

Домашаји и ограничења структурализма

БОЖИДАР ТАДИЋ

Филозофски факултет
Никшић

Тешко је одговорити на питање шта је то структурализам. Обично се узима да је то једна посебна социолошка школа, један посебан смјер у социологији, као што су на примјер функционализам, позитивизам, бихејвиоризам итд. Међутим, социологија је само једно подручје друштвених наука, а структурализам се исто тако јавља и у другим хуманитарним наукама, особито у етнологији, науци о књижевности, књижевној критици, лингвистици, мање-више у свим хуманистичким наукама. Можда би било претјерано рећи да је структурализам поглед на свијет и да, према томе, припада домену филозофије. Такво одређење структурализма би било преамбициозно, исто као што би затварање структурализма било у оквиру социологије, било неке друге посебне друштвене науке, неоправдано сузило његове домашаје. Можда би га стога било најприхватљивије сматрати једном особеном друштвеном метатеоријом која мање-више тангира све хуманитарне науке, али се, ипак, не уздиже на ниво филозофије.

Касније ћемо видјети да структурализам има несумњивих филозофских компоненти, као и свака метатеорија, ако под метатеоријом подразумијевамо онај ниво научне рефлексивности који се, по степену општености, издиже изнад општих научних теорија у оквиру неке посебне науке, али још не сеже до филозофије.

Па и само име овога метатеоријскога смјера на неки начин може бити обмањивајуће. Површно би се из тога могло закључити да је то смјер који фаворизује структурални приступ друштвеним феноменима. Али зар такав приступ не користе и функционализам, и марксизам, и бихејвиоризам, чак и позитивизам? Појам структуре је много старији од структурализма и може се рећи да се он, иако под другачијим терминима, јавља још код Платона и Аристотела. Наглашавање структуралности друштвених феномена не чини структурализам особеним теоријским смјером, већ другачије схватање самог појма структуре и посебно тумачење настанка и еволуције структура, како у друштву, тако и у језику, умјетности, науци итд.

За структурализам је карактеристично настојање да се структуре друштвених феномена, и онда када се схватају у уобичајеном смислу, дакле као стопљене цјелине у којима дјелови имају издиференциране функције, као цјелине које значе нешто знатно више од збира њихових дјелова, настоје разјаснити неким дубљим факторима и законитостима. Сем тога, друштвене структуре се увијек узимају као наметнута нужност, независна од људске воље и људских жеља, као затечена сила или ствар у Диркемовом смислу. Но то је само једна од битних компоненти структурализма, али са понајдужом традицијом. Тако трагова оваквог поимања друштвених структура можемо наћи још код Херберта Спенсера, из средине деветнаестог вијека:

”У друштвима – вели Спенсер – исто као и код живих организама, повећање масе обично је праћено порастом сложености структуре. Упоредо са таквом интеграцијом, која је примарна особеност еволуције, и друштва, и

живи организми, у великој мјери испољавају и другу особеност – диференцијацију... Што се даље крећемо од малих група ка већима, од простих ка сложенијима, различитост дјелова (унутар тих група) се повећава. Друштвени агрегати, хомогени док су мали, обично добијају у хетерогености са напредовањем у расту; постајући већи они стичу и виши степен сложености.”¹

Важно је уочити да Спенсер друштвене (као и биолошке) структуре не схвата статично већ динамички, скоро бисмо могли рећи дијалектички у хегеловско-марксистичком смислу те ријечи. Он трага за силама које изазивају структурисаност биолошких и друштвених феномена, и те силе налази у расту организма, у њиховом развоју у ширину, у маси. Ту циљ научне експликације више није у анализи структуралности одређене појаве, већ у утврђивању структурне еволуције.

Но у једном раду из 1852. године са провокативним насловом ”Теорија становништва изведена из општег закона фертилитета код животиња” Спенсер је за корак-два ближи модерном структурализму. Наиме, ту Спенсер развија интересантну теорију о многоструким структуралним посљедицама демографског притиска још у преисторијским временима:

”Он је (демографски притисак) изазвао првобитну дифузију раса. Присилjavaо је људе да напусте првобитне навике и лате се пољопривреде. Довео је до крчења површина. Присилио је људе да пређу у друштвено стање; учинио је неизбјежном друштвену организованост и развио је социјална осјећања. Стимулисао је људе да напредују у усавршавању производње и да повећавају умјешност и интелигенцију. Он нас свакодневно тјера у правцу све тјешњих међуљудских контаката и узајамне зависности.”²

Овдје је у питању за структурализам толико карактеристичан метод разјашњавања структуралних промјена у најразличитијим смјеровима, почев од неког праисконског изворишта или фактора: Повећана густина становништва на одређеном подручју, односно демографска пресија, изазива расељавање, међусобно удаљавање људских скупина, које, одвојене једне од других, током хиљада година прерастају у посебне расе, те тако настаје *расна стурктура* човјечанства. Исто тако демографска пресија изазива и структуру занимања, структуру друштвене организованости (родове, племена, државе), структуру социјалних осјећања итд.

Сличан метод разјашњавања настанка, одржавања и разгранавња структура у сфери друштва и у сфери ”идеологија” – религије, умјетности, науке итд. – имамо и код Маркса, али, наравно, са нагласком на другачије факторе и силе развоја. Структура и развој производних снага ту је у основи развоја и мијењања свеколиких друштвених и идеолошких структура, од праискона па до данашњега дана.

Али код Емила Диркема налазимо једно важно упозорење кога ће се касније, како ћемо видјети, досљедно придржавати структурализам: Друштвене структуре не могу се објаснити функцијама њихових структурних елемената, те тако треба одвојити функционалну анализу од узрочног објашњења:

1 Цитирано према: S. Andreski (ed.), *Herbert Spencer: Structure, Function and Evolution*, London, Nelson 1971, p. 126-7.

2 Herbert Spencer, *A Theory of Population Deduced from the General Law of Animal Fertility*, цитирано према: P. Corning, *Durkheim and Spencer*, British Journal of Sociology, 33/1982, p. 362.

”Указати на корисност неке чињенице не значи објаснити њене изворе нити како је настало оно што постоји. Корист којој она служи заснива се на неким специфичним својствима што су за њу карактеристична, али је та корист не ствара. Наша потреба за стварима не може створити те ствари нити их обдарити природом која нам је потребна; према томе, потреба их не може створити ни из чега... Свака чињеница је одређена сила која претходи сили појединца и посједује своју сопствену природу. Да би настала, није довољно само имати жељу или вољу да се она створи. Морају постојати првобитне силе, способне да произведу ту чврсто установљену силу... Само под тим условима ствари се могу створити... Кад се улажу напори да се објасни неки друштвени феномен, дјелотворни узроци који су га произвели и функција коју тај феномен испуњава морају се истраживати одвојено.”³

Ово је сасвим у складу са чувеном Диркемовом поставком да се друштвене појаве морају третирати као ствари, дакле као категорије независне од воље и жеље појединца, као објективна датост. Обје те Диркемове поставке – да се друштвени феномени морају гледати као ствари (*comme des choses*) и да се узрочна анализа увијек мора одвојити од функционалне анализе – ушле су у онтолошко-методолошки кредо модернога структурализма и, како ћемо видјети, представљају једну од његових теоријских константи. Но данас су ова позната гледишта великог француског социолога ипак у много чему спорна. Сасвим је прихватљиво Диркемово мишљење да узрочну анализу треба одвојити од функционалне, али поставка да су друштвени феномени увијек независни од воље и жеље људи сувише је радикализована и помало једнострана. Стиче се утисак да је Диркем потцијенио не само улогу појединца већ и друштвене групе као друштвених субјеката, додјелујући им прилично пасивну улогу прилагођавања затеченом друштвеном свијету, друштвеним институцијама. Тако се стиче утисак да су живе генерације готово безнадежно притиснуте хипотекама минулих генерација, почев још од оних из неолита. Касније ће структуралисти ту поставку развити до крајњих консеквенци.

Како истиче одличан познавалац структурализма Рој Бојне, за Диркема је друштвена чињеница, друштвени феномен, готово увијек структурне природе, те се и са тога становишта Диркем може сматрати једним од претеча модерног структурализма. То се лако види, на примјер, из његових дефиниција религије, оне из 1899. године, још прилично непрецизне, и оне чувене из 1912. године, много одређеније и јасније. Прва од тих дефиниција гласи:

Религија је ”мање-више организована цјелина феномена које чине обавезна вјеровања обједињена одређеним радњама што се односе на објекте дате у таквим вјеровањима”⁴.

Диркемова дефиниција религије из 1912. је далеко познатија:

”Религија је обједињен систем вјеровања и радњи усмјерених на сакралне ствари, што ће рећи на ствари строго издвојене и забрањене – вјеровања и радњи који обједињују у јединствену моралну заједницу звану црква све оне који их прихватају.”⁵

3 Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, енглески превод, London, Macmillan 1982, p. 113-123. (Прво издање на француском изашло је 1895.)

4 Цитирано према: S. Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work*, London, Allen Lane 1973, p. 241.

5 E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, London, Macmillan 1915, p.47. (Прво издање на француском је из 1912.).

Не само што је овдје религија прецизније одређена, него се јасније указује и на њене структурне елементе. Религија се схвата као сложена структура коју чине многе уже структуре, Диркем чак каже *сисџеми*: систем вјеровања, систем радњи, систем сакралних објеката, систем организације вјерника. Сложене друштвене феномене као што су религија, друштвена свијест, држава, друштвена подјела рада, Диркем увијек посматра као структуре структура, или чак као системе система, што се може схватити и као израз Спенсеровога утицаја на Диркема. "Он је, вели за Диркема Рој Бојне, досљедан у своме антисубјективизму и тиме он полаже један од темелних каменова структурализма"⁶.

И управо смо овдје суочени са једним од најтежих проблема политичке филозофије који заокупља европску мисао још почев од Светог Августина па све до Блоха, Лукача и Хајдегера. Ријеч је о проблему односа између нужности и слободе, законитости и случајности, што се у модерним теоретизирањима и филозофирањима појављује као проблем односа између *structure* и *agency* (структуралне друштвене датости и људског дјеловања), објективне реалности и праксе, условљености и креативности. На тај велики изазов структурализам је одговорио сасвим у духу Диркема – ограничавањем улоге човјека као субјекта друштвених промјена.

Но Спенсерово, Марксово и Диркемово наслеђе чини само једну страну модерног структурализма. Даље од тога, он има најмање три важна теоријска изворишта – енглеску антрополошку школу особито оличену у Брониславу Малиновском и Радклиф-Брауну, Фројдову психоанализу и традицију лингвистичког структурализма која почиње са Фердинандом де Сосиром. Укратко ћемо размотрити и те теоријске основе структурализма.

На прелазу деветнаестог у двадесети вијек, даровити Пољак Бронислав Малиновски, одушевљен Фрејзеровом етнолошком студијом *The Golden Bough* (Златна грана) долази из Пољске у Лондон и деценијама се одаје свестраним антрополошким истраживањима. (Овдје треба имати у виду да код Енглеца и Американаца *anthropology* углавном означава оно што се код нас и у већини континенталних европских земаља означава као етнологија). Особито га интересује Меланезија, али и друге прекоокеанске енглеске колоније. Резултати тих систематичних истраживања дати су у серији антрополошких (уствари етнолошких) радова Малиновскога који су га убрзо учинили научником свјетскога гласа. Оно што Малиновског сврстава у осниваче структурализма (а с правом га сматрају и једним од оснивача функционализма), то је поглед на друштво као структурисану слојевитост која извире из домена природне нужности још у праискону и протеже се све до модерних облика друштвеног живота. Ево једног мјеста које илустрuje то структурално схватање примитивних друштава код Малиновског:

"... једно питање као што је секс не да се другачије разјаснити сем у његовој институционалној повезаности, као и преко манифестација у другим аспектима културе. Љубав, сексуално приближавање, еротизам, све то комбиновано са љубавном магијом и митологијом љубави само је један дио уобичајеног удварања међу Трибриандима (то је једно меланезијско племе које је Малиновски на терену истраживао). Удварање је опет једна фаза, припремна фаза

6 Roy Boyne, »Structuralism«, in Bryan S. Turner (ed.), *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford, Blackwell 1996, p.197.

брака, а брак је само једна страна породичнога живота. Даље, сама се породица разгранавана у род (the clan) ... у један систем који контролише друштвене односе чланова племена, доминира њиховом економијом, усмјерава њихову магију и митологију, улази у њихову религију, чак и у њихову умјетничку продукцију.”⁷

Друштво се, дакле, конституише тако што једна природна потреба, секс, изазива један читави ланац структурних феномена – љубав, сексуално приближавање, еротизам, примјену магије и митологије. Сада ови структурисани феномени имају за посљедицу сложеније структурисане категорије, брак и породицу. Породица и брак, као већ веома сложене структуре (брак, на примјер, није само двочлана структура двоје супружника, већ и сложена структура осјећања, права, обавеза, обреда итд.), постају основа још сложеније структуре рода, као што је опет и род основа највише друштвене структуре урођеника – племена.

Онда се друштво јавља, по Малиновском, као сложен систем структуралних нивоа, од сексуалне намјере, за коју би се дало рећи да је некаква праклица укупног друштвеног живота, па до племена као глобалног друштва.

Иако су разматрања Малиновскога још увијек претежно у границама функционализма, његова генеза друштвених структура и њихово извођење из природног феномена (секса), а поготово њихова хијерархијска поређаност од најпростијих ка најсложенијим, приближавају Малиновског модерном структурализму.

Но у смјеру тога приближавања знатно је даље отишао други знаменити представник енглеске антрополошке (уствари етнолошке) школе из двадесетог вијека, Алфред Рециналд Радклиф-Браун. Као и Малиновском, и Радклиф-Брауну су тзв. примитивна друштва представљала основну научну преокупацију. Али он је себе сматрао ”представником компаративне социологије” која се најчешће дефинисала као социолошко-етнолошко (у енглеском жаргону социолошко-антрополошко) ”истраживање структуралних принципа што уређују међуљудске односе и који се дају објаснити једино путем међусобне компарације различитих друштвених система”.

Радклиф-Браун структуралност сматра препознатљивом нити живота, како у биолошком, тако и у друштвеном свијету. Тако, говорећи о животињском организму, он пише:

”Током времена његове конститутивне ћелије не остају исте. Али структурално уређење конститутивних јединица остаје исто. Процес помоћу кога се одржава тај структурални континуитет организма зове се живот. Ако би се овдје користила ријеч ”функција” онда би се живот некога организма могао поимати као функционисање његове структуре.”⁸

Но за Радклиф-Брауна друштвене структуре су далеко сложеније од биолошких. Стога он, када говори о друштву, ријеч *структура* редовно употребљава у множини (structures), а не у једини, коју користи само када су у питању структуре у биолошком свијету. Како истиче Рој Бојне у већ цитираном раду, Радклиф-Браун је подробније изучавао три круцијална питања друштвених

7 Bronislaw Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 3. ed., London, Routledge and Kegan Paul, 1932, p.xx.

8 A. R. Radcliff-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London, Cohen and West, 1952, p.179.

структура: Које врсте друштвених структура постоје, како оне функционишу и како настају, поред већ постојећих, нове друштвене структуре. Прво питање га је одвело сложеним проблемима класификације друштвених структура, односно, имајући у виду да су већина друштвених феномена структуралне природе, класификације друштвених феномена уопште. Друго питање га је, опет, како смо већ видјели, довело до интересантног закључка – да се и биолошки и друштвени живот своди на функционисање и одржавање структура. Најзад, треће питање обухвата теорију друштвених промјена везано за појаве нових друштвених структура, односно ишчезавања раније насталих. Његово је мишљење да се за одговорима на ова питања може успјешно трагати само широким компаративним изучавањима друштава многих различитих типова уз истовремено изучавање, колико је год то могуће, многих појединачних друштава”⁹.

Могло би се рећи да Радклиф-Браун представља границу између прве фазе структурализма, када се он још није био јасније дистанцирао од функционализма, и његове развијене фазе у којој ће се структурализам не само сасвим осамосталити, него у извјесној мјери и супротставити функционализму. Та друга фаза почиње широким примјеном де Сосировог лингвистичког структурализма у тумачењу друштвених феномена, а некако истовремено и примјеном психоанализе.

Битне разлике између ове двије фазе везане су, прије свега, за поимање *сџрукџуре* као кључне категорије структурализма. Све до Радклиф-Брауна, укључујући и његове радове, структура је схватана претежно као емпиријска категорија – као нешто што се да посматрати, мјерити, статистички утврдити итд. Истина, код Малиновског, а особито код Радклиф-Брауна, како смо већ дјелимично видјели, имамо оригиналних размишљања о структуралним повезаностима, о односима између простијих и сложенијих структура, било у друштву било у биолошком свијету, о структуралним еволуцијама, почев од првобитних структуралних ефеката, који би се могли назвати *џрасџрукџурама*, па све до оних најсложенијих што се јављају тек у модерним друштвима. Али са Леви-Стросом, Жаком Лаканом, Роланом Бартом, као и са структуралистима прашког и копенхагенског круга, појам структуре не само што се далеко проширује, него се и помјера у своме тежишту, са емпиријских на не-емпиријске категорије, на такозване *џенералџивне сџрукџуре* које чине модели, норме, пројекти, који дјелују негдје у позадини емпиријских структура тако да су ове посљедње само њихови површински ефекти. У исто вријеме, са овим проширењем појма структуре, структурализам се више не ограничава на антропологију (етнологију) и социологију, већ на широка врата улази и у друге хуманитарне науке – у теорију књижевности и књижевну критику, у теорију умјетности, у политичке науке, правне науке итд.

Тај заокрет што га је изазвало проширење појма структуре јасно се види у једном писму Радклиф-Брауна Леви-Стросу које наводи А. Купер у својој књизи о енглеској антропологији у двадесетом вијеку. Из тога писма лако је уочити разлике у поимању структуре између ове двојице структуралиста, те ћемо га овдје донијети у нашем преводу:

”Ја користим термин ”друштвена структура” у смислу толико другачијем од Вашег, што нашу расправу о томе питању чини тешком, чиме се умањује

9 A. R. Radcliff-Brown, *op. cit.*, p.184.

вјероватноћа да она буде корисна... Док према Вама друштвена структура нема ничега заједничкога са стварношћу, већ са моделима према којима настаје стварност, ја друштвену структуру посматрам као реалност. Кад узмем неку морску шкољку на плажи, препознајем је по њеној посебној структури. Онда могу наћи друге шкољке исте врсте које имају сличну структуру, тако да бих могао казати да постоји одређен облик структуре карактеристичан за ту врсту. Истражујући извјестан број различитих врста могу стећи способност препознавања одређених општих структурних форми или принципа, на примјер принципа пужасте шкољке, што би се могло изразити помоћу логаритамске једначине. Узимам да би таква једначина била оно што Ви називате моделом. Истражујем одређену групу аустралијских урођеника и наводим одређени поредак особа у извјесном броју породица. Ја то зовем друштвеном структуром те посебне групе у одређеном временском моменту. Друга локална група има неку структуру која је у значајној мјери слична структури оне прве групе. Истражујући репрезентативни узорак локалних група у једној религији, могу да опишем извјесну форму структуре.

Нијесам сигуран да ли под "моделом" Ви подразумијевате само ту структуралну форму или, пак, мој опис те форме. Структурална форма се може открити путем посматрања, али се на њој не могу изводити експерименти."¹⁰

Да би разјаснио значење неемпиријске структуре коју користи Клод Леви-Строс, а које, како видимо, Радклиф-Брауну није баш сасвим јасно, Рој Бојне за примјер неемпиријске или генеративне структуре узима Менделејеву таблицу хемијских елемената. Као што је познато, Менделејев модел поређаности хемијских елемената је одређена мисаона апстракција утемељена на запажању да се својства хемијских елемената, везана за њихову атомску структуру, јављају у одређеном редосљеду и да се периодично понављају. Менделејев је уочио да у тој периодичности недостаје неких елемената па им је оставио упражњена мјеста, која су касније, како су нови елементи откривани, постепено попуњавана. Менделејева структура хемијских елемената није, дакле, емпиријска, не само зато што су Менделејеви недостајали неки елементи, који су, према томе, били емпиријски у то вријеме (1869. година) неопажени, већ прије свега што се нигдје у природи не може запазити редосљед хемијских елемената који би одговарао Менделејевој табlici. Стога је то једна посебна врста структуре која се у стварности, као структура, нигдје не да запазити, већ се до ње долази мисаоном апстракцијом, као до одређеног принципа, модела, правила или скупа (структуре) правила.

Појам неемпиријске структуре ушао је у структуралистичку теорију из опште лингвистике *Фердинанда де Сосира*. Он је на Женевском универзитету дуго (1891. до 1913) предавао лингвистику индоевропских језика и санскрит, а од 1907. и општу лингвистику. Као некада Сократ, нити је објављивао своја бриљантна предавања, нити их је оставио у рукопису. Но иза његове смрти, према забиљешкама његових студената, реконструисана је и објављена књига епохалног значаја *Курс из оишйе лингвистике*, која ће значити почетак једне лингвистичке револуције што ће трајати током читавога двадесетог вијека.

Кључни појмови де Сосирове опште лингвистике су знак, означавалац, означено. Тако је ријеч "коњ" само знак за једну посебну животињску врсту

10 A. Kuper, *Anthropologist and Anthropology: The British School 1922-1972*, London, Allen Lane 1973, p.70-71.

или њеног појединачног представника, за оно што се означаје (означено). Звучи или слике (ако је ријеч написана) у својим комбинацијама дају знак, и као елементи знака представљају означаваоце. Дакле, знак је неко посредовање између означавалаца и онога што се означаје, односно између комбинација звукова (у говорном језику) и слика (у писаном језику) и појмова, материјалних и нематеријалних. Де Сосир је сматрао да је језик само једна, али не и једина област симбола и знакова, па је предлагао да се изгради посебна наука о симболима и знаковима којој је он дао и име – *семиологија*, што је касније у различитим варијацијама и остварено и за што је посебно заслужан Ролан Барт, уз Леви-Строса и Лакана један од најпознатијих француских структуралиста.

”Означавалац, вели де Сосир, иако привидно изгледа да је слободно изабран у складу са идејом коју представља, није слободан са становишта лингвистичке заједнице која га користи. О тим стварима масе не одлучују и означавалац изабран од стране самога језика не може бити замијењен неким другим означаваоцем.”¹¹

Језик је, дакле, по де Сосировом резонувању, уређен симболични систем који се, по слободној вољи лингвистичке заједнице, дакле заједнице људи који тим језиком говоре, не може мијењати. Синхроно, дакле у датом времену, он је наметнута нужност, што опет не значи да се дијахроно, током дужих временских периода, не мијења. Он, као емпиријска структура, емпиријска датост, испод површине појавног има неке дубље принципе, дубљу структуру, која је опет слојевите природе. Идући од површинског, дакле емпиријског, све више у дубину, прво долази структура модела и принципа који један језик одвајају од других језика, затим структура по сродности блиских језика (рецимо словенских, германских итд.), онда структура великих језичких стабала као што су индоевропски језици, семитски језици итд., да би се, на самом дну, нашла структура принципа најопштијег значења заједничка свим језицима свијета.

Сам говор де Сосир објашњава као два паралелна тока, ”као два паралелна ланца, један ланац појмова, други звукова и слика”¹². Звучи и слике асоцирају на појмове, радње, покрете, те тако омогућавају пренос представа, језичку комуникацију. Све је то могуће захваљујући разликама између знакова, по принципу да сваки језички знак мора бити различит од других знакова. Стога де Сосир истиче:

”У језику постоје разлике без стварних граница. Било да узмемо означено, било означаваоца, језик нема нити идеја, нити звукова који би егзистирали прије лингвистичког система, већ једино појмовних и фонетских разлика које произилазе из система.”¹³

И овдје је садржано једно од важних начела структурализма: појединачни, емпирији доступни језички феномени јављају се као израз језичког система. Условљени су дакле оним дубљим, неемпиријским структурама, структурама принципа, модела, прамодела. Онда се иде и даље, па се и људско друштво, као систем, посматра аналогно језичком систему, а друштвени феномени, аналогно језичким феноменима, као ефекти дубљих принципа који стоје у основи друштва као система. Но та ћемо питања касније разматрати.

11 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, London, Fontana 1974, p. 71.

12 *Исџо*, стр. 104.

13 *Исџо*, стр. 120.

Де Сосир разликује двије главне релације разлика у језичком систему – синтагматичке разлике на једној, и асоцијативне или парадигматичке разлике на другој страни. То ће разликовање касније имати великих консеквенци у структуралистичкој теорији књижевности и књижевној критици, те стога, укратко, указујемо на њихову суштину. Синтагматичке разлике потичу од контекста, од веза ријечи са другим ријечима у реченици, као линеарном току. Тако у реченици: "Ако вријеме буде лијепо, ми ћемо отпутовати" значење свакога члана реченице је одређено сусједним ријечима, сусједним члановима, било оним претходним, било оним што слиједе. Али сем те, постоји и једна друга релација разлика, она која је везана за значење појединих ријечи, а не за њихово мјесто у реченици. Тако би реченица имала сасвим други смисао ако би се мјесто замјенице "ми" убацила нека друга лична замјеница, рецимо "ви", "они" итд. Овај други систем разлика де Сосир назива асоцијативним или парадигматичким.

Слиједећи ова де Сосирова размишљања, Рус Роман Јакобсон је синтагматичку страну језика назвао хоризонталном, а парадигматичку вертикалном димензијом језичке структуре. Даље је хоризонталну димензију која се темељи, како смо видјели, на контексту, на сусједству са другим ријечима, сматрао метонимијским начином изражавања, а парадигматичку, односно вертикалну димензију, која се темељи на избору између групација сродних ријечи по значењу – метафоричним начином изражавања. Полазећи од ових разлика, Јакобсон и други структуралисти изградили су један читави систем тумачења поезије. У основи, та се тенденција да назрети у сљедећем Јакобсоновом ставу:

"Селекција се заснива (мисли на селекцију ријечи у говорном или писаном току) на еквивалентности, на сличности и различитости, на синонимијском и антисинонимијском, док се комбиновање и прављење секвенци заснива на контексту. Поетска функција помјера принцип еквивалентности од осе селекције ка оси контекста."¹⁴

Теорију о граматички и језику, као системима, на основама које је положио де Сосир, у наше вријеме посебно је развио Ноам Чомски, од чијих су радова неки преведени и на наш језик, те се на томе нећемо задржавати. Важно је истаћи да је тзв. лингвистичка револуција, коју је, како смо видјели, започео де Сосир, у двадесетом вијеку непосредно довела и до онога што се зове *когнитивном револуцијом* и што се манифестује у свијету компјутера и роботике, затим у открићима о преносу наслеђених информација у генетици (кодони наслеђа).

Клод Леви-Строс је веома јасно указивао на утицај де Сосирове лингвистике на развој структурализма, особито у етнологији и социологији. При томе је истицао да ту није ријеч само о преузимању метода де Сосирове лингвистике при тумачењу друштвених феномена, иако је и то значајно, него даље од тога, о уочавању аналогије између система друштва и система језика, па чак и о признавању да су неки друштвени феномени уствари лингвистичке природе. Тако Леви-Строс у интервјуу објављеном у ревији *Esprit*, новембра 1963, каже:

"Фонетска револуција се састоји у открићу да смисао увијек резултује из комбинације елемената који сами нијесу означени. У мојој перспективи, сми-

14 Roman Jakobson, »Closing Statement: linguistics and poetics«, у књизи Т. А. Sebeok (ed.), *Style and Language*, Cambridge, Mass., MIT Press 1960, p. 358.

сао није никада примарни феномен. Смисао је увијек редукутабилан. Другачије говорећи, иза свакога смисла лежи бесмисао (*non-sens*), али обрнуто не би било тачно." И управо тај "бесмисао" који је негдје иза свакога смисла представља комбинацију елемената, дакле структуру, која се, по Леви-Стросу, јавља као основа емпиријских феномена.

У резонувању Леви-Строса као да се овдје јавља извјесна контрадикторност: Како се може називати бесмислом оно што на површини ствари резултује у неком феномену, у неком смислу? За ту категорију коју он назива бесмислом више би, како изгледа, одговарао термин "скривени смисао". И управо се сав напор структуралиста, почев од Леви-Строса наомамо, усмјерава на откривање тога скривенога смисла што лежи испод емпиријског, чулима докучивог, или, како каже сам Леви-Строс, тога "бесмисла".

Управо су ова открића у лингвистици и њихово повезивање са антропологијом, односно етнологијом и психоанализом у радовима Леви-Строса, Лакана, Барта и Алтисера дала структурализму нов квалитет који ће га учинити особеном мисаоном струјом двадесетог вијека. Тако код Леви-Строса у системима сродства налазимо нешто сасвим слично граматичким структурама де Сосира и Чомског. Питајући се да ли системи сродства припадају категорији природе или категорији културе, односно друштвености, он истиче:

"Гдје год има правила, са сигурношћу знамо да је ту достигнут одређен културни ниво. На другој страни, лако је уочити универзалност као критеријум природе, те оно што је константа у човјеку пада неизбежно иза домаћаја обичаја, технике и институција. Дозволимо претпоставку да је све универзално у човјеку дио природног поретка..., а да је све што подлијеже норми истовремено и културно, и релативно, и партикуларно. Ми смо онда суочени са једном чињеницом, боље рећи са групом чињеница које у свјетлости ових претходних дефиниција нијесу много одмакле од скандала: Дошли смо до закључка да би комплексна група убјеђења, обичаја, услова и институција, описана сажето као прохибиција инцеста, била оно што без икакве сумње представља и нераздвојно повезује те двије карактеристике (природно и културно) и у чему препознајемо противрјечне црте та два узајамно супротстављена поретка."¹⁵

Забрана инцеста је, дакле, за Леви-Строса извориште нормативности и друштвености и истовремено граница између природе и друштва. Даље, Леви-Строс читаво друштво гледа као компликовану структуралну цјелину која настаје на посљедицама забране инцеста. Кад појединац, наставља даље Леви-Строс, усљед забране инцеста, не може да општи са сопственом мајком (Едипов комплекс) или сестром, онда ће то чинити са мајком и сестром некога другог, као што ће и овај други општити са мајком и сестром онога првога. Тако се у друштву баш у домену сексуалних односа успостављају релације *размјене*, иза чега убрзо слиједи и релације размјене материјалних добара, како је то илустративно показао прије Леви-Строса Марсел Мос у своме чувеном *Есеју о поклону* (*L'Essai sur le don*) објављеном још 1925 године. Наиме, Мос указује да размјена поклона у примитивним друштвима значи нешто и много више од робне размјене. То је и размјена симбола, и израз узајамних уважавања, али и признање реалности разлика у друштвеним положајима, улогама, престижима. Поклони и односи око поклона, реални и сим-

15 Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, London, Eyre and Spottiswood 1969, p. 8.

бoлични, разoткривају структуре друштвене моћи, али и структуре схватања, норми, вриједности.

Тако се по Леви-Стросу сами системи сродства који у великој разноликости прате забрану инцеста (јер, како смо већ видјели, Леви-Строс полази од поставке: што је природно то је једнообразно и универзално, а што је друштвено (нормативно) то је разнолико и партикуларно) испољавају као особени видови размјене. Тек иза тога слиједе остали видови размјене – размјена поклона и трговина. Ту он разликује два типа размјене, рестриктивну и општу размјену. Рестриктивна размјена се испољава у реципрочној размјени само између два субјекта, двије групе (два рода и сл.), док општа размјена значи размјену између мноштва група и појединаца. Док је прва сем што је реципрочна још и непосредна, друга је неречипрочна и посредна и посредност најјасније испољава новац.

Структура, односно како каже Леви-Строс "комплексна група убјеђења, обичаја, услова и институција" коју чини прохибиција инцеста, дакле, представља ону праструктуру која је у самој основи људског друштва и свеколиких његових развијенијих структура – система сродства, привреде, размјене, друштвене моћи итд.

Но оваква поставка не изгледа баш много убједљиво. Редосљед ствари би могао бити и обрнут: Није ли, на примјер, сама могућност размјене жена између родова била узрок прохибиције инцеста, а не последица те прохибиције?

Структуре сродства које долазе као последица забране инцеста, а особито структура брака, даље, по мишљењу Леви-Строса утичу на стварање низа других структура, како друштвених, тако и лингвистичких:

"Фундаментална карактеристика брака као облика размјене нарочито се јасно види у дуалним организацијама." Наиме, мушкарци једнога рода опште са женама другог рода, а мушкарци другог са женама првога, те се тако дуална, тј. двородна организација у прадавнинама јавља као својеврстан облик друштва. Само је друштво тако састављено од двије симетричне половине. "Те су половине често егзогаме... Но дуална организација има многобројне одлике и независно од тога... Преци се најчешће рачунају по матерналистичкој линији; два хероја из традиционалне културе, некад старији и млађи брат, некад близанци, играју важну улогу у митологији; двострукоост друштвене групе је често продужена у двострукости универзума, у његовој подјели на живе и неживе објекте, а онда су те половине повезане са таквим супротстављеним карактеристикама као што су Црвено и Бијело, Црвено и Црно, Сјајно и Тамно, Дан и Ноћ, Љето и Зима, Сјевер и Југ, односно Исток и Запад, Небо и Земља, Копно и Море, Лијево и Десно, Горе и Доље, Величанствено и Понижавајуће, Старо и Младо."¹⁶

Из дуалне структуре групнога брака, дакле, по Леви-Стросу, проистиче и дуално тумачење свијета и биполарност у схватању појмова као и лингвистичка антиномија. Слично као и код Радклиф-Брауна имамо један еволутивни ланац од једноставнијих структурних фактора ка све комплекснијим: забрана инцеста, брак као облик размјене, остали видови размјене, систем рачунања предака, дуална структура митологије као одраз дуалне организације групног брака, структура погледа на свијет, дуална поларизација појмова... Рекло би се на први поглед да се Леви-Строс враћа емпиријским структурама као

16 *Истио*, р. 69.

опредјелујућим факторима. Али такав закључак би био погрешан: Леви-Строс увијек испод површинског, дакле испод емпиријског, указује на неку дубљу условљеност, на неку структуру принципа који опет иза себе имају неку још дубљу, али већ доста мутну и неодређену условљеност која тако припада некој категорији несвјесног. Тако он у својим *Mythologiques* пише:

”У књизи *Les Structures* (ријеч је о већ цитираној Леви-Стросовој књизи чији је наслов у оригиналу *Les structures de la parenté*), иза онога што површински гледано изгледа случајном и некохерентном различитошћу закона који управљају браком, указао сам на мали број простих принципа, захваљујући којима се комплексна маса обичаја и поступака, на први поглед апсурдних (а они су до тада и генерално сматрани апсурдним), може свести на разумљив систем. Међутим ништа не гарантује да обавезе извиру из тих принципа. Можда су оне само одраз у људским умовима извјесних друштвених захтјева који су објективизирани у институцијама... Експеримент који сам примијенио проучавајући митологију је очигледно убједљивији. Митологија несумњиво нема практичну функцију, за разлику од феномена који су раније изучавани; она није ни индиректно везана са неком посебном врстом реалности која би имала неки већи степен објективности од објективности митологије и чије би утицаје (*injunctions*) она тако могла пренијети на ум који ту изгледа да је сасвим слободан угађајући својој креативној спонтаности. И тако, како је то могуће приказати на овоме примјеру, та очигледна арбитрарност ума, његов како претпостављамо спонтани ток инспирација и његова привидно неконтролисана инвентивност, подразумијевају постојање закона што дјелују на дубљем нивоу, па смо онда присиљени да закључимо да се ум, и онда када је препуштен самом себи и када више не води рачуна о објектима, редукује на имитирање самога себе као објекта; а како при томе закони који управљају његовим операцијама нијесу фундаментално различити од оних које он истражује у својим другим функцијама, онда се тиме показује да је сам ум по својој природи само ствар међу другим стварима”¹⁷.

Овдје већ Леви-Строс подубоко залази у филозофију, али је ово мјесто и за разумијевање Леви-Стросовог структурализма вишеструко значајно. Ту је прво мисао да емпиријске структуре, конкретно у овом случају системи сродства, које при површном разматрању изгледају хаотичне као игре случајева, могу да се сведу на ”мали број принципа”, дакле на једну неемпиријску структуру у чијој се свјетлости и оно што изгледа хаотичним показује као систем, дакле као нека срећеност која извири из дубљих законитости. Но и кад се то учини, ипак ”ништа не гарантује да обавезе” којих се људи придржавају у системима сродства ”извиру из тих принципа”, већ можда из неких других које још не познајемо. Раније смо видјели да су принципи на којима Леви-Строс темељи не само системе сродства, већ и структуре размјене и друштвене организације, у забрани инцеста и у структурама убјеђења, норми, вриједности и институција што су непосредно везани за ту забрану. Али сад он то раније објашњење емпиријских друштвених структура помјера из равни поузданости ка равни вјероватноће, дозвољавајући дјеловања и неких других скривених структурних фактора. Но овдје је најинтересантније Леви-Стросово поимање митологије за коју он сматра да представља слободно ”арбитрање ума”, као ”спонтани ток инспирација”. Видјели смо да је раније Леви-

17 Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, New York, Harper and Row, 1964, p. 10.

Строс сматрао да се и у митологијама одражавају реални друштвени односи, те да дуалитет групног брака има рефлексе у тако честим митолошким супротстављањима двојице браће, било старијега и млађега, било близанаца. Овдје су, како видимо, митологије сасвим одвојене од друштвених реалности, али је опет слобода ума у испредању митологија само привидна, пошто и онда када се препушта ничим неометаној машти ум може само имитирати самога себе као објект, пошто је и сам "само једна ствар међу стварима" и пошто исти закони управљају и универзумом, и људским умом.

Ова посљедња претпоставка има крупне филозофске и теоријске консеквенце. Њу је Леви-Строс изразио још 1958. године у књизи *Структурална антропологија*. Тамо читамо како "поставка да се најсуптилније објашњење такође највише приближава истини почива, у крајњој анализи, на постулираном идентитету између закона универзума и закона људскога ума"¹⁸. Но о тим консеквенцама овдје ћемо говорити само укратко.

Ако би такав идентитет постојао, онда би се човјек сасвим утопио у универзум, поистоветио са природом, што води тоталној негацији човјека као друштвено-историјског субјекта.

Друга тенденција Леви-Стросовог структурализма, а могло би се рећи у извјесној мјери и структурализма уопште, тиче се преувеличавања улоге несвјесног. Пол Рикер је мишљења да је то структуралистичко несвјесно једна особена категорија, ближа Кантовој ствари по себи него Фројдовом или Јунговом несвјесном:

"То несвјесно није Фројдово несвјесно што га чине еротски пориви и њихове моћи симболизације; прије ће бити да је то кантовско него фројдовско несвјесно, неко категоријално, сложено несвјесно, бар што се тиче начина његове структурне организације, тако да смо овдје суочени са једним категоријалним системом који нема референци са мислећим субјектом. Тиме структурализам као филозофија развија једну врсту интелектуализма који је у основи антирефлексиван, антиидеалистички и антифеноменолошки. Сљедствено томе, могло би се рећи да је тај несвјесни ум сличан природи; можда је чак и сам природа."¹⁹

Као што минимизује и ограничава улогу човјека као субјекта и слободну вољу уопште, структурализам ограничава и улогу случаја. Тако Леви-Строс говорећи о великим проналасцима у раздобљу неолита што су послужили као основа цјелокупног развоја цивилизације истиче:

"У неолитским раздобљима солидно је успостављено човјеково мајсторство у великим умијећима цивилизације – у грнчарству, ткачком занату, земљорадњи и припитомљавању животиња. Данас се више не може претпостављати да су тим огромним унапређењима доприносиле серије акумулација случајних открића, нити се може вјеровати да су те иноваторске праксе биле откриване путем пасивног посматрања природних феномена." Позивајући се и на изведене експерименте, Леви-Строс одбија могућност да би у неолиту начин добијања бакра могао случајно бити откривен, пошто се руда бакра не топи ако случајно доспије на обично огњиште. Она се може истопити само у специјалној пећи или у знатно усавршеној грнчарској пећи, из чега Леви-

18 *Structurale Anthropology*, New York, Basic Books 1963, p. 89.

19 Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, Evanston, Northwestern University Press 1974, p. 33.

Строс изводи закључак да је прије проналаска бакра морала постојати нека структура сазнања, правила и умијећа како до бакра да се дође, иако се данас не може сазнати одакле би та структура могла произаћи. У томе он види "неолитски парадокс" који остаје неразјашњив²⁰.

Наравно да ово потцењивање случаја уопште, а посебно у иноваторској пракси, остаје крајње проблематично. Не дешава ли се и у најновијим временима да се до многих важних открића долази случајно? Довољно се сјетити, на примјер, како су пронађени рентгенски зраци или пеницилин.

Код нас је мање познат допринос Жака Лакана и Ролана Барта структуралистичкој мисли. У њиховим схватањима још се изразитије него код Леви-Строса стапају де Сосирова лингвистика и психоанализа.

Лакан полази од једне важне онтолошко-епистемолошке претпоставке по којој са човјекова егзистенција одвија унутар три међусобно повезана, али и супротстављена поретка, реалног, имагинарног и симболичког. Од сва три ова поретка најмистериознији је онај реални, јер се у његове структуре и тајне може завирити само посредно, преко она друга два слоја, имагинарног и симболичког.

Лакан је појам "огледало фазе" или "огледало ступња" (у енглеском преводу *mirror-phase*, односно *mirror-stage*) изградио увелико се ослањајући на Фројда. То је она фаза психичког развоја индивидуе која се најјаче манифестује отприлике око шестог мјесеца живота. Дијете тада још не препознаје сопствени лик у огледалу и изграђује богати имагинарни свијет који значи, по Лакану, "трагање за идентитетом и за сличностима", и који ће, као такав, истина са сталним промјенама, остати до краја живота, посредујући између личности и реалности, као некакав илузорни застор који је немогуће отклонити. Тек се иза тога, са првим наученим ријечима, почиње да изграђује и симболички поредак, као трећи слој човјекове егзистенције.

"Концепција огледало-фазе, каже Лакан, води супротстављању свакој филозофији која би директно произилазила из *cogito...* Дијете у одређеном узрасту који одговара овој фази и кратко траје, заостаје за шимпанзом у инструменталној интелигенцији, тако да још није у стању да препозна, као такву, своју слику у огледалу. Та чињеница, у случају дјетета, далеко од тога да буде заморна, какав је случај код мајмуна, чим се слика покаже схваћеном и празном, непосредно прелази у серију гестова преко којих дијете доживљава игру односа између покрета што се одсликавају у огледалу и рефлектоване околине. Та заносна уображења дјетета о његовој сопственој слици у *infans* ступњу, подстакнута и његовом моторном неспособношћу и потпуном зависношћу од мајке, изгледа да представљају у егземпларном виду ону симболичку матрицу у коју Ја улази у првобитној форми, прије него што ће се објективизирати у дијалектици идентификовања са другима, и прије него што му језик, у универзалном смислу, подари функције субјекта... Важна је тачка у томе што та форма смјешта дјеловање его-а, прије његове социјалне детерминације, у један фиктивни ток."²¹

Метафора "огледало-фаза" означава процес умножавања имагинарног свијета док још није почела изградња симболичког поретка. Она има далеко шире значење од оног буквалног: није ту ријеч само о загонетности дјетета

20 Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, London, Weinfeld 1966, pp.13-14.

21 Jacques Lacan: *Ecrits: A Selection*, London, Takistock 1977, pp. 1-2.

пред његовим ликом у огледалу који оно још не препознаје као свој лик, него о загонетности његовој пред реалним свијетом и о његовом преобраћању, још у тој раној фази живота, у уобразиљу, у нестварно.

Симболички свијет се, по Лакану, како смо већ напоменули, изграђује послије имагинарног, те тако представља посљедњи од она три поретка човјеве егзистенције. Али та изградња иде упоредо са још једним током, особито важним за разумијевање и есенције и егзистенције човјека. Ријеч је о дефинитивном разбијању јединства мајке и дјетета. Ево како Чарлс Скот 1989. године приказује Лаканово схватање о том разбијању:

”... дијете и мајка су у једном неиздиференцираном јединству, као једно ”Све”, како то Лакан каже, које је привремено, док још нема лингвистичког нити симболичког, док још нема ни свјесног нити несвјесног. Чим дијете почиње да говори, то се јединство разбија продором језика, симболичке структуре релација, чиме се омогућава индивидуална артикулација. Путем говора језик доноси широку мрежу неизбјежности које су сасвим безличне, непријатне природе, и прекида, и то, како се претпоставља веома дивљачки, цјелину мајка-дијете. Док дијада мајка-дијете представља запечаћену блискост, језик је неизбјежност дистанце, неизбјежност присутности и одсутности, означаваоца и означеног, при чему оно раније ”Све” (тј. цјелина мајка-дијете) више не може бити друго до успомена и жудња.”²²

Трећи еминентни представник француске структуралистичке школе је Ролан Барт, много значајнији за прихватање структуралистичких начела у науци о књижевности, особито у књижевној критици, него у социологији. Далекосежна је његова мисао да лингвистика треба да буде узор науке о књижевности, пошто су књижевна дјела ”сама по себи слична огромним ”реченицама” које извиру из општег језика симбола, подвргнута извјесним правилима трансформације, или, говорећи уопштеније, подвргнута извјесној логици значења која се тиче писања”²³.

Наравно, међу француске структуралисте убраја се и познати марксиста Луј Алтисер. Но имајући у виду да је он доста превођен на наш језик, о њему овдје нећемо говорити. Наравно, нећемо овим текстом обухватити, чак ни у сажетијем виду, развој структурализма у другим европским центрима – Прагу, Копенхагену итд.

Општа је констатација да структуралистичка плима мање-више свуда почиње да опада почев од седамдесетих година овога вијека. Но без обзира на ограничења о којима смо дјелимично говорили, овај смјер је дао европској мисли допринос који ће остати као трајнија вриједност.

22 Charles E. Scott, »The Pathology of Father's Rule: Lacan and Symbolic Order«, у књизи E. Wyschogrod et. al. (eds.) *Lacan and Theological Discourse*, Albany, SUNY Press 1989, p. 80.

23 Цитирано према лексикону *La Sociologie*, Paris 1970, tome I, p. 26.