđelić, Svetozar (1986): «Konvergentni realizam i uspeh nauke», *Filozofska istraživanja* 18, god. 6, Sv. 3
- Sosir, Ferdinand de (1996): *Kurs opšte lingvistike*, Sremski Karlovci, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Šefer, Žan-Mari (2001): *Zašto fikcija?*, Novi Sad, Svetovi
- Tasić, Vladimir (2002): *Matematika i koreni postmodernog mišljenja*, Novi Sad, Svetovi
- Todorov, Cvetan (1994): *Mi i drugi*, Beograd, Biblioteka XX vek
- Taylor, R. John: *Linguistic Categorization*, Oxford, Clarendon Press