

Ines Prica

Mitomorfičnost znanosti: sjećanje na divlju misao

*Znanost o mitovima
muca.*

U ovom prilogu poimanje mita u Lévi-Straussa svedeno je na problem mitske dimenzije znanosti, što je ujedno i kulminacija autorova dokazivanja o ne-svjesnosti funkcioniranja ljudske misli. Kada se, nekom vrstom regresivnog kretanja koje odlikuje strukturalističku analizu, uzmogne odstraniti sve što se duguje događaju i refleksiji, »stiže« se do nesvjesne djelatnosti duha (koja se sastoji u davanju oblika nekom sadržaju), a ta je »ista za sve duhove, negdašnje i moderne, primitivne i civilizirane« (SA, 33, 35). To, dakle, nije primarno ne-svijest psihološkog potiskivanja¹, niti ne-svijest neznanja ili ideološkog »somnabulizma«², nego ne-svijest nužne privremenosti, sinkronične³ protežitosti Strukture, i njezine temeljno jezičke prirode, a ovom, kao »ek-

1 | L. Goldman upozorava na razlikovanje psihoanalitičkog nesvjesnog od strukturalističkog, implicitnog ne-svjesnog; to nije potisnuto nego »nedosegnuto značenje« (Goldman, 124).

2 Freudova ga je misao naučila da »i prividno najbesmislenije pojave mogu da se razjasne razumnom analizom. Naspram ideologija (skupnih pojava umesto pojedinačnih, ali isto tako nerazumnih), Marksov mi je način mišljenja izgledao približan: bez obzira na spoljašnji izgled, postići valjan osnov s logičkog gledišta, bilo kakve da su moralne ocene o tom« (Ili, 120). Marić propituje filozofske zasade strukturalizma kao znanosti, dakle diskurza koji bi imao biti »bez etike«. Lévi-Strauss se trudio neutralizirati etičke implikacije strukturalizma, odričući mu »poruku« i kloneći se ikakva »terapijskog« njegovanja djelovanja (Marić, 1971;12). Strukturalizam, kaže Marić, umjesto da »liječiči« lažnu svijest, proglašuje problem autentične svijesti lažnim problemom, on vodi bitku s drugim protivnikom, borbu protiv klasične evropske filozofije, filozofije svijesti (ibid., 13).

3 Podvlačimo da struktura kod Lévi-Straussa nije jednostavno sustav elemenata u nekom odnosu: da bi se govorilo o strukturi, između elemenata i odnosa više skupova moraju se pojaviti naizmjenični odnosi, tako da se može prijeći od jednog skupa u drugi pomoću transformacije (usp. Ili, 126).

stra-humanim« elementom, »zasijeca« plan individualne⁴ svijesti, osvjetljavajući konstituiranje subjekta pune prisutnosti kao tipično europocentrični specijalitet. Upravo je ovo stanje, koje jednako odlikuje divlju misao i onu pripitomljenu zbog postizanja koristi (DM, 281), kakva je i znanstvena misao, mjesto na kojem će Lévi-Strauss izvesti svoj pothvat ekvivalencije, svjestan problema koji nastaju kao svojevrsni »dijalektički otpad« težnje da se analitičkom dekonstrukcijom ponovno ocrtaju granice jednoga sustava. Na kontroverzni status humanističke znanosti koja »oduzima svijest« svome predmetu, Lévi-Strauss će biti dovoljno upozoren i »odmah« (problemima ustanovljenim već šezdesetih godina kao »strukturalistička kontroverza«, odnosno poststrukturalistička klica) i »poslije« (raznorodnim sklopom tzv. postmodernističke antropologije i naročito postkolonijalnom kritikom i »progovaranjem drugog«), kada slijedi rasprava o strašnom paradoksu »tvrdih metoda« u humanističkim znanostima, posljedicama prijenosa analitike uništenog subjekta na ekstra-jezičke fenomene, ali i konačna dekonstrukcija samoga znanstvenog subjekta. Ako je, naime, mit tip diskurza u kojem je eliminiran subjekt istraživanja, to prvobitno legitimira mogućnost njegova analitičkog (znanstvenog) mišljenja, jer je eliminacija subjekta nužan preduvjet analize formalnih osobnosti koje uvjetuju odvijanje bilo koje posebne vrste diskursa⁵. No, time se analitika mita mora ili dovesti u određenu homologiju s predmetom (npr. odbacivanjem mogućnosti vlastite »empirijske« svijesti, čijom prividnom prirodom neutralizira subjekt mita, pri čemu je na pragu gubljenja analitičkog znanstvenog identiteta), ili pristati na stanje mitomorfičnosti, ako se i nadalje »dokazuje« kroz empiriju. Pri tom se, zamjenom odstranjenog primarnog subjekta mita onim znanstvenim vraćaju svi problemi interpretacije koji su se mislili izbjeći, ili se pak miriti s nužnošću da je znanstvena analiza moguća samo na razini na kojoj mit preobražuje unutar vlastitog diskurza (da, dakle, znanstveno shvaćanje mita kolidira sa znanstvenom analizom, jer bi se mitovi tako »mogli opisivati i analizirati jedino kada bi bili izgrađeni po formacijskim načelima koja protuslove njihovoj definiciji« (usp. Frank, 1994; 237)). Do sada nije »smišljen« nijedan bolji način da znanost umakne mitu, od privremenog rješenja istodobnog samopromišljanja i samoreprezentacije znanosti u »kaši« što je čine nekadašnji predmet i samopredmetnost, nekadašnji subjekt i objekt, a kojom dominira utvara priznanja da se sama ostvaruje u elementu kojim »onesvješćuje« subjekt mita – u jeziku.

4 Iako su to subjekti »koji nisu baš toliko izolirani ali nisu ni kolektivni«, Lacanov »inmikstura« (usp. Girard, 1988; 124).

5 Dok se interpretacija, drugi od dva jedina validna, supostojeća makar fundamentalno suprotstavljena, pristupa jeziku, »bavi jazom koji nastaje prilikom uvođenja subjekta« (usp. Donato, 1988; 122).

Stoga njegova odluka da prekine neprestano odlaganje projekta znanosti⁶, pridružuje Lévi-Straussa onima kakve i danas odlikuje želja ili prisila da »dok čekaju nemjerljivo nešto i nadalje rade«, pa makar se tako, na neki način, upisivali u »korisnike« (ili žrtve) divlje misli, služeći se, kao i ona, uvijek nekim postojećim materijalom i transformirajući ga neprestano unutar strukture jednog te istog predmeta, i makar bi svo znanje koje se izlučuje tom transformacijom sadržaja u čekaonici znanosti koja ne bi bila ni filozofija niti mit, u konačnici nepovratno otišlo »u eter«. Jer, i Lévi-Strauss je »čekao«: strukturalna antropologija tek je buduće stanje znanosti budućnosti koja će biti »jedna čista teorija jezika«. Ta bi prekoračivala sve znanosti »i na granici pozitiviteta i na granici konačnosti«, pa se, »savršeno zasnovana na poretku pozitiviteta koji su izvan čovjeka (jer je u pitanju čisti jezik)«, približavala pitanju konačnosti, »jer misao može misliti samo kroz jezik i u njemu: tako da se u samom jeziku nalazi pozitivitet koji vrijedi kao suštinski« (SA, 419).

Shvaćanje složene intelektualne operacije, s jedne strane »dubinskog« razumijevanja različitih struktura mišljenja, a s druge njihova nadsvođenja u zajedničkom osvještavanju unutar nekog (doduše još dokraja nedosegnutog) semantičkog univerzuma⁷, za Lévi-Straussa je stvar jednog procesa što je i nadalje moguć, dijalektike, koja je, kao diskontinuirani proces »izblendavanja« i premašivanja struktura, ujedno i jedina povijest koju on priznaje. To nije »sartreovska dijalektika« osuđena da »bira oblasti, razdoblja, ljudske grupe i pojedince u tim grupama, i da ih, kao diskontinuirane figure, izdvaja iz jednog kontinuuma«, usustavljajući ih »nasilno progresivnim zapletom«, neosnovanim i prokrijumčarenim povezivanjima (usp. DM, 327, 329)⁸. Povijesna štiva na raznim vremenskim stupnjevima se ne zbrajaju nego poništavaju

6 *Kakvo Lévi-Strauss zamjera fenomenologiji i ostalim filozofijama koje prema konačnoj analizi znanost smatraju nemogućom (usp. Donato, 1988;121).*

7 *Sve varijacije (jedinstvenoga) mita obrađuju jednu veliku temu: prijelaz od prirode prema kulturi, što je moralo biti plaćeno konačnim prekidom veza između nebeskog i zemaljskog svijeta, od kada počinju problemi za čovječanstvo (usp. Ili, 149).*

8 *Ako čovjek ima smisla samo ukoliko se stavi na stanovište smisla, onda valja dodati da »taj smisao nikada nije onaj pravi«: »nadgradnje su omaške koje su 'uspele' na društvenom planu. Uzaludno je, dakle, tražiti najtačniji smisao od istorijske svesti. Ono što Sartr naziva dijalektičkim umom samo je rekonstrukcija hipotetičnih postupaka, izvedena pomoću onoga što on naziva analitičkim umom« (usp. DM, 321). *Strukturalna analiza povijesti otkriva u principu kronologije »ne kôd koji datume može poredati u linearnu seriju, nego kôd koji se sastoji od klasa datuma od kojih svaka predstavlja samostalan sistem referencija, čime se pokazuje diskontinuirani i klasifikatorski karakter istorijskog saznavanja« (DM, 329).**

(usp. lil, 175), pa je ta moguća dijalektika konstituiranje »stalno produžavanog i pojačanog mostića koji analitički um postavlja preko provalije čiju drugu ivicu ne vidi, iako zna da ona postoji, makar se ona stalno udaljavala« (DM, 312). U nepomirljivom odbijanju da joj išta ljudsko može ostati tuđe, smatra Lévi-Strauss, znanost bi morala imati hrabrosti pridružiti se upravo divljoj misli, ali ta bezostatnost nije, ili bar ne prvenstveno, moralni poučak: to je znanstveni zadatak per definitionem. Divlja je misao »znanost o konkretnom«⁹ i njezino uklapanje u humanističku znanost zahtijeva takvo udvajanje samointerpretacije u kojem skidanje empirijskih naslaga u potrazi za slojem strukture podrazumijeva nužnost da logička argumentacija bude »do ludila«¹⁰ razvedena u jednom carstvu prirode, u mnoštvenosti označitelja od kojih niti jedan nije zanemariv interpretativni »klon«. Nema dobre verzije, ni pravog ili primitivnog oblika, niti autentične ni primitivne forme. Sve se verzije moraju uzeti ozbiljno (lil, 154). Pa i ako će se, nakon projekta strukturalne antropologije, sve što nadalje slijedi morati udvajati na planu samointerpretacije, njezini će nalazi svakako biti u stanju ulaziti na put kojim se mimoilazi onakvo posvajanje, »pripitomljavanje drugog« kakvo Lévi-Strauss prisposobljuje »šiparičkoj metafizici«¹¹. Prepoznavanje mita u znanosti nije »razlog za paniku«, jer se ono što je eventualni uzrok toga zazora ne razlikuje toliko od onakve znanosti kakvu doista priželjkujemo.

9 *Koja »stoga« nužno barata apstraktnim pojmovima. Ilustrira to Boasovom primjedbom o apstraktnosti činuk jezika: »Rečenica: opak čovjek je ubio jedno dijete, na činuk jeziku glasi: čovekova opakost je ubila detetovu jadnost; a da bi se kazalo da neka žena upotrebljava odveć malu kotaricu reći će se: ona stavlja korenje ružičaste biljke u majušnost kotarice za školjke« (DM, 37).*

10 *»Ideje se nalaze u nama, pisao je Balzak, kao dovršen sistem, sličan jednom carstvu prirode, kao neka vrsta cvetanja čiju će ikonografiju dati jedan genijalan čovek koga će, možda, smatrati za ludaka. Ali onome ko bi se toga poduhvatio, bez sumnje bi bilo potrebno više ludosti nego genijalnosti.« (DM, 183)*

11 *»Što se tiče misaonog pokreta, koji zamalo što se nije rasplinuo u egzistencijalizam, učinilo mi se da je suprotan valjanom rezoniranju zbog sklonosti koju pokazuje prema subjektivnim iluzijama. To uzdizanje osobnih briga na dostojanstvo flososfskih problema izlaže se velikoj opasnosti da se izrodi u šiparičku metafiziku, dopustivu sa stanovišta didaktičkog postupka, ali vrlo opasnu ako treba da dopusti titranje s onom misijom što je namijenjena filozofiji, dok nauka dovoljno ne ojača da je zamijeni, a koja se sastoji u tome da se shvati biće u odnosu sa samim sobom, a nikako u odnosu sa mnom. Mjesto da sruše metafiziku, fenomenologija i egzistencijalizam su zaveli dvije metode da bi joj našli opravdanje.« (TT, 54)*

Razlika između znanosti i magije (kao djelatnog plana divlje misli), »te divovske varijacije na temu načela uzročnosti« (DM, 50), nije u tomu što magija ne zna za determinizam ili ga prezire, nego po tomu što ga mnogo odlučnije i nepomirljivije zahtijeva. »Zar se ne bi moglo poći dalje i smatrati da strogost i preciznost kojima se odlikuju magijska misao i obredne radnje izražavaju nesvesno shvatanje istinitosti determinizma kao načina postojanja fenomena koje nauka proučava, tako da bi determinizam bio globalno naslućen i odglumljen pre nego što je otkriven i poštovan. Magijski obredi i verovanja bili bi u tom slučaju izraz čina vere u nauku koja tek treba da se rodi.« (DM, 50-51)¹² Stoga Lévi-Strauss ne prihvaća shvaćanje magije kao nedorasle znanosti, »stidljivog oblika nauke koja još traži svoj jezik«¹³: ne samo zbog toga što je ova u pojedinim etapama jedna sasvim djelotvorna, a tek kasnije »čudotvorna« djelatnost (što izlaže tzv. neolitskim paradoksom¹⁴), nego i

12 »Ali to nije sve. Zbog svoje prirode, te anticipacije mogu ponekad da budu ne samo krunisane uspehom, već mogu i dvostruko da prednjače; u odnosu na samu nauku, i u odnosu na metode ili rezultate koje će nauka usvojiti tek u nekom kasnijem stadijumu svoga razvitka, ako je tačno da se čovek najpre uhvatio ukoštac sa onim što je najteže: sistematizacijom na nivou čulnih data, kojima je nauka dugo okretala leđa i koje one tek počinje da uklapa u svoju perspektivu« (ibid., 52).

13 Magija je prije »senka što ide ispred tela kome pripada, u izvesnom smislu potpuna kao i ono, isto toliko dovršena i koherentna u svojoj nematerijalnosti kao i materijalno biće kome samo prethodi. Magijska misao ne predstavlja prvi korak, početak, skicu, deo neke još neostvarene celine; ona predstavlja čvrsto povezani sistem, koji je nazavisan od onoga drugog sistema koji će nauka obrazovati, ako izuzmemo formalnu sličnost što ih zbližava i zbog koje se prvi smatra za metaforički izraz drugog.« (DM, 53)

14 Povijest znanosti prema povijesti magije jest kratka, »ali činjenica da se moderna nauka javila tek pre nekoliko vekova postavlja jedan problem o kome etnolozi nisu dovoljno razmislili: ime neolitski paradoks potpuno bi mu odgovaralo. (...) U neolitsko doba učvršćuje se čovekovo vladanje najznačajnijim veštinama zahvaljujući kojima nastaje civilizacija: grnčarstvom, tkanjem, zemljoradnjom i pripitomljavanjem životinja. Nikome danas ne bi palo na pamet da te ogromne uspehe objašnjava slučajnim nagomilavanjem niza pronalazaka učinjenih nasumce, ili pak zahvaljujući pasivno uočenom prizoru nekih prirodnih pojava. Da bi se svaka od pomenutih veština javila, bilo je neophodno da ljudi stolicima aktivno i metodično posmatraju svet u kome su živeli i postavljaju smeđe hipoteze čiju su valjanost proveravali neumorno ponavljanim ogledima, kako bi ih naposljetku usvojili ili odbacili. (...) Čovek iz neolitskog doba ili iz protoistorije naslednik je, dakle, duge naučne tradicije; međutim, da je duh koji je nadahnjivao njega, kao i sve njegove prethodnike, bio potpuno isti kao i duh modernih ljudi, kako bismo mogli da shvatimo či-

zbog toga što, ukoliko magijsku misao svedemo na etapu tehničke i znanstvene evolucije, oduzimamo sebi svaku mogućnost da je shvatimo. Ako je mitsko ikakva »greška u mišljenju« onda je to zbog toga što slijedi načine na koje funkcionira sama priroda, koja nudi »lažnu uzročnost«, gdje čulni (ili »estetski«) osjećaj »odgovara i jednoj objektivnoj realnosti«. Na taj način i uopćavanje iracionalnih filijacija može predstavljati, i u teorijskom i praktičnom pogledu, korisnu operaciju, privremeno svakako bolju od ravnodušna stava prema uspostavljanju bilo kakve veze; mitovi i obredi nisu plod »funkcije izmišljanja«, jer »klasifikacija, čak i kad je heteroklitna i proizvoljna, čuva bogatstvo i raznolikost popisanih stvari; odlučujući da o svemu treba voditi računa, ona olakšava stvaranje jednog 'pamćenja'« i jednog djelovanja koje ne okreće leđa stvarnosti, nego, budući da se sastoji u spekulativnom organiziranju i korištenju osjetilnog svijeta pomoću osjetilnih pojmova, omogućuje da se priroda »napadne s jedne druge strane« (usp. DM, 55, 56).

Takvo misaono i djelatno preraspoređivanje datosti koje odlikuje divlju misao Lévi-Strauss prispodobljuje pojmom bricolage¹⁵: njezin repertoar je heterok-

njenicu da se on zaustavio i da nekoliko milenija stagnacije razdvaja, kao neko odmorište, neolitsku revoluciju od savremene nauke? Taj paradoks može se rešiti samo na jedan način: postoje dva različita načina naučnog mišljenja, koji, svakako, nisu funkcije nejednakih stadijuma u razvitku ljudskog duha, već dva strategijska nivoa na kojima priroda dopušta naučnoj spoznaji da je napadne: jedan od njih približno odgovara nivou percepcije i uobrazilji, dok sa drugim to nije slučaj; kao da se nužni odnosi koji predstavljaju predmet svake nauke – bila ona neolitska ili moderna – mogu otkriti na dva različita načina: jednim koji je vrlo blizak čulnoj intuiciji, i drugim koji joj je manje blizak.« (DM, 53)

15 »Prvobitno značenje glagola bricoler vezano je za loptanje, bilijar, lov i jahanje, pri čemu je ovaj glagol uvek označavao neko sporedno kretanje odbijene lopte, psa koji luta, konja koji skreće s pravog puta da bi izbegao neku prepreku. Danas je bricoleur osoba koja se bavi ručnim radom koristeći se sredstvima zaobilaznim u odnosu na sredstva kojima se služi čovek od zanata. Domaći majstor je sposoban da obavi velik broj različitih poslova; ali, za razliku od inženjera, njemu za izvršenje tih zadataka nisu neophodne sirovine ni odgovarajuće, u skladu sa njegovim projektom nabavljene alatke: svet njegovih instrumenata je zatvoren, a pravilo njegove igre je da se uvek mora snaći sa 'priručnim sredstvima', to jest uz pomoć u svakom trenutku ograničene skupine alatki i materijala, koji su uz to još i heteroklitni, jer sastav te skupine nema nikakve veze sa njegovim trenutnim projektom, niti, uostalom, sa bilo kakvim posebnim projektom, već predstavlja slučajaj rezultat svih prilika koje su se ukazale za obnavljanje ili bogaćenje zalihe delova, ili za njeno održavanje pomoću ostataka od ranijih građenja i rasturanja. Skup sredstava kojima raspolaže domaći majstor ne može se, dakle, definisati polazeći od

litan i, iako »dosta širok«, ipak ograničen. Ekonomija mišljenja je, međutim, potpuna jer, iako mitska misao ne raspolaže ničim drugim, ona uspijeva ispuniti svaki zadatak koji sebi postavlja. Privremenost elemenata mitske misli čini ih uvijek »na pola puta između opažaja i pojmova« (DM, 58). Domaći majstor ispituje mogućnosti označavanja svih tih heteroklitnih predmeta, a te mogućnosti su uvijek ograničene zbog osobne povijesti svakoga dijela, tako da prethodna namjena pridonosi definiranju buduće. Na takvoj »prenapregnutosti« sastavnih dijelova temelji se i tvorenje mita, uvijek ograničena prethodnošću jezika u kojem su ovi već imali jedan smisao. Razlika između domaćeg majstora i inženjera jest u »stanju civilizacije«; ono posljednjem nalaže da »prokrči put« od znaka prema pojmu, razmakne se na osi suprotnosti između prirode i kulture, na način na koji se znak suprotstavlja pojmu: pojam teži potpunoj otvorenosti prema stvarnosti, dok znak prihvaća, i čak zahtijeva, da se u tu stvarnost unese i nešto ljudsko, znak se uvijek nekom obraća¹⁶.

Iako se služi uopćavanjima, analogijama i usporedbama, divlja se misao stoga ipak »ne može osloboditi slika«, odnosno onog nepromjenjivog dijela svojih elemenata koji čine da se njene tvorevine uvek svode na novi raspored dijelova čija priroda ostaje nepromijenjena – takve, osim u pogledu unutarnjeg rasporeda, uvek obrazuju isti predmet, osim što »raniji ciljevi igraju ulogu sredstava, ono što je bilo označeno pretvara se u označitelja, i obratno« (DM, 61).

Ako je divlja misao stoga nerefleksivna, misao koja sebe ne misli, jer »društvo se spoznaje na simboličan način, a ne putem refleksije o sebi« (DM 295), to ne znači i njezinu »polovičnost«, kao što niti iz činjenice da je svaka spoznaja drugoga dijalektička, ne slijedi da je totalitet drugoga potpuno dijalektički (DM, 317). Njezino baratanje znakom (odnosno značenjem fragmenata u koje je uvijek ukalkulirano neko osjetilno) dosljedno »ekonomizira« značenje, na neki ga način prebacujući u cjelokupni raspored strukture. Subjekt je njome određen na neki statistički način, brojem kombinacija koji je »velik ali ne i neograničen«, ali u svakom slučaju takav da subjekt ne određuje kao apriorni manjak značenja. Činjenica da se strukturalna analiza »mrijesti« u spozna-

nekog projekta (...), njega određuje samo njegova instrumentalnost. (...) Svaki deo predstavlja skup u isti mah konkretnih i mogućih odnosa; delovi su operatori, a mogu se upotrebiti radi obavljanja bilo kakve radnje u okviru jednog tipa« (DM, 57-58). Domaće majstorstvo postaje jedno od »najpopularnijih« metaforičkih mjesta iz Lévi-Straussove »zalihe«, s različitim obratima sadržaja (na primjer, ironičnog domaćeg pojma domaće teorije koja je, s obzirom na djelatnost majstora prije neki oblik »fuša«).

16 »Po snažnim i teško prevodljivim Persovim rečima: It addresses somebody« (DM, 60).

ji da se realnost strukture nikada se dokraja ne može izraziti niti iscrpsti, jer ono što se može neposredno uočiti je »niz prijevoda, od kojih je svaki djelomičan i nepotpun, jedne iste strukture što leži ispod toga i koju su oni u stanju samo reproducirati« (usp. Dyson-Hadson, 273), ne znači da je ona i »suma« mitske perspektive. Mitska misao nema »konstitutivni manjak znanosti«, ona nije samo rob događaja i iskustava koje neumorno raspoređuje i preuređuje da bi im otkrila neki smisao, ona je i osloboditeljska, jer ustaje protiv odsustva smisla, što je nešto s čim se znanost bila spremna nagoditi (usp. DM, 63). Svaki smisao ovisi o nekom užem smislu koji mu daje njegov najviši smisao, a ukoliko to vraćanje unazad na kraju dovodi do priznavanja jednog slučajnog zakona o kojem se može reći samo: stvari stoje tako, a ne drukčije (Sartre), u toj perspektivi nema ničega uznemirujućeg za misao koju ne muči potreba ni za kakvom transcencijom, pa makar i u skrivenom vidu (usp. DM, 323). Lévi-Strauss je odnos dviju misli stoga vidio i kao obrnuto proporcionalan, jer one dodjeljuju obrnute funkcije događaju i strukturi: znanost proizvodi događaje polazeći od strukture, dok mitska misao rastavlja i prepravlja skupine događaja i služi se njima kao nerazorivim dijelovima za stvaranje strukturalnih rasporeda (usp. DM, 75).

Mit ovdje nema (još) toliko onu poraznu barthesovsku moć podvođenja i naknadnosti – Lévi-Straussov mit prvenstveno raščinjuje, preraspodjeljuje, »žvače« i prerađuje – ali nema »prisilni pogon«, nego je statistički ograničen. Ovdje, u susretu ovih dvaju shvaćanja mita ujedno dolazi do dijametralnog opozicioniranja, ili čak neutralizacije sadržaja pojma koji pretendira obuhvatiti totalni mit, jedan »neumoljivi« pojam koji je još uvijek u stanju stvarati nered kada nas melje svojim totalitetom, ali koji omogućuje i diskretnije izbore, ukoliko mu je cilj svjesno skromniji – upisati se totalitet transformulacije kao samo jedna od njegovih varijanti (a svaka je za to, prema Lévi-Straussu) dovoljno dobra. Kod Lévi-Straussa svijest subjekta pripada jedino procesu preraspodjele mita: subjekt je djelatelj reziduiuma te transformulacije svijesti koja se odmah raspada čim je se »dokopa«. Iako taj materijal nije rezultat čistog postojanja, njegova jednoznačnost postoji, makar samo kao invarijantnost semantičke ili estetske prirode, koja karakterizira grupu transformacija koje su moguće s tim dijelovima¹⁷.

17 »Oni više nemaju vlastitog bića u poređenju sa izrađenim predmetima koji su govorili 'jezikom' čiji su oni sada otpaci (koji se ne mogu definisati); ali, sa jednog drugog gledišta, oni treba da imaju dovoljno vlastitog bića da bi korisno mogli da učestvuju u građenju jednog bića novog tipa: to biće se sastoji od ustrojstava u kojima, zbog igre ogledala, odblesci imaju istu vrednost kao i predmeti, to jest u kojima znaci zamenjuju označene stvari; u tim ustrojstvima ostvaruju se mogućnosti, čiji broj, iako veoma velik, ipak nije neograničen,

Mitska misao bi tako bila neopterećena sviješću, a ne od nje izuzeta, pa ona »nosi« subjekt bez identiteta, ukoliko se osvještavanje subjekta izvan svijesti mita (kakav je pripitomljeni, prosvijećeni i znanstveni subjekt) svodi na svijest o nepripadanju nekom divljem ili tuđem mitu (tvorba identiteta i drugog). Ako se i ne pristane da se time automatski potpada pod nadležstvo drugog (barthesovskog, podvođačkog) mita, valja pristati ili na »čisto postojanje«, supstancijalnost (empiričnost) elemenata tvorbe ili na kakvu drugu datost (pa opet podleći onome što se promjenjivo veže uz determinizam znanstvene misli ili Lévi-Strausovu »naturalističku herezu«¹⁸ zapadne metafizike). Preostaje nezaustavljiva autorefleksija koja, bilo da nudi samo prezentaciju bezidentitetsnosti ili je stvarno postiže, opet teži idealu koji je blizak stanju »čistog« mita. Lévi-Strauss se, kao što je rečeno, htio miriti s onom granicom znanstvene misli koju je smatrao antropološkom, granicom koja je u samoj prirodi intelektualnih operacija, čija bi slaba strana i u isti mah prednost bile u tome da mogu biti logičke iako su čvrsto vezane za svijet kvaliteta¹⁹. Ali to nije antropologistička prijetnja neovisnosti znanosti (inače bi mit ovdje bio u velikoj prednosti), to nije mistički ignorabimus, »nećemo nikad znati«: možda, a i

pošto je on funkcija rasporeda i ravnoteža koji se mogu ostvariti između delova čiji je broj i sam konačan« (DM, 77).

18 Koju je Lévi-Strauss pripisivao naročito empirijskom optimizmu funkcionarista (usp. Dyson-Hadson, 255).

19 »Kada se nađemo pred dva termina koji su dati u tesnoj vezi, nikada ne možemo da postuliramo formalnu prirodu te veze(...)Strukturalna lingvistika nailazi danas na tu teškoću, iako na drugačijem terenu, zato što se i ona oslanja na kvalitativnu logiku: ona uočava parove suprotnosti koje obrazuju fonemi, ali duh svake suprotnosti u velikoj meri ostaje hipotetičan; u prethodnom stadijumu teško je izbeći izvestan impresionizam pri njihovom definisanju, i dugo postoji mogućnost rešavanja istoga problema na više načina. Jedna od glavnih teškoća za strukturalnu lingvistiku, koju je ona do sada samo donekle savladala, potiče otuda što redukciju koju ona sprovodi pomoću pojma dvočlane suprotnosti neizbežno prati kvalitativna raznovrsnost, neosetno i kao krišom vaspostavljena u korist svake suprotnosti: smanjen na jednom, broj dimenzija raste na drugom planu« (DM, 110). Donato misli kako se kasnije pokazalo da je Levi-Strausovo priklanjanje lingvistici bilo čak nepotrebno: »matematika je pružila bolju formulaciju njegovih proučavanja srodstva nego što je to, uz korišćenje lingvističkih modela, moglo uopšte i da se pretpostavi. (...) A što se njegovih monumentalnih Mitologika tiče, dalekosežne implikacije jednog takvog dela tek treba da budu izvedene, ali već je očigledno da je ono u sebe ugradilo sopstvene metodološke i ideološke konsekvence za čije dešifrovanje neće uopšte biti potrebno pozivati se na postojeće pojmove strukturalne lingvistike« (Donato, 7).

vjerojatno ćemo znati, ovisi kakvo znanje imamo na umu. Strukturalna antropologija još uvijek itekako računa na vrijednost »transformulantnih« znanja, pogotovo uzmu li se u obzir posljedice njihovog ne-znanja. Mnoge stranice Lévi-Strauss posvećuje nepravdi totemizma: »totemsko znanje«²⁰, koje pokreće posve racionalan zahtjev za uspostavljanjem diferencijalnih razmaka, zbog tehničke aktivnosti, željne trajnih i konačnih rezultata, uz »pomoć« se tumačenja klasičnih etnologa skutrio ispod sjenke »žderačke mitologije« na koju se dodatno preslikava jedna cjelokupna amblematika animoziteta. Totemizam, međutim, nije nezavisna institucija, nego modus operandi (usp. DM, 181)²¹, takav se ne smije vezivati za određeni sadržaj, jer je metoda za asimilaciju svih vrsta sadržaja, dio jednog formalnog sistema čija se funkcija sastoji u osiguravanju idealne konvertibilnosti različitih planova društvene stvarnosti (usp. DM, 120-121)²² i stoga apsolutno doživljiv kao »povijesni«²³. Ako su često i točna mišljenja da se za primitivna društva granice čov-

20 »To znanje, nekoristoljubivo i budno, usrdno i nežno, sticano i prenošeno u atmosferi supružanske i sinovlje ljubavi, opisano je sa tako uzvišenom jednostavnošću da izgleda izlišno da tim povodom pomenemo čudne pretpostavke na koje je filozofe navelo odveć teorijsko gledanje na razvoj ljudskih znanja. Ništa ovde ne zahteva posredovanje takozvanog 'načela participacije', pa čak ni nekog metafizikom obavijenog misticizma, koji zapazimo još samo kroz deformišuće sočivo zvaničnih religija« (DM, 79).

21 »Životinja se, 'totem' ili njegova vrsta ni u kom slučaju ne može shvatiti kao biološki entitet; zato što je ona u isti mah i organizam (to jest sistem) i emanacija jedne vrste (koja predstavlja jedan član u jednom sistemu), životinja se ukazuje kao pojmovno oruđe sa mnogobrojnim mogućnostima pomoću koga se može raščlaniti i ponovo složiti u celinu bilo koja oblast sinhronije ili dijahronije, konkretnog ili apstraktnog, prirode ili kulture« (DM, 202).

22 Ti sistemi počivaju na sljedećem logičkom načelu: uvek moći suprotstaviti termine koji se, zbog prethodnog osiromašivanja empirijskog totaliteta, mogu shvatiti kao različiti. »Drugim rečima, njihov formalni karakter daje operativnu vrednost sistemima za označavanje i razvrstavanje koji se obično nazivaju totemskim: to su kodovi sposobni da prenose poruke koje se mogu prebaciti u termine drugih kodova, i da pomoću svog sopstvenog sistema izraze poruke primljene kanalima drukčijih kodova« (DM, 120).

23 »Ne bi bilo pogrešno reći da se izvesni oblici razvrstavanja, koji su porizvoljnio izdvojeni pod etiketom totemizma, svuda upotrebljavaju: kod nas se taj 'totemizam' samo humanizovao. Sve se događa tako kao da u našoj civilizaciji totem svakog pojedinca predstavlja njegova vlastita ličnost: ona je označitelj njegovog označenog bića« (DM, 277). Ali, »od tog vremena nikada ljudska shvatanja nisu mogla, ni približno u onom stepenu, ponovo da steknu ono bitno obeležje metodskog jedinstva i doktrinarne homogenosti koje je

ječanstva poklapaju s međama plemenske grupe, izvan koje ona vide samo strance, to jest prljave i grube podljude, onda to moramo tumačiti mimo osnovne funkcije totemskih klasifikacija koja je upravo u tomu da razbije tu zatvorenost grupe u sebe samu i pomogne stvaranju pojma koji približno odgovara pojmu čovječanstva, u kojem ne postoje granice između grupa (DM, 222-223)²⁴. Time se uvodi novi zaplet oko ideologijske veze identiteta i pri-

vezano za potpuno normalno stanje našeg uma, i koje je on tada spontano bio stekao» (DM, 281).

24 Lévi-Straussu je totemska univerzalizacija upravo ta koja »ne briše samo granice između plemena stvarajući začetak jednog internacionalnog društva, nego ponekad prelazi i okvire ljudskog roda, ne više u sociološkom, već u biološkom smislu, onda kada se totemska imena mogu davati i domaćim životinjama« (npr. psima i konjima koji su braća ili sinovi, op. a.) (DM, 224). Jednako, totemska klasifikacija »zbrinjuje« i individuaciju: »isti tip logičkih operacija povezuje ne samo sve oblasti u okviru samog klasifikacionog sistema, već i periferne oblasti za koje smo mogli da pomislimo da mu one, zbog same svoje prirode, izmiču: na jednom kraju horizonta (zbog njihovog praktično neograničenog obima i njihove načelne nevažnosti) fizičko-geografsku podlogu društvenog života i sam taj društveni život, ali u onom njegovom vidu koji otkriva da je on probio kalup koji je za sebe bio izdubio, a na drugom kraju (zbog njenog konkretnog karaktera koji je također dat) krajnju raznolikost individualnih i kolektivnih bića. (...) Mi treba da dokažemo da osobna imena predstavljaju sastavni deo sistema koje tretiramo kao kodove, to jest kao sredstva koja fiksiraju značenja prebacujući ih u termine drugih značenja. Da li bismo to mogli da uradimo kada bi se trebalo upravljati po onom što tvrde logičari i izvesni lingvisti i prihvatiti da su osobena imena 'meaningless', to jest da nemaju značenja? S druge strane forme misli koje smo proučili ukazale su nam se u vidu misli koje teže sveobuhvatnosti; one potpuno apsorbuju stvarnost pomoću ograničenog broja klasa, i njihovo bitno svojstvo je u tome što se jedne mogu transformisati u druge. Kako bi ta kvatifikovana misao, čijim smo svojstvima pripisali, na praktičnom planu, velika otkrića neolitske revolucije, mogla sama sebe zadovoljiti – sa teorijskog gledišta – i uspešno se boriti sa konkretnim da to konkretno skriva u sebi ostatak neinteligibilnosti, na koju bi se, u krajnjoj liniji, sama konkretnost svela, i koja bi po svojoj prirodi bila nepodobna da bude nosilac nekog značenja? Za misao koja se zasniva na dihotomnoj operaciji, načelo 'sve ili ništa' nema samo heurističku vrednost, već izražava jedno svojstvo bića: sve ima neki smisao, inače je sve lišeno smisla.« (DM, 229-230). Imena se biraju između identificiranja drugih putem njihovog svrstavanja u jednu klasu, ili identificiranja sebe samih putem davanja imena drugima. Imena se ne »daju«, njima se razvrstava. Osobno je ime način dodjeljivanja mjesta u jednom višedimenzionalnom sistemu (usp. DM, 240, 247, 278).

mitivnog mentaliteta: ukoliko »krivnja« ne pripada samoj divljoj misli, nego nekom realitetu koji se proizvodi od nje odvojito, onda je i u metodološkom smislu narušen povijesni »fatalizam« antropološkoga strukturalizma, privid ravnodušnosti koji proistječe iz nužnosti shvaćanja da je u »blokovima privremenosti« svako stanje svijeta ipak legitimno. Iako će, pomalo popuštajući vlastitoj »dijakroniji«, tzv. kasni Lévi-Strauss sve snažnije ostrašćivati tu prividnu ravnodušnost koja je pretpostavka »harmonije sinkroničnosti« (gotovo paralelnosti) divlje i zapadne misli²⁵, on nikad nije mogao pristati na takvu izravnost veze znanstvenih metodologija i »stanja svijeta« koja bi, između ostalog, »odbijanje filozofije subjekta vezivala uz antihumanizam i totalitarizam«²⁶.

Upravo zbog ovog »viška realiteta«, neizvodljivosti asimilacije svih sadržaja, on se ipak mora suočiti s nekom supstancijalnošću divlje odnosno civilizirane misli, bez obzira što je ona nije ontološka nego derivirana »povijesnim diskontinuitetom«. Taj je, pak, posljednji, Derrida smatrao nekom vrstom magije katastrofe. U trenutku kad želi obuhvatiti specifičnost neke strukture,

25 »Moguće je, reći će se, na planu apstraktne logike da neka kultura ne može dati pravi sud o nekoj drugoj, budući da ni jedna kultura ne može pobjeći od sebe same i da, prema tomu, njezin sud ovisi o bezprizivnom relativizmu. No pogledajte oko sebe; posvetite pažnju onome što se događa u svijetu za posljednjih stotinu godina i sva će se vaša umovanja srušiti. Daleko od toga da ostanu zatvorene u sebe same, sve civilizacije, jedna za drugom, priznaju superiornost jedne među njima, zapadne civilizacije. Nismo li svjedoci toga kako cijeli svijet od nje sve više preuzima njezine tehnike, njezin način života, njezine oblike zabave, pa čak i njezin način odijevanja. (...) Osim toga etnologu je vrlo teško donijeti ispravnu ocjenu pojave kakva je univerzalizacija zapadne civilizacije, i to s više razloga. Najprije, postojanje svjetske civilizacije vjerojatno je jedinstvena činjenica u povijesti. (...) Potom vlada velika neizvjesnost s obzirom na konzistentnost te pojave. Činjenica je da već stoljeće i po zapadne civilizacije, bilo u cjelini, bilo u nekim svojim ključnim elementima kao što je industrijalizacija, teži da se raširi u čitavu svijetu i da se onoliko koliko druge kulture pokušavaju očuvati nešto od svog tradicionalnog naslijeđa taj pokušaj uglavnom svodi na nadgradnju« (SA2, 319).

26 Lévi-Strauss je imao zamisao ljudskih prava koja je doista u njegovom duhu. On predlaže da ne zasnivamo prava čovjeka na jedinstvenom i privilegiranom karakteru jedne žive vrste, kako se to činilo od vremena američke nezavisnosti i francuske revolucije, nego, naprotiv, da tu sagledamo poseban slučaj prava priznatih u svim vrstama. »Idući u tom pravcu, rekao sam, došli bismo u situaciju da psotignemo širi konsenzus, od onoga koji se može postići suženim shvaćanjem čovjekovih prava« (lil, 177).

Lévi-Strauss mora »skloniti u stranu sve činjenice«, on uvijek porijeklo nove strukture mora poimati »na modelu katastrofe – kao nagli prelaz jednog oblika prirode u drugi, prirodni prekid prirodnog sleda, sklanjanje u stranu same prirode« (Derrida, 307).

Ukoliko tradicija nije nešto što »permanentno teče« (što bi značilo da je, po nekoj analogiji, ipak sve svodljivo, ali i zamislivo na istoj ljestvici dijakronije), onda je civilizacija (i znanstvena misao) ipak stvar neke različite supstance. Je li ipak zbog tog (iznuđenog) supstancijalizma Lévi-Strauss zaslužio »otem starog metafizičara« (iako je za sebe volio tvrditi da je »stari anarhist«), nostalgičnog ovisnika »epistemé i povijesti, strukture i vremena, lažne opozicije koja proklamacijom vlastitih totalizacija skriva neostvarenu nadu u njezino jedinstvo«, ukoliko prirodna nevinost, ostaje kod Lévi-Straussa jedna vrsta etike nostalgije za podrijetlom, motivacija eshatološkog projekta u njegovom pristupu arhaičnim društvima (Derrida, 302).

Činjenica da se Lévi-Strauss nije suzdržao od projekcija, odnosno barem od mogućnosti zamišljanja nekog finala ljudske misli i ljudske kulture, u čijem bi se shematičnom idealu uspjele integrirati dihotomije prirode i kulture²⁷, pre-

27 »Trebalo je da fizika otkrije da jedan semantički svet ima sva obeležja jednog apsolutnog predmeta da bi se priznalo da je način na koji primitivci konceptualizuju svoj svet ne samo koherentan, već baš onaj način koji se nameće kada je upitanju predmet čija osnovna struktura pruža sliku jedne diskontinuirane složenosti. U isti mah bila je prebrođena prividna antinomija između logičkog i predlogičkog mentaliteta. Divlja misao je logična u istom smislu i na isti način kao i naša, ali samo kao ona naša misao koja se trudi da upozna jedan svet kome istovremeno priznaje fizička i značenjska svojstva« (DM, 337). U nedostatku završenih instrumenata, divlja misao je nazirala »kao kroz neku koprenu« principe tumačenja (iako je, kako se misli, pogrešno smatrala porukama ispoljavanja fizičkog determinizma), »da bi se otkrila njihova heuristička vrednost i saglasnost sa stvarnošću, bila su potrebna najnovija orkrića – telekomunikacije, elektronske mašine za računanje i elektronski mikroskop« (DM, 338). »Pošto je dokazana valjanost prelaženja sa zakona prirode na zakone informacija, ona podrazumeva i valjanost obrnutog prelaženja: onoga koje već hiljadama godina omogućava ljudima da se putevima informacija približe zakonima prirode... Bilo je, zacelo, potrebno čekati do polovine ovoga veka da bi se ukrstili putevi koji su dugo bili odvojeni: put koji zaobilazno, preko komunikacije, vodi fizičkom svetu, i put za koji od nedavno znamo da preko fizike vodi svetu komunikacije. Čitav proces ljudskog saznavanja dobija tako karakter jednog zatvorenog sistema. Priznati da je naučni duhu svom najmodernijem vidu, zahvaljujući susretu koji je samo divlja misao umela da predvidi, zacelo doprineo potvrđivanju njenih principa i vaspostavljanju njenih prava, znači ostati i dalje veran njenom nadahnuću« (DM, 338-339).

ma mišljenjima kasnijih »smarter guys«, izručit će ga sličnoj sudbini koju sam namjenjuje povjesničaru, ukoliko stoji da bi jedna doista sveobuhvatna povijest sama sebe neutralizirala, jer bi rezultat koji bi postigla bio ravan nuli (usp. DM, 327). Želja znanosti da se »prikazuje« kroz empiriju u strukturalnoj antropologiji narasta do nužnosti da prati mitsku misao do posve »nepripitomljene« granice veza između konkretnih stvari i opažaja, po Derridau, do terora označitelja koji tragedizira empirijski znanstveni subjekt. Ako uzmemo u obzir Lévi-Straussovo pravo da bude nezadovoljan svojim tumačima, što je on »kronično« i bio²⁸, kao i činjenicu da je na neke prigovore, čini se, ostao nijem (što ne znači uvijek i da je nad njima zanijemio), onda bi za svaki daljnji korak makar i sićušnog kritičkog odmjeravanja njegova djela unutar drugih interpretacija bilo nužno njihovo neprestano preosmišljanje. Ipak, ako je Lévi-Strauss i doista »nostalgičar središta«, onda se barem mora ustvrditi da je njegova čežnja smještena na »drugom kraju povijesti«, tj. mogućnosti budućnosti kao novuma. Generalno demitiziranje strukturalizma (strukturalnosti strukture) Derrida, međutim, vidi upravo u takvom njezinom središtu, što se, budući da može biti unutarnje i vanjsko, podjednako uzima kao porijeklo i

28 Lévi-Straussa su na početku pratila dva tipa recepcije: prvi su oni »koji ništa ne razumiju« ili misle da se radi o prijevari: »njegove sociološke teorije su splet zagonetne složenosti i nadmoćne erudicije. Izvesni čitaoci, štaviše, pozdrevaju da je reč o zloupotrebi njihovog poverenja« (Leach, 5). Sahlins ocjenjuje njegov rad kao »delfijsko pisanje«. Autor koji je u The New York Review of Books »s udivljenjem proglašen junakom našeg doba, ovdje je opisan kao 'komplicirani, suptilni barbar koji je možda više Francuz nego antropolog« (Dyson-Hudson, 253). Drugi je tip onaj koji Dyson-Hudson karikira kao senzacionalističko-pomodan: »Levi-Stros je očigledno na liniji koja se proteže od Montenja do Žida, povezujući pritom Monteskieja, Didroa i Rusoa. Levi-Stros se očito preko Lajbnica može povezati s Vikom. Linija koja ide preko Frojda može se povezati s Levi-Strosom; srećom, saznanje da će se linija koja ide preko Junga također povezati s Levi-Strosom eliminira osjećaj stranačke isključivosti. Do Levi-Strosa može se stići i preko Marksa, isto kao i preko Dirkema, Mosa i Herca: ako je čitatelj antropolog, bit će u iskušenju da ovdje zastane pun razumijevanja. Na nesreću, predah ne dolazi u obzir, jer ga prikazivač poziva da prati Levi-Strosove veze s Bejknom i Brunom, koji također imaju lapidarne i nejasne formule; ili sa Židom, jer dijele 'asketski pročišćenu posvećenost'; ili s Paskalom, zbog zajedničke 'manirizirane konciznosti i sintakse'. Pa ako čitatelj može još izdržati, naći će se tu i veze koje će ga odvesti do Broha, Bodlera, Malarnea, do Rilkea i Valerija. Štoviše, na samom putu od Levi-Strosa do tih različitih odredišnih točaka moguće je baciti i pokoji brzi pogled na neke druge zanimljive teme – na Sartra ili Kamija, na Hegela i platoničare iz Kembridža, ili na Vitgenštajna« (Dyson-Hudson, 255).

kao kraj, isto kao i arché i telos. Ono preuzima iz povijesti smisla ponavljanja, supstitucije, transformacije i permutacije kojima se na osnovi date forme uvijek može otkriti porijeklo, odnosno anticipirati kraj, pa je kretanje svake arheologije, poput kretanja bilo koje eshatologije, u suglasnosti s tom redukcijom strukturalnosti strukture (uvijek teži poimanju strukture na temelju pune prisutnosti koja se ne uključuje u igru) (Derrida, 1988;290). Ostaje ustvrditi da Lévi-Straussovo poimanje razvoja nije sasvim tipična povijesna narativna kalkulacija, niti posljednji i jedini cilj ikakva znanstvenog »milenaarizma«. Ono prije ostavlja dojam iznuđenosti, bilo prigovorima da je posljedica stavljanja povijesti u zgrade takva da stvari »jednostavno ne odgovaraju činjenicama« ili njegovim vlastitim povremenim dizanjem glave od dijagrama kada se nevoljko uvjeravao da sa stvarima doista »nešto nije u redu«. Ako mu je stvarno potrebno da negdje »zabode šestar«, ostaje da su te točke do kraja nepredvidljive i rasute po obodu različitih i brojnih nekadašnjih središta. Jer, poduhvaćajući se, kao strukturalni antropolozi, svođenja između različitih razina privremenosti, moramo biti pripremljeni na to da će svako svođenje temeljno izmijeniti eventualnu unaprijed stvorenu ideju o razini, ma kakva ona bila, na koju se pokušavamo postaviti. Ideja o općoj ljudskoj prirodi, do koje dovodi etnografsko svođenje, neće više imati nikakve veze s našom ranijom predstavom o njoj (usp. DM, 314).²⁹

Time sudbina znanosti koja povremeno »gubi svijest« u dijalogu s empirijom, neoprezno propustivši da se, poput filozofije, odrekne nužnosti da svojim koncepcijama odredi bilo kakav empirijski status³⁰, i poprimajući, u »hvatanju koraka s predmetom«, neke njegove odlike, postaje onoliko tragična koliko se izvjesnijima mogu zamišljati bilo kakve sretnije mogućnosti³¹.

29 »A onoga dana kada nam bude pošlo za rukom da shvatimo život kao funkciju nepokretne materije, otkrićemo da ta materija poseduje svojstva koja se veoma razlikuju od onih koja smo joj ranije pripisivali. Prema tome, ne možemo da razvrstavamo nivoe svođenja u više i niže; naprotiv, treba očekivati da će, zbog svođenja, nivo koji smatramo višim retroaktivno preneti nešto od svoga bogatstva na niži nivo na koji ćemo ga svesti« (DM, 314).

30 Po De Mannu je ovo nužna samokritika Europljanina koja prethodi cjelokupnoj filozofskoj istini o ja: izbjegavanje da se koncepciji prirodnog čovjeka odredi bilo kakav empirijski status (usp. De Mann, 50).

31 Tako se može shvatiti i »deridijanski obrat« u kojem Derrida na kraju amnestira Lévi-Straussa upravo pridajući mu svojstvo mitopoetičnog djelovanja, s jedne strane ranom Lévi-Straussu koji je »mislio da može razdvojiti metodu od istine, instrumente metode i objektivna značenja kojima se teži«, s druge strane Lévi-Straussu koji je u neistinosti metode vidio tek nužnost objedinjavanja, ne samo svih humanističkih znanosti, nego i ovih s egzaktnim i prirodnim, u krajnjem zajedničkom cilju reintegracije kulture u prirodu, i konačno,

Navedena bibliografija:

De Mann, Paul

- 1975, Problemi moderne kritike, Sazvežđa, Beograd.

Derrida, Jacques

- 1988 Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka, u: Strukturalistička kontroverza, Prosveta, Beograd.

Donato, Eugenio

- 1988 Dva jezika kritike, u: Strukturalistička kontroverza, Prosveta, Beograd.

Dyson-Hudson, Neville

- 1988 Struktura i infrastruktura u primitivnom društvu: Lévi-Strauss i Redcliffe Brown, u: Strukturalistička kontroverza, Prosveta, Beograd.

Eribon, Didier

- 1989 Izbliza i izdaleka, Sarajevo. (Iil)

Frank, Manfred

- 1994 Kazivo i nekazivo, Studije o njemačko-francuskoj hermeneutici i teoriji teksta, Naklada MD, Croatia Liber, Zagreb.

Girard, René

- 1988 Tiresija i kritičar, u: Strukturalistička kontroverza, Prosveta, Beograd.

Goldmann, Lucien

- 1988 Struktura: ljudska stvarnost i metodološki koncept, u: Strukturalistička kontroverza, Prosveta, Beograd.

Leach, Edmund

- 1972 Klod Levi-Stros, XX vek, Beograd.

Lévi-Strauss

reintegracije života u totalitet njegovih fiziokemijskih uvjeta. Ovaj »privremeni« karakter znanstvenog diskurza koji »se očito tiče svih jezika kojima je zajedničko područje humanističkih nauka«, upravo je njegov položaj prema vlastitoj tradiciji, jer u njemu nema subjekta koji bi se pojavio »kao apsolutno ishodište diskurza«, tvorac diskurza »niizčega« (Derrida, 298, 299). Ali, ukoliko smo se opredijelili za znanstveni diskurz, onda moramo računati na empirizam, pa makar on bio »matrica svih njegovih grešaka«, s obzirom na sklonost da »trans-filozofske pojmove« transformira u »filozofske naivnosti«. I sam strukturalizam kao znanost tako pati od »dvostrukog postuliranja«: »strukturalne sheme uvek se nude kao hipoteze koje rezultiraju iz ograničenog broja informacija i koje su ponovno predmet iskustvenog dokazivanja« (ibid., 302).

- 1960 Tužni tropi, Zagreb. (TT)
- 1966 Divlja misao, Nolit, Beograd. (DM)
- 1977 Strukturalna antropologija, Stvarnost, Zagreb. (SA)
- 1979 Totemizam danas, XX vek, Beograd.
- 1988 Strukturalna antropologija 2, Školska knjiga, Zagreb. (SA2)

Macksey, Richard

- 1988 Lavovi i kvadrati: uvodne napomene, u: Strukturalistička kontroverza, Prosveta, Beograd.

Marić, Sreten

- 1971 Egzistencijalne osnove strukturalizma (predgovor Michel Foucault, Riječi i stvari, Beograd).

Supek, Rudi

- 1978 Strukturalna antropologija Claude Lévi-Straussa, predgovor Divljoj misli, Nolit, Beograd.