

MIŠEL FUKO

RIJEČI I STVARI

ARHEOLOGIJA HUMANISTIČKIH NAUKA

NOLIT ● BEOGRAD

1971

Poznati francuski filosof Žan Val govorio je, 1962. godine, da u naše vreme postoje tri filosofije koje se bore za prevlast: dijalektički materijalizam, zatim dosta loše definisana kontinentalna filosofija u svojim raznim oblicima: fenomenologija ili egzistencijalizam, i najzad neopozitivizam, svejedno kako ga zvali. Da je govorio dve-tri godine kasnije, Val ne bi mogao prevideti strukturalizam, a ni kritike strukturalizma upućene »kontinentalnoj filosofiji.« Reč nije ovde, naravno, o strukturalizmu uopšte, ako tako što uopšte i postoji, — o strukturalizmu ženevske škole sa Pijažeom na čelu, ili o strukturalizmu u izvesnim egzakt-nim naukama, gde ga je oduvek bilo — već samo o paris-kom strukturalizmu grupe teoretičara iz raznih oblasti antropologije, koji se danas, uostalom, uglavnom odriču tog naziva, jer je pojam vrlo brzo postao neodređen i izlizan snobizmom. Miše! Fuko čak tvrdi da su etiketu prišili strukturalistima oni koji to nisu.

Pariski strukturalizam je pokret na vrlo širokom frontu. Ili je to bar doskora bio. Obuhvatao je oblasti misli i nauke o čoveku, od marksizma i etnologije do poezije¹, a neki od njegovih predstavnika, Levi Stros, na primer, imaju za sobom opus enciklopedijskog obima. Ovaj napis ne pretenduje na sveobuhvatnost, daleko od toga. Biće reči

¹ Kao da je literatura osobito zahvalna za primenu najrazličitijih metoda. Neopozitivizam je preobrazio anglo-saksonsku kritiku; fenomenologija i egzistencijalizam su inspirisali francusku i nemačku kritiku. Danas je to slučaj sa strukturalizmom (koji se oslanja na ruski formalizam). Obnavlja se i marksistička kritika, koja, pre svega, prožima svojom problematikom neke druge. Poema je na podobit čoveka: otvorena, spremna da odgovori na raznorodna pitanja. A kao i čovek, posle najtananjih analiza, i dalje zagonetna, neiscripljena, netaknuta, orna za nove dijaloge.

samo o stavu nekih strukturalista licem prema izvesnim, nazovimo ih filozofskim problemima: o njihovom pokušaju da definišu čoveka, da ga situiraju u svetu, odrede mu smisao — ili besmisao, otvore mu nove — ili zatvore stare vidike.

Strukturalizam se hoće naukom. Veli, misao o čoveku je dosad bila subjektivna, više-manje proizvoljna, doksa. Otkako je lingvistika, izgradivši se u egzaktnu nauku, prokrčila put, moguće je da i ta misao postane naukom, tim pre što je nauka o jeziku osnovna nauka o čoveku. Valja samo primeniti njene metode, prilagoditi ih drugim disciplinama, ove formalizovati, matematizovati, i tako stvoriti od njih prave nauke. Međutim, uprkos tome, stavovi jednog Levi Strosa ili Fukoa u nečemu ipak odudaraju od stavova »egzaktne« naučnika. Možda zato što se bave pitanjem čoveka, koje nije nevino pitanje. A možda i zbog čega drugog. Svejedno. Evo o čemu je reč: egzaktna nauka ne zna za vrednosti; u njoj nema subjekta koji razaznaje dobro i zlo, poželjno i nepoželjno, ona je, nema sumnje a-humana. Tu skoro je, nobelovac, biolog Žak Mono izazvao skandal izjavivši: »Nauka ne zna za vrednosti. Konceptija vasiona koju nam ona nameće ne sadrži nikakvu etiku.«² Međutim u delima strukturalista nailazimo često, sa toga gledišta, na neočekivane izjave. Kod Levi Strosa, na primer: »Etnolog ne piše drugo do ispovesti«. Ili: »Razlozi našeg interesovanja za etnologiju nisu čisto naučni«... »Ako Zapad proizvodi etnografe, mora da ga muči zla savest...« Fuko pak sa grohotnim smehom konstatuje »smrt čoveka«, piše svoje delo čas sa »tihim smehom«, čas sa ironijom, čas sa sarkazmom. Za sve to se ne može reći da spada u

* Kako ljudi bez nauke i mogu, ali bez etike nikako, Mono nam predlaže jednu novu etiku, koja bi zamenila dosadanje »sisteme vrednosti, čiji su osnovi porušeni«, a koje nam moderno društvo »propoveda, mada u njih ne veruje«. Predlaže nam »askazu naučnog rada... koji implicira jedan sistem vrednosti, etiku saznanja«. Istinu, on i sam priznaje da nauka ne može »objektivno dokazati valjanost te etike« i da je ona dosada prihvaćena od malog broja ljudi.

No očigledno je da etika, gde bi Nauka zamenila Boga, nije za obične smrtni, već samo za askete nauke. Niti rešava smrtničke probleme. Mono ne objašnjava kakav bi stav, po imperativima te etike, valjalo da imaju i sami njeni žrci prema našim svakodnevnim pitanjima, čak ni onim koja nam nauka nameće, recimo prema pitanju atomske bombe. Veli da valja ići kamo nas nauka vodi, »znanje je više od čoveka«. Ali nauka nije samo znanje, ona je i moć. Kao i svuda drugde, etika i u nauci nije pitanje samo znanja i neznanja, već pre svega odnosa moći i nemoći, a mnogi bi rekli i pitanje ljubavi i slobode, dok Mono veli da je takva etika već odavno umrla. Kao što se vidi, ako ne »smrt čoveka«, ono bar smrt toga bitnog, njegove etike, jeste nešto u šta su mnogi misaoni ljudi ubeđeni. A možda i ostali. Svaki na svoj način.

objektivnost nauke koja »ne zna za vrednosti.« Egzaktne nauke nisu ispovesti, sarkazam i ironija su znaci ličnog vrednovanja, oni su, kao i ispovesti, pod znakom dokse, iz one oblasti gde čak i sa istim znanjem možemo imati drugačije sudove, oblasti gde su znanja i vrednovanja intimno prepletena, uzajamno uslovljena, oblasti gde je naš stav prema životu i smrti od presudnog značaja. Nazovimo to pogledom na svet, ili filosofijom.

Filosofi bi, možda, negodovali. Svaki od njih traži i kažu nam istinu. A istina je jedna. Nezavisna od naših stavova, vrednovanja i sličnih subjektivština. Ali činjenica je da postoji jedna fizika, jedna hemija, a svako doba imalo je, ima i danas, više filosofija. Ljudi egzaktnih nauka bar o rešenim pitanjima svoje nauke znaju isto što i njihove kolege, i često dve ekipe na dva kraja sveta pronalaze iste nove istine u isto vreme, i svi ih priznaju za istine, dok ne znam koja bi ta filofska pitanja bila »rešena«, niti znam ijednog filosa koji bi bio zadovoljan da mu kažete kako ponavlja misli svog kolege, kako nije originalan, originalan onako kao što je to umetnik. I sreća je što je tako, što uvek ima raznih misli o fenomenu čovek, što nam se, sa svojom apsolutnom istinom, jedna filosofija ne nameće u svako doba kao što to čini fizika, što nam se ne nameće jedan sud o čoveku i njegovom položaju u vasioni, jedan sud o sreći. Živeli bismo pod terorom.³

Ne mislim ovim da potcenim filosofiju. Naprotiv. Ako je ona misao o odnosu čoveka i sveta, o značaju čoveka za svet i smislu sveta za čoveka, jasno je da jedna ista situacija, ma koliko je »objektivno« posmatrali, u zavisnosti od ugla iz kojeg je posmatramo i pogleda koji na nju upravimo, mora da dobije različitu boju. Nastranu što situacije nisu nikad iste, pa ni pitanja koja postavljamo. Bar zasa- da, jedna filofska istina koja bi bila svačija ne bi bila ničija. Nužno je za nju, da bi bila prava, da bude čista, da ne bude papazjanija raznih tuđih istina. Naravno, svaki filof, zato što se oseća Čovek, što teži nepristrasnoj misli transcendentalnog subjekta, mora da misli svoju istinu kao univerzalnu i atemporalnu. Kad je ne bi tako mislio, ne bi uopšte ni filosofirao, eventualno bi pisao lirske pesme. Ali doba koje nije imalo bar dve filosofije, nije imalo nijednu; katkad, jednu priznatu, a drugu kao zlu savest prve. Li Vorf

³ Niko netrpeljiviji od filosa. Danas Levi Stros likvidira Sartra, Sartr Levi Strosa.

negde primećuje da kad bi nam se ceo svet ukazivao kao plav, ne bismo ga uopšte videli drugačije nego siva. Neophodne su bar dve boje da se i jedna primeti.

Same po sebi, strukturalističke metode kao da nisu naročito podobne za totalizujuće filofske sinteze i vrednovanja. To tvrdi i otac francuskog strukturalizma, Klod Levi Stros: »Normalno primenjivan, strukturalizam ne nosi nikakvu poruku, ne pretenduje da formuliše nikakvo novo shvatanje sveta pa ni čoveka, on se dobro pazi da ne zasnjuje nekakvu novu terapiju, pa ni filofsiju.« I drugde: »Ne pretendujem da dam totalno objašnjenje. Gotov sam da prihvatim da u sklopu ljudskih delatnosti ima nivoa koji su strukturalni i drugih koji to nisu. Biram klase fenomena, tipove društva gde se metoda isplati... Ne zahtevam da se iz toga izvlače definitivni zaključci o ljudskom duhu.« No u celom delu Levi Strosa, suprotno ovakvim izjavama, »nestrukturalni nivoi« ili su sasvim ignorisani ili tretirani kao epifenomeni strukturalnih, pa u istom ovom citiranom tekstu on malo kasnije veli: »... kao i u svemu što sam pokušao, i ovde je u pitanju to da se utvrdi kako funkcioniše ljudski duh«, i stavlja u zadatak etnologu, tj. sebi, »da otkrije tajne opruge... koje pokreću ljudski duh« — otkriće koje bi zadovoljilo i najambicioznijeg filofa, ili učinilo filofsiju suvišnom. Isto tako, on rešava i stari problem kulture, postavlja granice između prirode i kulture u čoveku, što su sve, bar za danas, eminentno filofska pitanja. Nasuprot tome, Fuko se ne odriče filofsije i polazeći od uže epistemoloških problema, on raspravlja o budućnosti čoveka i društva, objavljuje smrt čoveka i smrt dosadanje filofsije, a i naše stare civilizacije. Ako se strukturalizam i nećka da bude filofsija današnjice, on je, svakako, njena »antifilofsija«, u onom smislu u kome je izvestan roman »antiroman«, to jest, bar za one koji ga praktikuju, danas jedina moguća manifestacija romana. Nije slučajno, uostalom, što između novog romana i strukturalizma ima toliko srodnosti u nekim stavovima: odnos prema vremenu, prema jeziku, prema problemu ličnosti, itd.

U izvesnom smislu strukturalizam je pokušaj da se izvuku krajnji zaključci iz postulata one moderne misli koja je, sa različitih stajališta, stavila u pitanje značaj svesti i subjekta kao faktora saznanja. Marks je učio da je svest u mnogome lažna svest, ideologija, misao iz alijenisane situacije koja reflektira tu situaciju; Niče — da je moral

uvek lažan moral; Frojd — da je individualna, a i kolektivna svest uvek kriva svest. Istina, sva trojica su — svaki iz svoje perspektive — mislili da čovek u datim uslovima može da prevaziđe tu lažnu svest i da se uzdigne do autentične, ljudskoj stvarnosti adekvatne. Strukturalizam ne samo što smatra da je to nemoguće, nego i da je problem autentične svesti lažan problem. Služeći se i nekim argumentima trojice spomenutih mislilaca, on, u stvari, vodi borbu sa drugim protivnikom, borbu protiv klasične evropske filosofije, filosofije svesti. Otud i njihov uzgredni sukob sa Sartrom.

Od Dekarta naovamo, sve do Huserla i egzistencijalista, osnova filofske misli je Cogito. Poslednja velika filosofija svesti, fenomenologija, jeste pokušaj da se svest, kao žarište saznanja i tvorac sveta, očisti od proizvoljnosti psihologizma, da se izgradi metoda sagledavanja svesti koja će omogućiti viziju suština i naučiti nas da gledamo svet. Ali se Huserlov pothvat da filosofiju izgradi kao »strogu nauku« pokazao uzaludnim. On nije kao Dekart raspolagao Bogom kao jamstvom istinitosti svojih intuicija. Inspirisao je mnoge: na njegovim osnovama Hajdeger, Sartr, Merlo-Ponti, Fink, i toliki drugi izgrađivali su svoje sisteme, svoje estetike, svoje etike, ali već sama činjenica da su se oni, ukoliko dalje utoliko više, i među sobom razlikovali i od Huserla distancirali, pokazivala je da fenomenologija nije uspela da iziđe iz svojih aporija, da običnog smrtnog subjekta pretvori u transcendentnog. Ona je neobično obogatila našu svest o svesti, ali nije postala »stroga nauka«. Nauci je ekskluzivan cilj da sazna jedinstvo stvarnog a ne raznolikosti naših osvešćenja.

Filosofija svesti mogla je opstati dok se još znalo o kojoj je svesti reč, koji je taj dekartovski zdrav razum i njegove intuicionisane očiglednosti, to jest dok je bila u pitanju, odnosno van pitanja, svest čoveka zapadne kulture sa relativnim evidencijama te kulture, disciplinovanim, pročišćenim, filtriranim kroz dve hiljade godina neprekidnog dijaloga. Najčešće implicite, kod nekih, a naročito kod Huserla, explicite, u filosofijama svesti reč je isključivo o toj lokalnoj svesti, o evropskoj misli negovanoj više-manje u kontinuitetu od Grka naovamo. Filosofija, shvaćena oduvek kao »universalna nauka sveukupnosti sveta, jedinstvenog totaliteta koji obuhvata sve što jeste« (Huserl) je isključivo ta evropska filosofija. Merlo-Ponti, nastavljač Huserla, tvr-

diće, u predgovoru jednoj istoriji filosofije, da osim evropske i nema druge, da se u ostalim civilizacijama radi o mudrosti i mnogo čemu drugom, a da je filosofija samo naša muka. Tu on, uostalom, ponavlja Huserla, za koga je nastanak i postojanje filosofije »prafenomen koji sa spiritualnog gledišta karakteriše Evropu.«

Situacija se menja ukoliko evropski čovek sve više stavlja u pitanje i pojam sebe sama i svoju kulturu, ukoliko se zaoštava »kriza evropske svesti«. Upotrebiv Levi Strosov izraz, valjalo bi reći da Evropa danas osporava svoju vekovnu filosofiju cogita iz »zle savesti«,⁴ i nije slučajno da upravo jedan etnolog, onaj koji već po svom pozivu stavlja na istu ravan sve kulture, a po subjektivnom osećanju i vrednovanju evropsku na najnižu, postane odlučan negator huserlovskog postulata universalnog važenja našeg tipa kulture kao i filosofije cogita, koja se na njoj temelji.

S druge pak strane, imperativi razvoja evropske misli zahtevali su mutaciju metoda i u misli o čoveku. Evropska filosofija nastala je kad i evropska nauka, dugo se od nje nije ni razlikovala, pa su prvi evropski filosofi-presokratovci — bili ne metafizičari već fizičari i astronomi. Razlaz među filosofijom i naukom je novijeg datuma, a potpuno odbacivanje nauke od filozofa je uglavnom delo egzistencijalista i nekih fenomenologa. Sa prilično lošom savesti, i sa izvesnim pretenzijama koje takav stav nije opravdavao, filosofija se tako udaljavala od puteva nauke i postajala svoje vrste literatura, dok su se ostale grane misli o čoveku kolebale negde na sredokraći između egzaktnog činjeničnog ispitivanja i — dokse, pa su se zaključci raznih mislilaca o jednom istom pitanju dijametralno mogli razlikovati. Znanja o čoveku ni do danas nisu postala egzaktne nauke a mnogi misle da i ne mogu. Ako se želela zadovoljiti potreba uvida u jedinstvo stvarnosti, u huserlovski »jedinstveni totalitet svega što jeste«, mnogima je izgledalo da se valja odreći potrage za »suštinama« i tražiti drugde. A već sam pojam strukture kao da je otvarao nove vidike. Sam po sebi, taj termin je, istina, »prilično siromašan«, a njegova definicija »postavlja strašne probleme«, kako veli psiholog strukturalista Pijaže, ali je i neobično privlačan. »Ko kaže struktura kaže sistem, koherentnost... totalitet

⁴ U tome su, uostalom, složni i mnogi predstavnici filosofije svesti, Sartr isto tako kao i Levi Stros, Sartr, koji je izrekao nemilosrdne osude evropske civilizacije.

koji je nesvodljiv na zbir svojih delova» (Budon). Utvrditi strukturu u fenomenima ljudskog života značilo bi najzad naći te »totalitete«, to jedinstvo, i to ih naći objektivno, jer je struktura, po definiciji, zatvoren sistem, sam sebi dovoljan, značilo bi osloboditi se subjektivnosti, tog sa stanovišta nauke prokletstva svake misli o čoveku. »Kad se okrenemo sebi samima, mi okrećemo leđa istini«, pisao je Bašlar, još davno, dok je zamišljao jednu epistemologiju prirodnih nauka. A davno već, takođe, nauke o čoveku teže da prilagode ne samo svoje metode već i svoj predmet predmetima prirodnih egzaktnih nauka. Karnap je hteo da se biologija »rastvori« u fiziku i tako najzad matematizira; antropolog Redklif-Bron pozajmljivao je metode od biologa, e da bi tako isključio iz svoje discipline tu prokletu »ličnu jednačinu« naučnika. Levi Stros je od Redklifa-Brona prihvatio pojam strukture, ali je, umesto da se oslanja na biologiju, potražio uzor u novoj nauci, u strukturalnoj lingvistici (pretežno u fonologiji), čija je prednost bila u tome da je ne samo strukturalna već i nauka o čoveku. Sosir je, kao što je poznato, iz oblasti govora izolovao jedan elemenat, jezik (langue), podložan punoj formalizaciji, nezavisan od subjekta, jer uglavnom nesvesno primenjivan, zatvoren sistem izgrađen u igri razlika, opozicija, simetrija, uzajamnosti. Po Jakobsonu, koji je Levi Strosa inicirao u lingvistiku, te razlike su isključivo binarnog karaktera, slično binarnom sistemu sadašnjih kompjutera, što bi, dakle, omogućilo da se jezičke kombinacije podvrgnu kompjuterskoj računaljki.

Levi Stros polazi od sledeće hipoteze: »Ako ljudski govor nije bio nikada, niti će ikad biti rezultat svesne totalizacije lingvističkih zakona... ako je jezik razum koji ima svoja pravila i svoje razloge koje čovek ne poznaje, zašto bi čoveku kao živom biću bilo uskraćeno to isto u svemu bitnom.« I on je našao da su sve bitne manifestacije čoveka zaista strukturirane kao jezik, na nivou nesvesne misli, na igri zakona dostupnih naučnom istraživanju i racionalnoj dedukciji. Ljudska kultura bi bila sklop simboličkih sistema gde bi, svuda, u osnovi bilo u pitanju isto, razmena koja zasniva društvo i njegovu kulturu: jezik je sistem razmene poruka; ekonomija sistem razmene dobara; pravila srodstva sistem razmene žena; mitovi sistem komunikacije čoveka sa kosmosom. (Istina, tu od sistema do sistema ključni termin, razmena, dobija uvek malo drugačije značenje). Svi ti sistemi, smatra Levi Stros, u onom što im je

suština, funkcionišu nesvesno, a to je za nauku neophodno. »Svest se javlja kao tajni neprijatelj nauke o čoveku, i to u dvostrukom vidu, u vidu spontane svesti imanentne predmetu posmatranja, kao i u vidu refleksivne svesti — svesti o svesti naučnika«.

Ti simbolički sistemi su vrlo slični jedni drugim, izgrađeni ne evoluiranjem funkcije u praksi, već po jednom nepromenljivom prakalupu, shodno »fundamentalnim strukturama ljudskog duha«, čija se »nesvesna aktivnost sastoji u nametanju formi izvesnom sadržaju«, formi koje su iste za sve duhove, drevne kao i moderne, primitivne kao i civilizovane, dok je svaki sadržaj, svako iskustvo, lično, istorijsko, itd., sve što prolazi kroz te kalupe, sve što ljudi u tim kalupima kazuju, sasvim sekundarno i proizvoljno. Istina, ostaje neobjašnjivo poreklo tih ničim neformiranih formi, a ipak na izvestan način adaptiranih i spoljnoj stvarnosti i tim irelevantnim iskustvenim sadržajima. Levi Stros ih tumači fiziološkom strukturom našeg mozga. »Pošto je duh jedna stvar«, veli Levi Stros, »to nas funkcionisanje te stvari uči šta je priroda stvari.«⁵ Što bi značilo da bi čovek, bez oslonca na spoljnje iskustvo, saznao sve zakone kosmosa kad bi bio dobro upućen u fiziologiju mozga. Otud Levi Strosova želja, posle Karnapa, da se čovek »rastvori« u hemiju, da se razlika između duha i materije što više svede, to jest da nauka »dehumanizuje« fenomen čoveka.

Rekli smo da strukturalističko nesvesno ne liči na Frojdovo nesvesno, nastalo potiskivanjem, sadržaj koji u deformisanom, ili reformisanom, obliku teži da se vrati svesti. Strukturalističko nesvesno je čista forma, kalup »uvek prazno ili, tačnije, isto tako strano slikama kao stomak hrani koja kroz njega prolazi... Ono se ograničava da nameće strukturalne zakone — koji iscrpljuju njegovu stvarnost, neartikulisanim elementima koji dolaze sa stra-

⁵ Od svih postulata strukturalne antropologije, ovaj mehanicistički, iako ključan, čini mi se najslabijim. On pretpostavlja i da je duh stvar i da je paralelizam funkcionisanje te stvari i spoljnog sveta apsolutan, i još mnogo šta. »Praktično se ma koji deo ljudskog iskustva može uzeti kao primer za to da molekularni događaji u mozgu ne pokazuju, kao takvi, mnogo sličnosti sa fenomenima«, veli jedan od prvih teoretičara psihološkog strukturalizma, tvorac *Gestalt* psihologije, Wolfgang Kelor. Danas se sve više, kad problem duha postane nerešljiv, pribegava fiziološkim i sličnim kalupima kao objašnjenjima. Tako jungovac Rolan Kaenen veli da je Jungov pojam arhetipa »programacija našeg duha pre rođenja od strane ćelija nosilaca poruke, programiranja koje se može porediti sa našim biološkim strukturama.« Ali ovde »programacija« programira nešto sasvim drugo no kod Levi Strosa. Ona programira prasadržaje.

ne, nagonima, emocijama, predstavama, uspomenama» (Slika je ipak nezadovoljavajuća: stomak ne propušta samo hranu već je prerađuje i asimiluje, služi kao posrednik, predstave i uspomene nisu neartikulisane). To takvo nesvesno, strano svem doživljenom, u stvari je »superracionalan« instrumenat klasifikacije, »intelekt« uvek identičan samom sebi, za koga je sve apstraktna relacija, shema. Suština čoveka je spekulativna kombinatorika, rafinovan splet nesvesnih normi i zakona: »Običaji su dati kao spoljne norme, pre no što proizvode ljudska osećanja«, veze čoveka i životinja u totemizmu nisu izraz afektivnog odnosa čoveka prema svetu, »njihova čulna stvarnost dozvoljava da se nazru pojmovi i odnosi izgrađeni od spekulativne misli«, njih ljudi ne odabiraju zato što su »bonnes à manger«, već zato što su »bonnes à penser«. Sveden na fiziološku funkciju, mozak neprestano kombinuje binarne simbole, i on je po prirodi metafizičan. Kao kod elektronskih mašina, čulni i doživljajni sadržaj je irelevantan, isto kao shvatanja i svest posednika tog mozga-mašine: važno je samo ono što se da podvrći matematskoj kombinatorici. Zato između psihoanalitičkog tretmana i šamanovog vraćanja nema razlike: »Od malog je značaja to što šamanova mitologija ne odgovara nekakvoj objektivnoj stvarnosti... U pitanju je odnos simbola i simbolisane stvari, ili, da upotrebimo govor lingviste, odnos oznake i označenog.«

Subjektivni i individualni faktori igraju u ljudskom duhu utoliko manju ulogu, u stvari nikakvu, što je kod normalnog čoveka, sve bitno nesvesno, ustrukturisano u kolektiv. »Normalna individualna ponašanja nikad nisu simbolična... Simbolična su samo anormalna ponašanja... koja zato što su desocijalizovana ostvaruju na individualnom planu iluziju autonomnog simbolizma«. Ono što se zove »psihološka formulacija« samo je prevođenje na plan individualnog psihizma jedne u stvari »sociološke strukture.« Za razliku od psihoanalize klasičnog tipa, »nesvesno tako prestaje da bude neiskazivo skrovište individualnih osobenosti... koje bi činile od svakog od nas jedno nezamenljivo biće. Ono se svodi na termin kojim označavamo jednu funkciju, simboličnu funkciju... koja se kod svih ljudi vrši shodno istim zakonima.«

Da dopre do objektivnih saznanja, naučnik mora ignorisati, eliminisati mnogo suštinskog u čoveku, kod sebe isto kao i kod posmatranog objekta, sve intencionirano, sve ži-

votne procese »koji nisu analitični... koji postoje samo za subjekt angažovan u vlastito istorijsko postojanje«. Aksiom strukturalizma glasi: »Da bi se doseglo do stvarnosti, valja odbaciti doživljeno«; samo takav stav će »nas spasiti od tragičnog rizika subjektivizma«. Da je taj spas vrlo skupo plaćen, priznaje katkad i sam Levi Stros.

Sa uklanjanjem »tragičnog rizika subjektivizma« likvidiran je automatski i drugi veliki »rizik« filosofije svesti: problem slobodne volje i slobode uopšte. U tamnim regionima nesvesnog taj problem se ne postavlja, sloboda je po definiciji svestan izbor, dok su oblici koji se nesvesno nameću raznim slučajnim sadržinama, isti za sve duhove, po Levi Strosu — svih vremena, po Fukou — bar jedne epohe. Ti oblici »divlje misli«, kako ih naziva Levi Stros, to jest prirodne ljudske misli, univerzalne, ostvaruju se, u ograničenom broju, nesvesno, dakle prinudno, a »neanalitički« procesi: mašta, invencija, inspiracija, strast — predstavljaju samo površinska titranja, igre pene nad dubinama.

Dokazati da je nesvesno sve, a svesno i slobodno bez značaja, ključni je problem strukturalizma. »Ako bi se moglo dokazati«, veli Levi Stros, »da [i u mitologiji] proizvodni privid, tobožnje slobodno nastajanje i stvaranje, inventivnost za koju bi se moglo verovati da je bez prisile, pretpostavljaju zakone koji delaju u jednom dubljem sloju, onda bi se neizbežno moralo zaključiti da je duh, lice u lice sa samim sobom, izbegav obaveze da se nagađa sa predmetima, sveden na to da sam sebe podražava kao predmet... Ali dosta nam je da steknemo ubeđenje da, ako je ljudski duh determinisan čak i u mitovima, onda on a fortiori mora svuda biti determinisan«. Otud i, sasvim logičan, paradoksalan zaključak da ljudi i ne misle svoje mitove, nego da se »mitovi misle u čoveku, a da on to i ne zna«, da se oni »misle međusobno«. Misao, logična i formalna, u krugu kombinacija je po binarnom modelu, dok su afekti sekundarni refleksi, »odgovor na rupe u telu misli«. Zato je Levi Stros svoje delo o mitovima kod divljaka nazvao ne Mitologije, već Mitologike.

Logike bez eksplicitnog smisla, priče koje svoje značenje otkrivaju tek naučniku-etnologu posle desetak hiljada godina pričanja bez razumevanja. Za to vreme mitovi su se sami pričali, jedan mit proizvodio drugi, svaki za sebe bez značenja, smisao jednog bivši u drugom, drugog u trećem, svaki samo fragment ogromne poeme, zakopane još

pre no što je nastala u dubine univerzalne nesvesti, odakle ih etnolog, najviši arheolog, danas otkopava i sastavlja u smislenu figuru.

Ostalo bi da se zapitamo zašto Levi Stros, koji često tvrdi da je njegov metod parcijalan, da on bira samo one fenomene i one tipove društva — najprimitivnije za koje znamo — »gde se metoda isplati«, priznajući i sam da ima u čoveku bitnih nivoa »koji nisu strukturalni«, vrši sa tako uskih nalaza tako smele ekstrapolacije o ljudskom duhu uopšte, o čoveku uopšte. Taj duh ljudski koji je »lice u lice sa samim sobom«, koji se »ne nagađa sa predmetima«, koji narcistički »sam sebe podražava kao predmet«, koji, neslučajno, podseća na Budu u kontemplaciji, ne liči ni u čem na duh koji znamo iz istorije, iz iskustva, iz knjiga drugih naučnika, i koji je duh samo zato što je prisiljen na neprestano nagađanje sa predmetima. Poznati antropolog Leroa Guran tvrdi sasvim suprotno: da je ljudski duh nastao i rastao u rvanju sa spoljnim svetom, u najužoj saradnji mozga i ruke, naše velike posrednice sa predmetima, o čemu, uostalom, govore već i stari Grci kao i rani hrišćanski pisci. »Oruđe i jezik su neurološki međusobno povezani«, veli Leroa Guran, »jedno od drugog su nerazlučni u društvenoj strukturi čovečanstva.« Isto tako, moramo se zapitati šta ostaje od čoveka kad se odbaci »subjekt angažovan u vlastito istorijsko postojanje«. Možda pustinja, mistik i kontemplativac, jedna vrlo kasna istorijska pojava, mudrost odricanja.

I najzad: Može li se prihvatiti da Levi Stros, kad misli i govori o čoveku, isključuje zaista i samog sebe kao »subjekta angažovanog u vlastito istorijsko postojanje«; ako je tako, šta bi onda značile njegove tvrdnje da etnolog samo piše svoje ispovesti? Šta je svesnije i subjektivnije, šta više angažovano u vlastito postojanje od ispovesti?

Levi Stros odbija, govoreći o čoveku, da misli istoriju. Po njemu se sva društva dele na »vruća« i »hladna«. »Vruća« su »izabrala istoriju« da se izraze, »hladna« su maksimalno otporna prema njoj, čuvaju strukturu. U istoriji su mene, ratovi, događaji, u njoj je, u punom smislu te reči, teško i govoriti o strukturi, pošto su uvek u pitanju jedinstveni, neponovljivi fenomeni, ona je iracionalna. »Grčko čudo« se desilo samo jednom, i kao i sve jedinstveno, »moguće je samo konstatovati ga, ali ne i objasniti ga«. Njegova istraživanja i razmatranja, iz kojih izvodi zaključ-

ke o čoveku uopšte, nikad ne uzimaju u obzir najmnogobrojniji, stvaralački deo čovečanstva, čovečanstvo velikih civilizacija, čovečanstvo pisma i istorije: drevne Grke, Jevreje, Evropu, Kinu.

Levi Stros ne negira istoriju, a i kako bi. Ali celo njegovo delo teži da je devalorizira, da isključi ono što on zove »mistikom istorije«, taj »mit koji je naša civilizacija usvojila«. Istorija nije sloboda, neprestano kretanje, smisao čovečanstva, ne zakoniti rast, već slučaj, ona je moć, ali površinska, taština sveta. »Postoji neka vrsta osnovne antipatije između istorije i sistema«, veli Levi Stros, koji se u ovom bitno razlikuje od Marksa, iako često koketira sa njim. Za Marksa je istorija nauka par excellence, »istorija je istinska prirodna istorija čoveka... Mi znamo samo jednu nauku, nauku istorije«, veli on, dok je za Levi Strosa istorija ono besmisleno spoljnje, o kome govori već Sosir, rana na sistemu, »nesvodljiva slučajnost bez koje se uopšte ne bi mogla ni zamisliti nužnost«; događaj je nešto doživljeno, svesno, dakle lažno i nebitno. Strukturalizam ne može ni da shvati ni da obuhvati razvoj, rasteenje, evoluciju. »Jezik je«, veli paradoksalno Levi Stros, »mogao nastati samo odjednom. Stvari nisu mogle da postepeno počinju da znače... Desio se prelaz od stadijuma u kome ništa nije imalo smisla u stadijum gde je sve imalo smisla.« Što je sasvim logično: ako je jezik struktura u kojoj svaki elemenat postoji samo kao odnos sa svim drugim i sa celinom, neshvatljivo je nastajanje tih elemenata.

Strukturalizam je beskompromisno antihegelovski, protivan shvatanju istorije kao razvoja apsolutnog duha, kritika njene jednosmernosti i njenog ishoda u zapadnoj civilizaciji kao »najnaprednijem izrazu evolucije čovečanstva«. Za Levi Strosa razni društveni sistemi, naročito primitivni, pre svega su primena izvesnog broja zakona logike, »invarijanata«, koji čine jedinstvo antropologije. »Mene« su logičke varijante, i svako društvo je samo parcijalna realizacija izvesnog broja mogućih logičkih kombinacija, pa je zato netačno ono što tvrde Hegel a za njim i Sartr — da najnaprednije društvo, tj. naše zapadno, sadrži u sebi, prevazilazeći ih, sva druga. Sve kulture su međusobno jednake, univerzalnost čoveka ne isključuje njihovu raznorodnost, naprotiv.

Da ipak postoji izvesna evolucija u punom smislu te reči, Levi Stros ili pobija ili prelazi ćutke preko nje. Po nje-

mu, mi i danas uglavnom mislimo »divlju misao«. Između nje i izvesne naše današnje misli, tehnicističke, racionalno proizvođačke, razlika je samo u prilagođenosti; ta naša misao je »pripitomljena« divlja misao, u cilju »učinka«. O tom procesu »pripitomljivanja« mnogo ne govori. Na jednom mestu on priznaje da postoji »tačka gde mitska misao prevazilazi samu sebe i, s onu stranu slika koje još prijanjaju uz konkretno iskustvo, posmatra svet pojmova oslobođenih od te zavisnosti, pojmova čiji se odnosi definišu slobodno... shodno uzajamnim srodnostima ili inkompatibilnostima u arhitekturi duha. A mi znamo gde se zbiva taj silovit preobražaj: na granicama grčke misli, tamo gde mitologija abdicira u korist filosofije, koja se pojavljuje kao preduslov naučne misli.« O tom »silovitom preobražaju« prelaska od mitosa na logos pisali su i mnogi drugi, tumačeći ga sasvim drugačije, kao jednu od najznačajnijih revolucija u istoriji čoveka. Levi Stros preko njega brzo prelazi, iako uzgred priznaje da je to bio jedan »napredak«. Takva istorija silovitih, radikalnih preobražaja bila bi nepodobna za nauku, jer se o njoj ništa ne bi moglo iskazati »geometrijskim izrazima... pomoću operacija koje su već jedna algebra«. Otud i ignorisanje i druge jedne moćne mitologije, koja sa grčkom još i danas prožima našu misao, jevrejske mitologije, gde, isto kao i u grčkoj, nema matematičke veze između logike i konkretnog karakteristične za totemizam, u kojoj, uostalom, uopšte i nema totemizma. Uz to su Jevreji prvi zamislili da je ljudska istorija smisljena totalnost, čiji se smisao da nazreti kroz sve uza-stopne faze, od početka do kraja istorije. Prvi hegelovci.

*
* *

Fuko je mlađi za nekoliko decenija od Levi Strosa; zaljubljen u sistem, on još nije dogradio svoj. Očigledno je da se momentano nalazi pred zidom koji mu valja zaobići ili preskočiti. Filosof u klasičnom smislu, on ne primenjuje strukturalističke metode, razvijajući spekulativno svoju misao oko osnovnih problema strukturalizma. Zato ga Pijaže i naziva »strukturalistom bez strukture«, dok se on sam srdi što ga slove strukturalistom.

Između njega i Levi Strosa postoje razlike u shvatanjima, počev od osnovnih. Tako, na primer, Levi Stros afir-

miše izvesnu ljudsku prirodu, univerzalnost ljudskog duha, »univerzalnog čoveka«, dok Fuko, prihvatajući ono o potrebi »rastvaranja« čoveka, povlači krajnje konzekvence i tvrdi da je ideja o nekakvoj »ljudskoj prirodi« prazna priča. Za njega nema postojanih elemenata ljudskog duha, pojam čoveka je lažan pojam. Da se čovek zapita kako to da danas »čovek umire« kad nikad nije ni postojao. Uz to, kod današnjeg Fukoa postoji jedan amalgam strukturalističko-lingvističkih teza i hajdegerijanstva i ničeanstva, odsutan u strogoj misli Levi Strosovoj, a koji je, čini mi se, jedan od glavnih razloga neprozirnosti mnogih stranica dela toga briljantnog stiliste, jednog od najboljih živih esejista Francuske. Virtuoz retorike u dobrom smislu te reči, kod koga često strogo i elegantno izvedenoj argumentaciji sledi sasvim neeksplicirani zaključak, što izaziva otpor i budi pažnju. Za izvesne čitaoce, otkako roman sve više odbija da nešto kazuje, takva dela, gde je moguća diskusija, zamenjuju nekadašnji roman-esej. Daleki su im preci Kirkegor, Kraus, Benjamin, među inim.

Fukoov svet je drugi to Levi Strosov, ali su im osnovni postulati vrlo bliski: primat strukturalne lingvistike, ravnodušnosti prema semantičkom, ignorisanje svesnih intencija govorećeg subjekta. I kod Fukoa sve bitno je na razini nesvesnog, a svesno samo pena na pervazima talasa. Za njega je u isto vreme strukturalizam pokušaj »davanja oblika jednom sadržaju koji ga prevazilazi«, »probuđena i uznemirena svest i savest modernog znanja«, stavljanje u pitanje naše kulture, negacija humanizma i filosofije na kojoj se on temelji.

U Recima i stvarima Fuko ispituje funkcionisanje zapadnog duha od Renesanse do danas, pokušavajući da shvati epohe naše kulture na taj način što će izneti na videlo »nemišljene« strukture pojmovne misli koja uobličava shvatanja i ponašanja, neku vrstu »divlje misli« epohe, nesvesnih sistema koji podastiru sva znanja jedne kulturne periode. Taj »prostor poretka«, a priori istorije jednog doba, Fuko naziva grčkom reči episteme. Predmet ispitivanja episteme je ispitivanje zakona koji vladaju iskazima i besedama doba, bez pozivanja na ma kakav »subjekt« besede. Pojam takve »besede uopšte« omogućuje da se odrede odnosi iskaza »van svakog obziranja na svest pisaca«.

Naša današnja epistema, i sama na umoru, dolazi po sle episteme Renesanse i episteme klasičnog perioda. Epi-

steme Renesanse doživljena je u znaku Sličnosti, oblici njenog znanja upleteni su u podzemnu mrežu srodnosti koje vezuju stvari među sobom, i reči za stvari, u njoj je priroda bila govor, a govor stvar prirode. Ta episteme se osniva na simboličko-magičkom shvatanju stvari; reči i stvari žive u harmoniji, jezik je znak za dešifrovanje kao »sastavni deo velike raspodele sličnosti i signatura, sastavni deo prirode, njegovi elementi imaju, kao životinje, biljke ili zvezde, svoje zakone srodnosti, svoje obavezne analogije«. Jezik je poezija i magija. — Što Fuko tu govori o jeziku, i implicite o poeziji, u toj knjizi u kojoj je, začudo, tako malo reči o umetnosti, je neobično inspirativno. Teško je samo prihvatiti izvesne ekskluzivnosti: za trajanja jedne episteme, sve besede su u njenoj mreži, nema izuzetaka, nema slutnji novog, nema individualnog opiranja. Bivši nesvesna, ona nas drži utoliko sigurnije što mi to manje slutimo. Međutim i nestručnom čitaocu nameću se mnogi primeri suprotnog. Recimo: Rable je napisao remek-delo Renesanse da bi ismejao to renesansno shvatanje reči; poznati istoričar Renesanse, Eugenio Garin daje puno primera renesansne misli koja ne ulazi u kalup Fukoove episteme, itd.

Krajem Renesanse idila između reči i stvari enigmatično prestaje; mesto similituda, imamo identitete i razlike. »Istina sada nalazi svoju manifestaciju i svoj znak u očiglednim i jasnim opažanjima«, jezik se povlači iz sredine bića i ulazi u doba prozirnosti i neutralnosti. Itd. Elegantna analiza doba racionalizma ne da se prepričati. I ovde samo napomenimo da je episteme tiranska kao kalup misli; u nju se utiska ceo sistem nauka. Ista episteme koja vlada jezikom identifikuje i poznavanje prirode kao i političke ekonomije, bila ona fiziokratska ili utilitaristička: »Poredak u prirodi i poredak u bogatstvima ima za klasičnu misao isti način bivanja kao i poredak predstava kakav se manifestuje u rečima... Ako je dobro napravljena, prirodna istorija, isto kao i moneta, ako je dobro uređena, funkcionišu na način jezika.« Sloboda je nezamišljiva.

Koliko je ova teorija tačna, teško je reći. I pored sve erudicije, Munen joj prebacuje nepoznavanje lingvistike a Dagonje daje prikaz klasične »taksinomije« — bitne za Fukoovu teoriju — koja se nikako ne poklapa sa Fukoovom. Skoro svi mu prebacuju namernu krutost teza. Za nas je to ovde od manjeg značaja. Sama po sebi, ideja episteme, epistemološkog polja jednog doba, nije nova. Nalazimo je

u raznim kontekstima. Za Diltaja su to veltanšauunzi, nju prihvata lako i filozofija svesti, pa je tako nalazimo i u Puleovoj književnoj kritici, gde je postulirana jedna shema doživljaja vremena i prostora za svako doba. U umetnosti, odgovarajuće episteme bili bi Velflinovi stilovi sa istorijom umetnosti bez imena. Itd.⁶ Novo je apsolutna nesvesnost i prisilnost episteme, kao i njena ahistoričnost. Naime, iako episteme predstavlja fazu u istoriji besede jedne kulture na jednom terenu, ona se ne formira u vremenskom kontinuitetu, razvojem, u rvanju sa praksom. Dolazi i nestaje neznanom zašto, »enigmatično«. Otud, kod vrlo svesnog stiliste kao što je Fuko, upotreba isključivo prostornih metafora za opis episteme: sfera, plan, trijedar, itd., nikad vremenskih. Vreme ne postoji kao dinamički faktor, kao gomilanje problematike, iskustva, znanja, protivrečnosti. Dagonje u delu Katalog života objašnjava praktičnu ekonomsku važnost taksinomije krajem 18. veka i početkom sledećeg: oko 1800. godine i ekonomski i politički je od izuzetnog značaja za čoveka da zagospodari mineralima, travama, životinjama. Otud u Evropi groznica dokumentacije. Ali istovremeno i jezik, tj. izgradnja stručnih termina, dobija važnost, bez reči nema ideja, bez klasifikacije nema predstave. Imenovati, klasifikovati, znači preobraziti život, teorija je usko vezana sa praksom. Od svega toga ni reči kod Fukoa. Kod njega su ljudi počeli da »taksinomiraju« neznanom zašto, tako reći iz metafizičkog razloga. O prilagođenosti znanja stvarnosti, o istini ili neistini znanja takođe ni reči; »beseda« važi sama po sebi, po mestu gde se nalazi na epistemološkom polju, ne po svojoj adekvatnosti nekoj stvarnosti. Otud su »epistemološki prelomi«, kako ih zove Bašlar, kod Fukoa sasvim bezrazložni.

Episteme u čijoj se mreži mi još i danas nalazimo nastaje negde krajem 18. i početkom 19. veka. Tad se stvara novi »epistemološki prostor«. Tu su »identiteti predstave prestali da bez ustručavanja i bez reziduuma manifestuju poredak bića«. Stari sistem je nestao, i mi danas ništa od njega ne razumemo. Sve se u znanju promenilo, reči su i opet stekle svoju »staru gustinu«. Znanje se ne ukazuje više na nivou predstave, već u novoj dimenziji: živa bića starih klasifikacija sad se grupišu oko funkcija života, bio-

⁶ Začudo, Fuko, umetnik pisac, kao da misli da umetnost ne podleže epistemi. Valjda zato što struktura podleže umetniku.

loška organizacija postaje interni princip objašnjenja, ekonomski procesi se kristališu ne više oko razmene dobara, već oko rada i proizvodnje, koji sad objašnjavaju i samu razmenu; stvari se povinuju zakonima svog vlastitog postojanja, a ne više zakonima predstave. Razlika između neorganskog i organskog postaje od bitne važnosti, što omogućava nastajanje biologije sa njenim protivrečnostima života i smrti, živih bića i sredine. I ekonomija sa Rikardom, pokazuje čoveka koji se bori protiv smrti. Za razliku od prethodnih Fuko nam novi »epistemološki prostor« prikazuje kao svojevrsan tragičan prostor, u kome stiču prava građanstva ničeovski i hajdegerovski egzistencijalni pojmovi. Zar te tragike i ranije nije bilo?

Isti se »epistemološki prelom« dešava i sa jezikom. On više nije beseda koja služi saznanju sveta, već je i sam predmet saznanja: filologija proučava istoriju reči, interpretira njihov latentni smisao, formalizuje njihovu strukturiranost, ali odvajajući reči od smisla kako bi ih prisilila da pokažu samo oblike misli. Pokušaj da se kroz dubinu jezika prodre do misli koju on nosi, do supstrata znanja, završava se neuspehom: Marks, Niče i Frojd pokazuju da nema adekvatnosti reči i stvari, one adekvatnosti u koju je verovala Renesansa. Epistemološko polje rastura se tako u raznim pravcima, pretvorivši se u »kabast prostor«, otvoren u tri dimenzije: na jednoj se nalaze matematičke i fizičke nauke, na drugoj nauke kao nauka o jeziku, o životu, o proizvodnji i raspodeli. Ove dve dimenzije imaju zajedničko u planu primene matematike na ono što se i u drugoj dimenziji da matematizirati. Treća dimenzija jeste dimenzija filofske misli, koja deli sa lingvistikom, biologijom i ekonomijom zajedničku mogućnost da se na njoj jave razne filosofije života, alijenisanog čoveka, simboličkih formi. Sa matematikom filofska disciplina ima zajedničko plan formalizacije misli.

Iz tog »epistemološkog trijedra« isključene su nauke o čoveku. One nisu nauke, jer se ne nalaze ni u jednoj od spomenute tri dimenzije, već u njihovom međuprostoru. Zato su nekoherentne, nečiste, a i štetne, prete da kontaminiraju one prave. Otud opasnost »psihologizma«, »sociologizma«, svega onog što Fuko naziva »antropologizmom«. Te pseudonauke o čoveku pozajmljuju svoje osnovne pojmove epistemološkoj dimenziji, na kojoj se nalaze biologija, politička ekonomija i lingvistika, a koje, po Fukou, nikako ne

spadaju u domen nauka o čoveku, jer se kod njih predmet znanja konstituiše a da se subjekt koji ih konstituiše u njima ne nalazi: lingvиста proučava jezik nezavisno od čoveka, biolog može da zaboravi da je i sam čovek, a ekonomista da previdi da je istog soja kao i radnici. Objašnjenje je problematično, ali Fuko hoće po svaku cenu da izbaci subjekt sa ključnih pozicija. Isto tako je isključena i svest: pojmovi koje nauke o čoveku pozajmljuju od pravih nauka raspoređeni su u tri kategorije: kategoriju funkcije i norme, kategoriju sukoba i pravila, kategoriju značenja i sistema, i te kategorije definišu načine u kojima se predstavi mogu pružiti empiričke pojave, ali u oblicima koji u svesti nisu prisutni: ni norma, ni pravilo, ni sistem ne daju se našoj svesti, oni je prožimaju, ali oni ne mogu biti potpuno osvetljeni refleksivnim znanjem. Nesvesno je, dakle, osnov konstituisanja čoveka kao predmeta proučavanja. Otud toliki značaj psihoanalize i etnologije u modernoj kulturi. Psihoanaliza Lakanova, etnologija Levi Strosa, koje takođe nisu nauke o čoveku, pošto ignorišu čoveka kao predmet znanja. One, veli Fuko, »mogu da operišu bez pojma čovek, bave se uvek onim što su njegove spoljne granice... Za obe se može reći ono što Levi Stros veli za etnologiju: one rastvaraju čoveka.«

I tu se opet pojavljuje egzistencijalni lajtmotiv tragike i apsurdna, prilično disharmoničan sa ostalim, strukturalističkim postulatima, tragike i apsurdna, koji u Fukoovim izlaganjima karakterišu samo modernu episteme, i potpuno su odsutni u dve prethodne. Psihoanaliza, veli Fuko, traži da kroz svest progovori beseda nesvesnog, i u mutnoj oblasti do koje ona dopire »ocrtavaju se tri figure kroz koje se život, sa svojim funkcijama, zasniva na nemom ponavljanju Smrti, sukobi i pravila na golom otvoru Želje, značenje i sistemi na govoru koji je istovremeno Zakon«. Moderna episteme nas vodi iz ranijih i tihih, racionalnih opisa Znanja u tamne vilajete, gde se na granicama svesti i nesvesnog sukobljavaju snage koje mrve i obesmišljaju svaki humanistički pothvat. Sa njenim opisom pojavljuje se u Fukoovu delu jedna kovanica današnje francuske filosofije, egzistencijalistička kovanica sa kirkegordskim i hajdegerovskim prizvucima, reč finitude, neprevodljiva na srpski, nešto što odgovora donekle nemačkom Endlichkeit, toj »najtvrdoglavijoj kategoriji razuma«, kako veli Hegel. Samo dok je kod Hegela, optimistički, u prirodi onog što je endlich (ograni-

čeno, suprotno beskrajnom) »da negira svoju negaciju i da samo postane beskrajno«, u prirodi je finitude da sprečava svaki pokušaj čoveka da izbije iz svojih tmina. »Ona je prisustvo ništa u srcu ljudske stvarnosti«, veli filozofski rečnik. Smrt i nemisao vladaju životom i mišlju. »Zar Smrt nije ono što kao polazna tačka omogućava znanje uopšte«, tvrdi Fuko, »Želja ono što uvek ostaje nemišljeno u mišljenom«, a nesvesni Zakon-govor »ono u čemu svako značenje ima svoje poreklo dalje od sebe sama«. Istina je da njih nikad ne srećemo u empirijskom znanju, ali zato što su oni uslovi svakog znanja o čoveku: »Kad se Govor ukaže go ali uzmičući svakom značenju, kao kakav veliki sistem, despotski i prazan, kad Želja vlada u divljem stanju... kad Smrt vlada svakom psihičkom funkcijom i stoji iznad nje kao njena norma... onda spoznajemo ludilo u njegovom današnjem obliku«, spoznajemo ga kao istinu savremenog čoveka, kao njegov drugi lik. Etnologija takođe traži danas svoj predmet u nesvesnim procesima jedne kulture, i nju možemo definisati kao »sistem kulturalnih nesvesnih«, zato je ona, kao i psihoanaliza, nauka u pravom smislu, bez čoveka, bez subjekta.

Sve je to tako rečito i pesnički da čitalac teško odoleva. No ipak mora da se pita — zašto bi to bila svojstva samo moderne episteme. Zar Smrt, Želja i Zakon ne vladaju čovekom otkako je čovek, ili bar otkako je civilizacije; nisu li oni harali i u Vavilonu i u Sodomi i Gomori i u Aleksandriji i Rimu, i gde sve ne. Pre bi se složio sa Levi Strosom, po kome to vrzino kolo počinje, kao i za Rusoa, otkako smo izišli iz idile neolitikuma, ili sa Kirkegorom: od Adama i Eve — posle raja.

Prilično je teško pratiti Fukoa kad govori o modernoj filozofiji. Tu se analiza osniva na njegovom shvatanju o prirodi jezika, a on čas uzima jezik onako kako ga tretira izvesna lingvistika — kao problem relacija elemenata strukture —, čas opet govori o bitku jezika, što je možda hajdegerovski, svakako ne strukturalistički. Uz to je u svemu tome vrlo eluzivan, neizrečen. Bitno je čini mi se ono što i sam Fuko podvlači: kritika subjektivizma, koja se, veli, zasnovala ne sa Dekartom, kao što se obično misli, već negde sa Kantom, na praznini, u onoj rupi između biologije, ekonomske misli i filologije. Kako te nauke imaju za osnov čoveka, tek one su omogućile da čovek postane problem

filosofije, predmet znanja i, u isto vreme, subjekt koji saznanaje. Ranije, smatra Fuko, čovek nije bio objekt misli. On to postaje otkad, za razliku od episteme Renesanse i klasičnog perioda, bića više »ne manifestuju svoj identitet, već samo spoljni odnos koji uspostavljaju sa ljudskim bićem«. U rupi što se širi između živih bića, predmeta razmene i reči, koji su napustili predstave na ravni koja je dotle bila njihovo boravište i »povukli se u dubine stvari«, izbija ljudsko biće. Tu se takođe nametnula svest o ograničenosti (finitude) čoveka, ograničenosti označene prostornošću našeg tela, kojim saznajemo modus bića života, kao što nam je modus proizvodnje dat — tek sada! — sa našom željom, a modus jezika našom temporalnošću.

Istovremeno je tu i kraj metafizike: »Kad su empirijski sadržaji bili odvojeni od predstave i uvili se u načelo svog postojanja, metafizika beskonačnog je postala beskorisna.« Umesto toga se javlja iskušenje da se izgradi metafizika života, rada i jezika. No to su iskušenja bez rezultata, jer tu može biti reči samo o metafizikama »merenim konačnošću čoveka«. Takva je, na primer — što naročito pogađa Marksa — »metafizika rada koji oslobađa čoveka, da bi se čovek onda, u naknadu, mogao osloboditi rada«.

Kraj metafizike — Fuko ne kaže koje, da li one koja pretpostavlja Boga? — jeste samo »negativno lice mnogo kompleksnijeg događaja u zapadnoj misli: pojave čoveka«. On omogućuje dve vrste besede, koje se uzajamno neprestano prepliču. Jednoj je model u empirijskoj istini, »čiju genezu opisuje kako u prirodi tako i u istoriji«. To je geneza pozitivističkog tipa. Druga beseda anticipira pozitivističku istinu, »podstiče je izdaleka«; to je beseda eshatološkog tipa. »U stvari«, veli Fuko, »u pitanju je ne toliko alternativa koliko klaćenje svojstveno svakoj analizi koja vrednuje empiričko znanje na nivou transcendentalnog. Ogist Kont i Marks su potvrda činjenice da su eshatologija... i pozitivizam arheološki nerazdvojni.« U svemu tome »prekritička naivnost vlada bez rivala«.

Da bi se spasla tih naivnih beseda, moderna misao je pokušala da izgradi besedu koja bi dozvolila da se čovek misli i anališe kao subjekt, koja bi u odnosu na »kvaziestetiku« i na »kvazidijalektiku« odigrala ulogu analitičke besede. Bila je to analiza doživljenog — fenomenologija.

Ali i ta beseda je dvosmislene i mešovite prirode; ona je usko vezana sa mislima pozitivističkog ili eshatološkog tipa, među kojima je »marksizam i prvom planu«.

»Pravo osporavanje pozitivizma i eshatologije nije u vraćanju doživljenom... [ono je] u jednom pitanju koje, nema sumnje«, veli Fuko, »izgleda besmisleno, toliko je nesaglasno sa onim što je istorijski učinilo mogućom našu misao uopšte. To pitanje bi se sastojalo u tome da se pitamo da li čovek uopšte postoji.«

Tvrdnja o »smrti čoveka« je u osnovi Fukoove misli. Taj paradoks je u izvesnom smislu konsekvantan zaključak Levi Strosove ideje o »rastvaranju« čoveka, i Lakanove o bezličnosti govora. Po Fukou, ono što karakteriše modernu episteme jeste da svako temeljnije proučavanje problema subjekta vodi do dubina gde više subjekta nema. I norme, i pravila, i strukture jezika su nesvesni, ili, kako Fuko veli, ono nemišljeno što hrani misao, a oni su istovremeno i figure finitute bivstvovanja čoveka. Tako bi čovek bio samo proizvod jednog prelaznog perioda kad je govor bio rasut u razne Besede, što nije slučaj klasične misli, koja zato i nije znala za čoveka; čovek se ustanovio u praznom prostoru trijedra, u međuprostoru razbijena jezika. Sad lingvistika više ne govori o čoveku, ni psihoanaliza, ni etnologija; sad »stvari dosežu do postojanja samo ukoliko mogu da formiraju elemente jednog sistema značenja«. Na pitanje Ničeovo »Ko govori?« lingvistika danas odgovara malarneovski: »Sama reč.« Reč bez čoveka.

Uzged budi rečeno, i kad bi sve ovo bilo tačno — a Čomski veli da nije, i očigledno je da jezik koji ne zna za subjekt i nije drugo do neutralan instrumenat žive reči koja zna za njega — i kad bi sve ovo bilo tačno, radilo bi se samo o nestanku, o »smrti« pojma čovek, a ne o »smrti čoveka«, o jednom filozofskom problemu, a ne o egzistencijalnom. Ali Fuko nas ostavlja u dvosmislenom. Čovek je postojao i pre čoveka — subjekta filozofije, eshatologije takođe, bar od prvog mesije naovamo. Za Fukoa kao da je sve to od juče i danas mu je kraj. Danas se prede sudbina čoveka, ali »ona se prede naopako«, raspreda se. Mi osećamo da se bliži kraj naše episteme; ona je prvo ustanovila smrt Boga, danas prisustvujemo smrti čoveka. »Više nego smrt Boga — ili, tačnije, tragom te smrti i u dubokoj ko-

relaciji sa njom, ono što Ničeova misao najavljuje jeste raspad lica čovekovog u smehu i povratak maski«, »apsolutna disperzija čoveka«. A sa njom je kraj i svih pozitivizama i svih eshatologija 19. veka, kraj furijeizma, sensimonizma, pre svega marksizma: »Svima onima koji još hoće da govore o čoveku, njegovom carstvu, njegovoj emancipaciji, svima koji postavljaju pitanje šta je čovek u svojoj suštini... svima tim oblicima mišljenja mora se suprotstaviti samo filozofski smeh, to jest smeh delom nečujan.«

Danas je teško naći autentičnog mislioca koji bi verovala u ideju napretka shvaćenog kao nužnost istorije, kao fatalni put čovečanstva u utopiju kroz razvoj egzaktnih nauka i tehnika, u prednost društvenih sistema podvrgnutih njihovim imperativima; još teže nekoga koji ne gleda vrlo kritičkim okom humanističke teorije devetnaestog stoleća. Od Montenja, Rusoa i Engelsa svi mi nostalgično i rezignirano sanjamo o »plemenitom divljaku«. Novo je, možda, to da se briljantan pisac, humanistički visoko obrazovan, u ime nauke i tehnike odriče svake brige o čoveku, odbija da misli probleme odnosa čoveka i sveta, problem stvarnosti, problem umetničkog stvaranja. Zanesenost sistemom kao da je odvela filozofa tamo kamo nije smerao, pokazav na taj način da sa tim sistemom nešto nije u redu. No čitalac time mnogo ne gubi. Svuda gde je u knjizi misao dosegla do jasnog izraza susrećemo prodornu kritiku ustaljenih ideja, briljantne paradokse, suptilne analize. Reči i stvari su, kako bi rekao Levi Stros, delo koje *bonne à penser*, inspirativno delo i kad izaziva.

*

* *

Ovaj prikaz nekih osnovnih teza Levi Strosa i Fukoa je nepotpun, pa prema tome i neadekvatan. Kako sabiti u nekoliko stranica misao kojoj je, da se izrazi, bilo potrebno dvadesetak tomova, gde je ona, kao i svaka prava misao, vijugala, taktizirala, zaletala se pa povlačila, rušila slabije prepreke, mudro zaobilazila tvrđe. Opravdanje mi je da se inače ni o čem ne bi moglo govoriti. Svaki pojam je i iskaz i iznevera, svaki naš sud prelama tuđu besedu kroz našu prizmu. No, kakav-takav, ovaj prikaz možda je ipak podoban da nam pomogne zaključiti ako ne o opštem značaju spisa o kojima je reč, ono o njihovoj životnoj uko-

renjenosti i odnosu prema svetu, ili, kako bi se to nekad reklo jednom rečju koju strukturalisti ne mare, o njihovom veltanšauungu.

Kad bismo sasvim prihvatili ono što tvrdi Levi Stros: da je strukturalistička antropologija nauka, u smislu egzaktnih nauka, onda bi teorije o kojima je ovde reč podlegale samo jednom kriterijumu provere: eksperimentu. Ako bi ih eksperiment potvrdio, bile bi univerzalno važeće. Ali naučnost strukturalističkih teorija teško se da braniti, naučnost u smislu egzaktnih nauka.

Što se matematizacije tiče, ona je stari a nikad dostignuti ideal misli o čoveku. Već Platon zabranjuje nematematičarima ulaz u Akademiju, a skoro svi metafizičari novijeg doba pokušavaju, kako veli Lajbnic, da »pišu matematski van matematike«. Lajbnic je genijalan matematičar, no to mu mnogo ne koristi kad teoretiše o Bogu, o monadi, o sreći i sličnom, a šteta je što je tako divan pisac i mislilac kakav je Spinoza ukalupio svoja shvatanja o čoveku i njegovoj sudbini u oblike geometrijske rasprave. Ne zaboravimo da je i sam Huserl počeo Filosofijom aritmetike, pa je fenomenologija ipak okrenula leđa egzaktnim naukama. Isto tako, ne vidi se, što se tiče mitova, šta nam pomaže da to razumemo Levi Strosova formula

$$Fx(a) : Fy(b) \sim Fx/b : Fa_1 (Y),$$

čak i kad ta formula ne bi bila, kao što tvrde engleski analitičari, i logički besmislena i operativno neupotrebljiva.

Ukoliko je katkad i korisna, matematizacija sužava i dezinkarnira čoveka toliko da mu se gubi suština. I sam Levi Stros insistira na toj dehumanizaciji. U članku Čovek i matematika, uzimajući za primer demografa strukturalistu, on veli da se ovaj »bavi stanovništvom koje ima vrlo daleke veze sa stvarnim stanovništvom... Stvarno ponašanje stanovništva odgovara neobično malo apstraktnim modelima demografa... a ta se antinomija manifestuje i u drugim disciplinama koje teže... naučnoj strogosti matematskog tipa.« U Elementarnim strukturama srodstva, Levi Strosovom delu sa najstrožim pretenzijama, polazi se od principa: »da bi izgradio teoriju bračnih veza, matematičaru nije potrebno ni da zna šta je brak... Intimna priroda [braka] može da bude sasvim ignorisana.« Čovek se pita šta ostaje od braka ako mu se ignoriše ta »intimna

priroda«. Osnovna slabost strukturalizma kad se čoveka tiče i jeste u preteranom uprošćavanju i formalizovanju. Ako je struktura ono zajedničko i matematizovanom modelu i stvarnom sistemu koji taj model predstavlja, onda mi možemo saznati od stvarnosti samo ono što je u njoj analogno modelu, to jest ne njene konkretne elemente, već samo i isključivo odnose koje model prenosi matematizujući ih. Nije onda čudno što svuda nailazimo na superracionalizam, svuda na sistem, kad smo već a priori superracionalizovali i sistematizovali.

Istina, Fuko želi to uprošćavajuće sistematizovanje koje a priori eliminiše čoveka iz razmatranja o čoveku. Veli da »istraživanja koja sačinjavaju nauke o čoveku ne samo što ruše klasičnu ideju o čoveku (humanizam kao pozivanje na čoveka izvesne civilizacije) već teže da učine beskorisnim, u istraživanju i u misli, i samu ideju o čoveku«. Taj paradoks »nauke o čoveku« koja isključuje i samu »ideju o čoveku« jeste smelo doterana do apsurdna volja da se pošto-poto likvidira zapadni humanizam. Za zapadnjake, što su i Levi Stros i Fuko, to se vrši najlakše ako se likvidira čovek uopšte.

Oslanjanje strukturalizma na lingvistiku takođe je sve više problematično. Prvo, zato što lingvistika, bar dosada, uprkos tvrđenjima Levi Strosa, još nije postigla status egzaktne nauke, a drugo, zato što se strukturalisti služe lingvistikom vrlo proizvoljno, nenaučno, a lingvista Anri Martine tvrdi čak da lingvistički modeli... »ne mogu ni biti prošireni na druge nauke o čoveku... Proširenje lingvističkog modela na ostale nauke u velikoj je meri izvršeno putem metafore« — Metafore, to jest ipak poezije.

Nema sumnje, lingvistika je učinila velika otkrića u svojoj oblasti, i ona ne prestaje da se i dalje razvija. Ali danas ne postoji u lingvistici onaj consensus omnium, karakterističan za egzaktne nauke, na koji se Levi Stros poziva. Martine veli da ima toliko strukturalnih modela koliko i lingvista strukturalista, i dok Čomski tvrdi da je strukturalizam prevaziđen, Martine dokazuje da Čomski uopšte nije lingvista.⁷ Ono što je starijim izgledalo definitivno stečeno, mlađi uopšte ne prihvataju. Danas smo u toj paradoksalnoj situaciji da lingvistika i ne zna više šta je

⁷ Da i ne govorimo o raznim strujama u lingvistici koje nemaju nikakve veze sa strukturalizmom.

jezik. »O prirodi jezika«, veli Čomski, »... mogu se činiti samo sasvim preliminarne hipoteze. Umnogome mi nismo uspeli da damo ni preliminarne odgovore na klasične probleme.« Kako na tako pokretnom tlu zidati glomazne kule drugih disciplina: antropologije, filosofije?! U svakom slučaju, Čomski je pokazao da je nemoguće posmatrati jezik kao zatvoren sistem, što je osnovni postulat starih strukturalista; po njemu, ako se kad i otkrije ta priroda jezika, to će biti u živoj reči. »Upotreba jezika je novatorska, bezgranična u svojoj raznovrsnosti«, veli on. Tako otpada Levi Strosova pretpostavka da je ljudski duh nešto slično kompjuteru, što bi se dalo dešifrovati našim kompjuterima. Po Čomskom, investicije vremena, energije, novca u upotrebu elektronskih računara niti su dale niti mogu dati kakvih rezultata.

Te kritike su učinile da se u Francuskoj nove generacije i samih strukturalista sve više distanciraju od starijih. Jedan mlađi antropolog, učenik Levi Strosa, Sperber, u kolektivnom delu o strukturalizmu, piše: »Pošto je Noam Čomski pokazao da je strukturalizam u lingvistici samo jedna posebna teorija — koju on, uostalom, smatra netačnom — a ne metoda nauke, valja se zapitati da li i u antropologiji nemamo posla sa jednom teorijom, netačnom ili tačnom.«⁸

I Levi Stros i Fuko, kao i ostali strukturalisti, više se pozivaju na lingvistiku no što se stvarno na nju oslanjaju. Za Fukoa je jezik temelj novih znanja zato što stoji izvan i iznad govorećeg subjekta, dok Čomski tvrdi da taj subjekt svaki put iznova stvara jezik, stavlja ga u pitanje i potvrđuje. Ali Fuko nikad ne pokušava da nam kaže šta je jezik; on govori o njegovom »bitku«, što je nestrukturalistički, jer strukturalizam ne zna za »bitak«; mesto ma kakvih bližih odredaba, on insistira na njegovoj enigmatičnosti. Levi Stros je precizniji, pa je otud »metaforičnost« njegovog oslanjanja na lingvistiku mnogo jasnija. U pitanju su ekstrapolacije. Na početku, on, analogno lingvistici, raščlanjuje mit na »miteme« — kao lingvisti reč na »morfeme« — da bi onda kombinovao te »miteme« na razne, često vrlo ingeniozne, načine. Do izvesnog stepena metod se isplaćivao, pomogao je da se utvrdi kakav-takav poredak u haosu primitivnih mitova. Sa njim je strukturalna antropolo-

⁸ Sud Čomskog je nijansiraniiji, pa je ovo oštro distanciranje utoliko simpptomatičnije.

gija još u »svojoj preistoriji«, kako je tvrdio sam Levi Stros, tražeći da se toj nauci »mnogo daje, ali da se od nje ništa ne traži«. U kasnijim Mitologikama metod razglabiranja na »miteme« čutke je napušten, mesto toga imamo sasvim jeretičnu obradu mitova kao celina. Kao i kod Fukoa, uostalom, još je manje poštovano sveto pravilo strukturalizma, pravilo ignorisanja smisla (njega se i sami lingvisti, i pored najbolje volje, retko pridržavaju). »Da bi se razumeo mit«, veli engleski antropolog Nur Jalman, »mi [po Levi Strosu] moramo voditi računa ne o priči već o strukturi. Ali ta stroga analiza nije primenjena [u Mitologikama]... Tu se Levi Stros obazire ne samo na sintaktički poredak već isto toliko i na semantičko značenje. U jednom pasusu on i sam veli da oblik i sadržina ne mogu biti odvojeni jedan od drugog.« Sa tim smo daleko od strogog strukturalizma. U poslednjim svojim delima, po mom mišljenju najznačajnijim i najprivlačnijim u njegovom opusu, Levi Stros napušta svaku analogiju mita sa jezikom, i povlači paralele između mita i muzike, koja je, veli, »najviša tajna nauka o čoveku«. Zašto muzika? Zato što su i mit i muzika »mašine za ukidanje vremena«, i što je Bodler »duboko primetio da, iako svaki slušalac oseća muzičko delo na svoj način, muzika ipak sugeriše slične ideje i različitim mozgovima«, što je, veli, slučaj i sa mitom, »pa tako muzika i mitologija pokreću kod onih koji ih slušaju zajedničke mentalne strukture«. Sve je ovo puno lepih slutnji, ali naučno zbilja spornih. Zašto bi samo muzika i mit, a ne i poema, bili »mašine za ukidanje vremena«? (Na stranu što mnogi o odnosu muzike i vremena tvrde sasvim suprotno). Ja lično verujem — iz iskustva — da slušaoci osećaju muziku na sličan način, a da im pritom kroz glavu kolaju najrazličitije ideje. Itd. — Začudo, ovaj naučnik je na osnovu ovakvih pretpostavki napisao jedno od svojih najlepših dela. Pa onda da čovek veruje u metode!⁹

⁹ Sve sam više ubeđen da strukturalizam ništa ne dobija koketujući sa lingvistikom, naukom koja je danas u silovitim mutacijama. Spomenuli smo već mišljenje lingviste Martinea. Drugi francuski lingvista, Zorž Munen, daje »crnu listu« onog što [početak u lingvistici] nikako ne treba da čita: »... ni Levi Strosa, zato što njegovo korišćenje fonologije... počiva na vrlo aproksimativnom rukovanju pojmovima... ni Rolana Barta, jer su kod njega lingvistički pojmovi upotrebljeni bez strogosti, a često i netačno (na primer, u njegovim *Elementima semiologije*... samo vrlo izvežban i strpljiv lingvista može da izvrši autopsiju potpuno naopake formule, po kojoj je »sintagma vrlo bliska živoj reči«, i da razmrši šta je potpuna banalnost, šta besmislica, a šta čisto nerazumevanje), ni Mišela Fukoa, čije su *Reči i stvari* izvanredna antologija XVII

Engleski antropolozi, pozitivisti kao i svi Englezi, prebacuju Levi Strosu da se njegove tvrdnje ne mogu naučno pobijati, što je, kako znamo, znak nenaučnosti. To nije svuda slučaj, ni u antropologiji. Leroa Guran, polazeći od strogo proverenih činjenica, razvija svoju misao do vrlo opštih zaključaka o prirodi čoveka, jezika i sl. Činjenice kao da mu daju za pravo, ali bi se njegovi zaključci vrlo lako mogli pobiti novim činjenicama — ako iskrсну. No kako pobiti Levi Strosa kad ustvrdi da je jezik nastao odjednom, da je čovek prešao odjednom »iz stadijuma gde ništa nije imalo značenja u stadijum gde je sve imalo značenja«. Ili šta primetiti ovoj lepoj poetskoj misli: »Sve se zbiva kao da kultura i društvo izbijaju odjednom kod živih bića kao dva dopunska odgovora na problem smrti: društvo da bi sprečilo životinju da sazna da je smrtna, kultura kao reakcija čoveka na svest da je smrtna.« Leroa Guran nam masom činjenica pokazuje laganu evoluciju i kulture i jezika i čoveka; strukturalizam ne voli geneze, za njega je nastajanje nepojmljivo. Filozofski, takav stav je moguć, kao i drugi, suprotan.

Koliko razumem, rekao bih da je Levi Strosovo tumačenje mitova divljaka značajan doprinos za razumevanje vanevropskog sveta.¹⁰ Ti su mitovi bili za nas uglavnom beznačajni, izgledali prilično besmisleni, bez one poetičnosti i misaonosti koje karakterišu mediteranske mitove, obrađivane od genijalnih pesnika. Levi Stros je pokazao, svodeći ih na shemu i formule, da je u divljim mitovima nekakva

i XVIII veka, kao i lingvisti XIX veka... ali očigledno iskorišćenih za demonstraciju jedne nelingvističke teze, i to tek pošto ih je pisac podvrgao iskrivljenjima i izopačavanjima u pitanjima od kojih se ni jedno ne odnosi na današnju lingvistiku. Čovek ostaje zamišljen pred tim tako nezajažljivim čitaocem kakav je Fuko, koji čita Sosira i pripisuje mu rekonstrukciju jedne semiologije koja, na podobit opšte gramatike, definiše znak vezom između dve ideje [sic!], pred tim eruditom koji kao da iskreno veruje da klasična gramatika nije znala za fonetiku i da je Grim prvi zamenio analizu pisanih slova analizom govornih znakova«. Za Lakana, jednog od najuglednijih strukturalista, čije se teorije o psihoanalizi u svemu zasnivaju na lingvistici [»Struktura nesvesnog je struktura jezika«] Munen veli da »njegovi spisi razvijaju o psihoanalizi jednu teoriju koja verovatno nema ničeg zajedničkog sa sadašnjom lingvistikom, osim činjenice da mnogo govori o jeziku i o strukturalizmu... [ali] je njegovo poznavanje Sosira uvek sasvim naopako«. Za sve što tvrdi, Munen navodi više no ubedljive primere. Dokaz više da se danas lingvistika može koristiti u antropologiji samo »metaforično«.

¹⁰ Velim: »Koliko razumem« iz obazrivosti, iako sam u to lično ubeden. Ali bio sam sklon da mislim da je najveći Levi Strosov doprinos njegova teorija o srodstvu dok nisam pročitao izjavu poznatog engleskog antropologa Liča da je to delo »divan promašaj«. Ko o tome da sudi osim etnologa? U svakom slučaju, *Mitologike* su inspirativno delo.

poruka, da i oni postavljaju i rešavaju fundamentalne ljudske probleme porekla, društvenih ustanova, kosmosa, svega što je život. Pitanje je da li je tačno da se te priče pune slika i slikovitog smisla pričaju već milenijumima, a da im oni koji ih pričaju smisao ne razumeju, da ih pričaju — kako to drugačije objasniti — kao opsesiju i kao sredstvo za savlađivanje opsesije, čekajući strpljivo zapadnog antropologa da ih najzad razreši. Ili su te priče ipak svest, svest svoje vrste, svest u slikama, koje ovde etnolog samo prevodi u naš apstraktni naučni jezik, osiromašavajući ih.

Isto tako, Fukoova teorija episteme je ozbiljan pokušaj da se dâ čvršća osnova maglovitim teorijama o »duhu doba«, »stilu epohe«, »veltanšauungu epohe« i sličnom. Po sistematičnosti pokušaja, ono što je on učinio u domenu »besede« može se uporediti sa onim što su činili Velflin, a za njim Kašnic i drugi u domenu likovnog izraza. Valjalo bi uporediti i videti, na primer, u čemu se Velflinove epohe, što se hronologije tiče, poklapaju sa Fukoovim. Da i ne govorimo o značenju strukturalizma u nauci o književnosti. I onaj ko ne prihvata njihovu često netrpeljivu ekskluzivnost mora priznati strukturalistima da su, sledeći ruske formaliste, mnogo učinili da otkriju neke od tajni književnog dela.

Ali malo ko čita Levi Strosa da bi se upoznao sa mišlju australijskih urođenika, a eruditsko-apstraktna izlaganja Fukoa, koji skoro nikad i ne pominje velika imena evropske misli, o više-manje opskurnim teoretičarima daleke prošlosti teško su pristupačna i specijalistima. Ono što je privuklo pažnju tolikih nestručnjaka, što je od teško pristupačnih, hermetički pisanih strukturalističkih dela učinilo »bestselere«, a od strukturalizma intelektualnu modu koja je trajala nekoliko godina, kao pre toga moda egzistencijalizma, jeste pre svega izvesna životna poruka strukturalizma, njegovo stavljanje u pitanje naše civilizacije, naših duhovnih vrednosti, njegova negacija našeg europocentričnog subjektivizma, i još radikalnije, naše misli uopšte. Jedna od onih poruka, koje se poslednjih decenija dosta brzo smenjuju uzajamno se negirajući uprkos bitnim sličnostima, jedna od onih koje baš zato i »ne mogu biti pobijane« što su izraz doživljaja sveta i suda o njemu, filozofska poruka. Poruka koja sledi jednu staru evropsku tradiciju samoprekora. Ako su joj oblik i izvesni argumenti novi, sadržaj joj ima već daleku prošlost: već je Ruso, po-

sle Montenja, postavio pitanje vrednosti civilizacije i dao odlučno negativan odgovor. Davno pre Fukoovog proglasa »smrti čoveka«, Rusi su bili proglasili Evropu »dragim grobljem«, dok su mnogi među najznačajnijim predstavnicima njene kulture osuđivali njen narcisizam i egocentriizam i predviđali joj krah: od Montenja do Melvila, od Ničea do Svajcера, od Remboa do Gogena i ruskih simbo- lista, i drugih.

Ovo mišljenje o filozofsko-poetskom značaju dela koja proklamuju trujumf matematizacije i sistema a smrt subjektivizama, može izgledati proizvoljno. Ono nije samo moje; čak i neki od sledbenika i zastupnika strukturalizma tvrde nešto slično. »Ta analitička rasprava [Levi Strosovo Sirovo i Kuvano] je cela prodor stvaralačke mašte... Ona se projicira na mesto gde se istina poistovećuje sa poetskom vrto- glavicom«, veli Lič. Drugi jedan: »Kad je najbliže uspehu, strukturalizam se otkriva kao umetnost i iznova se definiše ne više kao nauka već kao umetnost... On je estetska vizija sveta i društva.« Treći opet, braneći Levi Strosa od onih koji mu zameraju naučne netačnosti i proizvoljnosti, veli da su te zamerke apsurdne, jer se radi o poetskoj vi- ziji. Kod Fukoa, takođe, kad mefistofelski najavljuje »ras- prskavanje lica čovekovog u grohotnom smehu«, reč je o bajronovski sarkastičnom sudu vrednosti, što priznaju i njemu naklonjeni. O poslednjoj Fukoovoj knjizi, njegov pri- jatelj Delez veli da je »moguće da on u ovoj arheologiji izgrađuje manje besedu o svojoj metodi a više poemu svog prethodnog dela i tako doseže do tačke gde je filozofija nužno poezija«. Nikako da iziđemo iz subjektivizma, koji je, možda, naša evropska fatalnost. Sam Levi Stros veli o svom delu: »I tako je ova knjiga o mitovima i sama jedan mit.« No kako se, po strukturalističkoj definiciji, mit sam po sebi ne razume, potrebno je naše tumačenje tog novog mita, koje će opet biti jedan mit... Beskonačan lanac sub- jektivnih tumačenja o subjektivnim tumačenjima.

Poezija i vizionarstvo, i pored svih shema i tabela, ipak više kod Levi Strosa no kod Fukoa, čije je delo, za- sada, pre svega radikalna kritika, do krajnjih konsekvencа, evropske misli i evropskih vrednosti poslednja dva sto- leća, kritika evropskog humanizma onakvog kakvog ga je mislio 19 vek, kao i kakvog ga misli socijalizam, kritika bez perspektiva, nihilistička, mada ne definitivna, jer Fuko u poslednje vreme ublažuje neke svoje ekstremne sudove, kri-

tika pre svega negativna, jer nedovršena: »Zasada, i ne znam još dokle, moja beseda je daleko od toga da odredi mesto odakle govori; ona izbegava tle na koje bi se mogla osloniti.«

Fukoovo proglašavanje »smrti čoveka« izazvalo je reakcije sa raznih strana, što može biti čudno kad se uzme u obzir da on ponavlja, dajući joj frapantnu formulu i nove argumente, jednu misao staru dva stoleća, misao Ničea, Kirkegora, Kafke i drugih. Reč je kod njega ne o nekoj apokalipsi, već o smrti najdraže zapadne misli, o krahu humanizma, o nestajanju etike. Humanizam je bio vera u vrednost čoveka, u značaj istorije, tog zrenja čoveka u vremenu, vera u razum, vera u reč, koja razum manifestuje i ustanovljava opštenje, vera u individuu koja saznanje, opšti i preobražava svet i tako vreme ljudsko i muku ljudsku čini bogatstvom ljudskim. Bar od osamnaestog veka naovamo istorija i napredak su sinonimi, a čovek centar i jedini faktor i napretka i istorije. U tim faustovskim shvaćanjima dobija svoje konačne oblike, t u misli i u životnoj praksi, veličina i beda, tragika zapadnog čoveka. Sa Kantom kao i sa Lamarkom, »hipoteza Bog« postaje nepotrebna, a »subjekt« granica svega. »Smrtu Boga« čovek je izgubio svaki oslonac, sam postao mera svih stvari, nemajući više čim da meri ono što ga neminovno prevazilazi, ono za što mu valja da bude gotov žrtvovati sebe. U tome su danas više-manje na Zapadu svi složni, i malopre citirani prirodnjak Mono, kao i Fuko, po kome je »za modernu misao moral nemoguć«.11 »Smrt Boga«, naravno, nije nikako pitanje njegovog postojanja ili nepostojanja, što je mislio već Volter, što znaju danas i neki teolozi; to je nestanak mogućnosti apsolutnog imperativa. Po Ničeu, isto kao i po Marks-u, hrišćanstvo je prevara, ugušenje života, i »smrt Boga« je preduslov novih, nečuvećih poleta. Ali Niče je dijagnozirao vidovito i neposredne posledice tog

11 Sve je to rekao već devetnaesti vek, kasni romantičari, parnasovci i drugi. I zašto se pozivati samo na Ničea? Još dok je on bio dete, glavna tema parnasovaca bila je smrt Boga i bogova, i smrt čoveka. Kao kod Fukoa: jedno kao posledica drugog. Oni su Boga ubijali sa puno ubeđenja i plakali nad njim mrtvim — zbog posledica. Spomenimo, među tolikim drugim, poemu Lekonta de Lila: *Ljudi ubice bogova*, ili ove stihove Banvila:

... Les Dieux, enivrés d'ambroisie, s'en vont et meurent, mais tu vas agoniser. (... Bogovi, pijani od amvrozije, odlaze i umiru, ali sad ćeš i ti [čoveče] da umreš.)

Žil Laforg je, u poemi *Posmrtni marš za smrt zemlje*, najavio ne samo smrt čoveka, već i smrt zemliina šara, što je, reklo bi se, ozbiljnije proročanstvo.

evropskog događaja: »Lutamo kao po beskrajnom ništa. Zar ne osećamo dah praznine na svom licu? Zar ne osećamo božansku trulež? I bogovi se raspadaju.« Svet bez normi, Kosmos sveden na mehaniku i čovek skučen na svoju individualnost ili, kao Muzilov junak Ulrih, pretvoren u elemenat jedne strukture, slično mitu kod Levi Strosa, jednog sistema odnosa, gde je sve što se dešava samo simbol drugih dešavanja, koja se objašnjavaju trećim, itd. Kirkegor živi u pustinji bez boga, Flober u pustinji društva, Malarme u pustinji svoga ja, Kafka u apsurdnom ambijentu fosilnih imperativa anonimnog zakonodavca.

Мое единное отечество —
Моя пустынная душа,

peva Baljmont, dok Beketovi klošari čekaju Godoa. Mogli bismo citirati u beskraj, no sve je to već postalo banalno.

Paradoksalno, no logično, sa nestankom transcendentnog i sam subjekt — mera sebe i svih stvari, sve više hlapi i nestaje. To iščeznuće je literatura, taj osetljiv reaktor, već poodavno oglasila. Od Flobera naovamo »junak« romana je to samo antifrazom, danas je već sasvim iščilio. Kod Kafke ili poslednjeg Džojlsa, on je bezimen, kod Beketa ruina, kod Natalije Sarot »anonimna materija«. »Mi prisustvujemo polaganoj agoniji jednog sveta koji još stoji zahvaljujući snagama privida, i više se niko ne bi usudio da tvrdi da, u današnjem stanju našeg znanja o čoveku i društvu, ličnost romana nije postala čista fikcija. Te se fikcije valja otarasiti«, veli romansijer Pengo.

Sve je to arhipoznato, kao i ono što je dovelo do današnjeg »čoveka gomile«, junaka bez lica: »društvo potrošnje«, ratovi, orgijanja kolektivnog sadizma itd., sve to što je već u buržoaskom društvu prošlog veka stavilo u pitanje vrednosti proklamovane čak i u njegovim ustavima, humanističko shvatanje čoveka i društva, naš optimizam nauke, naš optimizam istorije, zamišljene kao moćna reka, sa bezbroj pritoka, reka koja s vremena na vreme prolazi strme vodopade nazvane revolucijama, da se, šira i šira, slije u okean buduće utopije. Sve je to stavljano u pitanje otkako je i postavljeno, od Rusoa i Romantizma naovamo, a sa kataklizmama našeg veka, sve oštrije i jednodušnije.

Otkud onda tolika uzbuna, kad, svojim jezikom, u svom kontekstu, te iste stvari ponavlja Fuko. Možda je

tome razlog baš sistematska diskurzivnost Fukoove besede. Danas poetska reč ne izaziva šokove, estetska draž simbola i metafora tupi snagu samoodbrane. A možda i zbog izvesne afiširane zburadosti. I Erih From proglašava smrt čoveka, ali mu nalazi konkretne razloge, pa dakle i leka. Za Ničea je smrt Boga ipak radosna vest i istorijski događaj: ne smrt bogova, već možda njihovo vaskrsenje, samo smrt Boga, smrt omrznutog hrišćanstva. Kad ovo sasvim nestane, kad mu leš istruli, vratiće se, po zakonu večnog povratka, doba samoprevazilaženja novog čoveka, kroz strave ali i kroz ekstaze, u svetlost i moć. Hiperaristokratska utopija, obetovanje za izuzetna, viša bića, jer »pravi ljudi, to su filosofi, umetnici i sveci«, veli Niče, ali ko se kao čitalac ne oseća višim bićem. I za Marksa je put kroz meandre klasne borbe put kroz teške alijenacije, ali sam pojam alijenacije — otuđenja, ukazuje i na mogućnost autentiziranja i demistifikacije, ka sve punijoj svesti; i za Marksa je smrt Boga objava preporoda čoveka: »Ateizam je negacija Boga i tom negacijom ateizam postavlja egzistenciju čoveka.«

Ničeov natčovek pretpostavlja silovitu subjektivnost, Marksov emancipovani čovek prodornu svest. Svega toga nema kod Fukoa. Posle smrti Boga, smrt čoveka zatvara i poslednji prozor. Kod njega nije reč o istorijskim situacijama, vremenskim uslovljenostima, već o konstataciji vremenskoj bezvremenske činjenice, o današnjem naučnom nalazu dve-tri discipline, koje jedine nešto još mogu da kažu o čoveku; a one, veli Fuko, nigde ne nalaze tog »famoznog čoveka«; u psihologiji ga nema, jer je »Lakan pokazao [kod neurotičara] da ono što govori jesu strukture, sistem jezika, a ne subjekt«; i lingvistika dokazuje to isto, i Levi Strosova etnologija, i Fukoove episteme. Pre svake ljudske egzistencije, pre svake ljudske misli već postoji jedno znanje, jedan sistem. »Čovek u svojoj slobodi, u svojoj egzistenciji i tu je nestao«.

Nestao, ili nikad nije ni postojao? Ako je taj »famozni čovek« oduvek ili bar od neolitikuma ono što Fuko kaže, fikcija naše misli, pa ako je ipak vekovima živeo sa jednom implicitnom filozofijom »kao da«, kao da ima suštinu, biće, dušu, svest, ili kako se to već zvalo, zašto bi se u njegovom životu nešto promenilo zato što su dve-tri hermetične discipline utvrdile da je to iluzija? Već pre Fukoa su izvesni mudraci govorili o toj iluziji što je čovek,

i to neuporedivo pristupačnijim jezikom i ubedljivijim argumentima, pa je svet ipak produžio po starom. Ne govoreći ništa o eventualnim istorijskim razlozima »smrti čoveka«, Fuko kao da veruje da će se, samim tim što su nove nauke utvrdile da je pojam čovek prazan pojam, promeniti i cela naša društvena praksa. Po njemu, ako je izvesna filozofija utvrdila da nema čoveka, onda automatski bivaju likvidirani u praksi svi humanistički pothvati emancipacije čoveka. Ne oslobađa se nešto što nije; nema alijena-cije, ako je sloboda uopšte neshvatljiva, pa se ne može ni pojmiti neko znanje o čoveku, tako da bi »zahvaljujući tom znanju o samom sebi, čovek mogao da opet, ili prvi put, postane gospodar samog sebe«; nema budućnosti nečeg što ne postoji. Pred tim filozofskim otkrićem sve se politike menjaju, sva naša društvena praksa. Otud likvidacija, sa svim ostalim »eshatologijama devetnaestog veka«, i Marks-a i marksizma. »Marksizam je«, veli Fuko, »u misli XIX veka kao riba u vodi, svuda drugde on prestaje da diše.« Uostalom, »u dubokom nivou zapadnog znanja, marksizam nije učinio nikakav stvarni presek.« Bitno je rekao Rikardo. »Anternativa između Rikardovog pesimizma i Marksovog revolucionarnog obećanja je bez značaja,« to su samo dva moguća stava iz iste perspektive, dva stava prošlosti.¹² Danas, posle svega onog što se zbilo u episteme našeg doba, »svima onima koji hoće da govore o čoveku, o njegovom carstvu, o njegovom oslobođenju... jedino što se može učiniti to je da im se suprotstavi filozofski smeh, to jest smeh delomično nečujan.«

Fuko situira u određeno doba i likvidira subjektivističku filozofiju XIX veka, od Kanta, preko Huserla do Sartra, »poslednjeg marksiste«. Ali subjekt filozofije je samo jedan pojam, a čovek je oduvek postojao, oduvek zamišljao »eshatologije«, uveren u neke svoje »suštine«. Istovremeno je čovek oduvek bio svestan svoje »finitude«, nad kojom plaču, otkad već, i naše religije, i naše filozofije i naše poezije. Šta je pesma o Gilgamešu ako ne plač i svest o granicama čoveka. Misao o čoveku nije od juče.

¹² Fuko je kasnije pokušao da ispravi ove sudove protiv kojih su ustali i njegovi prijatelji, pa je ustvrdio da je »Marks umeo u istorijsko-političku svest ljudi radikalnan presek i da je marksistička teorija društva inaugurisala sasvim novo epistemološko polje«. Na stranu ono, za Fukoov sistem neočekivano, isticanje značaja svesti, ovo tvrđenje je protivno osnovnoj misli Reči i stvari. Ali uticaj marksizma je danas u Francuskoj tako veliki da mu se i Fuko povinuje.

Samo je smrt Boga, možda, od juče. Ali Bog hrišćanski nije jedini bog. I mnogi drugi bogovi su pre njega umirali. I najlepší među njima: Pan. A. čovek se ipak, nekako, snalazio, izmišljao druge. Humanizmi su se takođe smenjivali kroz vekove. Istina, i sam Fuko, negde pri kraju knjige, sasvim ničeoovski, ali neočekivano, objavljuje: »Novi bogovi, isti, već nadimaju budući Okean.« No odmah dodaje: »čovek će nestati«. Koji čovek? Čovek XIX veka? Ko bi za njim žalio! Ako ostaje večni, stari čovek, šta se bitno menja? Ako nestaje čovek uopšte, kao što tvrde Lakan i ostali, šta će bogovi bez čoveka? Umirali bi od dosade, kao što je umirao jevrejski bog, sam u tmuni nad bezdanom. Katkad je Fuko precizniji, ali onda su pustoš i tama potpuni: »Svi ti zahtevi ljudske ličnosti, egzistencije, apstraktni su, to jest odsečeni od naučnog i tehničkog sveta, koji je naš stvarni svet.« Levi Stros misli sasvim suprotno. Njemu se kosa diže pri pomisli na naš »tehnički svet«. Kad bi Fuko zbilja mislio da uistinu valja likvidirati čoveka i njegove eshatologije radi »naučnog sveta«, sasvim bi bile opravdane optužbe koje su neki mladi oko Sartra podigli protiv njega pa i protiv Levi Strosa: da su sa svojim strukturalizmom ideolozi tehnokratije. Šta bi bio inače, ako ne ideologija tehnokratije, taj svet »zaljubljen u sistem« za koji je »ljudsko srce nešto apstraktno«, svet predat izgradnji sistema, ignorišući potpuno »zahteve ljudske ličnosti« (Fuko).

Nema sumnje da Fuko tako što ne želi. Ali se ima utisak da uživa u paradoksu i da je gotov na sve krajnosti da bi uništio hidru subjektivizma i humanizma. Zato što »svi režimi Istoka i Zapada proturaju svoju lošu robu pod zastavom humanizma«, valja odbaciti i sam pojam, a onda i svaku brigu o čoveku. »Problemi odnosa čoveka i sveta, problem stvarnosti, problem umetničkog stvaralaštva... ne zaslužuju da budu teorijski problemi... Naš sistem se apsolutno ne bavi njima.«

Odbacivanje humanizma i pojma čovek određuje i Fukoovo shvatanje nove literature. Već su stari formalisti isključili iz razmatranja kategoriju prikazanog sveta. Otud zanemarivanje semantičnog sadržaja. Kod Fukoa to se pretvara u odbacivanje smisla uopšte, smisla kao elementa komunikacije: savremena literatura je odbacila svest, već sa Malarneom ona je isključila iz dela pisca i čitaoca. Reč ostaje sama da kaže samo sebe. Pisana reč nema više druge funkcije do da »treperi u sjaju svog bića«. Literatura se

već početkom XIX veka (!) »rekonstruisala u nezavisnom, teško pristupačnom obliku, zaplevši se u zagonetku svog rođenja, usmerena na čisti čin pisanja... ona vraća natrag jezik gramatike na razgolićenu moć govorenja, gde susreće divlje biće reči. U trenutku kad govor, kao rasuta reč, postaje predmet znanja, ona se ponovo javlja u sasvim suprotnom modalitetu: ćutljivo, oprezno stavljanje reči na belinu hartije, gde reč ne može imati ni zvučnost ni sagovornika, gde nema šta drugo da kaže do sebe.« Ne vidim da bi se to što veli moglo odnositi na literaturu »početkom XIX veka«, na Balzaka, Stendala, Viktora Iga ili Puškina, čije reči imaju zvučnost, traže sagovornika i, kao prave reči, govore nešto van sebe. Sa svim reminiscencijama na Blanšoa i Malarneova očajanja, Fuko ovde kao da piše program za Tel Quel, i nudi nam literaturu, dobru ili lošu svejedno, to uvek zavisi od pisca, svojevrsnu i novu, literaturu vrlo rafinovanu, iako možda jalovu, gde bi pisac, majstor zanata, koristeći se anonimnom — tako reći rečničkom — moći reči, ali odsutan lično iz svog dela, pravio vešte kombinacije, ostavljajući čitaoca da s njima radi šta mu je volja, da sam od toga pravi jezik, polazeći, po ćudi, od mase literarno nesvesnog da bi dosegao do lične estetske svesti; tu sve što se zbiva zbiva se u hermetičkim monadama čitalaca, a čovek je ili »rastvoren«, postaje deo kosmičke materije, ili, ako neće da igra igru, isključuje sebe, kao Fuko, sa »filosofskim smehom«. Niko ne opšti ni s kim, smisla nema.

Fukoova poruka je zasada samo negativna, njegova misao mu još ne nalazi zaključke. »Na modernom teorijskom polju danas se ne izmišljaju sistemi koji se ne daju dokazati«, veli on, i dodaje: »Nikad nisam prikazao arheologiju [teoriju o episteme — S. M.] kao kakvu nauku, čak ni kao prve osnove neke buduće nauke.« Što je tačno, bar donekle, iako se filosof Fuko neprestano poziva na izvesne nauke. Reči i stvari su, pre svega, kritika dosadašnjih osnova svih sistema i beseda starih nauka. Koliko tu ima nauke a koliko vizije sveta i apokalipse, drugo je pitanje. Fuko se poziva na naučnika psihoanalitičara Lakana, čija je parola »natrag Frojdu«. Ali, da i ne govorimo o drugim naučnicima čija su mišljenja sasvim suprotna Lakanovim i Fukoovim, sam Frojd, i pored sveg svog pesimizma, ne daje im za pravo. Za njega svest postoji i on na nju mnogo polaže, a nesvesno neurotičara, na kome Fuko i Lakan za-

snivaju svoje teorije, smatra — bolešću. Za njega *Das Es soll Ich werden*, nesvesno ono mora postati svesno ja, i tek tada se može govoriti o čoveku. »Naša terapeutika deluje pretvarajući nesvesno u svesno«, jer svest definiše čoveka; nesigurna, uvek ugrožena, ali bez nje čovek nije čovek. Isto je toliko sasvim proizvoljna Fukoova tvrdnja o kraju svih »ešatologija«, i o Marks-u koji je u XX stoleću mrtva riba. Nikad na Zapadu nije bilo više utopističkih pokreta, bar među mladima, a Marks, ma šta ko o njemu mislio, zapravo tek u XX stoleću počinje da živi. Sve silovitije. Bar na Zapadu nikad se Marks nije toliko čitao i izdavao kao danas, kad se na njega pozivaju ne samo mladi »apokaliptičari«, već i stari profesori, i desni koliko i levi. S pravom ili ne, izopačavajući ga ili razvijajući, već kako ko.

»Možda ste, pod teretom svega što ste rekli, ubili Boga«, poručuje Fuko ljudima, »ali ne mislite da ćete sa svim što ste rekli načiniti čoveka koji će živeti duže nego Bog.« Šta će biti sa ljudima-živim leševima koji će produžiti da životare i posle svoje smrti, on ne veli. I Hegel je bio zamislio mučan kraj istorije i kraj umetnosti, ali je ostavio ljudima da udobno žive kao istorijski penzioneri. Fukoa, bar zasada, ljudske egzistencije i svesti mnogo ne interesuju. »Strast za sistem« koji on proklamuje može biti samo strast odabranih. Uglavnom profesora filosofije.

Svakako, on još nije rekao poslednju reč. »Ova knjiga je tu«, veli, »da bi otklonila neke prethodne teškoće.« Na veliko pitanje, koje ipak niko ne može zaobići, pa ni sa mrtvim čovekom na rukama, o »velikoj istorijsko-transcendentalnoj sudbini Zapada« postoji, veli on, »samo politički odgovor. Zasada taj odgovor odlažemo«. Ali mi smo svi od Marksa bar jedno naučili: kakva je teorija, kakav je teorijski odgovor, takva mora biti i politika, takav mora biti i politički odgovor, pa je teško zamisliti kakav politički odgovor može dati teorija koja odbija da misli »probleme odnosa čoveka i sveta, problem stvarnosti«. Nema sumnje da će »politički odgovor« morati da stavi u pitanje, pa i da se odreče od mnogo čega već rečenog u Fukoovoj teoriji, mnogo čega bitnog. Pametan kao što je, on to već i predviđa: »Nema sumnje«, veli, »mnogi, kao ja, pišu da ne bi imali lika. Ne pitajte me ko sam, ne recite mi da ostanem kakav sam: to je moral zvaničnih ličnih podataka, on važi za našu ličnu kartu. Neka nas ostavi na miru kad

je u pitanju pisanje.« Slažem se, ima pravo. Pravo koje mu niko neće priznati kad počne da daje političke odgovore.

Ni »filosofski smeh« ni »strast za sistem« Mišela Fukoa ne upućuju ni na šta, pred njima je ponor. Kod Levi Strosa, negacija evropskog humanizma čezne za naslućenim osmišljenjima. Iza formula i tabela stoji pesnik i filosof, iza filozofa nešto ređe, nešto što se nekada, u drevnim dobrim vremenima, sretalo po svim naseobinama i pustinjama Evrope: mudrac, onaj čiji glas dopiraše do mnogih, i mladih i starih, danas vox clamantis in deserto. Nadam se da ću uskoro završiti studiju o Rusou u naše vreme, gde će biti dosta govora o Levi Strosu, učeniku ženevskog mudraca, najznačajnijem posle Melvila i Tolstoja. Ovde samo nekoliko reči bez kojih bi ovaj spis ostao krnj.

Kao i za Rusoa, i za Levi Strosa nesreće i srozavanja čoveka skrivila je civilizacija, naša evropska pre svega, zato što je naša i što je najmoćnija, ali i svaka druga, neizbežno, zbog sveg što sa sobom nosi neprirode, izopačenja, alijencije. Pre svake misli, pre svake nauke, strukturalističke ili druge, postoji kod Levi Strosa životno nesnalaženje, odvratnost prema okolnom. »Nije slučajno što etnograf retko ima neutralan odnos prema svojoj društvenoj grupi... Ima mnogo verovatnoće da se u njegovoj prošlosti nalaze mitovi koji pokazuju da je malo ili nimalo prilagođen društvu u kome je rođen... On je funkcija prezira, a katkad i neprijateljskog stava, koje u njemu izazivaju običaji na snazi u njegovoj sredini.« U svakoj drugoj on se oseća bolje i tolerantniji. Anywhere out of this world: iza naučnika, kao ljudski razlog nauci mu, nalazimo staru rusooovsko-romantičarsku nelagodnost, kompleks bega. Ne kao simptom bolesti, već možda zdravlja. Krenite u svet, a naročito kao etnolog međ poslednje ostatke ljudi drugačijih, kultura svojebitnih, koje naša urođena netrpeljivost nemilosno uništava, pa ćete naći na pretek hrane za takav prezir. Ima u našoj evropskoj civilizaciji, sebičnoj, svirepoj, osvajačkoj i ništećoj kao i svaka civilizacija, nečeg, čini mi se, specifično njenog: ona je bolesno netrpeljiva prema svemu drugačijem u svetu: prema veri, prema običajima, prema umetnosti. Sve svuda mora biti isto, klanjati se istim, jedinim

bogovima, misliti iste, jedine istine. Postala je, bar na reči, nešto trpeljivija tek od kad je prestala da veruje u sebe, ali danas sama naša tehnika automatski sve nivelira. Dok nije bilo sile tehnike, Evropa je bila zemlja oduševljenih misionara svih vera i nevera, koji su i najlepšim kulturama nametali svoju bofl duhovnu robu. Zato je Levi Stros postao veliki pobornik koegzistencije raznorodnih svetova, prava poslednjih ostataka drugačijih da žive svojim životom. Sa onim izrazito mazohističkim osećanjem krivice, koje karakteriše evropsku misao čim se, u svojoj moći, sučeljava i poređi sa drugima, naši genocidi, naš danas možda već definitivni raskid sa prirodom, jesu teme koje podastiru i sve teorije Levi Strosa o zakonima »divlje misli«, jedine prave, o egzogamiji, fatalnom trenutku kad čovek izbija iz prirode u kulturu, o mitu, misli u konkretnim slikama kosmosa.

Civilizacija uopšte je prvobitni greh i pad; čim uđe u nju, čovečanstvo počinje da sebi stvara drugu prirodu kako bi »ispunilo nesavladljivu distancu što ga odvaja od sveta koji opljačkana i porobljena Priroda već napušta«. Mi smo u poslednjem stadiju te degeneracije: »Kao životinja koja stari i čija ljuštura, sve deblja, stvara koru koja onemogućava disanje i ubrzava starenje, tako evropska zemlja...« Ono što evropski putnik po svetu prvo vidi »jesu naše pogani bačene u lice čovečanstva«. Naša civilizacija, više no ikoja druga, jeste civilizacija egocentrizma, civilizacija razularenih ja; nečeg što ne postoji, jer »nema ja koje ne bi bilo deo jednog Mi«, civilizacija homocentrična, a »humanizam pravilno shvaćen ne počinje od mene, već stavlja kosmos ispred života, život ispred čoveka, postojanje drugih pre samoljublja«. Greh naše filosofije i jeste u tome da, kako je to Ruso već video, »namerno podstiče antagonizam između ja i drugog«. Savremena filosofija — tu Levi Stros misli, pre svega, na Sartra i egzistencijalizam — sa svojim »uzdizanjem ličnih preokupacija na dostojanstvo filozofskih problema, preti da se završi nekom vrstom metafizike za midinetkinje«; ona ne shvata da joj je dužnost da »biće razume u odnosu na njega samog, a ne u odnosu na moje ja«.

Daleko smo ne samo od Kanta već i od Sokrata, pesimizam Levi Strosa ima kosmičke razmere. Po zakonu svog života, čovečanstvo sve brže srlja ka mrtvilu bez raznolikosti jedne strukture koja se stinjava; da bi napredovali,

»ljudi moraju da saraduju, ali u toku te saradnje doprinosi njihove početne raznolikosti se poistovećuju, a baš ta raznolikost je i činila njihovu saradnju plodnom i nužnom... Čak i kad se sve zbiva pod prisilom, i kad su eksploatisani, partneri neizbežno postaju članovi iste zajednice, a sistem je neprestano guran ka inerciji od strane jedne stvarne sociološke entropije.«

Entropija je lajtmotiv Levi Strosove misli o kulturi. U fizičkom procesu koji nosi kosmos ka mlakoj smrti, čovek je aktivan suradnik, »mašina možda savršenija od drugih, koja radi na rasapu prvobitnog poretka, gurajući snažno organizovanu materiju ka sve većoj inerciji, inerciji koja će jednog dana postati definitivna«. Sve tome služi: naše nauke — i sam strukturalizam, kao završna faza jednog razvoja — naše tehnike, naši imperijalizmi, samo su ubrzanja fatalnog toka. Što god čovek radi otkako postoji, otkako obrađuje polja i diže gradove, sve »osim kad se plodi«, jeste »veselo rastvaranje milijarde struktura«; civilizacija je »basnoslovno kompleksan mehanizam... čija je funkcija da proizvodi ono što fizičari nazivaju entropijom«. Neumitnom zakonu sve je podložno, u kosmičkim razmerama materija, u ljudskim i sam duh, kao i njegov nosilac — govor. Stavljajući magičnu moć reči ne, kao Fuko, u Renesansu, već u sve početke, Levi Stros veli: »Ukoliko su reči postale stvar svih, ukoliko je njihova funkcija znaka zamenila njihovo svojstvo vrednosti, govor je doprineo, zajedno sa naučnom civilizacijom, osiromašenju opažaja, oduzimanju rečima njihove afektivne estetske i magične implikacije, shematizovanju misli«. I reči, upotrebljavane i zloupotrebljavane, hlape. Otud rezignirani zaključak svih razmišljanja: »Ne antropologijom, već 'entropologijom' trebalo bi nazvati naučnu disciplinu koja se posvetila najvišim manifestacijama tog procesa raspadanja.«

U tom kontekstu, vreme više nije samo neprijatelj strukture; ono nije pozitivna, stvaralačka sila, medijum napretka, kao što tvrde filosofi, već mera umiranja sveta, prirode, čoveka. Smisao vremena je kretanje kosmosa ka inerciji, zakon entropije je zakon vremena. Otud, možda, kod Levi Strosa tolika antipatija prema vremenu, da je čak i iz svojih teorija o braku izbacio *tertia pars*, cilj i smisao braka — dete. Možda ne zato što ne bi voleo decu, ali dete u bezvremensku računicu srodničkih splitanja unosi dijalektiku vremena, i to stvaralačkog. Jedan tumač veli da

je za Levi Strosa dete simbolična vrednost nula, ono ne-mišljeno i isključeno — kao etnolog.

Spomenimo da je Frojdova teorija civilizacije, sa njegovim »nagonom smrti«, bliska, u izvesnom pogledu, Levi Strosovoj teoriji entropije: naše nesreće dolaze od naše individualnosti, od činjenice da smo ljudi, naše sublimacije potenciraju razaračku snagu suzbijenih nagona i jednog dana sve mora da eksplodira, tim pre što nas naš najdublji instinkt vraća natrag u prvobitno anorgansko stanje, tamo odakle smo pošli: »Neživo je bilo pre živog«, veli Frojd, podrazumevajući da će biti i posle.

Sve vuče Levi Strosa ka prvobitnom, ka dalekim počecima, pre civilizacija, pre pronalaska pisma, pre istorije, tog samouništanja čoveka čovekom, kulture kulturom. Ameroindijska plemena, kod kojih je u mladosti proveo nekoliko meseci, sred tropske šume, plemena na samoj granici između prirode i kulture, gde je čovek još mnogo prirode, tek nešto kultura, predstavljaju za njega uzorne zajednice, malobrojne pa zato, kako je to Ruso već shvatio, podobne da žive u punoj solidarnosti svojih članova međusobno i svih sa prirodom, neposredno prisutnih sebi samim, svaki član na domaku reči svakog drugog, bez smrtinog greha kidanja spona sa kosmosom, bez učaurivanja u iluzorno ja. Tu je razumeo da »zapadni čovek nikad nije bio bliži no što je sad, na kraju ova poslednja četiri veka, da shvati da je time što je sebi prisvojio pravo da potpuno odvoji čovečanstvo od životinjstva, dajući prvom sve što je oduzimao drugome, otvorio jedan ukleti krug, i da će mu ta ista granica, neprestano pomerana, poslužiti da odvoji ljude od drugih ljudi, da pretenduje, u korist sve užih manjina, na privilegij jednog humanizma, izopačenog čim je nastao zato što je tražio u samoljublju svoje načelo i svoj pojam.«

Za čovečanstvo bi bio spas da je znalo da se zaustavi na nekom od ranih stupnjeva razvoja, najbolje možda na neolitikumu, koji je i dovoljno kultura i još uvek priroda. Tada su ljudi već bili učinili sva otkrića neophodna za njihovu bezbednost: zemljoradnju, grnčariju, i dr., ali još nisu otvorili ukleti krug, još su se nalazili, kako bi rekao Ruso, »u zlatnoj sredini između indolentnosti primitivnog stanja i neobuzdane aktivnosti našeg samoljublja«. Istina, ni tada čovek nije bio slobodan, ali, veli Levi Stros, »bio je rob samo svoje čovečnosti... u izvesnoj meri oslobođen rop-

stva ublažavajućim jastukom svojih snova.« Neolitski čovek nije znao za veliko zlo civilizacije, nije još bio pronašao pismo. Kao što Sosir ne trpi pismo u lingvistici, Levi Stros smatra da je ono jedan od uzročnika i pratilac svega negativnog u civilizaciji. Pre svega, netačno je da je ono služilo širenju i rastu znanja: »Od pronalaska pisma zapadni svet je živio nekih 5000 godina, za koje su vreme znanja više fluktuiralo nego što su se uvećala; u neolitiku je čovečanstvo učinilo bez pisma džinovske korake, sa pismom su istorijske civilizacije Zapada stagnirale«. Ova paradoksalna tvrdnja ukazuje kolika je Levi Strosova averzija prema istoriji: za njega je pismo, pre svega, poslužilo da se utemelji istorija kao eksploatacija čoveka od strane čoveka. »Jedini fenomen koji ga je verno pratio jeste stvaranje gradova i carstava, to jest integracija u politički sistem velikog broja individua i njihove hijerarhizacije u kaste i klase.« I danas je na Zapadu alfabetizacija masa, uvođenje obaveznog školovanja, u uskoj vezi sa obaveznom vojnom službom i sa proleterizacijom masa; opismenjavanje i jačanje vlasti idu uporedo.

Pošto smo u domenu poezije i mudrosti, gde je »sve prolazno samo simbol«, kako veli Gete, svejedno je da li Levi Stros malo siluje činjenice. Da je znanje za pet hiljada godina, otkako je pronađeno pismo, samo fluktuiralo i stalo opet da napreduje tek u devetnaestom veku, može da tvrdi strukturalista koji u »besedama« vidi dokumenat o mentalnoj strukturi a zanemaruje značaj pisma u nauci: prenošenje i gomilanje znanja i istina kroz generacije. Videti u pismu samo jednu stranu, samo instrument eksploatacije, a zanemariti njegovo drugo, emancipatorsko lice, logično je ako se negira dvosmisleni značaj i same istorije: i prokletstva, i mogućeg spasa, i bede i veličine.

Ruso je nedostižni uzor, »učitelj sviju nas«; sledeći njega, Levi Stros nalazi pravog čoveka u »dobrom divljaku«. Za amerindijsko pleme koje je poznao, Nambukvare, on veli da su pravi divljaci pa, dakle, dobri, hvali njihovu »ogromnu dobroćudnost, njihovu duboku bezbrižnost«, idilu njihovih odnosa, ljuteći se grdno na druge etnologe što tvrde da je baš to pleme jedno od najzlijih i najiskvarenijih koje su susreli. Ali Levi Stros ima savesnost evropskog naučnika, pa pored svojih utisaka i sudova kazuje i činjenice koje je konstatovao, a iz tih se činjenica dâ naslutiti da ti Nambukvara divljaci, ako nisu gori, nisu ni bolji od civi-

lizovanih: društvo koje se istrebljuje u ratovima, društvo nasilja, izdaje, uzajamnih trovanja i uopštenog zločina, svoje vrste Italija iz doba Cezara Bordžije, u džungli. Ako i ne znaju za istoriju u smislu razvoja, oni je trpe kao neprekidni niz mena, potresa, padanja u kaos i restrukturiranja. Ne znam kakva je njihova organizacija, ali su, veli sam Levi Stros, oko njih druga plemena minuciozno hijerarhizovana u sistem kasta. Zbilja se ne vidi u čem je stvarna prednost tog »tradicionalno arhaičkog života tih autentičnih društava«, nasuprot našima, gde su »nesavršeno i nepotpuno autentične grupe organizovane u širi sistem koji takođe pati od neautentičnosti«. ¹³

Levi Stros je rusoista, ali kao i uvek kad je reč o originalnom misliocu, uzor je preuđen prema vlastitim sklonostima. On sa Rusoom deli ljubav prema »dobrom divljaku« i mržnju na civilizaciju, uzročniku sviju zala, ali mu pripisuje i mnoge ideje današnjeg strukturaliste, sasvim strane kontradiktornoj figuri pisca koji je otvorio eru modernog subjektivizma. On od autora Ispovesti pravi prvog protivnika filosofije svesti, onog koji je doprineo da se »sjedine ja i drugi, najzad oslobođeni od antagonizma koje je samo filosofija izazvala...¹⁴ U stvari, ja nisam »ja«, već najslabiji od svih »drugih«. To je otkriće Rusoovih Ispovesti«, tvrdi Levi Stros, i dodaje da je princip Rusoovih misli »odbijanje poistovećenja sa samim sobom«. Moguće. Ima svega u Rusou. Ali, ako Sanjarenja usamljenog šetača nisu »poistovećenje sa samim sobom«, onda u evropskoj literaturi uopšte i nema subjektivizma; ako Ruso nije insistirao na samodržavlju svoga ja, nije niko. Zar njegove Ispovesti ne počinju onim slavnim vjeruju provokativnog subjektivizma: »Ja nisam sazdan kao ikoji drugi čovek koga sam ikad video; usuđujem se da verujem da sam onakav kakav nije niko od svih ljudi koji postoje. Ako ne vredim više, bar sam drugačiji.« Nisu se bez razloga učili kod Rusoa Kant, romantika, subjektivizam XIX i XX veka.

Zna Levi Stros da mu je glas glas vapijućeg u pustinji civilizacije, da će bujica istorije ubrzo odneti i poslednjeg pravog divljaka, da je priča o autentičnim ljudima i dru-

¹³ Na stranu pitanje da li ta plemena, poslednji ostaci nekadašnjih civilizacija, imaju neke sličnosti sa plemenima starog neolitikuma.

¹⁴ Niko ne veruje više u moć reči od strukturalista, koji ignorišu smisao reči. Za Fukoa će otkrića etnologije i psihoanalize preobraziti našu politiku, za Levi Strosa naš subjektivistički individualizam usamljenog velegrađanina izazvala je samo filosofija.

štvima san o izgubljenom raj, koji, kako sam veli, nit je ispred, niti iza nas, već u nama. Nambukvare i drugi mogu nam samo pomoći da naslutimo šta bi mogla biti »nepokolebljiva osnova pravog ljudskog društva«, da »poznamo našu pravu prirodu pre no što je vrtlog mehaničke civilizacije... zanavek ne unakazi«. No sva lutanja i traganja za izgubljenim mogu samo da nas obodre da naslutimo mogućnost kakva-takva spasa za nas danas, ili bar za etnologa, onog koji je saznao: »Svet je počeo bez čoveka i završiće se bez njega.«

On tu mudrost ipak ne nalazi kod divljaka — životne situacije su isuviše različite — već u misli sa kraja dugog istorijskog iskustva, u misli Dalekoga istoka, u idealu nedelatnosti velikog učenja Tao. Kao i strukturalizam, i budizam odriče smisao svetu, on je još pre 2500 godina otkrio jedino »tajno prisustvo«, ono »gde nestaje razlike između smisla i odsustva smisla«, veli Levi Stros, koji u budizmu slavi aseksuiranu religiju mira, bez interdikta, žensku, ili bolje, androginu, religiju vraćanja u utrobu materinu, religiju neznanja, odnosno uzajamnog isključenja bitka i znanja, religiju čiji je vrhovni cilj da ubije u čoveku ono »mrsko ja«, da ga nauči da »između mi i ništa za ja nema mesta«. Ona je vrlo bliska marksizmu, misli Levi Stros, i jedna i druga su »metafizički odgovor na problem ljudskog ophođenja«. »Između marksističke kritike koja oslobađa čoveka — naučivši ga da prividni smisao njegovog ponašanja nestaje čim on pristane da proširi predmet koji ispituje — i budističke kritike koja dovršava oslobođenje, nema protivrečnosti.«

Budistička mudrost, ali i estetska mudrost čoveka koji je razumeo da je sve svetovno taština i da je za život vitalna šansa da, prekinuv svoju delotvornost u društvenoj košnici, spozna suštinu onog što je bio i što je sad, »s ovu stranu misli i s onu stranu društva, u kontemplaciji jednog minerala lepšeg no sva naša dela, u mirisu krina učenijem od svih naših knjiga, ili u migu oka otežalog od strpljenja, vedrine i uzajamnog oproštaja, koje nam nehотиčno međusobno razumevanje dozvoljava da uputimo jednoj mački«.

Tu su estetska kontemplacija i Tao isto. Ali kao takvi — i jedan i druga bliski mistici, katkad čista mistika, to jest ne s ovu stranu svesti, u nesvesnom, već s onu stranu: u ekstazi, plodu svesne discipline.

Na kraju koja lična opaska: *Fuko mi se čini konsekventniji u poređenju sa dvosmislenom, višemislenom besedom Levi Strosa, kidanom između imperativa strukturalizma i religiozne samilosti, bolne solidarnosti sa ljudima i kosmičkim silama, u kolebanjima između strukturalnog intelektualizma koji eliminiše »afekte« i kompleksa kafkin-ski neprilagođenog koji na »afektima« izgara. Fukoova virtuozna retorika me zabavlja, ali ne zanosi, dok ima trenutaka kad osećam kako reč etnologa, kroz sve lavirinte učinih kabinetskih formula, odjekuje kao vapaj tebanskih pustinjaka. I pored sveg vitalnog optimizma, svojstva svih koji žive, i Levi Strosa verovatno, to jest nekako ipak sluteci, pošto već živim, da se živeti može, ima kod Levi Strosa stranica koje, kao apokalipsa, odjednom otvaraju oči, pa vam se čini da će ubrzo jeremijade zapadnog etnologa i njemu sličnih izgledati preblage.*

No ovde nije mesto mojim jeremijadama. Da zaključim: glavni nedostatak strukturalizma čini mi se da je njegova jednostranost: hteti reći suštinu i sudbinu čoveka uzimajući u obzir samo njegovo nesvesno, kad je čovek očigledno i ono svesno i ono nesvesno u njemu, i neprestana igra među njima. Takvom ekskluzivnošću i ograničavanjem postiže se, kao i u egzaktnim naukama, često vrlo mnogo, što ipak ne dozvoljava ekstrapolacije do totalnih sudova. Čovek je složeno biće, i parcijalne definicije, ne obuhvativ sve, promaše bitno. Poznati američki psihoanalitičar Betel-hajm definiše čoveka kao znajuće biće, koje se od svih životinja razlikuje po tome što je svesno cilja i smisla svojih dela u okviru tri kantovske kategorije. »Smatram da je svojstveno samo čoveku da doživi sa ubeđenjem: to sam učinio, moja radnja je to izmenila.« I to je možda jednostrano, ali je još više jednostrano kad se isključi svest.

Strukturalistička jednostranost previđa štošta. Da spomenemo samo jedno: strukturalisti vreme smeta; on ga ne negira, ali ne zna šta bi s njim. U njegovom sistemu, gde je reč samo o nesvesnom, takav odnos prema vremenu, čak i kad nije nameran, jeste neminovan: nesvesno ne zna za vreme, nesvesno je vanvremensko, pa se vreme ne može ni susresti tamo gde ga nema. Frojd, na koga se strukturalisti često pozivaju, veli da je jedno od bitnih svojstava

nesvesnog njegova atemporalnost. »To znači«, veli on, »da psihički nesvesni procesi nisu raspoređeni u vremenskom redu, da njih vreme ni u čem ne menja, da se na njih ne mogu primeniti kategorije vremena. Reč je o negativnim svojstvima tih procesa, koje možemo tačno shvatiti samo poredeći nesvesne psihičke procese sa svesnim psihičkim procesima.« Otud, među inim, kod strukturalista i ignorisanje principa stvarnosti, koji je nerazdvojan od svesti, kategorije vremena.

Možda Fuko ima pravo kad tvrdi da su »lingvistika i izvesna psihoanaliza na dnu čoveka našli samo bezlične mehaničke sisteme i automatizme frojdovskog ono, da u dubini nema čoveka, da tu čovek »u svojoj slobodi i egzistenciji nestaje«. Ali zašto tu tražiti čoveka, zašto se igrati sa metaforom dubina. Šta ako »dubine« čoveka treba tražiti u njegovim »visinama«, tamo gde je Es postalo Ich, gde je njegova misao i njegova svest, ili u onim polutamnim dimenzijama gde se sile visina bore sa silama dubina, gde Es postaje Ich, Ich Es.

A što se tiče svesti o finitude, tom »prisustvu ništa u srcu ljudske stvarnosti«, koja prožima misao Levi Strosa kao i Fukoa, nije li ona i lajtmotiv evropske literature od romantike naovamo, i nije li reč ništa najčešće upotrebljivan termin i od izvesne »kontinentalne filosofije«? Argumenti su drugi, zaključci srodni.

Sreten MARIC

Ova knjiga nastala je zahvaljujući jednom Borhesovom tekstu. U onom smijehu koji pri njegovom čitanju potresa sve familijarnosti misli — naše misli, one koja ima naše godine i našu geografiju — razdrnavajući sve uređene površine i sve planove koji u obilje bića unose mudrost, obesnažujući i unoseći nemir u naše hiljadugodišnje praktikovanje Istog i Drugog. Taj tekst citira »izvjesnu kinesku enciklopediju« u kojoj piše da se »životinje dijele na: a) one koje pripadaju Caru, b) mirišljave, c) pripitomljene, d) male svinje, e) sirene, f) čudovišta, g) pse na slobodi, h) one koje su uključene u ovu klasifikaciju, i) koje se uzbuđuju kao ludaci, j) bezbrojne, k) nacrtane tankom kičicom od devine dlake, l) et caetera, m) koje su slomile krčag, n) koje iz daljine liče na muhe«. Zadivljeni tom taksinomijom, istoga časa shvatamo, zahvaljujući bezazlenoj priči o egzotičnom šarmu jedne druge misli, ograničenost naše misli: golu nemogućnost da se *to* misli.

Šta je to nemoguće misliti i kakva je nemogućnost u pitanju? Čitavom tom nabranjanju možemo dati precizan smisao i odrediti mu sadržaj; neke stavke se odnose na fantastična bića — čudovišta i sirene; ali upravo time što im daje posebno mjesto, kineska enciklopedija lokalizuje njihovu moć dodira; ona brižljivo razlikuje stvarne životinje (koje se uzbuđuju kao ludaci ili koje su slomile krčag) i one čiji je zavičaj u imaginarnom. Opasna miješanja su isključena; životinje sa grbova i iz basana dobile su svoje visoko mjesto; nema ni neshvatljivih amfibija, ni krila sa kandžama, ni odvratne kože u ljuskama, nema ni onih polimorfnih i demonskih lica, ni daha vatre. Monstruoznost

ovdje ne mijenja stvarno tijelo niti bestijar imaginarnog; ona se ne krije u nekoj neobičnoj moći. Ona čak ne bi bila ni predstavljena u ovoj klasifikaciji da je ne susrećemo u čitavom praznom prostoru, u čitavom međuprostoru koji dijeli bića jedna od drugih. Nemoguće ovdje nije »čudovište«, jer je ono označeno kao takvo, nemoguće je to što se ono našlo svrstano uz pse na slobodi ili uz životinje koje iz daljine liče na muhe. Ono što prevazilazi svaku imaginaciju i misao uopšte, to je njihov alfabetski poredak (a,b,c,d) koji međusobno povezuje pojedine kategorije.

Ipak, nije u pitanju bizarnost neuobičajenih susreta. Poznato je koliko iznenađenja krije u sebi bliskost krajnosti ili bliskost u koju su iznenađa dovedene stvari bez međusobnog odnosa; nabranje koje ih suočava ima samo po sebi očaravajuću snagu: »Više nisam natašte«, kaže Eusthènes. »Za čitav dan biće pošteđeni moje pljuvačke: Aspics, Amphisbènes, Anerudutes, Abedessimons, Alarthraz, Ammobates, Apinaos, Alatrabans, Aractes, Asterions, Alcharates, Arges, Araines, Ascalabes, Attelabes, Ascalabotes, Aemorroïdes...« Ali svi ti crvi i zmije, svi ti stvorovi truleži i ljigavosti vrve, kao slogovi koji ih imenuju, u Eusthènesovoj pljuvački: tu je njihovo *zajedničko mjesto*, isto onoliko koliko u operacionoj sali kišobranu i mašini za šivanje. Ako neobičnost njihova susreta dolazi do punog izražaja, to treba zahvaliti ovim *i, u, na*, čija postojanost i evidentnost garantuju mogućnost jukstapozicije. Svakako je bilo nemoguće da se hemoroidi, pauci i larve pomiješaju među Eusthènesovim zubima, ali ipak u tim gostoljubivim i proždrljivim ustima oni su se mogli svi smjestiti i naći dvorac svoje koegzistencije.

Monstruoznost koju Borges provlači kroz to nabranje sastoji se u činjenici da je zajednički prostor tih susreta porušen. Nemoguće više nije susjedstvo stvari, nego je nemoguće boravište u kome bi one mogle biti zajedno. Gdje bi se životinje i) koje se uzbuđuju kao ludaci, j) bezbrojne, k) nacrtane tankom kičicom od devine dlake — mogle naći zajedno osim u nematerijalnom glasu koji izgovara njihovo nabranje, osim na stranici na kojoj su ispisane? Gdje se one mogu naći zajedno osim u odsutnosti jezika? Ali i jezik koji ih razvija otvara samo jedan prostor koji se ne može misliti. Centralna kategorija životinja »uključenih u ovu klasifikaciju« ukazuje dovoljno, eksplicitnim pozivanjem na poznate paradokse, da se nikad neće moći defi-

nisati odnos između svake pojedine skupine i odnos koji ih sve zajedno povezuje kao sadržaj i sadržitelj: ako se sve raspoređene životinje nalaze bez izuzetka u nekoj od rubrika ove podjele, da li i sve druge nisu u njoj? I u kome prostoru se nalazi ova podjela? Absurd uništava ono *i* iz nabiranja, predstavljajući kao nemoguće ono *u* u kome su raspoređene nabrojane stvari. Borges ne dodaje nijednu figuru atlasu nemogućeg; on nigdje ne iznosi na vidjelo bljesak pjesničkog susreta; on izbjegava najdiskretniju ali i najinsistentniju nužnost; on izostavlja lokaciju i nijemo tlo na kome bića mogu biti jukstaponirana. To je prikriveno iščezavanje, ili neznatno naznačeno abecednom serijom koja treba da bude nit vodilja (jedina vidljiva) za nabiranja u jednoj kineskoj enciklopediji... Oduzeta je samo slavna »tabela operacija«; i vraćajući Ruselu onaj mali dio onoga što mu uvijek dugujemo, upotrebljavamo riječ »tabela« u dva paralelna smisla: kao tablu poniklovanu, gumenu, bijelu, blistavu pod suncem koje proždire sjenke — onu na kojoj se za trenutak, ili možda zauvijek, nalaze zajedno kišobran i mašina za pletenje; i tabelu koja omogućava da misao izvrši raspoređivanje bića, raspodjelu na klase, da nominalno grupiše oznake njihovih sličnosti i razlika — onu na kojoj se iz dubine vremena jezik ukršta sa prostorom.

Taj Borgesov tekst me je dugo nagonio na smijeh ne bez izvjesne nelagodnosti koju je teško savladati. Možda zato što se na njegovom tragu javljala sumnja da postoji i gori nered nego što je pogrešan poredak ili onaj koji se približava onome što ne odgovara; to bi bio nered u kome blistaju fragmenti velikog broja mogućih poređaka bez zakona i geometrije, fragmenti heteroklitnog. Tu bi riječ trebalo shvatiti u njenom etimološkom značenju: tu su stvari »polegle«, »postavljene«, »raspoređene« na tako različitim mjestima da im je nemoguće pronaći zajedničku tačku i definisati njihov locus communis. Utopije nas tješše: ako nemaju stvarnog mjesta, one se ipak odvijaju u divnom i sasvim glatkom prostoru; one otvaraju gradove sa širokim avenijama, zasađenim vrtovima, zemljama u kojim je lako živjeti iako im je pristup himeričan. Heterotopije uznemiruju sigurno zbog toga što one tajno minimiraju jezik, jer sprečavaju da se imenuje ovo ili ono, jer razbijaju zajedničke imenice ili ih isprepliću, jer unaprijed razbijaju »sintaksu«, i to ne samo onu koja konstruiše re-

čenice nego i onu koja se manje ispoljava i koja »drži zajedno« (jedne uz druge ili jedne prema drugim) riječi i stvari. Zbog toga utopije omogućavaju rađanje basana i govora: one su na pravoj liniji prema jeziku, u suštinskoj dimenziji *fabule*; heterotopije (kakve se često nalaze kod Borgesa) suše govor, zaustavljaju riječi, osporavaju od samog korijena svaku mogućnost gramatike; one razrješavaju mitove i čine sterilnim lirizam fraze.

Izgleda da duhovi pogođeni afazijom ne uspijevaju da na koherentan način klasiraju niti raznobojne vune koje pred njima stoje na površini table, kao da takav četverougao ne bi mogao da posluži kao homogen i neutralan prostor u kome stvari ispoljavaju i kontinuiran poredak njihovih identičnosti i njihovih razlika kao i semantičko polje njihovih naziva. U tom jedinstvenom prostoru te niti obrazuju mnogoobraznost sitnih fragmentalnih domena u kojim se sličnosti bez imena spajaju sa stvarima u obliku diskontinuiranih ostrvaca; na jednu stranu takvi duhovi stavljaju svjetlije niti, na drugu — crvene, na jedno mjesto razvrstavaju one koje sadrže više vune, na drugo — najduže ili one koje su više ljubičaste ili koje su pak manje smotane u klupko. Ali čim se napravi skica tih grupisanja, ona se odmah razbija, jer prostor identičnosti na kojem počivaju, ma kako bio uzan, odveć je rastegnut da ne bi bio nestabilan; i tako u beskraj, skupljanje i razdvajanje, gomilanje različitih sličnosti i rušenje najevidentnijih, raspršivanje identičnosti, isticanje različitih kriterija, uzbudjenja, ponovo otpočinjanje, uznemirenost i najzad približavanje tjeskobe.

Nelagodnost koja nas podstiče na smijeh kad čitamo Borgesa svakako je u vezi sa dubokom neprijaznošću onih čiji je jezik uništen: onih koji su izgubili »zajedničko« i mjesto i ime. Atopija, afazija. Ipak, Borgesov tekst ide i u drugom pravcu; toj zbrci u klasifikaciji koja nas sprečava da o njoj mislimo, toj tabeli bez koherentnog prostora, Borges, kao mitsku domovinu, određuje preciznu oblast čije samo ime za Zapad predstavlja ogromnu rezervu utopija. Zar Kina u našim snovima nije upravo to privilegovano mjesto u prostoru? Za naš imaginarni sistem, kineska kultura je najbrižljivije uređena, sa najstrožom hijerarhijom, najneosjetljivija na vremenske događaje, najviše vezana za puko odvijanje prostornosti; mi na nju mislimo kao na neku civilizaciju brana i nasipa pod vječnim licem

neba; vidimo je rasprostranjenu i okamenjenu na čitavoj površini jednog kontinenta okruženog zidinama. Ni njeno pismo ne imitira let glasova u horizontalnim linijama; ono niže stupce nepokretnih slika stvari koje se još mogu prepoznati. Na taj način kineska enciklopedija koju citira Borges i taksinomija koju ona predlaže vode ka misli bez prostora, ka riječima i kategorijama bez oznake i mjesta, ali koje se oslanjaju na jedan svečani prostor pretrpan kompleksnim figurama, izukrštanim putevima, neobičnim skrovištima, tajnim prolazima i nepredviđenim komunikacijama; reklo bi se da na drugom kraju zemlje na kojoj živimo postoji kultura posvećena uređivanju prostora, ali koja obilje bića ne raspoređuje prema domenima u kojim bi bilo moguće imenovati, govoriti, misliti.

Kad mi napravimo jednu razumnu klasifikaciju, kad kažemo da pas i mačka liče manje nego dva hrta, bez obzira da li su oba pripitomljena ili namirisana, bez obzira da li trče kao ludaci, ili su razbili krčag, kakva je onda osnova na kojoj takvu klasifikaciju možemo utvrditi sa punom sigurnošću? Prema kakvoj smo tabeli i kakvom prostoru identičnosti, sličnosti, analogija stekli naviku da razvrstavamo toliko različitih i srodnih stvari? Kakva je to koherentnost — za koju odmah vidimo da nije determinisana ni apriornom ni nužnom povezanošću, niti je nametnuta sadržajima koje neposredno možemo osjetiti? Jer nije u pitanju vezivanje posljedica, nego zbližavanje i izolovanje, analiziranje, podešavanje i ukroćivanje konkretnih sadržaja; ništa nije opipljivije ni više empirijsko (ili manje prividno) od pravljenja reda među stvarima; ništa ne zahtijeva tako otvoreno oko i jezik vjeran i lijepo oblikovan; ništa ne zahtijeva sa toliko insistiranja da se prepustimo obilju osobina i oblika. A ipak, pogled koji ne bi bio dobro naoružan mogao bi približiti slične figure i napraviti distinkciju između drugih zbog ove ili one razlike: u stvari, čak ni za najnaivnije iskustvo ne postoji nikakva sličnost niti distinkcija koja ne proizilazi iz neke precizne operacije i prethodne primjene određenog kriterija. Za uspostavljanje i najjednostavnijeg poretka neophodan je »sistem elemenata« — definisanje segmenata u kojima se mogu javiti sličnosti i razlike, tipovi varijanata kojima ti segmenti mogu biti obilježeni, najzad, sam prag iznad koga se nalaze razlike a ispod koga su sličnosti. Poredak je istovremeno i ono što se u stvarima daje kao njihov unutra-

šnji zakon, tajna mreža koja povezuje njihove međusobne poglede i ono što postoji samo na osnovu pogleda, pažnje, jezika; samo u praznim predjelima te mreže manifestuje se poredak, kao da je već tu i bio, očekujući u tišini trenutak kad će biti najavljen.

Fundamentalni kodeks jedne kulture — onaj koji upravlja njenim jezikom, njenim perceptivnim shemama, njenom razmjenom, tehnikama, vrijednostima, hijerarhijom njene prakse — fiksira na samom početku za svakog čovjeka empirijski red na koji će se on pozivati i u kome će se pronalaziti. Na drugom kraju misli, naučne teorije ili interpretacije filozofa objašnjavaju zašto uopšte postoji neki opšti poredak, kom je opštem zakonu on podvrgnut, kakav princip nam može pružiti sliku o njemu, iz kakvih razloga je ustanovljen upravo takav poredak a ne drukčiji. Ali između te dvije razmaknute regije proteže se jedan domen koji, iako ima samo posredničku ulogu, nije manje fundamentalan: on je konfuzniji, mračniji, manje lagan za analizu. U njemu kultura, oslobađajući se neosjetno empirijskih poredaka koje joj propisuju primarni kodeksi, uspostavlja prvi razmak između sebe i njih, i zanemarujući njihovu početnu providnost, prestaje da im se pasivno prepušta i odvaja se od njihove neposredne i nevidljive moći, oslobađajući se pri tome do te mjere da može konstatovati kako poreci nisu možda ni jedini mogući ni najbolji; tako se ona nalazi pred grubom činjenicom da i iznad spontanijih poredaka postoje stvari koje se same u sebi mogu dovesti u red, da pripadaju jednom nijemom poretku, ukratko da poredak postoji. Pri tome kao da kultura, oslobađajući se djelomično svojih lingvističkih, perceptivnih i praktičnih mreža, primjenjuje na njih neku vrstu pomoćne mreže koja ih neutrališe, a u njihovom međuprostoru ih istovremeno i ističe i isključuje, dovodeći ih pred samo biće poretka. U ime tog poretka kodeksi jezika, percepcije i prakse su kritikovani i parcijalno obesnaženi. Na osnovu tog poretka, koji se smatra pozitivnim temeljem, izgradiće se opšte teorije o uspostavljanju poredaka i interpretacije koje proizilaze iz tih teorija. Na taj način između pogleda obuhvaćenog kodeksom i reflektivnog saznanja postoji jedna središnja regija koja razotkriva poredak u samom svom biću: tu se poredak pojavljuje, u zavisnosti od kulture i epohe, kao kontinuiran i stepenovan, razmrvljen i diskontinuiran, vezan za prostor ili kon-

stituisan u svakom trenutku nanosom vremena, vezan za neku tabelu varijabli ili definisan odvojenim sistemima koherentnosti, sastavljen od sličnosti koje su sve bliže ili se odražavaju kao u ogledalu, organizovan oko sve većih razlika itd. Tako se ta »središnja« regija, u onolikoj mjeri ukoliko ispoljava načine bivanja poretka, može smatrati kao najbitnija: ona prethodi riječima, percepcijama i gestovima koji treba da tu regiju izraze sa manje ili više tačnosti ili sreće (zbog toga to iskustvo poretka, u svom prvobitnom i masivnom biću, igra uvijek jednu kritičku ulogu); ona je solidnija, arhaičnija, uvijek »tačnija« od teorija koje pokušavaju da se zaodjenu u eksplicitne forme, ili da se ispolje kao iscrpna primjena i filozofski temelj. Tako u svakoj kulturi, između upotrebe onog što bismo mogli nazvati kodeksom koji raspoređuje i refleksije o poretku, postoji golo iskustvo o poretku i njegovim načinima bivanja.

U ovoj studiji željeli bismo da analiziramo upravo to iskustvo. Treba pokazati šta je to iskustvo, još od XVI vijeka, moglo postati u našoj kulturi; na koji je način naša kultura ispoljila poredak u jeziku onakvom kakav je bio govoren, prirodnim bićima kakva su bila posmatrana i sakupljena i razmjeni kakva je bila praktikovana, kao i na koji način su iz modaliteta tog poretka proizilazili zakoni razmjene, regularnosti živih bića, veza i reprezentativna vrijednost riječi; koji su modaliteti tog poretka bili priznati, postavljeni, povezani sa prostorom i vremenom, obrazujući pozitivni pijedestal saznanja obuhvaćenih u gramatici, filologiji, istoriji prirode i biologiji, u proučavanju bogatstva i u političkoj ekonomiji. Jasno je da takva analiza ne zavisi ni od istorije ideja ni istorije nauka: takvo proučavanje je prije okrenuto prema pronalaženju prvobitnog osnova na kojem su se mogli formirati i saznanja i teorije; usmjereno je ka traženju prostora u kome se moglo konstituisati znanje, ka traženju one istorijske apriornosti i onog elementa pozitiviteta na kojima su se mogle javiti ideje, konstituisati nauke, gdje su se mogla reflektovati iskustva u filozofijama i gdje su se mogle formirati racionalnosti, kako bi se, možda, ponovo, rasformirale i uskoro nestale. Stoga neće biti govora o opisu saznanja u njegovom stremljenju ka objektivitetu u kome bi se današnja nauka mogla prepoznati; ono što bismo htjeli iznijeti na vidjelo to je epistemološko polje, *épistémè*, u kome saz-

nanja, posmatrana izvan svih kriterija koji se pozivaju na njihovu racionalnu vrijednost i njihovu objektivnu formu, učvršćuju svoj korijen pozitiviteta i tako potvrđuju jednu istoriju koja nije istorija njihovog rastućeg savršenstva, nego upravo istorija uslova njihove mogućnosti; u ovom poduhvatu treba da dođu do izražaja u prostoru znanja one konfiguracije iz kojih su nastali različiti oblici empirijskog saznanja. Stoga je više riječ o jednoj »arheologiji«^{*)} nego o istoriji u tradicionalnom značenju riječi.

Ova arheološka anketa ukazala je na dva velika diskontinuiteta u *épistémè* zapadne kulture: onaj kojim započinje doba klasicizma (oko sredine XVII vijeka) i onaj koji početkom XIX vijeka označava prag našeg modernog doba. Poredak na čijoj osnovi mi mislimo nema isti način postojanja kao i poredak klasicizma. Nama se uzalud čini da se *ratio* neprekinuto razvija u evropskoj misli još od renesanse do naših dana, uzalud mislimo da Lineova klasifikacija, manje ili više sređena, može i dalje imati izvjesnu vrijednost, da se teorija vrijednosti kod Kondijaka može jednim dijelom pronaći kod marginalista XIX vijeka, da je Kejns (Keynes) dobro osjetio srodnost svojih analiza sa analizama Kantijona (Cantillon), da stavovi *Opšte gramatike* Por-Roajala (kako ih nalazimo formulisane kod autora iz Por-Roajala ili kod Bozea) nisu tako daleko od naše savremene lingvistike — sav taj kvazikontinuitet na nivou ideja i tema predstavlja samo površinski efekat; na nivou arheologije, pak, može se uočiti da je sistem pozitiviteta korjenito promijenio tok na prelasku iz XVIII u XIX vijek. To ne znači da je misao učinila napredak, nego je način bivanja stvari i poretka po kome su one raspoređene i ponuđene znanju doživio duboke promjene. Ako se Turneforova, Lineova i Bifonova istorija prirode odnose na nešto drugo osim na same sebe, one se ne odnose ni na biologiju ni na Kivjeovu uporednu anatomiju, niti na Darwinov evolucionizam, nego upravo na Bozeovu opštu gramatiku, na analizu monete i bogatstva kakvu nalazimo kod Loa (Law), Verona de Forbonea ili kod Tirgoa. Možda saznanjima uspijeva da proizilaze jedna iz drugih, idejama da se transformišu i da djeluju jedne na druge (ali kako? istoričari to do sada još nisu rekli); sigurna je

^{*)} Problemi metoda koje postavlja takva »arheologija« biće razmatrani u jednom slijedećem djelu.

samo jedna stvar: arheologija, obraćajući se opštem prostoru znanja, njegovim konfiguracijama i načinu bivanja stvari koje se tu javljaju, definiše sisteme simultanosti kao i sve serije promjena nužnih i dovoljnih za ocrtavanje praga jednog novog pozitiviteta.

Na taj način analiza je mogla pokazati koherentnost koja je tokom čitavog klasicizma postojala između teorije predstave i teorija o jeziku, o prirodnim porecima, bogatstvu i vrijednosti. Ta se konfiguracija počev od XIX vijeka u cijelosti mijenja; teorija predstave iščezava kao opšti osnov za svaki mogući poredak; jezik kao spontana tabela i prvobitni okvir stvari, kao neophodan relej između predstave i bića, takođe nestaje; u srce stvari prodire duboka istoričnost, ona ih izoluje i definiše u njihovoj vlastitoj koherentnosti, nameće im oblike reda koje implicira kontinuitet vremena; analiza razmjene i monete ustupa mjesto proučavanju proizvodnje, analiza organizma potiskuje istraživanje taksinomijskih osobina; naročito jezik gubi svoje privilegovano mjesto i ponovo postaje figura koherentne istorije sa čitavim zaleđem svoje prošlosti. Ali što se stvari više zatvaraju same u sebe, tražeći princip svoje razumljivosti jedino od svog trajanja i napuštajući prostor predstave, čovjek, sada prvi put, stupa u polje zapadnog znanja. Izgleda neobično da čovjek — čije saznanje u očima naivnih vrijedi kao najstariji tragalački poduhvat od Sokrata — ne predstavlja ništa drugo osim jedne pukotine u poretku stvari, konfiguraciju nastalu novim rasporedom koji je nedavno dobio unutar znanja. Tu su rođene sve himere novog humanizma, sva lakoumna shvatanja o »antropologiji« shvaćenoj kao opšta, polupozitivna polufilozofska, refleksija o čovjeku. Ipak, djeluje utješno i duboko umirujuće kad pomislimo da je čovjek otkriće skorajšnjeg datuma, figura koja nema ni dva vijeka, obična brazda u našem znanju i koji će iščeznuti čim ovo znanje nađe neki drugi oblik.

Vidimo kako ovo istraživanje pomalo, poput odjeka, odgovara projektu za pisanje istorije ludila u klasično doba;*) i ludilo ima iste artikulacije u raznim vremenskim periodima, počinjući sa krajem renesanse i dopirući, na prelazu u XIX vijek, do praga modernog doba, iz koga

*) Autor je objavio delo: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1969. — Prim. prev.

još nismo izišli. Dok je u istoriji ludila bilo u pitanju ispitivanje načina na koji jedna kultura u masivnoj i opštoj formi može postaviti razliku koja je razgraničava sa ostalim, ovdje se radi o posmatranju načina na koji ona osjeća bliskost stvari, čiju tabelu srodnosti uspostavlja kao i poredak prema kome se treba kretati. U stvari, u pitanju je istorija sličnosti: to jest, pod kojim uslovima je misao klasicizma mogla odraziti odnose sličnosti i ekvivalentnosti među stvarima koji opravdavaju i na kojim se temelje same riječi? Na bazi kakve istorijske apriornosti je bilo moguće definisati veliko polje distinktnih identičnosti koje nastaje na zbrkanom, neodređenom, bezličnom i gotovo indiferentnom fondu razlika? Istorija ludila je istorija Drugog — onoga što je za jednu kulturu istovremeno i unutrašnje i strano, dakle što treba isključiti (da bismo sveli njegovu dvojnost); istorija poretka stvari je istorija Istog — onoga što je u jednoj kulturi istovremeno i raspršeno i povezano, to jest što treba razlikovati na osnovu obilježja i okupiti u okviru identičnosti.

I ako uz to pomislimo da je bolest u isto vrijeme i nered, opasna dvojnost u ljudskom tijelu i u srcu samog života, ali i prirodni fenomen koji ima svoje pravilnosti, svoje sličnosti i svoje tipove — uočavamo svu važnost koju može dobiti arheologija medicinskog pogleda. Od graničnog iskustva o Drugom do konstitutivnih oblika medicinskog znanja, a od ovih do poretka stvari i misli o Istom, ono što se pruža arheološkoj analizi čini cjelinu klasičnog znanja ili, bolje reći, prag koji nas odvaja od misli klasicizma i konstituiše naše moderno doba. Na tom pragu prvi put se pojavila ta neobična figura znanja koja se zove čovjek i koja je otvorila prostor svojstven humanističkim naukama. Pokušavajući da osvijetlimo tu razliku na planu zapadne kulture, mi pravimo pukotine u samom našem tlu, ćutljivom i naivno nepokretnom, vraćamo mu njegovu nestabilnost i njegove rascjepe; a ono se ponovo uznemirava pod našim nogama.

PRATILJE

I

Slikar je malo odmaknut od platna. Baca pogled na model; možda je u pitanju dodavanje posljednjeg poteza, možda ni prvi još nije povučen. Ruka u kojoj drži kist savijena je ulijevo, prema paleti; za trenutak je nepokretan između platna i boja. Ta vješta ruka oslonjena je na pogled, a pogled se, zauzvrat, odmara na zaustavljenom gestu. Između oštrog vrha kista i čeličnog pogleda spektakl će osloboditi svoj volumen.

Ali ne bez jednog suptilnog sistema eskiviranja. Na malom odstojanju slikar je stao kraj djela na kome radi. To znači da se za gledaoca koji ga sada posmatra nalazi na desnoj strani slike dok je ova na krajnjoj lijevoj strani. Tom istom gledaocu slika je okrenuta leđima: vidi se samo naličje sa ogromnim štafelajem na koji je postavljena. Slikar je, međutim, savršeno vidljiv čitavom figurom; u svakom slučaju, nije zaklonjen visokim platnom koje će ga možda već idućeg trenutka apsorbovati kad mu se primakne i ponovo počne da radi; bez sumnje, upravo tog časa, izlazeći iz tog velikog nestvarnog kaveza koji površina na kojoj slika projicira unazad, slikar i pada u oči gledaocu. Sad se može vidjeti, u jednom trenutku predaha, u neutralnom središtu te oscilacije. Njegov tamni stas i svijetlo lice stoje na granici vidljivog i nevidljivog: izlazeći iz tog platna koje izmiče našem pogledu, on nam izbija pred oči; ali uskoro, kad učini korak udesno, zaklanjajući se od našeg pogleda, on će se naći suočen sa platnom koje upravo slika; on će stupiti u onu oblast u kojoj će njegovo platno, zanemareno za trenutak, ponovo postati vidljivo, bez sjen-

ki i bez prećutkivanja. Kao da slikar ne može istovremeno biti gledan na slici na kojoj je predstavljen i vidjeti sliku na kojoj nastoji da nešto predstavi. On vlada na pragu između te dvije netrpeljive vidljivosti.

Slikar posmatra, licem lagano okrenutim i glave nagnute prema ramenu. On fiksira jednu nevidljivu tačku ali koju mi, gledaoci, možemo lako odrediti jer ona označava nas same: naše tijelo, lice, oči. Prizor koji on posmatra, dakle, dva puta je nevidljiv: zato što nije predstavljen u prostoru slike i zato što se nalazi upravo u onoj slijepoj tački, u onom suštinskom skrovištu u kome se krije naš pogled dok posmatramo. Ali, pri svem tom, kako bismo mogli izbjeći da vidimo tu nevidljivost, tu pred našim očima, pošto ona sama ima na slici svoj osjetilni ekvivalent, svoju zapečaćenu figuru? Moglo bi se, doduše, pogoditi šta slikar gleda ako bi bilo moguće baciti pogled na platno oko koga se on trudi; ali od platna primjećujemo samo potku, vodoravne i uspravne poprečnice i kosinu štafelaja. Visoki monotoni pravougaonik koji zauzima čitavu lijevu stranu stvarne slike i koji predstavlja naličje naslikanog platna, nadoknađuje, u vidu površine, duboku nevidljivost onoga što umjetnik posmatra: to je onaj prostor u kome smo mi i koji smo mi. Od slikareva oka do onoga što on gleda zacrtana je neizbježna linija koju ne bismo smjeli zaobići, mi koji gledamo: ona prolazi kroz stvarnu sliku i spaja se, ispred površine slike, s onim mjestom odakle vidimo slikara koji nas posmatra; ta neprekinuta linija neminovno nas dotiče i veže za predstavu slike.

Prividno, to mjesto je jednostavno; sazdana je od pukog reciprociteta: mi gledamo sliku odakle slikar, opet, posmatra nas. Samo jedno suočenje, susret očiju, pravi pogledi koji se ukrštaju i postavljaju jedan iznad drugog. Ipak, ta tanka linija vidljivosti obuhvata čitavu jednu kompleksnu mrežu neizvjesnosti, razmjene i prikrivanja. Slikar usmjerava svoj pogled samo u onolikoj mjeri ukoliko se mi nalazimo na mjestu njegovog modela. A mi, gledaoci, mi smo samo dodatak. Dok nas taj pogled prima, on nas i tjera, zamjenjuje nas za ono što se tu, pred nama, nalazilo oduvijek: sam model. Ali i obrnuto, slikarev pogled upućen izvan slike, u prazninu s kojom je suočen, prihvata onoliko modela koliko ima i gledalaca; na tom tačno određenom ali indiferentnom mjestu gledalac i gledani se

stalno izmjenjuju. Nijedan pogled nije stabilan ili, bolje, u neutralnoj brazdi pogleda koji platno probija okomito, subjekat i objekat, gledalac i model izmjenjuju svoje uloge do u beskonačnost. A veliko platno, vraćeno na krajnju lijevu stranu slike, upravo tu vrši svoju drugu funkciju: uporno nevidljivo, ono sprječava da se ikad otkrije ili definitivno utvrdi odnos pogleda. Neprozirna nepomičnost koja oko nje vlada čini nestabilnom igru metamorfoza koja se u centru odvija između gledaoca i modela. Pošto vidimo samo to naličje, ne znamo ni ko smo ni šta radimo. Ili smo viđeni ili vidimo? Slikar sada fiksira jedno mjesto koje ne prestaje da iz časa u čas mijenja sadržaj, oblik, lice, identitet. Ali pažljiva nepomičnost slikarevih očiju upućuje nas u drugom pravcu, kuda su one već prošle i kuda će se sigurno ponovo vratiti: to je pravac nepokretnog platna na kome je zacrtan potez koji se više nikad neće izbrišati. Na taj način slikarev suvereni pogled pravi jedan virtuelni trougao koji, u svom prostiranju, definiše to platno na slici: na vrhu — jedna vidljiva tačka — umjetnikove oči; na osnovi, s jedne strane, nevidljivi položaj modela, a s druge — vjerovatno skicirana figura na okrenutom platnu.

U trenutku kad gledalac doprije u njihovo vidno polje, slikareve oči ga šćepaju i prisile da stupi u sliku, određuju mu istovremeno privilegovano i obavezno mjesto, preuzimaju njegovo blistavo i vidljivo odličje i projiciraju ga na nepristupačnu površinu okrenute slike. Gledalac vidi kako njegova nevidljivost postaje vidljiva za slikara i, transponovana u sliku, definitivno nevidljiva za njega samog. To iznenađenje je povećano i jednom dodatnom zamkom. Na desnoj strani slika dobija svjetlost kroz prozor koji je, viđen u perspektivi, vrlo uzak; vidi se samo prozorski okvir; tako snop svjetlosti koji se širi obasjava istovremeno i s istom darežljivošću dva susjedna prostora, ukrštena ali nesvodljiva: površinu platna sa čitavim volumenom koji obuhvata (to jest slikarev atelje ili salon u koji je instalirao štafelaj) i, ispred te površine, stvarni volumen koji zauzima gledalac (ili pak irealni položaj modela). Prodirući kroz prostoriju zdesna nalijevo, snažna pozlaćena svjetlost odnosi gledaoca prema slikaru i model prema platnu; obasjavajući slikara, ona ga čini vidljivim za gledaoca i, poput mnoštva zlatnih linija, odslikava u očima modela okvir zagonetnog platna na kome će njegova transponovana sli-

ka biti zatvorena. Taj krajnji prozor, parcijalan, jedva naznačen, oslobađa jednu cjelovitu i miješanu svjetlost koja služi kao »opšte mjesto« za predstavu. Ona, na drugom kraju slike, uravnotežuje nevidljivo platno: isto kao što ovo, okrenuto leđima gledaocu, prema slici koja ga predstavlja i, nadnoseći svoje naličje nad površinom slike-nosioca, stvara mjesto — za nas nevidljivo — na kome blista Slika u pravom smislu; isto tako i prozor, puki otvor, otvara prostor otkriven onoliko koliko je onaj drugi skriven; isto toliko blizak slikaru, licima, modelima, gledaocima koliko je onaj drugi usamljen (jer ga niko ne gleda, pa čak ni slikar). S desne strane razliva se kroz jedan nevidljiv prozor čisti volumen svjetlosti koja čini vidljivom svaku predstavu; na lijevoj strani pruža se površina koja prikriva, s druge strane svoje odveć vidljive potke, predstavu koju nosi. Svjetlost, ispunjavajuću scenu (hoću da kažem i prostoriju i platno, prostoriju prikazanu na platnu i prostoriju u kojoj je smješteno platno), obavija ličnosti i gledaoce i, pod slikarevim pogledom, odnosi ih prema mjestu gdje će ih on kistom predstaviti. Ali to mjesto za nas je skriveno. Mi sebe gledamo viđeni slikarevim pogledom, a u njegovim očima smo uočljivi zahvaljujući istoj svjetlosti pomoću koje ga vidimo. I u trenutku kad shvatimo da nas je rukom prenio na platno kao u ogledalu, od tog lika možemo dokučiti samo tamno naličje. Naličje ogledala.

Međutim, upravo pred licem gledaoca — pred nama samim — na zidu koji predstavlja pozadinu prostorije, autor je izradio čitavu seriju slika; jedna od tih obješenih slika sija neobičnim sjajem. Njen okvir je širi i tamniji od ostalih; međutim, jedna tanka bijela linija proteže se duž okvira s unutrašnje strane i zrači čitavom površinom svjetlost koju je teško odrediti, jer ne dolazi niotkud osim, možda, iz nekog unutrašnjeg prostora. Iz tog neobičnog svjetla izbijaju dvije siluete, a iznad njih, malo unazad, teška grimizna zavjesa. Na ostalim slikama vidi se samo poneka blijeda mrlja na granici bezdane noći. Ova slika, naprotiv, otvara se prostorom izmaknutim unazad, u kome su razgovjetni oblici postavljeni jedni iznad drugih u svjetlosti koja pripada samoj slici. Između svih tih elemenata koji su namijenjeni stvaranju predstave, ali je osporavaju, prikrivaju i izbjegavaju svojim položajem ili rastojanjem, ova slika je jedina koja sasvim pošteno djeluje i omogućava da se vidi ono što mora pokazati. Uprkos njenoj uda-

ljenosti, uprkos sjenci koja je okružuje. Ali to nije slika: to je ogledalo. Ono najzad izražava onu radost dvojnika koju su odbijale i udaljene slike i svjetlost iz prvog plana.

Od svih predstava koje prikazuje slika, to je jedina vidljiva, ali je niko ne gleda. Stojeći kraj svog platna, sa usredsređenom pažnjom na motiv, slikar ne može vidjeti to ogledalo koje blago sija iza njega. Većina drugih figura na slici takođe je okrenuta prema onome što treba da se dogodi u prednjem planu — prema sjajnoj nevidljivosti koja oivičuje platno, prema tom balkonu svjetlosti gdje njihovi pogledi treba da vide one koji njih gledaju, a ne prema onoj tamnoj šupljini kojom se zatvara soba u kojoj su prikazani. Ima nekoliko glava viđenih iz profila, ali nijedna nije dovoljno okrenuta da bi mogla gledati, u dnu sobe, to tužno ogledalo, mali svijetli pravougaonik koji predstavlja samu vidljivost, ali koju nijedan pogled ne može uhvatiti, ni aktuelizovati, ni uživati u naglo sazrelom plodu ovog spektakla.

Treba priznati da ništa nije ravno indiferentnosti tog ogledala. Ono, u stvari, ne odražava ništa od onog što se nalazi u istom prostoru u kome i ono samo: ni slikara koji mu okreće leđa, ni lica sa sredine scene. U njegovoj svijetloj dubini ne ogleda se vidljivo. U holandskom slikarstvu ogledalo je, po tradiciji, igralo ulogu podvostručavanja: ono je ponavljalo ono što je već jednom dato na slici, ali sada u okviru jednog irealnog, izmijenjenog, suženog i prelomljenog prostora. U njemu se vidjelo ono isto što i na samoj slici, ali dekomponovano i sazđano prema nekom drugom zakonu. Ovdje ogledalo ne kaže ništa od onoga što je već bilo rečeno. Njegov položaj, međutim, ipak je gotovo središnji: njegova gornja ivica je tačno na liniji koja poprijeko presijeca sliku nadvoje; na zidu u pozadini (ili bar na onom dijelu zida koji je vidljiv) njegov položaj je središnji; ono bi, dakle, moralo biti presječeno istim linijama perspektive kao i sama slika; moglo bi se očekivati da se u njemu razmjestite u istovjetnom razmjeru i slikar i atelje i platno: ono bi moglo biti savršen dvojniki.

Ali u njemu se ne vidi ništa od onog što sama slika predstavlja. Njegov nepomični pogled uperen je ispred slike, u onaj nužno nevidljivi dio koji čini vanjsko lice, u lica koja su tu raspoređena. Umjesto da se okreće oko vidljivih predmeta, to ogledalo prelazi preko čitavog polja

predstave, zanemarujući ono što bi moglo uhvatiti i vraća vidljivost onome što se nalazi izvan svakog pogleda. Ali ta nevidljivost koju ono nadvisuje nije nevidljivost skrivenog: ono ne zaobilazi ni prepreku ni perspektivu; ono se obraća onome što je istovremeno nevidljivo prema strukturi slike i prema svom postojanju kao likovnoj tvorevini. Ono što se u njemu odražava to je ono što sve ličnosti na platnu upravo fiksiraju — prav pogled usmjeren ispred sebe. To je, dakle, ono što bi se moglo vidjeti ako bi se platno produžilo naprijed i sišlo nadolje, obuhvatajući osobe koje slikaru služe kao model. Ali istovremeno, pošto se platno tu zaustavlja i omogućava da vidimo slikara i njegov atelje, to je i ono što je izvan slike, u onoj mjeri u kojoj i sama slika, to jest pravougaoni segment linija i boja, određeno da nešto predstavlja u očima svakog mogućeg gledaoca. U dnu prostorije, zanemareno od svih, neočekivano ogledalo obasjava figure koje gleda slikar (slikar u svojoj objektivno predstavljenoj stvarnosti umjetnika na poslu); ali i figure koje gledaju slikara (u toj materijalnoj stvarnosti koju su na platnu stvorile linije i boje). Te dvije figure su podjednako nepristupačne, ali na različit način: prva, kompozicionim efektom koji je svojstven slici; druga, zakonitošću prema kojoj se upravlja postojanje svake slike uopšte. Ovdje se igra predstavljanja sastoji u dovođenju jedne na mjesto druge, u nestabilnu superponiranost tih dviju formi nevidljivosti, a zatim u njihovoj projekciji na drugom kraju slike, tom najuzvišenije predstavljenom polu: to je dubina odsjaja u šupljom praznini slike. Ogledalo omogućuje metatezu vidljivosti koja istovremeno pogađa prostor predstavljen na slici i njegov karakter predstave; ono omogućava da se na platnu vidi ono što je na slici dva puta nužno nevidljivo.

Ovo je neobičan način da doslovno primijenimo, ali u obrnutom smislu, savjet koji je stari Pachero*), izgleda, dao svom učeniku dok je radio u ateljeu u Sevilji: »Slika treba da izlazi iz okvira.«

II

Ali možda je vrijeme da imenujemo tu sliku koja se javlja u dnu ogledala i koju slikar posmatra ispred platna. Možda je bolje da već jednom fiksiramo prisutna i nazna-

*) Francisco Pachero (1571—1654), španski slikar, Velasquezov učitelj.
— Prim. prev.

čena lica, da se ne bismo zaplitali do beskonačnosti u tim lelujavim označavanjima, pomalo apstraktnim, uvijek spremnim na dvosmislenost i zamjenu: »slikar«, »lica«, »modeli«, »gledaoci«, »slike«. Umjesto da nastavimo beskrajno jedan jezik fatalno neadekvatan onome što je vidljivo, dovoljno bi bilo reći da je Velaskez naslikao sliku, da je na toj slici predstavio samog sebe, u svom ateljeu ili u nekom salonu Eskurijala, slikajući dvije osobe koje je infan-kinja Margerita došla da posmatra, okružena guvernanta-ma, pratiljama, dvorjanima i patuljcima; da se licima u toj grupi mogu tačno utvrditi imena: već po tradiciji prepoznaje se dona Maria Agustina Sarmiente, u pozadini Niéto, u prvom planu Nicolaso Pertusato, talijanski bufon. Trebalo bi još dodati da dvije osobe koje služe kao model slikaru nisu vidljive, bar ne direktno; ali možemo ih vidjeti u ogledalu i, bez sumnje, to su kralj Filip IV i njegova žena Marijana.

Ta vlastita imena bi nam pružila korisne orijentire i pomogla da se izbjegnju dvosmislena označavanja; ona bi nam, u svakom slučaju, kazala šta gleda slikar i sa njim većina lica na slici. Ali, odnos jezika i slike je beskrajan. Ne stoga što bi riječ bila nesavršena i, pred vidljivim, u deficitu koji uzalud pokušava da nadoknadi. Jezik i slika su nesvodljivi jedno na drugo: uzalud je ponavljati šta se vidi, jer ono što se vidi ne prebiva nikad u onome što se kaže i uzalud je pokušavati na slikama prikazati metafore i poređenja koje upravo izgovaramo, jer mjesto na kome one blistaju ne otkrivaju oči nego ga definišu sintaktičke sukcesije. Međutim, vlastito ime u toj igri samo je izvještachenost: ono omogućava da se pokaže prstom, to jest da se krišom pređe iz prostora u kome se govori u prostor u kome se gleda, to jest da ih komotno zatvorimo jedan uz drugi kao da su adekvatni. Ali ako želimo održati otvorenim odnos između jezika i vidljivog, ako želimo govoriti ne uprkos nego počev od njihove netrpeljivosti, tako da ostanemo bliski i jednom i drugom, onda moramo izbrisati vlastita imena i održati se u beskraju našeg zadatka. Možda će pomoću tog sivog, anonimnog, uvijek brižljivo odabranog i ponavljjanog — to jest odveć opširnog — jezika slikarstvo, malo pomalo, razbukitati najzad svoj sjaj.

Treba se, dakle, pretvarati da ne znamo ko će se odraziti u dnu ogledala i ispitivati taj odraz na nivou njegova postojanja.

Prije svega, to je naličje velikog platna na lijevoj strani. Naličje ili lice, jer prikazuje s lica ono što platno skriva svojim položajem. Štaviše, taj odraz suprotstavljen je prozoru i ističe ga. Kao i prozor, on je opšte mjesto i za sliku i za ono što je izvan nje. Ali prozor djeluje kontinuiranim pokretom svjetlosnog mlaza koji, zdesna ulijevo, povezuje pažljiva lica, slikara i platno sa prizorom koji posmatraju; ogledalo, pak, svojom žestinom, trenutnim djelovanjem i pukim iznenađenjem, traži u prednjem planu slike ono što se gleda, ali što nije vidljivo da bi ga, na ivici fiktivne dubine, učinilo vidljivim ali indiferentnim za sve poglede. Ispresijecana linija koja se odmah nameće i koja je povučena između odraza i onoga što odražava, vertikalno presijeca bočni mlaz svjetlosti. Najzad — i to je treća funkcija ogledala — ono je paralelno sa vratima koja su takođe smještena u zidu. I vrata takođe presijecaju jedan svijetli pravougaonik čija prigušena svjetlost ne blista u ateljeu. To bi bila samo pozlaćena ravan da nije izdubljena s vanjske strane — na šta upućuje i izrezbareno krilo vrata, povijena zavjesa i sjenka nekoliko stepenika. Tu počinje hodnik; ali, umjesto da se gubi u tmuni, on se razbija u jednom žutom bljesku u kome se svjetlost, ne ulazeći u atelje, kovitla i odmara. Na tom dnu, istovremeno bliskom i bez granica, izdvaja se visoka silueta čovjeka; on stoji iz profila, jednom rukom pridržava zavjesu, a nogama je oslonjen na dva različita stepenika, koljeno mu je savijeno. Možda će i ući u atelje; možda samo radoznalo gleda šta se dešava unutra, zadovoljan što svakog može iznenaditi a da ga niko ne primijeti. Kao i ogledalo, on gleda scenu s naličja, ali ni na njega niko ne obraća pažnju kao ni na ogledalo. Ne zna se odakle dolazi; može se pretpostaviti da je nekim neodređenim hodnicima zaobišao atelje gdje su skupljene ličnosti i gdje radi slikar; možda je pak i on maločas bio u prednjem planu slike, u tom nevidljivom prostoru u koji su uprte sve oči sa slike. Kao i likovi koje primjećujemo u dnu ogledala, može se desiti da je i on neki glasnik tog očevidnog ali skrivenog prostora. Postoji, međutim, jedna razlika: on je tu, od krvi i mesa; on izbija spolja, na pragu naslikanog žarišta; on je nesumnjivo tu — ne kao vjerovatni odraz nego kao uljez. Ogledalo odražava i prostor izvan zidova ateljea, to jest ono što se dešava ispred slike, i tako u svojoj dubinskoj dimenziji naizmjenično projicira i unutrašnje i vanjsko: noga na stepenicama, tijelo sasvim

iz profila, dvosmisleni posjetilac koji istovremeno ulazi i izlazi, u svom nepomičnom njihanju. On u mjestu ponavlja, ali u tamnoj stvarnosti svog tijela, trenutne kretnje slike koje prelaze preko scene, prodiru kroz ogledalo, tu se odslikavaju i iz njega izbijaju kao vidljive forme, nove i identične. Blijede, sićušne, te su siluete pomračene visokim i snažnim stasom čovjeka koji se pojavio u otvoru vrata.

Ali treba se vratiti iz zadnjeg u prednji plan slike; treba napustiti taj kružni hod čijom smo krivuljom upravo pošli. Polazeći od slikareva pogleda koji na lijevoj strani čini izdvojeno središte, najprije primjećujemo naličje platna, zatim izložene slike sa ogledalom između njih, zatim otvorena vrata, opet platna, ali zbog oštremerske perspektive vidimo samo njihove debele okvire; najzad, u krajnjem desnom uglu — prozor ili, bolje, otvor kroz koji kulja svjetlost. Ta školjka u obliku elise nudi nam čitav ciklus prizora: pogled, paleta i kist, platno netaknuto znakovima (to su materijalni instrumenti predstave), slike, odbljesci, stvarni čovjek (dovršena predstava, ali oslobođena svojih iluzornih ili istinitih sadržaja koji je prate); zatim se odvija predstava: vide se samo okviri i ta svjetlost koja spolja kupaslike ali koju one moraju transformisati u sebi podobnu vrstu, kao da svjetlost dolazi s drugog kraja, prolazeći kroz okvire od tamnog drveta. A tu svjetlost upravo vidimo na slici kao da izbija iz šupljine okvira; odatle ona pada na čelo, jabučice, oči, slikarev pogled... Tako se zatvara krivulja, ili, bolje, tom se svjetlošću ona otvara.

Taj otvor nije isti kao u pozadini slike, gdje su otvorena vrata; to je čitava širina slike a pogledi koji su tamo usmjereni ne dolaze do dalekog posjetioca. Friz u prvom i drugom planu platna obuhvata — ubrojivši i slikara — osam lica. Petoro njih, manje ili više nagnute glave, okrenute ili naklonjene, gledaju u smjeru okomite ose slike. U centru grupe je mala infantkinja, u svojoj širokoj sivoj i ružičastoj haljini. Princeza okreće glavu udesno, dok njena bista i veliki volani njene haljine lagano klize na lijevu stranu; pogled je, međutim, odlučno okrenut u pravcu gledaoca koji je ispred slike. Središnja linija koja bi dijelila platno na dva jednaka dijela prošla bi tačno između očiju tog djeteta. Njeno je lice na trećini visine čitave slike. Nema sumnje da upravo tu počiva glavna tema kompozicije; tu je i sam predmet slike. Kao da je to htio dokazati i još

više istaći, umjetnik je pribjegao tradicionalnoj figuri: po red središnje ličnosti on je stavio još jednu koja kleči i koja je gleda. Kao darodavac na molitvi, kao anđeo koji pozdravlja Djevicu, guvernanta na koljenima pruža ruke prema princezi. Njeno lice nam nudi savršen profil. Ono je u visini dječijeg lica. Guvernanta gleda princezu i ništa drugo. Malo udesno jedna druga pratilja, i ona okrenuta prema infantkinji, lagano nagnuta nad njom; ali s očima uprtim naprijed, gdje već gledaju slikar i princeza. Najzad, dvije grupe po dvije ličnosti: prva je malo povučena, a druga, sastavljena od kepeca, sasvim u prednjem planu. U oba para po jedno lice gleda naprijed, a drugo — desno ili lijevo. Po svom položaju i visini, te dvije grupe se podudaraju i čine dublete: pozadi — dvorani (žena na lijevoj strani gleda udesno); naprijed — kepeci (dijete na krajnjoj desnoj strani gleda prema unutrašnjosti slike). Ta skupina lica tako raspoređenih može formirati, već prema pažnji s kojom gledamo sliku ili prema centru interesovanja koji izaberemo, dvije figure. Jedna bi bila u obliku velikog slova X: na gornjem lijevom vrhu bio bi slikarev pogled, a na desnom — pogled dvoranina; na donjem lijevom kraku je ugao platna naslikanog s naličja (još tačnije, noga štafela), na desnoj strani — kepec (sa cipelom koju je stavio na leđa psa). Na raskršću tih dvaju krakova, u sredini slova X — pogled infantkinje. Druga figura predstavljala bi jednu opsežnu krivulju: njene ivice bi se protezale od slikara, na lijevoj strani, do dvoranina na desnoj — to su najviši i najudaljeniji krajevi te krivulje; ostali dio kružnice, mnogo zbijeniji, podudarao bi se sa licem princeze i pogledom koji joj upućuje guvernanta. Ta lelujava linija ocrtava kružnicu koja u središtu istovremeno zatvara i oslobađa prostor na kome je ogledalo.

Zavisno od gledaočeve pažnje koja leti s jednog kraja na drugi, postoje, dakle, dva centra oko kojih se organizuje platno. Princeza je nasred krsta sv. Andrije*) koji oko nje kruži, u vrtlogu dvorana, pratilja, životinja i bufona. Ali to kružno kretanje je ukočeno. Ukočeno jednim prizorom koji bi ostao potpuno nevidljiv da te iste ličnosti, odjednom nepokretne, ne pružaju mogućnost da se, u ogledalu kao u dnu čaše, vidi neočekivani dvojnik koji posmatra skupa s njima. U smislu dubine, princeza je iznad ogledala; u prav-

*) Krst u obliku slova X. — Prim. prev.

cu visine, njen odsjaj je iznad njenog lica. Ali perspektiva ih čini veoma bliskim jedno drugom. Od svakog od njih odbija se po jedna neizbježna linija: jedna, koja ide od ogledala, presijeca čitavu dubinu slike (pa čak i više, jer ogledalo probija zid koji je u pozadini i otkriva jedan drugi prostor iza njega); druga je kraća i polazi od očiju djeteta i presijeca samo prvi plan. Te dvije linije u obliku strijela konvergiraju pod vrlo oštrim uglom, a tačka njihovog ukrštanja izlazi izvan slike i nalazi se ispred platna, tamo otprilike odakle ga mi posmatramo. To je sumnjiva tačka jer je mi ne vidimo, ali neizbježna i savršeno definisana tačka jer je uslovljena tim dvjema glavnim figurama i uz to potvrđena još i drugim pomoćnim pravcima koji polaze od slike i od nje se udaljavaju.

Čega najzad ima na tom savršeno nepristupačnom mjestu koje se nalazi izvan slike ali koje je određeno svim kompozicionim linijama slike? Kakav je to prostor, koja su to lica koja se ogledaju u dnu infantkinjinih zenica, a zatim i u očima dvorana i slikara i, najzad, u dalekoj svjetlosti ogledala? Ali pitanje se odmah udvostručava: lice koje se ogleda je ono koje gleda ogledalo; ono što gledaju sve ličnosti slike jesu osobe u čijim očima su oni samo scena za gledanje: platno u cijelosti posmatra scenu za koju je i ono samo scena. Ogledalo izražava čisti reciprocitet gledajućeg i gledanog, i ta dva momenta su razlučena u dva ugla slike: na lijevoj strani — okrenuto platno zbog koga je sve ostalo samo običan prizor; na desnoj strani leži pas — jedini elemenat slike koji niti gleda niti se miče, zato što je stvoren da, svojim izrazitim obrisima i svjetlošću koja se igra u njegovoj svilenkastoj dlaci, bude predmet za gledanje.

Taj prizor-u-pogledu otkriva nam pri prvom pogledu od čega je sastavljen. To su vladaoci. Pogađamo to u snishodljivom pogledu prisutnih, u čuđenju kepeca i djeteta. Prepoznajemo ih u pozadini slike kao dvije male siluete koje svjetlucaju u ogledalu. Usred tih pažljivih lica i tih ukrašenih tijela, oni predstavljaju najbleđu, najnestvarniju i najjogoljeniju od svih slika: jedan pokret ili malo svjetlosti bilo bi dovoljno da ih izbriše. Od svih tih ličnosti na predstavi, oni su takođe najviše zapostavljeni, jer niko ne obraća pažnju na taj odblesak koji se provukao iza ostalih figura i tiho prodire u prostor u koji niko ne sumnja; onoliko koliko su vidljivi, oni su najkrhkija i najudaljenija

forma stvarnosti. Nasuprot tome, pošto su nevidljivi — budući izvan slike — oni su uvučeni u suštinsku nevidljivost, oni diriguju čitavim prizorom; njima su okrenuti pogledi, njima se svi okreću, njima je predstavljena princeza u svečanoj haljini; od okrenutog platna do infantkinje i od ove do kepeca koji se igra na krajnjoj desnoj strani, izvija se krivulja (ili donji krak slova X) da bi raspored slike bio podešen za njihov pogled i da bi tako došao do izražaja pravi centar kompozicije, kome su i pogled infantkinje i slika u ogledalu definitivno potčinjeni.

Taj centar je u ovom slučaju simbolično uzvišen jer ga zauzimaju kralj Filip i njegova žena. Ali on je uzvišen i zbog trostruke funkcije koju vrši u odnosu na sliku. Prema njemu je okrenut pogled modela, gledaoca koji posmatra scenu i slikara dok komponuje sliku (ne onoga koji je predstavljen na slici, nego onoga koji je pred nama i o kome govorimo). Te tri funkcije gledanja sjedinjuju se u jednoj tački izvan slike: to jest u idealnoj tački u odnosu na ono što je predstavljeno, ali savršeno realnoj jer upravo s njom slikanje postaje moguće. U samoj toj stvarnosti ta tačka ne može a da ne bude nevidljiva. A ipak ta realnost se projicira u unutrašnjost slike — projicira i razloma u tri figure koje odgovaraju trima funkcijama te idealne i realne tačke. To su tri sljedeće figure: na lijevoj strani slikar sa paletom u ruci (autoportret autora slike); na desnoj strani posjetilac, stojeći na stepeništu, spreman da uđe u atelje: on iskosa gleda scenu, ali kraljevski par gleda pravo u lice; najzad, u centru, odbljesak kralja i kraljice, uparađenih i nepokretnih, vidljiv na strpljivim modelima.

Taj odbljesak naivno predočava — i to u sjenci — ono što svi gledaju u prvom planu. On magijski nadoknađuje ono što nedostaje svakom pogledu: slikarevom — model koji na platnu kopira njegov naslikani dvojnjak; kraljevom — portret uobličen na platnu na kome se ne može razaznati gdje kralj stoji; gledaočevom — stvarno središte scene čije je mjesto nasilno zauzeo. Možda se ipak to velikodušno ogledalo samo pretvara i možda krije isto toliko, ako ne i više, nego što prikazuje. Mjesto na kome sjedi kralj sa kraljicom istovremeno je i mjesto na kome stoji umjetnik i gledalac: u dnu ogledala moglo bi — i trebalo bi — da se pojavi i anonimno lice nekog prolaznika i Velaskezovo lice. Jer funkcija tog ogledala je u tome da uvuče u sliku ono što je njoj strano: pogled koji ju je organizovao i pogled

koji je otkriva. Ali pošto su prisutni na slici, desno i lijevo, ni umjetnik ni posjetilac ne mogu biti predstavljeni u ogledalu: isto kao što se i kralj javlja u dnu ogledala samo onoliko koliko nije prisutan na slici.

U velikom luku povučenom nad čitavim prečnikom ateljea, od slikarevog pogleda, njegove palete i ruke do završenih platna, rađa se i dovršava predstava da bi se ponovo razbila u svjetlosti; ciklus je završen. Nasuprot tome, linije koje prolaze kroz dubinu slike su nepotpune; svakoj od njih nedostaje po jedan dio dužine. Taj nedostatak je prouzrokovan odsustvom kralja — odsustvo koje je jedan umjetnikov trik. Ali taj trik prekriva i označava jedno odsustvo koje je neposredno dato: to je odsustvo slikara ili gledaoca dok gleda ili slika sliku. Možda na tom planu, kao i na svakoj uobličenoj slici čiju tako reći suštinu ono izražava, duboka nevidljivost onoga što se vidi postaje solidarna sa nevidljivošću onoga ko gleda — uprkos ogledalu, odsjaju, imitaciji i portretu. Svud oko scene su razmješteni znaci i poređane forme samog prizora; ali dvostruki odnos između prizora i modela, prizora i suverena, prizora i autora, kao i onoga čijem je pogledu izložen, taj odnos je nužno prekinut. Nikad on ne može biti prisutan bez ostatka, čak ni na slici koja bi sama predstavljala spektakl. U dubini koja presijeca platno i fiktivno ga produbljuje, projicira izvan samog platna, nemoguće je da u punoj svjetlosti na slici budu predstavljeni i majstor koji slika i suveren koji je nacrtan.

Možda na tom Velaskezovom platnu postoji predstava klasične predstave i definicija koju ona otvara. Prizor predstavljen na slici pokušava da se ispolji u svim svojim vidovima, slikama, pogledima koje privlači, licima koja čini vidljivim, gestovima po kojim postoji. Ali baš u tome, u toj disperziji koju slika želi sakupiti i izložiti u cjelini, sa svih strana se ukazuje suštinska praznina: nužno iščezavanje onoga na čem je ta disperzija zasnovana — iščezavanje onoga na koga ona liči i onoga u čijim očima je ona samo sličnost. Upravo taj subjekat — koji je isti — izostavljen je. I, najzad, slobodno od tog odnosa koji je spustavao, predstavljanje može postati čista predstava.

GLAVA DRUGA
PROZA SVIJETA

I ČETIRI SLIČNOSTI

Do kraja XVI vijeka sličnost je igrala graditeljsku ulogu u znanjima zapadne kulture. Ona je dobrim dijelom rukovodila egzegezom i interpretacijom tekstova; ona je organizovala igru simbola, omogućavala saznanja o vidljivim i nevidljivim stvarima i upravljala umjetnošću koja ih je predstavljala. Svijet se zatvarao nad samim sobom: zemlja je imitirala nebo, lice se ogledalo u zvijezdama, a trave u svojim stabljikama skrivale tajne koje su služile čovjeku. Slikarstvo je imitiralo prostor. A predstavljanje — bilo kao svečanost ili kao znanje — izdavalo se za ponavljanje: pozorište života ili ogledalo svijeta — to je bilo odličje svakog jezika, njegov način oglašavanja i formulisanja svog prava na govor.

Treba se malo zaustaviti na tom vremenskom periodu kada se sličnost oslobodila potčinjenosti znanju i iščezla, bar djelomično, sa horizonta saznanja. Kako je, krajem XVI, pa čak i početkom XVII vijeka sličnost bila mišljena? Kako je ona mogla organizovati figure znanja? I, ako je istina da je broj sličnih stvari beskonačan, mogu li se bar ustanoviti oblici prema kojim se određuje stepen njihove međusobne sličnosti?

Semantička osnova sličnosti u XVI vijeku vrlo je bogata: *Amicitia*, *Aequalitas* (*contractus*, *consensus*, *matrimonium*, *societas*, *pax et similia*), *Consonantia*, *Concertus*, *Continuum*, *Paritas*, *Proportio*, *Similitudo*, *Conjunctio*, *Copula* (1). A ima još i drugih pojmova koji se međusobno, na površini misli, ukrštaju, nadjahuju, pojačavaju ili ograničavaju. Zasada ćemo samo naznačiti njihove glavne figure

koje propisuju vezu sa znanjem o sličnosti. Ima ih četiri koje su sigurno bitne.

Prije svega *convenientia*. Istinu govoreći, ta riječ označava mnogo jače bliskost mjesta nego riječ sličnost. »Odgovarajuće« su one stvari koje, približavajući se jedna drugoj, stanu jedna uz drugu; one se dotiču svojim rubovima, njihove krajnje ivice se miješaju, kraj jedne označava početak druge. Tako se pokret prenosi dalje; kao i uticaji i strasti i svojstva. Na toj dodirnoj tački stvari javlja se sličnost. Ona je dvostruka čim pokušamo da je razlučimo: sličnost mjesta i položaja gdje je priroda postavila te dvije stvari, dakle sličnost njihovih svojstava; u tom prirodnom sadržaju, što je svijet, susjedstvo nije vanjska relacija između stvari, nego znak bliskosti, makar i nejasno izražene. A zatim, iz tog dodira dolazi do razmjene novih sličnosti; nameće se jedan novi režim; nad podudarnošću kao pukim razlogom susjedstva izdiže se sličnost kao vidljivi efekat blizine. Duša i tijelo, na primjer, dvostruko su primjereni jedno drugom, ali je trebalo da grijeh učini dušu neprozirnom, teškom i zemaljskom da bi je bog usadio usred same materije. Ali zbog te bliskosti duša preuzima pokret tijela i asimilira se sa njim, dok se »tijelo mijenja i korumpira strastima duše« (2). U ogromnoj sintaksi svijeta, različita bića se podešavaju jedno drugom; biljka komunicira sa životinjom, zemlja sa morem, čovjek sa svim što ga okružuje. Sličnost iziskuje susjedstva koja osiguravaju nove sličnosti. Mjesto i sličnost se prepliću: vidimo kako mahovina raste na leđima školjke, biljke na rogovima jelena, razne vrste trava na čovjekovom licu; i neobični zoofit sadrži u sebi, miješajući ih, svoja svojstva zbog kojih je sličan biljci koliko i životinji (3). Toliko je znakova podudarnosti.

Convenientia je sličnost vezana za prostor u obliku »od bliskog ka bliskom«. Ona spada u red povezanosti i usaglašenosti. Stoga ona manje pripada samim stvarima nego svijetu u kome se nalazi. Svijet je univerzalna »podudarnost« stvari: u moru ima toliko riba koliko i na zemlji životinja ili predmeta koje je stvorila priroda ili čovjek (zar ne postoje ribe koje se zovu *Episcopus*, a druge *Catena* ili *Priapus*?); u vodi ili na zemlji ima isto toliko bića koliko u nebu onih kojima odgovaraju; najzad, u svemu što je stvoreno ima ih onoliko koliko ih je suvereno sadržano u bogu, »sijaču života, vlasti, saznanja i ljubavi« (4). Na taj

način ispreplitanje sličnosti i prostora, snagom te podudarnosti koja približuje sve ono što međusobno liči i postovjećuje ono što je međusobno blisko, svijet zatvara lanac sa samim sobom. U svakoj dodirnoj tački počinje i završava se jedna karika koja liči prethodnoj kao i slijedećoj; i, iz kruga u krug, sličnosti se nadovezuju držeći krajnosti (Boga i Materiju) na odstojanju, približavajući ih tako da volja svevišnjeg proдре do najskrivenijih uglova. To je onaj ogromni lanac, zategnut i titrav, lanac podudarnosti koji evocira Porta u jednom tekstu svoje *Prirodne magije*: »U vegetativnom pogledu biljka odgovara gruboj zvijeri, a po svom osjećanju zvijer odgovara čovjeku koji se, po svom umu, izjednačava sa ostatkom zvijezda; ta se veza tako jasno izvodi da liči na vezu povučenu od prvih uzroka do najsitnijih stvari kao recipročna i kontinuirana veza; na taj način, šireći svoje zrake, svevišnja vrlina dopijeva do tačke na kojoj pri svakom dodiru njenih krajeva drhti i stavlja u pokret sve ostalo« (5).

Drugi oblik sličnosti je *aemulatio* (nadmetanje): neka vrsta podudarnosti, ali koja je oslobođena zakona mjesta, i koja igra, nepomična, na rastojanju. Kao da je prostorno saučesništvo prekinuto a razbacani beočuzi lanca kao da ponovo stvaraju svoje krugove, daleke jedne od drugih, vezane sličnošću bez dodira. Ima u nadmetanju nečeg poput odbljeska i ogledala: razasute po svijetu, stvari nadmetanjem daju jedna drugoj odgovor. Iz daleka, lice je takmac neba, i kao što čovjekov um reflektuje, u nesavršenoj formi, mudrost božansku, tako isto i dva oka, sa svojom ograničenom svjetlošću, odražavaju veliko svjetlo kojim u nebesima zrače Sunce i Mjesec; usta su Venera, jer tu se rađaju poljupci i ljubavne riječi; nos pruža umanjenu sliku Jupiterova žezla i Merkurova štita (6). Takvim sravnjivanjem stvari se mogu podražavati s kraja na kraj vasseljene bez povezanosti i bliskosti: svojim podvostručenjem u ogledalu svijet narušava rastojanje koje mu je svojstveno; on tako likuje nad mjestom koje je određeno svakoj stvari.

Ali koji je prvi od tih odsjaja što prolaze kroz prostor? Gdje je stvarnost, a gdje projicirana slika? Često to nije moguće reći, jer nadmetanje je neka vrsta prirodne dvojnosti stvari; ona nastaje iz nabora bića čije se strane odmah sučeljavaju. Paracels upoređuje to suštinsko podvostručenje svijeta sa slikom blizanaca »koji savršeno liče

a da nije moguće utvrditi koji je od njih dao drugome svoju sličnost« (7).

Ipak nadmetanje ne ostavlja inertnim dvije sučeljene figure koje se ogledaju i suprotstavljaju. Dešava se da je jedna slabija i da primi snažan uticaj one koja se ogleda u svom pasivnom ogledalu. Zar zvijezde ne nadmašuju zemaljsku travu, čiji su one model bez promjene, neizmjerenjen oblik, i nad kojom im je dato da vrše beskrajni niz uticaja? Tamna zemlja je ogledalo zasijanog neba, ali u toj borbi rivali nisu ni iste vrijednosti ni istoga ugleda. Svjetlosti trave, bez nasilja, odražavaju čisti oblik neba: »Zvijezde su«, kaže Krolijus, »pramjere svih trava i svaka zvijezda na nebu samo je duhovna prefiguracija trave onako kako je predstavlja, i kao što su i trave i biljke zemaljske zvijezde koje gledaju nebo, tako je i svaka zvijezda nebeska biljka u duhovnom obliku i od zemaljske se razlikuje samo po sastavu... biljke i trave nebeske okrenute su prema Zemlji i direktno gledaju trave koje su stvorile ulivajući im poneku osobenu vrlinu« (8).

Ali dešava se da borba ostaje otvorena i da mirno ogledalo odsijava samo sliku »dvojice razljučenih boraca«. Sličnost tada postaje sukob jednog oblika protiv drugog — ili sukob istog oblika rastavljenog od sebe težinom materije ili razmakom. Paracelsov čovjek je, kao i nebeski svod — »obasut zvijezdama«, ali nije za njega vezan kao »lopov za galiju ili ubica za svoj točak, riba za ribara ili divljač za lovca«. Čovjekovo nebo je »slobodno i snažno«, ono »ne sluša nikakvu zapovijest«, njim »ne upravlja nikakvo drugo stvorenje«. Njegovo unutrašnje nebo može biti samostalno i oslanja se isključivo na sebe, ali pod uslovom da svojom mudrošću, odnosno znanjem, postane slično svjetskom poretku, da ga u sebi preispita i preseli u svoje unutrašnje nebo, ono na kome blistaju vidljive zvijezde. Tada će, zauzvrat, ta mudrost ogledala obuhvatiti u sebe svijet u kome se i sama nalazila; njen veliki prsten okretaće se do dna neba pa čak i dalje; čovjek će otkriti da »u sebi nosi zvijezde... i samo nebo sa svim njegovim uticajima« (9).

Nadmetanje se najprije ispoljava u vidu prostog odraza, kratkotrajnog i dalekog; zatim u tišini prevaljuje prostore svijeta. Ali razmak koji prelazi nije anuliran njegovom suptilnom metaforikom; ono ostaje otvoreno za vidljivost. I u tom duelu dvije se sukobljene figure dočepaju jedna druge. Slično obuhvata slično koje ga okružuje

da bi, možda, opet bilo obuhvaćeno nekim podvostručnjem koje ima moć da se nastavlja do u beskonačnost. Karike nadmetanja ne povezuju se u lanac kao elementi podudarnosti, nego kao koncentrični krugovi — rivali koji se jedan prema drugom ogledaju.

Treći oblik sličnosti je *analogija*. Stari koncept poznat još i grčkoj nauci i srednjovjekovnoj misli, ali čija je upotreba sigurno postala drukčija. U analogiji su udruženi i *convenientia* i *aemulatio*. Kao i ovi, ona omogućava čudesni sukob sličnosti kroz prostor; ali i ona govori o podešavanju, vezama i sklopovima. Njena moć je ogromna, jer sličnosti o kojim ona vodi računa nisu ove, vidljive, masivne, sličnosti samih stvari; dovoljno je da to budu suptilnije sličnosti odnosa. Tako olakšana, ona može proširiti, s jednog istog mjesta, beskonačan broj srodnosti. Odnos koji postoji među zvijezdama na nebu, gdje sijaju, postoji i između trave i zemlje, živih stvorova i kugle zemaljske na kojoj stanuju, minerala, dijamanata i stijena u kojima su ovi zakopani, čula i lica na kome se izražavaju osjećaji, pjega po koži i tijela koje one potajno obilježavaju. Staru analogiju biljke i životinje (biljka je životinja koja drži oborenu glavu, usta — ili korijena — zabijenih u zemlju) Sezalpen (Césalpin) niti kritikuje niti odbacuje; on je štaviše pojačava, množi je sa samom sobom kad utvrđuje da je biljka uspravna životinja, čiji se proces ishrane odvija odozdo prema vrhu, duž stabljike koja se izdužuje kao tijelo i završava glavom — buketom, cvijetom, lišćem: suprotan ali ne kontradiktoran odnos sa prvom analogijom, prema kojoj je »korijen donji dio biljke a stablo gornji, jer i kod životinja krvna mreža se grana počev od donjeg dijela trbuha, a glavna vena se diže prema srcu i glavi« (10).

Ta reversibilnost, kao i ta polivalentnost, daje analogiji univerzalno polje primjene. Po njoj se sve figure na svijetu mogu približiti. Ipak, u tom prostoru izbrazdanom u svim pravcima, postoji jedno privilegovano mjesto: ono je zasićeno analogijama (svaka u njemu može pronaći jedan od svojih oslonaca) i, prolazeći kroz njega, odnosi promijene mjesto a pri tom se ne izmijene. Ta tačka je čovjek; on je proporcionalan nebu kao i životinjama i biljkama, kao zemlji, metalima, stalaktitima ili organima. Uspravljen između različitih lica svijeta, on stoji u odnosu prema nebu (njegovo lice se odnosi prema tijelu kao izgled neba prema eteru; u žilama mu kuca bilo kao što zvijezde kruže

po vlastitim putanjama; sedam otvora na licu predstavlja sedam nebeskih planeta); ali sve te odnose on narušava i ponovo ih nalazimo, približene, u analogiji ljudske životinje sa zemljom na kojoj prebiva: njegov put je plodna zemlja, njegove kosti — stijene, njegove žile — velike rijeke; njegov mjehur — more, a sedam glavnih dijelova njegova tijela — sedam metala koji se kriju u dnu rudnika (11). Čovječije tijelo uvijek je mogućna polovina jednog univerzalnog atlasa. Poznato je kako je Pjer Belon (Pierre Belon) do u detalje opisao sličnosti čovječijeg i ptičijeg kostura: »Krilce nazvano dodatnim proporcionalno je sa krilom kao palac sa šakom; kost ptičije noge odgovara našoj peti; i kao što mi imamo četiri prsta na nozi tako i ptice imaju četiri prsta od kojih je posljednji proporcionalan sa našim palcem« (12).

Ali Belonova deskripcija odnosi se samo na pozitivna saznanja koja mu je omogućilo njegovo doba. Ona nije ni racionalnija ni učenija od nekog Aldrovandijevog zapažanja kad on upoređuje sramne dijelove tijela sa zagađenim mjestima na svijetu, sa Paklom, njegovim mrakom, sa osuđennicima koji su kao izmet vasseljene (13); ona pripada istoj analogijskoj kozmografiji kao i upoređenje, već klasično u vrijeme Krolijusa, između apopleksije i munje: oluja počinje kad se vazduh zgusne i uskomješa, a kriza u trenutku kad misli postaju preteške i uznemirujuće; zatim se gomilaju oblaci, trbuh se nadima, grom puca i mjehur puca; svjetlosne strijele se razlijeću, oči blistaju strašnim sjajem, kiša pada, usta pjene, grmljavina se razliježe dok koža puca od »duhova«; najzad, vrijeme se ipak proljepša i bolesniku se vraća razum (14). Prostor analogija je u suštini proces zračenja. Sa svih strana čovjek je okružen samim sobom i, obrnuto, taj isti čovjek prenosi sličnosti koje prima od svijeta. On je veliko sastajalište proporcija — centar na koji se oslanjaju svi odnosi i od koga se opet svi šire.

Najzad, četvrti oblik sličnosti proizilazi iz igre *antipatija*. Tu nikakav put nije unaprijed određen, nikakva distanca nije predviđena i nikakav slijed propisan. Simpatija se u slobodnom stanju poigrava u dubinama svijeta. Ona za trenutak prevaljuje najudaljenije prostore: od planete do čovjeka kojim upravlja, simpatija stiže iz daljine kao grom; ona, naprotiv, može da se rodi i iz jednog jedinog kontakta — kao one »ruže žalosti kojim ćemo biti po-

služeni na pogrebu«, od kojih će, jedino zbog blizine smrti, svako ko udiše njihov miris biti »tužan i smrti predan« (15). Ali takva je njena moć da joj nije dovoljna što izbija iz jednog jedinog kontakta i što prelijeće prostore; ona izaziva pokret i dovodi do zbližavanja najudaljenijih stvari u svijetu. Ona je princip mobilnosti, ona privlači teške ka teškom tlu, a lagane ka eteru bez težine; ona gura korijenje prema vodi i prema sunčevoj putanji okreće veliki žuti cvijet suncokreta. Štaviše, privlačeći stvari jednu drugoj vanjskim i vidljivim pokretom, ona tajno podstiče jedan unutrašnji kret — pomjeranje kvaliteta koji se nazmjenično smjenjuju: vatra, zato što je topla i lagana, diže se uvis, kuda neumorno stremljen plamen; ali ona gubi svoju vlastitu suvoću (koja ju je vezivala za zemlju) i prima vlažnost (koja je veže za vodu i vazduh); tada iščezava kao lagana para u obliku plavog dima, poput oblaka: ona postaje vazduh. Simpatija je jedna instanca *Istog*, tako snažna i tako nestrpljiva da se ne zadovoljava da bude jedna od formi sličnog; ona ima opasnu moć da *asimiluje*, da stvari učini identičnim, da ih miješa, da ih istragne iz njihove individualnosti — da ih, dakle, učini stranim onom što su bile. Simpatija transformiše. Ona mijenja, ali u pravcu identifikacije, tako da kad njena moć ne bi bila iznevjerena, svijet bi se sveo na samo jednu tačku, na jednu homogenu masu, na mrzovoljnu figuru *Istog*: svi dijelovi bi se držali jedan za drugi i međusobno komunicirali bez rascjepa i razmaka, kao obješeni metalni lanci privučeni magnetom (16).

Stoga simpatiju kompenzira njena bliznakinja — antipatija. Ova drži stvari u njihovoj izolovanosti i onemogućava asimilaciju; ona zatvara svaku vrstu u njenu upornu različitost i njenu težnju da ustraje u onom što ona jest: »Dosta je poznato da se biljke međusobno mrze... kažu da maslina i loza mrze kupus; krastavac izbjegava maslinu... Pošto one rastu zahvaljujući sunčevoj toploti i vlazi zemlje, nužno je da svako deblo i neprozirno stablo bude neprijateljski raspoloženo prema drugima, a naročito prema onima koji imaju više korjenova« (17). I tako do beskonačnosti, kroz vremena, mrziće se bića u svijetu i uprkos simpatiji zadovoljavaće svoje divlje apetite. »Indijski pacov je neprijateljski raspoložen prema krokodilu jer mu ga je Priroda udijelila kao neprijatelja; tako kad se ovaj opaki stvor izležava na suncu, pacov mu sprema zasjedu i smrto-

nosno lukavstvo; primjetivši kako krokodil sa zadovoljstvom spava razjapljene čeljusti, on mu se uvlači kroz prostrano grlo u trbuh i grize utrobu dok najzad ne izađe iz trbuha uginule životinje«. Ali i pacova vrebaju njegovi neprijatelji: on se ne slaže sa paukom, na primjer, a »često, boreći se protiv zmije, i sam uquine«. Pomoću te igre antipatije koja ih rastavlja ali i uvlači u sukob, čineći ih ubicama dok i sami ne budu ubijeni, stvari i životinje i svi zemaljski stvorovi ostaju ono što jesu.

Identičnost stvari, činjenica da one mogu ličiti na druge i približiti im se, ali ne utapajući se u njih i čuvajući svoju osobenost — to je konstantno osciliranje između simpatije i antipatije. Ono objašnjava da stvari rastu, razvijaju se, miješaju, iščezavaju, umiru, ali se i neodređeno pronalaze; ukratko, da postoji prostor (koji ipak nije bez odredišta i ponavljanja, bez luke sličnosti) i vrijeme (koje ipak omogućava da se ponovo jave iste figure, iste vrste, isti elementi). »Ma kako da su četiri elementa (voda, vazduh, vatra, zemlja) sama po sebi jednostavna i različitih kvaliteta, ipak, pošto je Tvorac naredio da elementi budu sastavljeni od prostih tijela, njihove podudarnosti i raznorodnosti su znatne, što se ogleda i u njihovim svojstvima. Element vatre je topal i suv, on gaji antipatiju prema elementu vode, koji je hladan i vlažan. Topli vazduh je vlažan, hladna zemlja je suva, i to je antipatija. Između vatre i vode, da bi ih izmirio, nalazi se vazduh, a voda između zemlje i vazduha. Dok je topal, vazduh se dobro slaže sa vatrom, a njegova vlažnost prilagođava se vlažnosti vode. I ponovo, ukoliko je vlažnost umjerena, ona ublažuje toplotu vatre i od nje prima pomoć, kao što se, s druge strane, svojom neznatnom toplotom približava vlažnoj hladnoći vode. Vlažnost vode se zagrijava toplotom vazduha i ublažuje hladnu suvoću zemlje« (18). Suverenost para simpatija-antipatija, pokret i disperzija koji iz njega slijede, pruža mogućnost svim oblicima sličnosti. Tako su obnovljene i objašnjene tri prve sličnosti. Čitav volumen svijeta, sva lica podudarnosti, sve odjeke nadmetanja, sve nizove analogije — podnosi, održava i podvostručava prostor simpatije i antipatije, koji ne prestaje da približava stvari i da ih drži na odstojanju. Po toj igri, svijet ostaje identičan; sličnosti nastavljaju da budu ono što jesu, i da međusobno liče. Isto ostaje isto i zatvoreno u sebe.

II OBILJEŽJA

Ipak sistem nije zatvoren. Ostaje jedan otvor: igra sličnosti izlaže se opasnosti da kroz njega pobjegne sama od sebe ili da ostane u tami ako neka nova figura sličnosti ne bi dovršila krug — učinivši ga istovremeno savršenim i očiglednim.

Convenientia, aemulatio, analogija i simpatija kazuju nam kako svijet treba da se povuče u sebe, da se podvostruči, da se u sebi odražava ili da se poveže kako bi stvari mogle da liče jedna na drugu. One nam pokazuju puteve sličnosti i mjesta kuda ovi prolaze, a ne mjesto gdje se sličnost nalazi, ni način na koji je primjećujemo, ni obilježje po kome je prepoznamo. Stoga bi nam se moglo desiti da prođemo kroz to divno obilje sličnosti a da ne pomislimo kako je ono odavna pripremljeno poretkom svijeta, i to za naše najveće dobro. Da bismo saznali da jedić liječi očne bolesti ili da prerezan orah sa alkoholom liječi bolesti glave, treba da nas nešto na to upozori: inače bi ta tajna ostala zauvijek nepoznata. Da li bi se ikad saznalo da između čovjeka i njegove planete postoji odnos dvojstva ili odnos suparništva kad na njegovom tijelu ili u borama njegova lica ne bi postojao znak po kome bi se moglo zaključiti da je on rival Marsa ili miljenik Saturna? Skrivena sličnosti treba da budu istaknute na površini stvari; za nevidljive analogije potrebna su vidljiva obilježja. Zar svaka sličnost nije istovremeno i ono što je najmanifestnije i ono što je najskrivenije? Ona stvarno nije sastavljena od jukstaponiranih dijelova — od kojih su jedni identični, a drugi različiti: ona je od jednog jedinog dijela, noseći u sebi sličnost koju vidimo ili ne vidimo. Ona bi tako bila bez kriterija da u njoj — iznad ili izvan nje — ne postoji presudni elemenat koji preobražava njen sumnjivi sjaj u jasnu izvjesnost.

Nema sličnosti bez obilježja. Svijet sličnog mora biti obilježen. »Nije to volja božija«, kaže Paracels, »da ostane skriveno ono što je stvoreno za dobrobit čovjeka i što mu je podareno... A čak ako je izvjesne stvari i sakrio, bog nije ništa ostavio bez vanjskog vidljivog znaka sa posebnim obilježjima — isto kao što čovjek koji zakopa blago obilježi mjesto da bi ga kasnije mogao pronaći« (19). Uočavanje sličnosti zasnovano je na prepoznavanju znakova i njihovom dešifrovanju. Nepotrebno je zadržavati se na

posmatranju kore biljke da bismo upoznali njene osobine; treba ići pravo na njena obilježja — »na sjenu i sliku božiju koju sobom nosi ili na unutrašnju vrlinu koju joj je podarilo nebo kao prirodni dar... vrlinu, kažem, koja se ipak prepoznaje po obilježju« (20). Sistem obilježja izvrće odnos vidljivog i nevidljivog. Sličnost je nevidljiva forma onoga što, iz utrobe svijeta, čini stvari vidljivim; ali da bi ta forma izbila na svjetlo, treba da postoji neka vidljiva figura koja je izvlači iz njene duboke nevidljivosti. Stoga je lice svijeta prekriveno grobovima, pismenima, šiframa, nejasnim riječima — »hijeroglifima«, govorio je Turner (Turner). Prostor neposrednih sličnosti postaje velika otvorena knjiga; ona je išarana grafičkim znacima; po čitavim stranicama vide se neobične figure koje se ukrštaju i ponekad ponavljaju. Treba ih samo dešifrovati: »Zar nije tačno da sve trave, biljke, drveće i ostalo što potiče iz zemljine utrobe sačinjava veliku knjigu magijskih znakova?« (21) Veliko mirno ogledalo u čijem se dnu stvari ogledaju i međusobno odražavaju svoj lik, ispunjeno je, u stvari, riječima. Nijemi refleksi praćeni su riječima koje ih označavaju. I, milošću posljednjeg oblika sličnosti koji obuhvata sve ostale i zatvara ih u jedinstven krug, svijet se može porediti sa čovjekom koji govori: »Isto kao što se skriveni pokreti njegova shvatanja manifestuju glasom, zar isto tako ne izgleda da i trave govore čudnom ljekaru njihovim obilježjima, otkrivajući mu... njihova unutrašnja svojstva skrivena pod velom prirodne tišine« (22).

Ali treba se malo zadržati na samom tom jeziku. Na znakovima od kojih je formiran. Na načinu kojim ti znaci upućuju na ono što označavaju.

Između jedića i očiju postoji simpatički odnos. Ta nepredviđena srodnost ostala bi nepoznata da na samoj biljci ne postoji obilježje, znak, kao riječ koja kaže da je jedić dobar za oči. Taj znak je savršeno čitljiv na zrnima te biljke: to su sitne tamne kuglice uvijene u bijele ljuske koje otprilike liče na očne kapke (23). Isti je slučaj srodnosti između oraha i glave; »rane na lubanji« liječi debela zelena kora koja pokriva kosti — ljusku — ploda: ali unutrašnje bolesti glave sprečava sama jezgra ploda »koja potpuno upućuje na mozak« (24). Znak bliskosti i ono što ga čini uočljivim jest naprosto analogija; šifra simetrije nalazi se u proporciji.

Ali kakvo obilježje treba da nosi sama proporcija da bismo je mogli prepoznati? Kako bismo mogli znati da linije na dlanu ili bore na čelu označavaju ono što u tkivu čovjekova života predstavljaju sklonosti, slučajnost ili nesreća? Jedino tako što podrazumijevamo da simetrija povezuje tijelo i nebo i prenosi kretanje planeta na čovjekovu sudbinu. Uz to i kratkoća jedne linije odražava prostu sliku života, a ukrštanje dviju bora — suočavanje sa preprekom, uzlazni luk bore — čovjekov uspon ka uspjehu. Širina bora je znak bogatstva i važnosti; kontinuitet označava sreću, diskontinuitet — nesreću (25). Ta ogromna analogija tijela i sudbine potvrđena je čitavim sistemom ogledala i privlačnosti. Simpatije i nadmetanja upravo ukazuju na analogije.

A i nadmetanje se može prepoznati po analogiji: oči su zvijezde jer šire svjetlost po licu kao zvijezde u noći i zato što je slijepcima u svijetu kao i ljudima s očima usred mrkle noći. Nadmetanje možemo prepoznati i po srodnosti: zna se od vremena Grka da su krajevi udova snažnih i hrabrih životinja široki i dobro razvijeni, kao da im je snaga prešla u najudaljenije dijelove tijela. Isto tako lice i ruka čovječija nose u sebi sličnost duše za koju su vezani. Prepoznavanje najupadljivijih sličnosti vrši se, dakle, na osnovu pronađene podudarnosti među stvarima. I ako pomislimo da podudarnost nije uvijek definisana ni striktno lokalizovana, nego da se podudaraju mnoga bića koja su inače rastavljena (kao što je slučaj sa bolešću i njenim lijekom, čovjekom i njegovom zvijezdom, biljkom i tлом koje joj je potrebno), biće potreban i još neki znak podudarnosti. Ali kakva druga oznaka postoji koja bi svjedočila da su dvije stvari vezane jedna za drugu osim što se one međusobno privlače kao sunce i cvijet suncokreta ili voda i vriježa krastavca (26), osim što između njih postoje određen afinitet i simpatija?

Tako se krug zatvara. I odmah vidimo uz pomoć kakvog sistema podvostručavanja. Sličnost zahtijeva obilježje, jer ne bi bila zapažena da nije jasno označena. Ali koji su to znaci? Po čemu se, među tolikim aspektima svijeta i tolikim brojem figura koje se ukrštaju, prepoznaje da ovdje postoji takav karakter na kome se treba zadržati zato što ukazuje na skrivenu i suštinsku sličnost? Koji je to oblik koji u sebi nosi specifičnu vrijednost znaka? — To je sličnost. Taj znak stvarno znači u onolikoj mjeri uko-

liko liči na ono na šta ukazuje (to jest na približnu podudarnost). Ali on nije samo homologija na koju nas upućuje, jer njegovo biće-obilježje nestalo bi u onome čiji je on znak; on je *druga* sličnost, bliska podudarnost drukčijeg tipa, koja služi da se prepozna ona trava, ali koju otkriva tek treća. Svaka ličnost dobija obilježje, ali to obilježje je samo granični oblik iste sličnosti. Na taj način cjelina znakova dodaje jednom krugu sličnosti još jedan koji se tačno poklapa sa prvim, osim tog neznatnog pomjeranja zbog koga znak simpatije ostaje i u analogiji, a znak analogije u nadmetanju i znak nadmetanja u podudarnosti, koji, opet, da bismo prepoznali, zahtijeva oznaku simpatije... Obilježje i ono što ono označava potpuno su iste prirode; oni se samo podvrgavaju normama različite raspodjele; presjek je isti.

Oblik koji obilježava i koji je obilježen jesu sličnosti, ali postavljene jedna uz drugu. I po tome je, bez sumnje, sličnost u nauci XVI vijeka najuniverzalnija kategorija; istovremeno i najvidljivija, ali koju treba otkriti jer je najskrivenija; ona determiniše oblik saznanja (jer je saznanje moguće tek putem sličnosti) i garantuje mu bogatstvo i sadržaj (jer, čim se otkriju obilježja i čim se razmotri na šta ona ukazuju, ostaje da se rodi, blistava u svojoj vlastitoj svjetlosti, sama Sličnost).

Nazovimo hermeneutikom zbir saznanja i tehnika pomoću kojih se otkriva govor znakova i utvrđuje njegov smisao; nazovimo semiologijom zbir saznanja i tehnika koji omogućavaju da se razaznaju znakovi, da se definiše ono što ih konstituiše kao znakove, da se utvrde njihove veze i zakonitosti njihovih sklopova: XVI vijek je vezao semiologiju i hermeneutiku po obliku njihove sličnosti. Tražiti smisao znači objelodaniti ono što slični. Tražiti zakon znakova znači otkriti stvari koje su slične. Gramatika bića je njihova egzegeza. A jezik kojim oni govore ne sadrži ništa drugo osim sintakse kojom su vezana bića. Priroda stvari, njihovo koegzistiranje, sklop veza i međusobnog komuniciranja, nisu različiti od njihove sličnosti. A ova se ispoljava samo u sistemu znakova koji se susreću s kraja na kraj svijeta. »Priroda« je zahvaćena u uskom području kojim su međusobno povezane semiologija i hermeneutika; ona je misteriozna, zaogrnuti velom, otvara se saznanju — koje ponekad zavodi na krivi put — samo u onolikoj mjeri ukoliko ta vezanost nije praćena i određenim rasko-

rakom u sličnostima. Jer jasnost se odmah gubi, vidljivost je pomućena od prvog koraka. Javlja se tamni predio koji će trebati postepeno osvijetliti. I upravo to je »priroda« i to će trebati nastojati da spoznamo. Sve bi bilo neposredno i očevidno kad bi se hermeneutika sličnosti i semiologija obilježja podudarale bez i najmanjeg odstupanja. Ali pošto postoji »rupa« između sličnosti od kojih je sazdan grafizam i onih od kojih je građen govor, znanje i njegov neizmjerni napor situiraju se upravo na tom prostoru koji im je svojstven: oni će taj međuprostor izbrazdati bezbrojnim cik-cak putanjama od sličnog do onog što mu je slično.

III GRANICE SVIJETA

Takva je, u svojoj najopštijoj skici, *epistemè* XVI vijeka. Ta konfiguracija uključuje i izvjestan broj posljedica.

Prije svega prezasićen i sasvim siromašan vid tog znanja. Prezasićen — jer je beskrajan. Sličnost ne ostaje nikad stabilna u sebi; ona je postojana tek kad upućuje na neku drugu podudarnost, koja, opet, izaziva nove; na taj način svaka sličnost vrijedi prema broju drugih nagomilanih sličnosti, a čitav svijet treba razmotriti da bi se i najmanja sličnost mogla opravdati i uzeti kao izvjesnost. To je, dakle, znanje koje mora i treba da proizilazi iz beskrajnog gomilanja dokaza lančano povezanih. I stoga je takvo znanje od početka na nesigurnim temeljima. Jedini mogućni oblik vezivanja elemenata tog znanja jeste sabiranje. Otuda ti ogromni stubovi, otuda njihova monotonija. Stavljajući sličnost kao vezu između znaka i onoga što on označava, znanje XVI vijeka osudilo je sebe da uvijek sazna je istu stvar i da je sazna na nedokučivom stepenu beskrajnog procesa.

I upravo tu stupa u dejstvo veoma poznata kategorija mikrokozma. Taj stari pojam bio je, u srednjem vijeku i početkom renesanse, sigurno oživljen izvjesnom neoplatonističkom tradicijom. Ali u nauci XVI vijeka ovaj pojam je igrao ključnu ulogu. Nije važno da li je to bila, kao što se nekad govorilo, vizija svijeta ili *Weltanschauung*. U stvari, kategorija mikrokozma podrazumijeva dvije precizne funkcije u epistemološkoj konfiguraciji tog doba. Kao *kategorija mišljenja*, ona primjenjuje na sve oblasti prirode princip igre podvostručenih sličnosti; ona svakom istraži-

vanju garantuje da stvari uvijek, na jednom višem stepenu, pronalaze svoj odraz i svoju makrokozmičku potvrdu; ona takođe tvrdi da se vidljivi poredak najviših sfera ogleda u najmračnijim dubinama zemlje. Ali shvaćena kao *opšta konfiguracija* prirode, ona postavlja realne i gotovo opipljive granice neumornom slijedu sličnosti koje se smjenjuju. Ona ukazuje da postoji jedan veliki svijet i da njegov prečnik obilježava granicu svih stvorenih stvari; da na drugom kraju postoji privilegovano stvorenje koje reprodukuje, u smanjenom obliku, ogromni nebeski poredak, zvijezde, planine, rijeke i oluje; i da se u stvarnim granicama te konstitutivne analogije odvija igra sličnosti. Prema tome, rastojanje od mikrokozma do makrokozma uzalud je ogromno, ono nije beskrajno; bića koja u njemu borave uzalud su mnogobrojna, mogla bi se, u krajnjem slučaju, izbrojati; pa prema tome i sličnosti, koje se — igrom znakova koje zahtijevaju — oslanjaju jedne na druge, nisu izložene opasnosti da se nadovezuju do beskonačnosti. Da bi se oslonile i učvrstile, one imaju jedno savršeno zatvoreno područje. Priroda, kao igra znakova i sličnosti, zatvara se sama u sebe prema dvostrukoj figuri kozmosa.

Stoga se treba paziti da ne zamijenimo odnose. Nema sumnje, ideja mikrokozma je, kao što se kaže, »važna« u XVI vijeku; između svih formulacija koje bi se mogle registrovati u jednoj anketi, ona bi, vjerovatno, bila najčešća. Ali ovdje nije u pitanju studija mnijenja, koja bi se mogla izraditi jedino uz pomoć statističke analize pisanog materijala. Ako, međutim, znanja XVI vijeka ispitujemo na nivou arheologije, to jest onoga što ga je učinilo mogućnim, odnos makrokozma i mikrokozma izgleda kao puki površinski efekat. I ispitivanje svih analogija u svijetu nije preduzeto stoga što se vjerovalo u takve odnose, nego stoga što je u samom znanju postojala jedna nužnost: trebalo je uskladiti beskrajno bogatstvo jedne sličnosti, koja je uvedena kao treća između znakova i njihova smisla, i monotonije koja je nametala identičan odnos sličnosti prema onome što znači i onome što je označeno. U *epistemi* u kojoj se znaci i sličnosti recipročno nadovezuju prema krivulji bez kraja trebalo je u odnosu mikrokozma i makrokozma misaono fiksirati garanciju takvog znanja i granicu njegovog ispoljavanja.

Po istoj nužnosti to znanje je moralo prihvatiti na istom planu i magiju i erudiciju. Izgleda nam da su znanja

XVI vijeka bila sazdana na nestabilnoj mješavini racionalnog saznanja, pojmova proizišlih iz magijske prakse i čitavog kulturnog nasljeđa, kome je otkriće starih tekstova umnožilo autoritet i moć. Tako zasnovana nauka tog doba izgleda da se odlikuje slabom strukturom; ona je samo liberalni medij sukoba između vjernosti Starima, smisla za čudnovato i već probuđenog interesa za suverenu racionalnost u kojoj se mi prepoznajemo. I ta trodjelna epoha reflektuje se u svakom djelu i svakom podijeljenom duhu... U stvari, znači da XVI vijek ne pati od nedostatka strukture. Naprotiv, vidjeli smo kako su do u sitnice precizirane konfiguracije koje definišu prostor tog znanja. I baš ta strogost diktira odnos i prema magiji i prema erudiciji — ne kao prihvaćenom sadržaju nego kao formi koja se traži. Svijet je prekriven znakovima koje treba dešifrovati, a ti znaci — koji otkrivaju podudarnosti i veze — predstavljaju samo oblike sličnosti. Saznati, prema tome, znači interpretirati: krenuti od vidljivog obilježja ka onome što je iskazano u tom obilježju i što bi bez njega ostala nijema riječ, uspavana u mraku stvari. »Mi, ljudi, otkrivamo sve ono što je skriveno u planinama prema znacima i vanjskim podudarnostima; na taj način mi otkrivamo i sva svojstva bilja i sve što se nalazi u kamenju. Nema ničeg u dubinama mora niti u visinama nebeskog svoda što čovjek ne bi bio sposoban da otkrije. Nema tako velike planine koja bi od čovjekova pogleda sakrila ono što u sebi krije; pogled to otkriva pomoću odgovarajućih znakova« (27). Proricanje nije konkurentski oblik saznanja; ono je tijesno vezano za samo saznanje. Ali znaci koje interpretiramo označavaju skriveno samo onoliko koliko mu liče; i nema djelovanja na vanjska obilježja a da se pri tome istovremeno ne izvrši uticaj i na ono što ta obilježja tajno indiciraju. Stoga biljke koje imaju oblik glave, očiju, srca ili jetre efikasno djeluju na te organe; stoga su i same životinje osjetljive na znakove kojima su označene te biljke. »Reci mi«, kaže Paracels, »zašto zmija u Helveciji, Algiriji i Svediji razumije grčke riječi *Osy, Osa, Osa*... U kakvoj su ih školi naučile da bi, čim čuju te riječi, odmah okrenule rep kako ih ne bi ponovo čule? Čim čuju te riječi, uprkos svojoj prirodi i svojem duhu, zmije se umire i nikog ne ujedaju otrovnim ugrizima«. I da se ne kaže da je to samo zvučni efekat izgovorenih riječi: »Ako u pogodno vrijeme napišeš te iste riječi na pergamentu ili pa-

piru i ako ih pružiš zmiji, ona neće ostati manje nepokretna nego da si ih glasno izgovorio«. Plan »Prirodnih magija« koji zauzima dosta mjesta krajem XVI vijeka i proteže se sve do sredine XVII vijeka nije samo rezultat taloženja evropske svijesti; on je oživljen — kao što izričito kaže Kampanela (28) — i iz sasvim savremenih razloga: suštinska konfiguracija znanja upućuje obilježja i sličnosti na međusobni odnos. Magijska forma bila je inherentna načinu saznavanja.

Iz istog razloga je to bila i erudicija: jer u nasljeđu koje nam je ostavila antika, jezik je vrijedan kao znak za stvari. Nema razlike između onih vidljivih obilježja koja je Bog ostavio na površini zemlje — da bismo preko njih upoznali tajne njene unutrašnjosti — i napisanih riječi koje su Biblija ili antički mudraci, obasjani nekom božanskom svjetlošću, ostavili u knjigama koje nam je tradicija očuvala. Odnos prema tekstovima iste je prirode kao i odnos prema stvarima; i u jednom i drugom slučaju u pitanju su znaci koje treba tumačiti. Da bi izvježbao naš razum, i sâm Bog je posijao prirodu figurama koje treba dešifrovati (u tom smislu saznanje treba da bude *divinatio* — proricanje), dok su Stari dali već interpretacije koje mi možemo samo prihvatiti; koje bismo čak morali samo prihvatiti kad ne bi trebalo naučiti njihov jezik, čitati tekstove i shvatiti šta kazuju. Antičko nasljeđe je kao i sama priroda — ogromni prostor koji treba interpretirati; i u tom nasljeđu i u prirodi treba otkriti znakove i postepeno ih osposobiti da govore. Drugim riječima, *Divinatio* i *Eruditio* predstavljaju jednu istu hermeneutiku. Ali ona se razvija prema sličnim figurama na dva različita nivoa: prva figura polazi od nijemog obilježja ka samoj stvari (i ona prisiljava prirodu da govori); druga se kreće od nepomičnog grafizma prema jasnoj riječi (ona vraća život usnulim jezicima). Ali isto kao što su prirodni znaci vezani za ono što indiciraju dubokim odnosom sličnosti, tako je govor Starih adekvatan onome što saopštava; ako on za nas ima vrijednost dragocjenog znaka, to je stoga što je u dubini svog bića primjeren samim stvarima; on je njihovo ogledalo i njihov uzor; prema vječnoj istini odnosi se kao znakovi prema tajnama prirode; prema stvarima koje otkriva on posjeduje iskonsku bliskost. Stoga je nepotrebno pitati za osnove njegova autoriteta; on je trezor znakova vezanih sličnošću za ono što oni mogu označiti.

Jedina razlika je u tome što je u pitanju trezor drugog reda, koji upućuje na zapise prirode, koji, opet, nejasno izražavaju čistu suštinu samih stvari. Istina svih oznaka — bilo da ih nalazimo u prirodi ili da se ređaju na papirusu i u bibliotekama — svuda je ista: isto tako arhaična kao i božanska institucija.

Između oznaka i riječi ne postoji razlika kao između posmatranja i prihvaćenog autoriteta ili između onoga što se može provjeriti i tradicije. Svuda postoji samo ista igra, igra znaka i onog što mu liči, i zato se priroda i riječ bes-krajno ukrštaju, obrazujući tako, za onog koji zna da čita, veliki jedinstven tekst.

IV RUKOPIS STVARI

U XVI vijeku jezik nije jednoobrazan i dotjeran zbir nezavisnih znakova u kome bi se stvari odražavale kao u ogledalu da bi tu iskazale svoje pojedinačne istine. Jezik je više tajanstvena, neprozirna, u sebe zatvorena masa, fragmentirana i enigmatična, miješajući se ovdje-ondje sa figurama svijeta i ispreplićući se sa njima: na taj način one sve zajedno pletu mrežu oznaka u kojoj svaka može igrati, i stvarno igra, ulogu sadržaja ili znaka, tajne i otvorenog ukazivanja. U svom sirovom istorijskom biću, jezik XVI vijeka ipak nije proizvoljan sistem; on je situiran u svijetu i s njim čini cjelinu istovremeno stoga što i same stvari kriju i otkrivaju svoju zagonetnost kao i jezik, i stoga što se riječi nude čovjeku kao stvari koje treba dešifrovati. Velika metafora sadržana u knjizi koju otvaramo, sričemo i čitamo da bismo upoznali prirodu, predstavlja samo vidljivo naličje jednog drugog, mnogo dubljeg prenošenja koje prisiljava jezik da ostane na strani svijeta, među biljkama, travama, kamenjem i životinjama.

Jezik je dio velikog sistema raspodjele sličnosti i obilježja. Prema tome i on mora biti proučavan kao stvar prirode. Elementi, kao i životinje, biljke ili zvijezde, imaju svoje zakone o privlačnosti i podudarnosti, svoje obavezne analogije. Ramus je dijelio svoju gramatiku na dva dijela: prvi je bio posvećen etimologiji, što ne znači da je ispitivao izvorni smisao riječi nego upravo suštinska »svojevlastna« slova, slogova i čitavih riječi. Drugi dio obrađivao je sintaksu: njegov cilj bio je da prouči »međusobno građenje

riječi prema njihovim svojstvima«; sintaksa se sastojala od »skoro isključive podudarnosti i međusobnog prožimanja svojstava, kako imenice sa imenicom ili glagolom, tako i priloga sa svim riječima uz koje se prilaže, i veznika u naporednom odnosu veza« (29). Jezik nije ono što jest jer ima smisao; njegov reprezentativni sadržaj koji će imati toliko važnosti za gramatičare XVII i XVIII vijeka i koji će im služiti kao vodič u njihovim analizama, ovdje ne igra nikakvu ulogu. Riječi su sastavljene od slogova, a slogovi od slova, zato što se u njima nalaze svojstva koja ih približuju ili razdvajaju isto kao što se u svijetu obilježja međusobno suprotstavljaju ili privlače. Proučavanje gramatike u XVI vijeku oslanja se na iste epistemološke dispozicije kao i nauka o prirodi ili ezoterične discipline. Jedina razlika je u tome što ima samo jedna priroda, a više jezika; u ezoterizmu svojstva riječi, slogova i slova otkrivaju se drukčijim govorom, koji ostaje tajan, dok u gramatici riječi i fraze iz svakodnevnog života same iskazuju svoja svojstva. Jezik je na pola puta između vidljivih figura prirode i tajnih podudarnosti ezoteričnog govora. To je izdrobljena priroda, razdijeljena protiv svoje volje i izmiješana; ona je izgubila prvobitnu providnost; u sebi nosi tajnu, a na površini su oznake onoga što hoće da izrazi i koje treba dešifrovati. Jezik je istovremeno i prikriveno otkrovenje i otkrovenje koje se ponovo uzdiže u rastućoj svjetlosti.

U svom prvobitnom obliku, kada je ljudima bio podaren od boga, jezik je bio apsolutno izvjestan i providan znak stvari zato što im je ličio. Imena su bila utisnuta u predmetu koji su označavala kao što je snaga upisana u tijelu lava, kraljevski stav u pogledu orla, ili kao što je uticaj planeta obilježen na čelu ljudi: sve je to omogućeno zahvaljujući obliku sličnosti. Da bi ljudi bili kažnjeni, ta prozirnost bila je uništena u Vavilonu. Jezici se podijeliše i postade netrpeljivi u onolikoj mjeri uolikoj je bila izbrisana njihova sličnost sa stvarima, koja je bila prvi razlog postojanja jezika. Sve jezike koje poznajemo mi danas govorimo samo na osnovu te izgubljene sličnosti i u prostoru koji je ona ostavila praznim. Postoji samo jedan jezik koji čuva uspomenu na tu sličnost, jer direktno prozilazi iz tog prvog rječnika, sad već zaboravljenog; jer bog nije htio da vavilonska kazna padne u zaborav; jer je taj jezik trebalo da posluži kao svjedok starog saveza između

boga i njegovog naroda; jer se, najzad, bog na tom jeziku obratio onima koji su ga slušali. Hebrejski jezik nosi u sebi, kao olupine, obilježja prvobitnih naziva. I one riječi koje je Adam izgovorio namećući ih životinjama ostale su bar djelimično, odnoseći ipak sa sobom u svoj mrak dio svog nijemog znanja, kao nepomična svojstva bića: »Tako je roda, toliko hvaljena zbog svog milosrđa prema roditeljima, na hebrejskom nazvana *Chasida*, što znači dobroćudan, milosrdan, obdaren milošću...« Konj, nazvan *Sus*, izražavao je smisao glagola *Hasas*, koji znači uzdizati se, ako već sam glagol nije izveden od imenice, jer između svih životinja na četiri noge, konj je jedini ponosan i hrabar kako je opisan u XXXIX glavi knjige o Jovu (30). Ali to su samo fragmenti spomenika; drugi jezici su izgubili te izvorne sličnosti koje je jedino hebrejski jezik sačuvao da bi pokazao kako je to nekada bio zajednički jezik boga, Adama i životinja na prvobitnoj zemlji.

Ali ako jezik više ne liči neposredno na stvari koje imenuje, on ipak nije odvojen od svijeta; on u drugom obliku nastavlja da bude mjesto za otkrića i da predstavlja prostor u kome se istina istovremeno ispoljava i iskazuje. Doduše, on više nije priroda u svojoj izvornoj vidljivosti, ali nije ni misteriozni instrumenat čiju bi moć poznavali samo privilegovani. On je prije figura jednog svijeta koji se iskupljuje i koji najzad osluškuje pravu riječ. Zato je bog i želio da se latinski, jezik njegove crkve, raširi po čitavoj zemaljskoj kugli. Zato i svi jezici na svijetu stvaraju zajedno sliku istine. Prostor u kome se šire kao i njihovo preplitanje oslobađaju znak spasenog svijeta isto kao što su prva imena ličila na stvari koje je bog dao Adamu na rukovanje. Klod Dire (Claude Duret) primjećuje da Jevreji, Kananejci, Samarićani, Haldejci, Sirijci, Egipćani, Punci, Kartaginjani, Arapi, Saraceni, Turci, Mauri, Persijanci i Tatari pišu zdesna ulijevo slijedeći tako »tok i dnevno kretanje prvog neba koje je savršeno, prema mišljenju velikog Aristotela, i približava se jedinstvu«; Grci, Gruzinci, Maroniti, Jakoviti, Kopti, Červijanci, Poznanjci i, naravno, Latini i svi Evropljani pišu slijeva udesno slijedeći »tok i kretanje drugog neba, sastavljenog od sedam planeta«; Indijci, Kateni, Kinezi i Japanci pišu odozgo prema dolje u skladu sa »poretkom prirode koja je ljudima dala glavu gore a noge dolje«; nasuprot ovim, Meksikanci pišu ili odozdo prema gore ili u »spiralnim linijama kakve ispisuje

sunce na svojoj godišnjoj putanji po Zodijaku«. Tako su »sa ovih pet različitih načina pisanja, tajne i misterije ras-kršća svijeta i oblik krsta — zbir ovala neba i zemlje —, potpuno formulisane i izražene« (31). Jezici se prema svijetu nalaze više u odnosu analogije nego značenja; bolje rečeno, njihova vrijednost znaka i njihova funkcija podvostručavanja se nadovezuju; one izražavaju nebo i zemlju, čije su slike upravo one; u svojoj najmaterijalnijoj arhitekturi one reprodukuju krst, čiji dolazak najavljuju — dolazak koji potvrđuju Pismo*) i Riječ. U jeziku postoji i jedna simbolička funkcija: ali nakon vavilonskog razdora ne treba je više ni tražiti — osim u rijetkim izuzecima (32) — u samim riječima, nego upravo u postojanju jezika, u njegovom totalnom odnosu prema totalitetu svijeta, u ukrštanju njegovog prostora sa sferama i figurama kozmosa.

Otuda i potiče projekat enciklopedije, kakav se pojavio krajem XVI vijeka ili početkom XVII vijeka: ne odražavanje onoga što se zna u neutralnom elementu jezika — upotreba abecednog reda, proizvoljnog ali efikasnog, pojavice se u enciklopediji tek u drugoj polovini XVII vijeka (33) — nego konstituisanje poretka svijeta na osnovu povezanosti riječi i njihovog rasporeda u prostoru. Taj projekat nalazimo kod Gregoara (Grégoire) u njegovoj *Syntaxeon artis mirabilis* (1610), kod Alstedijusa (Alstedius) u njegovoj *Encyclopaedia* (1630) ili kod Kristofa de Savinjija (Christophe de Savigny) u djelu *Tableau de tous les arts libéraux*, koji uspijeva da spiritizuje saznanje istovremeno pomoću kozmičkog oblika, nepomičnog i savršenog kruga i pomoću zemaljskog, trošnog, mnogostrukog i odvojenog od svog izvornog stabla; takav projekat nalazimo i kod La Kroa di Mena (La Croix du Maine), koji zamišlja prostor otvoren uz pomoć Enciklopedije i Biblioteke, prostor koji bi omogućavao da se pisani tekstovi rasporede prema figuri susjedstva, srodnosti, analogije i potčinjenosti koju propisuje sam svijet (34). U svakom slučaju, takvo preplitanje jezika i stvari u prostoru koji bi im bio zajednički, pretpostavlja apsolutnu privilegiju napisanog.

Ta privilegija dominirala je tokom čitave renesanse i sigurno je bila jedan od velikih događaja zapadne kulture. Stamparija, pojava istočnjačkih rukopisa u Evropi,

*) Misli se na Sveto Pismo. — Prim. prev.

nastanak literature koja više nije bila namijenjena za usmeno prenošenje ili izvođenje niti uslovljena tim ciljevima, početak interpretacije religijskih tekstova o tradiciji i magisteriju crkve — sve to svjedoči, mada se pri tome ne može voditi računa o posljedicama i uzrocima, o primarnom položaju koji je na Zapadu zauzela Pisana Riječ. Od sad je osnovno svojstvo jezika da bude napisan. Glasovi samo predstavljaju prolazan i nestalan izraz jezika. I sam bog je svijetu ostavio pisane riječi; i Adam, kad je dao prva imena životinjama, samo je čitao njihova vidljiva i ćutljiva obilježja; i zakon je najprije bio napisan na tablicama, a ne povjeren pamćenju ljudi; pravu riječ treba tražiti u knjizi. I Vižner (Vigenère) i Dire (35) su govorili — i to gotovo istim riječima — da je pisana riječ uvijek prethodila usmenoj, u prirodi — sigurno, a možda i u ljudskom znanju. Jer sasvim je moguće da je i prije Vavilona i prije Potopa postojalo pismo sastavljeno od samih znakova prirode, tako da su ti znaci mogli imati snagu da direktno utiču na stvari, da ih privlače ili odbijaju, da izražavaju njihova svojstva, osobine i tajne. O tome primarnom prirodnom pismu izvjesna ezoterička znanja, a prije svega kabala, sačuvala su razbijenu uspomenu i sad pokušavaju da vaspostave svoju odavna usnulu moć. Ezoterizam u XVI vijeku je fenomen pisane, a ne govorne riječi. U svakom slučaju, ova posljednja je lišena svoje vlasti, ona je — kažu Vižner i Dire — samo ženski dio jezika, kao njen pasivni intelekt; pisana riječ je aktivni intelekt, »muški princip« jezika. Samo ona čuva istinu. To primarno mjesto pisane riječi objašnjava naporedo postojanje dviju nerazdvojnih oblika znanja u XVI vijeku, uprkos njihovom prividnom suprotstavljanju. U pitanju je, prije svega, nerazlikovanje onoga što se vidi i što se čita, između posmatranog i objelodanjenog, dakle o konstituisanju jedinstvene i izgrađene platforme na kojoj se do beskonačnosti ukrštaju pogled i jezik; i obrnuto, u pitanju je isto tako i neposredno razdvajanje svakog jezika koji prati beskonačno pothranjivanje komentarom.

Bifon će se jednog dana začuditi kad pronađe kod jednog prirodoslovca poput Aldrovandija nerazmrsivu mješavinu tačnih opisa, prenesenih citata, nekritički usvojenih priča, primjedaba koje se odnose na anatomiju, heraldiku, postojbinu, mitološke vrijednosti životinje, i napomena o njihovoj mogućoj primjeni u medicini ili magiji. I zato

kad konsultujemo knjigu *Historia serpentum et draconum*, nailazimo na poglavlje »O zmiji uopšte«, koje je podijeljeno na slijedeće odjeljke: dvosmislenost (tj. različita značenja riječi *zmija*), sinonimi i etimologija, razlike, oblik i opis, anatomija, narav i navike, temperamenat, parenje i generacija, glas, pokreti, mjesta, ishrana, fizionomija, antipatija, simpatija, načini hvatanja, smrt i ujedi zmije, načini i znaci trovanja, lijekovi, epiteti, nazivi, čuda i predznaci, čudovišta, mitologija, bogovi kojima je posvećena, apologija, alegorija i misterije, hijeroglifi, amblemi i simboli, izreke, novac, čuda, enigme, devize, heraldički znaci, istorijske činjenice, snovi, slike i kipovi, upotreba i ishrana, upotreba u medicini, različite upotrebe. I Bifon kaže: »neka se sad prosudi koliki se dio prirodne istorije može naći u takvoj pisanoj zbirci. Sve to nije opis, nego legenda.« Zaista, za Aldrovandija i njegove savremenike sve je to *legenda* = stvari koje treba čitati. Ali razlog nije u tome što više držimo do autoriteta ljudi nego do tačnosti pogleda bez predubjeđenja, nego u tome što priroda, u sebi samoj, predstavlja neprekinuto tkanje riječi i obilježja, priča i karaktera, govora i formi. Kad treba da izradimo *istoriju* jedne životinje, nepotrebno je i nemoguće izabrati između poziva prirodoslovca i kompilatora: treba sakupiti u isti oblik znanja sve što je *viđeno* i *čuveno*, sve što je bilo *ispričano* od strane prirode ili ljudi, jezikom svijeta, tradicije ili pjesnika. Poznavati neku životinju, ili biljku, ili bilo koju stvar na zemlji, to znači sakupiti čitav sloj znakova koji se nalaze u njoj i na njoj; to takođe znači pronaći sve konstelacije oblika u kojima ti znaci dobijaju vrijednost grba. Aldrovandi nije bio ni bolji ni lošiji posmatrač od Bifona; nije bio lakovjerniji od ovog, ni manje vezan za vjernost pogleda ili racionalnost stvari. Jednostavno, njegov pogled nije bio vezan za stvari na osnovu istog sistema, ni istog rasporeda *epistemé*. Aldrovandi je savjesno posmatrao prirodu koja je u cijelosti bila napisana.

Znati, dakle, znači prenijeti iz jezika u područje jezika; ponovo obrazovati jedinstveno polje riječi i stvari; svemu dati priliku da govori. To jest, iznad svih obilježja omogućiti rađanje pomoćnog govora — komentara. Svojestvo jezika nije ni u gledanju ni u dokazivanju, nego u interpretaciji. Komentar Biblije, komentar Starih, komentar onoga što su otkrili putnici, komentar legendi i basni: ne traži se od svakog od tih govora da interpretira svoje

pravo na iznošenje istine; od njih se traži da govore o sebi. Jezik u sebi sadrži svoj princip grananja. »Više ima posla oko interpretiranja interpretacija nego stvari; i više je knjiga napisano o knjigama nego o bilo kom drugom predmetu; mi ništa drugo i ne činimo, nego se samo međusobno objašnjavamo« (36). To, uopšte, nije konstatacija o propasti jedne kulture zakopane pod vlastitim spomenicima nego definicija neizbježnog odnosa koji je jezik XVI vijeka održavao sa samim sobom. S jedne strane taj odnos omogućava beskrajno talasanje jezika, koji ne prestaje da se razvija, da se ispravlja i da se obnavlja sukcesivnim formama. Tako se, možda, prvi put u zapadnoj kulturi otkriva ta apsolutno otvorena dimenzija jezika, koji se više ne može zaustaviti jer, pošto nikad nije sputan definitivnom riječju, on svoju istinu izriče tek u nekom budućem govoru, sav predan onome što će tek reći; ali ni taj govor ne zadržava pravo da se zaustavi i ono što izriče oblikuje ga kao obećanje, ostavljeno u nasljeđe nekom drugom govoru... Zadatak komentara, po definiciji, ne može nikad biti završen. A ipak, čitav komentar je okrenut prema zagonetnom dijelu, prema onome što se šapuće, onome što se krije u komentarisanom govoru: on rađa — ispod postojećeg govora — jedan drugi, bitniji i primarniji, koji nastoji da ovaj ponovo vaspostavi. Jer nema komentara ako se ispod jezika koji čitamo i dešifrujemo ne nalazi suvereni autoritet nekog primarnog Teksta. I taj tekst koji čini osnov jezičkog komentara obećava mu, kao nadoknadu, njegovo konačno otkriće. Na taj način nužno proširivanje egzegeze svedeno je na određenu mjeru i idealno ograničeno, a ipak se stalno obnavlja u svom ćutljivom aktu. Jezik XVI vijeka — shvaćen ne kao epizoda u istoriji jezika, nego kao globalno kulturno iskustvo — našao se bez sumnje u toj igri, u sjecištu primarnog Teksta i beskrajna Interpretacije. Čovjek govori na bazi pisane riječi, koja je tijesno vezana za svijet; beskrajno govori o toj riječi i svaki od njegovih znakova postaje ponovo pismena osnova za novi govor; ali svaki govor se obraća toj izvornoj pisanoj riječi čiji povratak istovremeno i nagovještava i odlaze.

Jasno je, dakle, da iskustvo jezika pripada istoj arheološkoj mreži kao i saznanje o stvarima prirode. Spoznati te stvari značilo je otkriti sistem sličnosti koje ih čine bliskim i solidarnim; ali sličnosti su se mogle utvrditi samo utoliko što je zbir obilježja, na njihovoj površini, obrazo-

vao pismeni tekst sa nepobitnim indikacijama. Ali i ti znaci bili su samo igra sličnosti i oni su također upućivali na beskonačan, nužno nedovršen zadatak — identifikovanja sličnog. Jezik, na isti način, ali uz jednu inverziju, stavlja sebi u zadatak da obnovi apsolutno izvoran govor, ali on ga može iskazati samo ako mu se približava, ako pokušava da o njemu kaže nešto što mu liči i ako tako uspije da obrazuje beskrajni niz vjernosti bliskih i istorodnih sa interpretacijom. Komentar beskrajno liči na ono što komentariše a što ne može nikad iskazati; isto kao što i poznavanje prirode pronalazi uvijek nova obilježja za sličnost, zato što se sličnost ne može upoznati sama po sebi a što obilježja ne mogu biti ništa drugo osim sličnosti. I kao što ta beskrajna igra prirode nalazi svoju vezu, svoj oblik i svoju granicu u odnosu mikrokozma i makrokozma, isto tako se beskrajni zadatak komentarisanja tješi obećanjem stvarno napisanog teksta koji će interpretacija jednog dana u cijelosti odgonetnuti.

V BIĆE JEZIKA

Još od stoicizma u zapadnom svijetu je vladao trojni sistem znakova jer je sadržavao ove elemente: označujuće (*signifiant*), označeno (*signifié*) i okolnost (τύχαιον). Počev od XVII vijeka, međutim, raspored znakova postaje dvojni, jer je, kao i u Por-Roajalu*), definisan vezom između označujućeg i označenoga. U Renesansi je organizacija drukčija i mnogo kompleksnija: ona je trojna, jer se poziva na formalni domen znakova, na sadržaj na koji oni ukazuju i na sličnosti koje vezuju znakove za označene stvari; ali pošto je sličnost istovremeno i oblik znakova koliko i njihov sadržaj, tri različita elementa u takvoj raspodjeli razrješavaju se u jednoj jedinstvenoj figuri.

Takav raspored, zajedno sa igrom koju omogućava, ali u obliku inverzije, nalazi se i u iskustvu jezika. A to iskustvo zaista postoji, prije svega — u svom sirovom i primarnom biću — kao prosta, materijalna forma, pismo biljega na stvarima, oznake raširene po svijetu, forma koja se sjedinjuje sa svojim neizbrisivim figurama. U jednom smislu taj sloj jezika je jedinstven i apsolutan. Ali on smješta rađa dva druga oblika govora koji ga uokviruju: iznad

*) Jansenistička opatija u Francuskoj, koja je okupljala učene ljude XVII vijeka. — Prim. prev.

tog sloja je komentar koji ponavlja date znakove u novom iskazu, a ispod njega — tekst kome komentar pripisuje primarni karakter, skriven ispod obilježja vidljivih za svakog. Otuda ta tri nivoa jezika, zasnovana na jedinstvenom biću pisma. Ta igra, će, međutim, iščeznuti, krajem renesanse. I to na dva načina: prvo stoga što će figure koje beskrajno osciliraju između jednog i tri termina biti konačno fiksirane u dvojnomo obliku koji će ih stabilizovati; i stoga što će jezik, umjesto da postoji kao materijalno pismo stvari, naći svoj prostor u opštem režimu reprezentativnih znakova.

Taj novi raspored povlači za sobom i nastanak novog problema, dotle nepoznatog: postavlja se pitanje kako raspoznati da neki znak označava upravo ono što on znači; počev od XVII vijeka, postavlja se pitanje kako znak može biti vezan za ono što znači. Na to pitanje klasicizam će odgovoriti analizom predstave, a moderno doba — analizom smisla i značenja. Ali u osnovi, jezik će postati samo poseban slučaj predstave (za klasicizam) ili značenja (za nas). Tako je duboka vezanost jezika za svijet konačno prekinuta. Primarni karakter pisane riječi je odbačen. Iščezava i onaj jednoobrazni sloj u kome su se beskrajno ukrštali ono što je *viđeno* i ono što je *pročitano*, što se može vidjeti i što se može iskazati. Stvari i riječi će se rastaviti. Oko će biti namijenjeno gledanju i ništa više; uho — samo slušanju. Govor će imati zadatak da kaže šta je, ali će biti samo ono što kaže.

To je ogromna reorganizacija kulture u kojoj klasicizam predstavlja prvu, a možda i najvažniju etapu, jer je on odgovoran za taj novi raspored koji obuhvata i nas — pošto nas upravo epoha klasicizma odvaja od jedne kulture u kojoj značenje znakova nije postojalo, jer je ono bilo apsorbovano u vrhunskoj kategoriji Sličnog; ali u kojoj je zagonetno, monotono, uporno, izvorno biće znakova blistalo u beskrajnoj disperziji.

Ni u našem znanju ni u našoj misli nema više ničeg što bi nas moglo podsjetiti na to biće. Ništa, osim možda literatura — i to više u obliku aluzija ili posredno nego direktno. U izvjesnom smislu može se reći da »literatura«, onako kako je konstituisana na pragu modernog doba, ukazuje na ponovnu pojavu živog bića jezika, i to tamo gdje ga nismo očekivali. U XVII i XVIII vijeku izvorno postojanje jezika, njegova stara postojanost stvari, zapisane u samom svijetu, bili su razbijeni funkcionisanjem predstave;

svaki jezik vrijedio je samo kao govor. Vještina govora bila je način da se »napravi znak« — to jest da on nešto znači i da oko nečega rasporedi znakove: ukratko, vještina koja imenuje i hvata to ime, zatvara ga i krije dok ga ne označi drugim imenima koja izražavaju samo njegovo odgođeno prisustvo, pomoćni znak, figuru ili retorički aparat. Međutim, čitavim tokom XIX vijeka i još do naših dana — od Helderlina do Malarmea i Artoa — literatura je postojala u svojoj autonomiji odvojivši se od svakog drugog jezika dubokim jazom samo zahvaljujući nekoj vrsti »kontragovora« i vraćajući se tako od reprezentativne ili značenjske funkcije jezika ka njegovom sirovom i zaboravljenom biću.

Postoji uvjerenje da dosižemo samu suštinu književnosti ako je više ne ispitujemo na nivou onoga što kaže nego u njenoj značenjskoj formi: u tom slučaju ostajemo pri klasičnom konceptu jezika. U moderno doba književnost je ono što kompenzuje (a ne što potvrđuje) značenjsko funkcionisanje jezika. Kroz takvu književnost ponovo blista biće jezika na granici zapadne kulture — i u njenom srcu — jer je ono, još od XVI vijeka, postalo potpuno strano toj kulturi; ali isto tako ono je u centru svega što je ona otkrila. Stoga sve više književnost izgleda kao nešto što treba misliti; ali što, iz istog razloga, ni u kom slučaju ne može biti mišljeno na osnovu teorije značenja. Bilo da je analiziramo sa stanovišta označenoga (onoga što ona hoće da kaže, njenih »ideja«, onoga što obećaje ili za šta se zalaže) ili sa stanovišta označioca (uz pomoć shema pozajmljenih iz lingvistike ili psihoanalize) — stvar se mnogo ne mijenja: to je samo jedna epizoda. U jednom kao i u drugom slučaju tražimo je izvan mjesta na kome, za našu kulturu, nije prestala već stoljeće i po da se rađa i da ostavlja traga. Takav način dešifrovanja upućuje na klasičnu situaciju jezika — onakvu kakva je vladala u XVI vijeku, kada je režim znakova postao dvojni i kada se značenje odražavalo u obliku predstave; tada je književnost bila sazdana od označujućeg i označenoga i zasluživala je da bude analizirana kao takva. Počev od XIX vijeka, književnost vraća jezik njegovom biću: ali ne onakvom kakav je izgledao krajem renesanse. Jer sad više nema one izvorne riječi, apsolutno početne, koja je započinjala i ograničavala beskrajni pokret govora; odsad će jezik rasti bez početka, bez ograničenja i obećanja. I upravo ulaženjem u taj uzaludni i suštinski prostor ispisuje se svakodnevno tekst literature.

PREDSTAVA

I DON KIHOT

Sa svojim obrtima i trikovima, avanture Don Kihota označavaju granicu: u njima se dovršava stara igra sličnosti i znakova. Don Kihot nije ekstravagantan čovjek nego više savjestan hodočasnik koji se zaustavlja pred svim znacima sličnosti. On je junak Istog. Kao što ne uspijeva da se udalji iz svoje uske provincije, tako ne može da ode ni iz dobro poznate ravnice koja se širi oko Analognog. On bezbroj puta prelazi preko nje, ne prekoračivši nikad jasnu granicu razlike i ne dospjevši do srca identiteta. On sam, međutim, liči na neki znak. Dug, mršav grafički znak poput slova, kao da upravo izlazi iz otvorene knjige. Čitavo njegovo biće jeste samo jezik, tekst, odštampani listići, već prepisana priča. Sačinjen je od izukrštanih riječi; to je rukopis koji luta po svijetu među sličnim stvarima. Ali ne sasvim to: jer kao siromašni hidalgo on može postati vitez samo slušajući iz daleka vjekovnu epopeju koja stvara zakon. Knjiga je manje njegovo postojanje nego njegov zadatak. On je stalno mora konsultovati da bi znao šta treba da radi ili kaže i kakve znakove treba da dá sebi i drugima kako bi pokazao da je on iste prirode kao i tekst iz koga je proizašao. Viteški romani su jednom zauvijek dali recept za njegovu avanturu.

I svaka epizoda, svaka odluka i svaki podvig biće znaci da je Don Kihot zaista sličan svim tim oznakama koje je kopirao.

Ali, ako hoće da im bude sličan, to je stoga što ih mora dokazati, što već znaci (čitljivi) ne liče više na bića (vid-

ljiva). Svi ti napisani tekstovi, svi ti ekstravagantni romani su upravo bez premca: ništa im na svijetu nije nikad ličilo; njihov beskrajni jezik ostaje u neizvjesnosti, nikakva sličnost ih ne može ispuniti; oni mogu zapaliti sve i svi izgorjeti a da lice svijeta zbog toga ne bude izmijenjeno. Ličeći na tekstove čiji je on svjedok, predstavnik i analogna stvarnost, Don Kihot mora pružiti dokaz i iznijeti nepobitnu tvrdnju da oni govore istinu, da su oni jezik svijeta. Na njemu je da ispuni obećanja koja su dale knjige. Na njemu je da ponovo stvori epopeju, ali u obrnutom smjeru: ova je pričala (ili tvrdila da priča) o stvarnim podvizima, na koje se čuva uspomena; Don Kihot, pak, treba da ispuni realnošću znakove bez sadržaja. Njegova avantura je dešifrovanje svijeta: savjesno putešestvuje s ciljem da na čitavoj Zemlji ožive figure koje pokazuju da knjige kažu istinu. Taj podvig treba da bude dokaz: on se ne sastoji u stvarnom trijumfu — zbog toga pobjeda u osnovi nije ni velika — nego u transformisanju stvarnosti u znak. U znak po kome se utvrđuje da znaci jezika odgovaraju samim stvarima. Don Kihot čita svijet da bi dokazao knjige. I jedini dokaz koji o sebi daje to je svjetlucanje sličnosti.

Čitav njegov put je potraga za sličnostima: najsitnije analogije su pozvane kao usnuli znaci koje treba probuditi da bi ponovo počeli govoriti. Stada, služavke, krčme, poznaju jezik knjiga u onolikoj mjeri ukoliko liče na dvorce, dame ili armije. To je uvijek razočarana sličnost koja traženi dokaz pretvara u podsmijeh i ostavlja beskrajno šupljom riječ u knjigama. Ali i nesličnost ima svoj model koji ropski oponaša: ona ga nalazi u metamorfozi čarobnjaka. Na taj način bi svi pokazatelji ne-sličnosti, svi znaci koji ukazuju da pisani tekstovi ne govore istinu, ličili na igru čarolije koja lukavstvom unosi elemente razlike u područje neosporne sličnosti. I pošto je ta magija bila predviđena i opisana u knjigama, iluzorna razlika koju ona uvodi biće samo začarana sličnost. Dakle, samo dopunski dokaz da znakovi liče na istinu.

Don Kihot ocrtava negativnu stranu renesansnog svijeta; pisana riječ je prestala da bude proza svijeta; sličnosti i znaci razvili su svoj stari savez; sličnosti razočaravaju, tendiraju ka viziji i deliriju; stvari uporno ostaju pri svom ironičnom identitetu: one su samo ono što jesu; riječi kreću u avanturu bez sadržaja, bez sličnosti koja bi ih ispunila; riječi ne obilježavaju više negoli stvari; one drije-

maju među listovima knjiga, u prašini. Magija, koja je omogućavala odgonetanje svijeta otkrivanjem tajnih sličnosti ispod znakova, služi samo da bi bezumno objasnila zašto su analogije uvijek razočarane. Erudicija, koja je prirodu i knjige čitala kao jedinstven tekst, svedena je na svoje himere: razasutim po požutjelim listovima knjiga, znacima jezika ostaje još kao vrijednost jedino fikcija onoga što predstavljaju. Pisana riječ i stvar više ne liče. Između njih, Don Kihot polazi u avanturu.

Jezik ipak nije postao sasvim nemoćan. On odsad ima novu moć, koja je samo njemu svojstvena. U drugom dijelu romana, Don Kihot susreće ličnosti koje su čitale prvi dio teksta i koje priznaju njega, realnog čovjeka, za junaka knjige. Servantesov tekst se pribira u sebi, udubljuje u svoju vlastitu gustinu i postaje za sebe predmet svoje vlastite priče. Prvi dio avantura igra u drugom dijelu ulogu koja je u početku pripadala viteškim romanima. Don Kihot mora biti vjeran toj knjizi jer je i sam stvarno postao knjiga; da bi je zaštitio od grešaka, on ima na raspolaganju falsifikate, apokrifne nastavke; on mora da dobije ispuštene detalje; on mora da obgrli istinu. Ali sam Don Kihot nije čitao tu knjigu i ne treba da je čita, jer on je knjiga od mesa i kosti. On, koji stalnim čitanjem postaje lutajući znak u svijetu koji ga ne prepoznaje, on, evo, postaje — uprkos sebi i ne znajući to — knjiga koja sadrži svoju istinu; on sumira sve što je učinio, rekao, vidio ili mislio; omogućava da ga najzad prepoznamo jer toliko liči na sve te znakove koje je za sobom ostavio u obliku neizbrisive brazde. Između prvog i drugog dijela, u sjecištu ta dva toma, i jedino njihovom snagom, Don Kihot je postao realan. Tu svoju realnost on duguje samo jeziku i ona isključivo ostaje inherentna riječima. Istina Don Kihota nije u odnosu riječi prema svijetu, nego u toj tankoj i konstantnoj vezi koju verbalna obilježja ispredaju sama po sebi i za sebe. Iznevjerena fikcija epopeje postaje reprezentativna moć jezika. Riječi se zatvaraju u svojoj prirodni znaka.

Don Kihot je prvo moderno djelo jer u njemu susrećemo beskrajnu igru okrutnog razuma identičnosti i razlika u znacima i sličnostima; jer u njemu jezik raskida svoju staru vezu sa stvarima da bi ušao u onu suverenu usamljenost, iz koje se više neće vratiti, u svoje strmo biće, koje je postalo literatura; jer njegova sličnost ulazi tu u fazu koja za nju znači bezumlje i imaginaciju. Kad su već

jednom dati sličnost i znaci, mogu se konstituisati dva iskustva i dva lica se suočiti. Ludak, shvaćen ne kao bolesnik, nego kao konstituisano i održavano odstupanje, kao neophodna kulturna fikcija, postaje u zapadnjačkom iskustvu čovjek divljih sličnosti. Takav lik, kakav je ocrtan u romanima ili u pozorištu baroknog doba, i kakav se postepeno institucionalizovao do psihijatrije XIX vijeka, to je lik koji se *alijenirao** u analogiju. On je neuravnotežen igrač Istog i Drugog. On smatra stvari onima što nisu, a ljude zamjenjuje jedne drugima; on ne poznaje prijatelje, a prepoznaje strance; on vjeruje da skida maske a sam stavlja masku. On izvrće sve vrijednosti i sve proporcije jer vjeruje da u svakom trenutku dešifruje znakove: on u odrpancu vidi kralja. U kulturnoj predstavi koja je vladala o ludaku do kraja XVIII vijeka, on je različit samo ukoliko ne zna za razliku, on svuda vidi samo sličnosti i znake sličnosti; za njega svi znaci liče i sve sličnosti vrijede kao znaci. Na drugom kraju kulturnog prostora, ali bliskom prema zakonu simetrije, pjesnikom se smatra onaj koji, iznad imenovanih svakodnevno predviđenih razlika, pronalazi zapretanu srodnost među stvarima, njihove razasute bliskosti. Ispod utvrđenih znakova i uprkos njima, on sluša drugi govor, mnogo grublji, koji podsjeća na vrijeme kada su riječi svjetlucale u univerzalnoj sličnosti stvari: suverenost Istog, tako teška za iskaz, briše u svom jeziku razlike u znacima.

Otuda, sigurno, u modernoj zapadnoj kulturi suočavanje poezije i ludila. Ali to više nije platonovska tema o inspirisanom deliriju. To je znak novog iskustva o jeziku i o stvarima. Na marginama znanja koje odvaja bića, znakove i sličnosti, da bi ograničio svoju moć, ludak vrši funkciju *homosemantizma*: on prikuplja sve znake i ispunjava ih sličnošću koja ne prestaje da se razgranava. Pjesnik vrši suprotnu funkciju; on ima *alegoričnu* ulogu; ispod jezika znakova i ispod igre njihovih razlika, jasno ocrtanih, on osluškuje »drugi jezik«, jezik bez riječi i govora, jezik sličnosti. Pjesnik priziva sličnost do samih znakova koji je izriču, ludak sve znakove ispunjava sličnošću koja ih naposljetku potire. Stoga i pjesnik i ludak, na vanjskoj ivici naše kulture i sasvim blizu njenih suštinskih presjeka, zauzimaju položaj »na granici« — marginalnu poziciju i duboko arhaič-

*) Alijenacija u francuskom jeziku, pored ostalog, označava i stanje poremećene psihe. — Prim. prev.

nu siluetu — gdje njihove riječi bez prestanka pronalaze snagu neobičnog i izvor svog osporavanja. Između njih se otvorio prostor znanja u kome, uslijed suštinskog raskida u zapadnom svijetu, neće više biti govora o sličnosti, nego o identičnosti i razlici.

II RED

Status diskontinuiranih stanja nije lako uspostaviti za historiju uopšte. Sigurno je još i teže za historiju misli. Želimo li napraviti neku podjelu? Svaka granica je samo proizvoljan presjek u jednoj neodređeno mobilnoj cjelini. Želimo li podijeliti jedan period? Ali, imamo li pravo da između dvije vremenske tačke stavimo simetrične pukotine kako bi se između njih pojavio kontinuiran i jedinstven sistem? Otkud se onda taj sistem konstituiše, zatim blijedi i iščezava? Kakvom bi režimu moglo da bude podvrgnuto njegovo postojanje i njegovo iščezavanje? Ako on u sebi sadrži princip koherencije, odakle se može pojaviti strani elemenat koji ga može osporiti? Kako misao može izbjeći ono što ona nije? Šta uopšte znači: ne moći više misliti neku misao? A šta znači — započeti neku novu misao?

Diskontinuitet — činjenica da za nekoliko godina jedna kultura prestane da misli kako je to dotle radila i počne da misli o drugim stvarima i na drugi način — otvara se zaista prema spoljašnjoj eroziji, onom prostoru koji je za misao sa druge strane, ali u kome ona nije prestala da misli od početka. U krajnjoj liniji, problem koji se postavlja jeste problem odnosa misli i kulture: kako je moguće da misao zauzme mjesto u prostoru svijeta, da tu nalazi svoje porijeklo i da ne prestaje da ovdje-ondje uvijek iznova započinje? Ali možda još nije vrijeme da se postavi taj problem; treba, vjerovatno, sačekati da se arheologija misli bolje učvrsti, da bolje odmjeri šta može direktno i pozitivno opisati, da definiše pojedinačne sisteme i unutrašnje sklopove kojima se obraća da bi odlučila da obuhvati čitavu misao i da joj postavlja pitanja iz onog domena u kome sama sebi postaje neuhvatljiva. Neka za ovaj put bude dovoljno prikupljanje tih diskontinuiteta u empirijskom poretku koji je istovremeno očevidan i nejasan.

Početakom XVII vijeka, u periodu koji se, s pravom ili ne, naziva barok, misao prestaje da se kreće u mediju slič-

nosti. Sličnost više nije oblik znanja, nego prije — prilika za grešku, opasnost kojoj se izlažemo kad ne ispitujeemo slabo osvjetljeno mjesto konfuzija. »Česta je navika«, kaže Dekart u prvim redovima djela *Regulae*, »da kad otkrijemo izvjesnu sličnost između dvije stvari, pripišemo i jednoj i drugoj, čak i u onim tačkama u kojima su one u stvarnosti različite, ono što smo utvrdili kao tačno samo za jednu od njih« (1). Period sličnog upravo se time zatvara. Iza nje ga ostaju samo igre. Igre čija čarobna moć izrasta iz nove srodnosti između sličnosti i iluzije; svuda se ocrtavaju himere sličnosti, ali zna se da su to himere; to je povlašten trenutak varljivog izgleda, komične iluzije, pozorišta koje se podvostručava, zabuna, snova i vizija; to je vrijeme varljivih čula; to je vrijeme u kome metafore, poređenja i alegorije definišu pjesnički prostor jezika. I stoga znanje XVI vijeka ostavlja deformisano sjećanje o miješanom saznanju i bez pravila, u kojem su se sve stvari na svijetu mogle približiti slučaju iskustva, tradicije ili lakovjernosti. Odsada će lijepe stroge figure sličnosti biti zaboravljene. A znaci koji su ih obilježavali biće smatrani za sanjarenja i čaroliju znanja koje još nije postalo razumno.

Već kod Bekona nalazimo kritiku sličnosti. To je empirijska kritika, koja nije uperena protiv odnosa poretka i jednakosti stvari, nego protiv tipova duha i oblika iluzije kojima su mogli biti potčinjeni. U pitanju je, dakle, doktrina zamjene uloga. Bekon ne razbija sličnosti na osnovu očevidnih dokaza i njihovih pravila. On ih prikazuje kako titraju pred očima, iščezavaju kad im se približimo, ali se ubrzo ponovo obrazuju malo dalje. To su *idoli*. *Pećinski idoli*, ali oni iz *pozorišta*, uvjeravaju nas da stvari liče na ono što smo naučili i na teorije koje smo formulisali; drugi idoli nas uvjeravaju da stvari liče međusobno. »Ljudski duh je po prirodi upućen da pretpostavlja kako u stvarima ima više reda i sličnosti nego što ih on sam nalazi; i dok je priroda puna izuzetaka i razlika, duh svuda vidi harmoniju, sklad i podudarnost. Otuda se pojavila fikcija da sva nebeska tijela u svom kretanju opisuju savršene krugove«; takvi su *idoli plemena*, spontane fikcije duha. Njih prate — kao posljedice, a ponekad kao uzroci — jezičke konfuzije: jedno jedino i isto ime pripisuje se bez razlike stvarima koje nisu iste prirode. To su *idoli forma* (2). Jedino ih obazrivost duha može razbiti. Ako se

odupre prirodi i prirodnoj lakoumnosti, on bi postao »prodoran« i uočio razlike svojstvene prirodi.

Kartezijanska kritika sličnosti je drugog tipa. To više nije misao XVI vijeka, uznemirena pred samom sobom, koja počinje da se odriče svojih najbližih figura; to je klasična misao koja sličnost isključuje kao fundamentalno iskustvo i primarni oblik znanja, otkrivajući u njoj zbrkanu mješavinu koju treba analizirati prema kategorijama identičnosti i razlike, mjere i reda. Ako Dekart opovrgava sličnost, to ne znači da on iz racionalne misli isključuje postupak poređenja, niti da ga nastoji ograničiti, nego, naprotiv, on ga univerzalizuje i na taj način mu daje najčistiji oblik. Jer, zapravo poređenjem mi pronalazimo »figuru, prostornost, pokret i ostale slične elemente« — to jest, jedinstvenu prirodu — na svim mjestima gdje oni mogu biti prisutni. A s druge strane, u izvođenju tipa: »svako A je B , svako B je C , dakle svako A je C «, jasno je da duh »međusobno upoređuje traženi i dati termin, tj. A i C , u takvom odnosu gdje i jedan i drugi jesu B «. Prema tome, ako ostavimo po strani intuiciju nekih izolovanih slučajeva, možemo reći da do saznanja »dolazimo međusobnim upoređivanjem dviju ili više stvari« (3). Međutim, istinsko saznanje moguće je jedino pomoću intuicije, to jest u posebnom aktu čiste i pažljive inteligencije, i pomoću dedukcije koja međusobno povezuje očevidne dokaze. Ali, kako upoređenje — koje iziskuju skoro sve vrste spoznaje i koje, po definiciji, nije ni izolovana očevidnost ni dedukcija — može dozvoliti rađanje prave misli? »Skoro sav trud ljudskog uma sastoji se u tome da omogući tu operaciju«. (4).

Postoje dva oblika poređenja, i ne više od dva: poređenje mjere i poređenje reda. Veličine i umnošci mogu se mjeriti, to jest kontinuirane i diskontinuirane veličine; ali u oba slučaja operacija mjerenja pretpostavlja da se, za razliku od računa koji ide od elemenata ka cjelini, prije svega uzima u obzir cjelina, a da se zatim dijeli na dijelove. Takva podjela završava se jedinicama od kojih su jedne konvencionalne ili »pozajmljene« (za kontinuirane veličine), a druge (za umnoške ili diskontinuirane veličine) su aritmetičke jedinice. Uporediti dvije veličine ili dva umnoška znači primijeniti na analizu jednog i drugog zajedničku jedinicu. Na taj način, analiza sprovedena mjerenjem svodi se u svakom slučaju na aritmetičke odnose jednakosti i ne-

jednakosti. Mjerenje omogućava analiziranje sličnog prema proračunljivom obliku identiteta i razlike (5).

Što se tiče reda, on se uspostavlja bez pozivanja na neku vanjsku jedinicu: »Ja odista prepoznajem kakav red postoji između A i B , ne razmatrajući ništa drugo, osim ta dva ekstremna pojma«; red stvari se ne može upoznati »izolovano u njihovoj prirodi«, nego jedino otkrivajući najjedinstveniju prirodu, zatim onu koja joj je najbliža, da bi se tako stiglo do najkompleksnijih stvari. Dok je upoređivanje mjerenjem zahtijevalo diobu, a zatim primjenu zajedničke jedinice, ovdje upoređivanje i rangiranje znače istu stvar: upoređivanje rangiranjem je jednostavan čin koji omogućava da se pređe sa jednog pojma na drugi, zatim na treći itd., i to kroz »apsolutno neprekinuto« kretanje (6). Tako se uspostavljaju serije u kojima prvi pojam postaje priroda koju možemo dokučiti intuicijom, nezavisno od svake druge reference; u njemu su drugi pojmovi raspoređeni prema rastućim razlikama.

To su, dakle, ta dva puta upoređivanja: prvi analizira po jedinicama da bi uspostavio odnose jednakosti i nejednakosti; drugi uspostavlja elemente, i to najjednostavnije, i raspoređuje razlike prema najslabijem stepenu. Međutim, moguće je svesti mjerenje veličina i umnožaka na utvrđen red; aritmetičke vrijednosti se uvijek mogu rasporediti u okviru neke serije: umnožak jedinica može se, dakle, rasporediti prema nekom redu — kao što je teškoća i koji pripada poznavanju mjerenja, ali zavisi jedino od porotka (7).

I upravo metoda i njen »napredak« sastoje se u ovome: svesti svako mjerenje (svako određivanje pomoću jednakosti i samu jednakost) na uvrštavanje u seriju koja, polazeći od jednostavnog, iznosi na vidjelo razlike kao stepene kompleksnosti. Sličnost, pošto je bila analizirana prema zadatoj jedinici i odnosima jednakosti i nejednakosti, analizira se prema evidentnoj identičnosti i razlikama: *razlikama* koje mogu biti mišljenje i kao *inferencije*. Ipak taj rad ili generalizovano upoređenje uspostavlja se samo prema sklopu spoznaje; apsolutni karakter koji se priznaje svemu što je jednostavno treba shvatiti i ponovo vaspostaviti one modifikacije — koje su izmijenile i samo znanje — na prvobitni nivo, koji čini mogućnim saznanje i način postojanja onoga što treba saznati.

Te modifikacije se mogu rezimirati na sljedeći način. Prije svega, analiza dolazi na mjesto analogijske hierarhije: u XVI vijeku postojao je globalni sistem suglasja (zemlja i nebo, planete i lice, mikrokozam i makrokozam) i svaka pojedina sličnost bila je uključena u okvir tog opšteg odnosa; odsada, međutim, svaka će sličnost biti podvrgnuta poređenju, to jest, ona će biti prihvaćena tek kad bude pronađena — mjerenjem, zajedničkom jedinicom ili, još radikalnije, na osnovu svog reda, identiteta i serije razlika. Osim toga, igra sličnosti bila je nekad beskonačna; uvijek je bilo moguće otkriti nove, jedinu granicu predstavljala je ograničenost stvari, konačnost svijeta pritiješnjeg između makrokozma i mikrokozma. Odsada će, međutim, biti moguće kompletno nabranje: bilo u obliku iscrpnog popisa svih elemenata koji čine cjelinu koju istražujemo, bilo u obliku kategorizacije proučavanog domena, bilo, najzad, u obliku analize izvjesnog — ali dovoljnog — broja tačaka uzetih iz čitave serije. Upoređivanje, na taj način, može doći do savršene izvjesnosti: nikad dovršen i uvijek otvoren prema novim eventualnostima, stari sistem sličnosti mogao je uzastopnim potvrđivanjima postati sve više i više vjerovatan; ali nikad nije mogao biti izvjestan. Potpuno nabranje i mogućnost prelaska sa bilo koje tačke na slijedeću, omogućava apsolutno izvjesno saznanje identičnosti i razlike: »Jedino nam nabranje može dozvoliti, bez obzira kakvim pitanjem se bavili, da o njemu uvijek donesemo istinit i izvjestan sud« (8). Duhovna aktivnost — i to je četvrta tačka — neće se više sastojati u međusobnom *približavanju* stvari, u traženju svega onog što u njima može otkriti srodnost, privlačnost ili tajno podijeljenu prirodu, nego naprotiv, u *razaznavanju*: to jest uspostavljanju identičnosti, a zatim u nužnom prelaženju na sve stepene koji se od nje udaljavaju. U tom smislu, razaznavanje nameće upoređivanju primarno i fundamentalno istraživanje razlike: intuicijom odrediti jasnu predstavu o stvarima i tačno shvatiti nužni prelaz od jednog elementa iz serije do onog koji mu neposredno slijedi. Najzad, posljednja posljedica, pošto je saznavanje isto što i razaznavanje, istorija i nauka će biti razdvojene jedna od druge. S jedne strane će biti erudicija, čitanje autora, igra njihovim shvatanjima; ova igra može ponekad biti modikativna — manje zbog slaganja nego zbog neslaganja: »Kad se radi o teškom pitanju, prirodnije je da postoji

mali broj onih koji mogu otkriti pravu istinu«. Nasuprot tome, i bez zajedničke mjere sa njim, nalaze se sigurni sudovi koje možemo donijeti intuicijom i njenim sklopovima. Oni jedino i isključivo čine suštinu nauke, i kad bismo čak »pročitati sva umovanja Platonova i Aristotelova... ne bismo uopšte naučili neku nauku, nego izgleda samo istoriju« (9). Od tog trenutka tekst prestaje da pripada znacima i oblicima istine; jezik više nije jedna od figura svijeta, niti obilježje utisnuto u stvari još iz dubine vremena. Istina nalazi svoj izraz i svoj znak u jasnoj i očividnoj percepciji. Zadatak riječi je da izraze istinu ako mogu; ali riječi više nemaju pravo da budu njeno obilježje. Jezik se izvlači između bića da bi stupio u područje prozirnosti i neutralnosti.

To je opšti fenomen kulture XVII vijeka, i čak opštiji od jedinstvenog uspjeha kartezijanizma.

Treba, naime, razlikovati tri stvari. S jedne strane je postojao mehanizam koji je za jedan dosta kratak period (druga polovina XVII vijeka) predložio teorijski model za izvjesne domene znanja kao što su medicina ili psihologija. Postojala je i težnja, vrlo različita u svojim oblicima, za matematizacijom empirijskog svijeta; ta težnja je bila konstantna i kontinuirana u domenu astronomije i jednog dijela fizike; u drugim oblastima bila je samo sporadična — ponekad samo neki pokušaj (kao kod Kondorsea), ponekad predložen kao univerzalni ideal i horizont istraživanja — kao kod Kondijaka ili Destita (Destutt), ponekad, opet, odbačena u svojim osnovama (kod Bifona, na primjer). Ali ni tu težnju ni pokušaje mehanizma ne smijemo brkati sa odnosom koji je čitavo klasično znanje, u svom najopštijem obliku, održavalo sa *mathesis*, shvaćenom kao univerzalna nauka o mjeri i redu. U obliku praznih riječi, opskurno magičnih, pod »kartezijanskim uticajem« ili »njutnovskim modelom«, istoričari ideja običavaju da mijesaju te tri stvari i da klasični racionalizam definišu kao pokušaj da se priroda učini mehaničkom i proračunljivom. Drugi — poluvješti — nastoje da pod tim racionalizmom otkriju igru »suprotnih sila«, i to prirodnih i životnih sila koje ne dozvoljavaju da budu svedene ni na algebru ni na fiziku kretanja i koje tako, usred klasicizma, održavaju izvor svega što se ne može racionalizovati. Ta dva oblika analize podjednako su nedovoljna. Jer, za klasičnu *epistèmè*, osnovno nije ni uspjeh ili krah mehanizma, ni pravo ili

nemogućnost matematizacije prirode, nego upravo odnos prema *mathesis*, koji do kraja XVIII vijeka ostaje konstantan i nepromijenjen. Taj odnos ima dvije bitne karakteristike. Prva: odnosi među bićima biće mišljeni u obliku reda i mjere, ali uz tu suštinsku neravnotežu da se problemi mjere mogu uvijek svesti na probleme reda. Na taj način odnos svakog saznanja prema *mathesis* ispoljava se kao mogućnost uspostavljanja uredne sukcesije među stvarima, čak i onim koje se ne mogu mjeriti. U tom smislu *analiza* će ubrzo dobiti vrijednost univerzalne metode; a Lajbnicov projekat o stvaranju matematike kvalitativnih redova nalazi se u samom srcu klasične misli; oko njega ona sva gravitira. Ali, s druge strane, taj odnos prema *mathesis*, kao opštoj nauci reda, ne znači apsorbovanje znanja u okviru matematike, niti oslanjanje svakog mogućeg saznanja na njene principe; naprotiv, u korelaciji sa traženjem jedne *mathesis*, javlja se izvjestan broj empirijskih domena koji do sada nisu bili ni formirani ni definisani. Ni u jednom od tih domena, ili gotovo nijednom, nije moguće pronaći tragove mehanizma ili matematizacije; a ipak, svi su se konstituisali na bazi jedne moguće nauke o redu. Ako općenito pripadaju *Analizi*, njihov posebni instrumenat nije *algebarska metoda*, nego *sistem znakova*. Tako su se pojavile opšta gramatika, prirodna istorija, analiza bogatstva, nauka o redu u oblasti riječi, bića i potreba; a svi empirizmi, novi u epohi klasicizma i koekstenzivni sa njenim trajanjem (oni kao hronološka uporišta imaju Lanseloa (Lancelot) i Bopa, (Bopp), Reja (Ray) i Kivijea (Cuvier), Petija (Petty) i Rikarda (Ricardo), prve pisce oko 1660. i sekundarne autore iz 1800—1810), nisu se mogli konstituisati bez odnosa koji je čitava *epistemè* zapadne kulture održala sa univerzalnom naukom o redu.

Taj odnos prema Redu je isto tako bitan za klasično doba kao što je za renesansu bio odnos prema *Interpretaciji*. I kao što je interpretacija XVI vijeka, potpomognuta semiologijom i hermeneutikom, bila u osnovi spoznaja sličnosti, isto tako utvrđivanje reda pomoću znakova stvara empirijska znanja kao saznanja o identičnosti i razlici. Svijet sličnosti, istovremeno nedefinisani i zatvoren, pun i tautološki, podijeljen je i kao otvoren u sredini; na jednom kraju nalazimo znakove koji su postali instrumenti analize, obilježja identičnosti i razlike, principi zavodenja reda, ključevi za jednu taksinomiju; a na drugom — em-

pirijsku i rječitu sličnost stvari, onu podmuklu sličnost koja ispod misli pruža beskrajni materijal za diobe i raspodjele. S jedne strane opšta teorija Znakova, podjela i klasifikacija; a s druge — problem neposrednih srodnosti, spontanog pokreta imaginacije, ponavljanja prirode. Između toga imamo nova znanja koja nalaze svoj prostor u tom otvorenom rastojanju.

III PREDSTAVLJANJE ZNAKA

Šta je znak u epohi klasicizma? Jer, u prvoj polovini XVII vijeka, i to zadugo — možda sve do naših dana — promijenio se čitav režim znakova i uslova pod kojim oni vrše svoju čudnu funkciju; a to je ono što im, između toliko drugih stvari koje znamo ili vidimo, odmah daje obilježje znaka; to je samo njihovo biće. Na pragu klasicizma znak prestaje da bude figura svijeta i prestaje da bude vezan čvrstim i tajnim vezama sličnosti ili afiniteta za ono što obilježava.

U klasicizmu znak se definiše pomoću tri promjenljive veličine (10). a) Porijeklo veze: znak može biti prirodni (kao što odbljesak u ogledalu označava ono što se odražava) i konvencionalni (kao što neka riječ, za određenu grupu ljudi, može da označava ideju). b) Tip veze: znak može pripadati cjelini koju obilježava (kao što je vedar izraz lica rezultat dobrog zdravlja, koje se na taj način ispoljava) ili biti odvojen (kao što su figure iz Starog Zavjeta daleki znaci otjelovljenja i iskupljenja). c) Sigurnost veze: znak može biti tako stalan da se možemo pouzdati u njegovu vjernost (kao što disanje označava život); ali može biti i samo vjerovatan (kao bljedilo za trudnoću). Nijedan od tih oblika veze ne uključuje nužno sličnost, ni sam prirodni znak je ne zahtijeva: krik je spontani znak straha, ali mu nije i analogan; ili, kao što kaže Berkli (Berkeley), vizuelni utisci su znaci dodira koje je stvorio bog, a ipak mu ni na kakav način ne liče (11). Te tri promjenljive veličine zamjenjuju sličnost da bi definisale efikasnost znaka u domenu empirijskog saznanja.

1. Znak, pošto je uvijek izvjestan ili vjerovatan, mora naći svoje mjesto u okviru saznanja. U XVI vijeku smatralo se da su znaci utisnuti u same predmete kako bi ljudima mogli objelodaniti njihove tajne, njihovu narav ili nji-

hove vrline; ali to otkriće bilo je samo krajnji cilj znakova, opravdanje njihova prisustva; to je bila njihova mogućna upotreba i sigurno najbolja; ali njima nije bilo potrebno da budu poznati da bi postojali: čak i ako su ostajali ćutljivi i ako ih niko nije primjećivao, oni nisu ništa gubili od svoje konsistencije. Značenjsku funkciju njima nije dodjeljivalo saznanje, nego sam jezik stvari. Počev od XVIII vijeka područje znaka se dijeli između izvjesnog i vjerovatnog: to znači da više nema nepoznatog znaka niti nijemog obilježja. Ali ne stoga što ljudi posjeduju sve moguće znakove, nego zato što se znak objelodanjuje tek kad se *sazna* da je mogućan odnos zamjene između dva već *poznata* elementa. Znak ne očekuje mirno dolazak onoga koji ga može prepoznati: on se konstituiše jedino u aktu saznavanja.

Na toj tački znanje kida staru vezu sa *divinatio* (proročanstvo). Ovo posljednje je uvijek pretpostavljalo znakove koji su mu prethodili: tako je čitavo saznanje bilo smješteno u procjepu otkrivenog znaka ili već potvrđenog ili tajno prenesenog. Zadatak tog saznanja bio je da otkrije prvobitni jezik koji je bog proširio po svijetu; u tom smislu saznanje je u svojoj suštini prorokovalo, i to prorokovalo božanski dar. Od tog vremena i ubuduće znak će dobiti svoje značenje tek u samom saznanju; od saznanja će znak preuzeti svoju izvjesnost ili svoju vjerovatnoću. I ako se bog još koristi znakovima da bi nam govorio kroz prirodu, on se služi našim saznanjem i vezama koje se uspostavljaju između utisaka da bi u našem duhu vaspоставio odnos značenja. Takva je uloga osjećanja kod Malebranša (Malebranche) ili osjećaja kod Berklija (Berkeley): u prirodnom sudu, osjećanju, u vizuelnim utiscima, u percipiranju treće dimenzije, površina, nejasna, ali prisutna, neizbježna i prisna saznanja služe kao znaci za diskurzivnu spoznaju, kojoj mi — pošto nismo puki duhovi — ne možemo ili nemamo prilike da ovladamo snagom našeg duha. Kod Malebranša i Berklija znak koji je bogom dan udružuje u sebi, na lukav i susretljiv način, dva različita saznanja. Tu više ne postoji *divinatio* — uvrštavanje saznanja u zagonetni, otvoreni i sveti prostor znakova; postoji samo kratkotrajno saznanje, svedeno na vlastite okvire: sažimanje dugog niza sudova u brzu figuru znaka. Tako vidimo kako se saznanje, jednim retrogradnim pokretom, sada otvara vjerovatnoći pošto je zatvorilo

znakove u svoj vlastiti prostor. Od jedne impresije do druge odnos će biti kao između znaka i onog što je označeno, to jest odnos koji se, poput onog u sukcesiji, odvija od najmanje vjerovatnoće do najveće izvjesnosti. »Povezanost ideja ne implicira odnos između uzroka i posljedice nego samo odnos između pokazatelja ili znaka i označene stvari. Vatra koja se vidi nije uzrok bola koji osjećam kad joj se odveć približim: ona je samo pokazatelj koji me upozorava na takav bol« (12). Na mjesto saznanja koje je *na-sumce* pogađalo apsolutne znakove došao je splet znakova izgrađen postepenim saznavanjem vjerovatnog: Hjum (Hume) je tako postao moguć.

2. Druga promjenljiva veličina znaka: oblik veze sa onim što označava. Igrom konvencije, nadmetanja, a naročito simpatije, sličnost je u XVI vijeku trijumfovala nad prostorom i vremenom; jer funkcija znaka bila je da svede i ujedini. U klasicizmu, naprotiv, znak se karakteriše svojom suštinskom disperzijom. Kružni svijet konvergentnih znakova zamijenjen je širenjem u beskraj. U tom prostoru znak može zauzimati dva položaja: ili da, kao element, čini dio onoga što obilježava, ili da je od toga stvarno trenutno odvojen. Istinu govoreći, ta alternativa nije radikalna; jer znak, da bi mogao vršiti svoju funkciju, mora istovremeno biti uvršten u ono što označava i odvojen od nje. Da bi znak zaista bio ono što jeste, trebalo je da bude dat saznanju istovremeno kad i ono što on označava. Kao što primjećuje Kondijak (Condillac), zvuk neće za dijete nikad postati verbalni znak stvari, ako ga nije bar jednom čulo u trenutku kad je tu stvar uočilo (13). Ali da bi element percepcije mogao postati njen znak, nije dovoljno da on bude njen dio; treba da se, kao element, razlikuje i odvaja od globalnog utiska za koji je bio nejasno vezan; treba, dakle, da taj utisak bude razdijeljen, da se pažnja usredsredi na jedan od isprepletenih dijelova koji ga sačinjavaju i koji su od njega izolovani. Konstitucija znaka je, dakle, nerazdvojna od analize. On je njen rezultat jer bez nje se ne bi mogao ni javiti. On je, takođe, i njen instrumenat, jer, jednom definisan i izolovan, može biti prenesen na nove utiske: i u tom slučaju prema utiscima on igra ulogu rešetke. Pošto duh vrši analizu, javlja se znak. Pošto duh raspolaže znakovima, analiza ne prestaje da se nastavlja. I razumljivo je zašto su se od Kondijaka do Destit de Trasiya i Geranda (Gerando) opšta doktrina zna-

kova i definicija analitičke moći mišljenja udružile u istoj teoriji saznanja.

Kada je u *Logici Por-Roajala* rečeno da znak može biti inherentan onome što označava ili odvojen od njega, onda je istaknuto da u klasicizmu znak nije imao ulogu da izrazi svijet blizak sebi i inherentan svojim vlastitim oblicima, nego upravo da ga otvori, da ga rasporedi prema ne-definisanim površinama i da, počevši od tog svijeta, nastavi beskrajno širenje supstituta u kojima je on mišljen. I na taj način svijet je izložen analizi i kombinatorici; on je u cjelosti potčinjen redu. Znak u klasicističkoj misli ne potire odstojanja niti ukida vrijeme: naprotiv, on omogućava da se oni razviju i da se postepeno savladaju. Pomoću znaka stvari postaju uočljive, čuvaju svoj identitet, razvijaju se i povezuju. Zapadni um stupa u epohu rasuđivanja.

3. Ostaje i treća promjenljiva veličina: ona koja može imati vrijednost i prirode i konvencije. Odavna je poznato — mnogo prije Kratila — da znaci mogu biti dati od prirode ili stvoreni od ljudi. Ni XVI vijeku to nije bilo nepoznato: on je u ljudskom govoru prepoznavao institucionalne znakove. Ali vještački znaci duguju svoju snagu jedino svojoj vezanosti za prirodne znakove. Ovi potiru sve ostale. Počev od XVII vijeka, prirodi i konvenciji pripisuje se obrnuta vrijednost: prirodni je onaj znak koji je preuzet od stvari i konstituisan kao saznajni znak. On je stoga propisan, krut, nepodesan, i duh njim ne može ovladati. Naprotiv, kada se utvrđuje znak konvencije, uvijek ga je moguće (čak i potrebno) izabrati tako da bude jednostavan, lagan za pamćenje, primjenljiv na beskrajn broj elemenata, sposoban da se sam razbije i ponovo sastavi; institucionalni znak je znak u svojoj punoj funkciji. On upravo označava granicu između čovjeka i životinje; on koji imaginaciju preobražava u dragovoljno sjećanje, a spontanu pažnju u refleksiju i instinkt u razumno saznanje (14). Najzad, njegove mane otkrio je Itar (Itard) kod »averonskog divljaka«. Prema tim znacima konvencije, prirodni znaci su samo rudimentarna skica, daleki crtež koji će biti završen tek oživljavanjem proizvolinog.

Ali to arbitrarno se mjeri po svojoj funkciji i pravilima koja ona vrlo precizno definiše. Arbitrarni sistem znakova mora omogućiti analizu stvari u njihovim najjednostavnijim elementima: on dekomponuje stvari do njihove

va porijekla; ali on istovremeno mora pokazati kako su moguće kombinacije tih elemenata i dozvoliti idealnu genezu kompleksnosti stvari. »Proizvoljno« se ne suprotstavlja »prirodnom« osim ako se želi naznačiti i način na koji su znaci bili utvrđeni. Ali proizvoljno označava i splet analiza i kombinatorni prostor u kojima će se priroda ispoljiti onakvom kakva ona jeste — na nivou izvornih utisaka i u svim mogućnim oblicima njihove kombinacije. U svom savršenstvu, sistem znakova je onaj jednostavni jezik, providni, sposoban da imenuje elementarne čestice; to je takođe i ukupnost operacija koja definiše sve moguće povezanosti. U našim očima to traženje porijekla i taj proračun i grupa izgledaju nespojivi i mi ih rado dešifrujemo kao dvosmislenost u misli XVII i XVIII vijeka. Isto je tako i sa igrom sistema i prirode. U stvari, za tu misao tu ne postoji nikakva kontradikcija; ili, tačnije, postoji jedan nužni i jedinstveni raspored koji prožima čitavu klasičnu *epistemè*: a to je pripadnost univerzalnom proračunu i traženju elementarnog u sistemu koji je izvještačen i koji na taj način može predstaviti prirodu od njenih izvornih elemenata do simultanosti svih mogućnih kombinacija. U doba klasicizma, služiti se znacima ne znači, kao u prethodnim vjekovima, pokušati pronaći ispod njih primarni tekst govora koji se stvara i pamti zauvijek, to znači pokušati pronaći proizvoljni jezik koji će dozvoliti razvoj prirode u njenom prostoru, razvoj krajnjih granica njene analize i zakona njenog sastava. Znanje više nema ulogu rastvaranja stare Riječi na nepoznatim mjestima gdje se ona može sakriti; za to znanje treba stvoriti jezik i pri tome ga još učiniti dobrim, to jest da i u analizi i kombinovanju bude zaista jezik proračuna.

Sada se već mogu definisati instrumenti koje klasičnoj misli propisuje sistem znakova. On u spoznaju unosi vjerovatnoću, analizu i kombinatoriku — opravdanu proizvoljnost sistema. On istovremeno otvara mogućnost za traženje porijekla i za proračune; za stvaranje slika, učvršćujući moguće kompozicije, i za vraćanje na genezu počev od najjednostavnijih elemenata; on približava znanje jeziku i nastoji da sve jezike zamijeni sistemom vještačkih simbola i operacija logičkog karaktera. Na nivou jedne istorije mišljenja, ovo bi izgledalo kao preplitanje uticaja, pri čemu bi bio svakako istaknut individualni doprinos Hobsa, Berklija, Lajbnica, Kondijaka do Ideologa. Ali ako

misao klasicizma ispitujemo na nivou onoga što je arheološki čini mogućnom, primjećujemo da je disocijacija znaka i sličnosti u početku XVII vijeka stvorila nove figure (kao što su vjerovatnoća, analiza, kombinatorika, sistem i univerzalni jezik), ali ne kao sukcesivne teme koje proizilaze jedna iz druge ili jedna drugu potiskuje, nego kao jedinstvenu mrežu nužnosti. I iz te mreže mogle su se pojaviti individualnosti kao Hobs, ili Berkli ili Hjum ili Kondijak.

IV PODVOSTRUČENA PREDSTAVA

Ipak, fundamentalno svojstvo znakova *epistemè* klasicizma još nije istaknuto. Činjenica da znak može biti manje ili više vjerovatan, manje ili više udaljen od onog što znači, da može biti prirodan ili proizvoljan, a da pri tome njegova priroda i njegova vrijednost ne budu pogođene — sve to pokazuje da odnos znaka prema svom sadržaju nije osiguran u poretku samih stvari. Odnos označujućeg i označenoga situiran je u prostor u kome nikakva posredna figura ne osigurava njihov susret: u okviru saznanja, taj odnos je samo veza između *ideje o stvari* i *ideje o nekoj drugoj stvari*. *Logika Por-Roajala* kaže: »Znak krije dvije ideje, jednu o stvari koju predstavlja, a drugu o predstavljenju stvari; njegova priroda sastoji se u podsticanju prve pomoću druge« (15). To je dvojna teorija o znaku koja se nedvosmisleno suprotstavlja kompleksnoj organizaciji renesanse, kada je teorija znaka implicirala tri sasvim različita elementa: ono što je bilo obilježeno, ono što je obilježavalo i ono što je omogućavalo da se u nečem vidi obilježje nečeg drugog; taj posljednji element bio je sličnost: znak je obilježavao u onolikoj mjeri ukoliko je bio »gotovo isti« kao ono što je označavao. Taj trostruki sistem koji teži jedinstvu iščezava zajedno sa »mišlju prema sličnosti« i biva zamijenjen striktno dvojnomo organizacijom.

Ali postoji i jedan uslov koji omogućava da znak postane taj puki dualitet. Po svom jednostavnom biću ideje, slike ili percepcije, udružene ili zamijenjene nekom drugom, označavajući element nije znak. On to postaje pod uslovom da ispolji, između ostalog, i odnos koji ga veže za ono što označava. On mora da predstavlja, ali i ta predstava, opet, mora da bude predstavljena u njemu. To je neopho-

dan uslov za dvojnju organizaciju znaka, koji *LOGIKA POR-ROAJALA* nagovještava čak prije nego što i kaže šta je to znak: »Kad u jednom predmetu vidimo samo predstavljen neki drugi, ideja koju o njemu stičemo jeste ideja znaka, i taj prvi predmet nazivamo znakom« (16). Ideja koja označava podvostručava se, jer na ideju koja zamjenjuje neku drugu nadovezuje se ideja o njenoj reprezentativnoj snazi. I zar na taj način ne dobijamo tri termina: ideju koja označava, ideju koja je označena i, u okviru ove posljednje, ideju o njenoj reprezentativnoj ulozi. Ipak, nije u pitanju tajno vraćanje na trojni sistem, nego neizbježno svođenje figure na dva termina koja se, u odnosu na samu sebe, povlači i smješta u okvir značućeg elementa. U stvari, sadržaj, funkcija i određenje značućeg elementa ograničavaju se samo na ono što on predstavlja: sadržaj mu je u cijelosti podređen i providan; ali sadržaj je označen samo u predstavi koja se pruža kao takva, a ono što je označeno smješta se bez ostatka u predstavu znaka. Karakteristično je da prvi primjer za znak koji navodi *LOGIKA POR-ROAJALA* nije ni riječ, ni krik, ni simbol, nego prostorna i grafička predstava — crtež: karta ili slika. To je stoga što sadržaj slike čini samo ono što ona predstavlja, a ipak taj sadržaj izgleda predstavljen pomoću predstave. Dvojni raspored znaka, kakav je bio u XVII vijeku, dolazi na mjesto jedne organizacije koja je na razne načine uvijek bila trojnog karaktera, od stoika pa čak i od prvih grčkih gramatičara; ali taj raspored pretpostavlja da je znak podvostručena predstava, udvostručena u odnosu na samu sebe. Ne-ka ideja može biti znak neke druge ne samo zato što se između njih može uspostaviti odnos predstavljanja, nego i zato što se to predstavljanje može uvijek predstaviti u okviru ideje koja predstavlja. Osim toga, i zato što je predstava u svojoj suštini uvijek okomita u odnosu na samu sebe: ona je istovremeno i *indikacija* i *pojavljivanje*; odnos prema predmetu i ispoljavanje sebe. Počev od klasičnog doba, znak je *mogućnost predstavljanja* predstave u onolikoj mjeri u kolikoj je nju *mogućno predstaviti*.

To ima krupne posljedice. Prije svega, važnost znakova u klasičnoj misli. Nekad su oni bili sredstva saznanja i ključevi znanja; danas se oni šire paralelno sa predstavom, to jest čitavom mišlju; oni su smješteni u njoj, ali je presijecaju duž čitavog njenog prostiranja: čim je jedna predstava vezana za drugu i u sebi predstavlja tu vezu, tu

postoji znak: apstraktna ideja označava konkretnu percepciju u kojoj je formirana (Kondijak); opšta ideja je samo pojedinačna ideja koja služi kao znak za druge (Berkli); imaginacija je znak za percepciju iz koje je ova proizašla (Hjum, Kondijak), i, najzad, moguće je da su i sami osjećaji (kao kod Berklija) znaci onoga što bog želi da nam kaže, što bi od njih napravilo znakove jedne cjeline znakova. Analiza predstave i teorija znakova apsolutno se prožimaju: i onog dana kada se Ideologija, krajem XVIII vijeka, bude pitala o prioritetu koji treba dati ideji i znaku, onog dana kada Destit (Destutt) bude prigovorio Gerandu da je stvorio teoriju o znakovima prije nego što je definisao ideju (17), njihova napredna pripadnost počće da se miješa, a ideja i znak prestaće da budu savršeno providni jedno za drugo.

Druga posljedica: to univerzalno širenje znaka u polju predstave isključuje čak i mogućnost teorije o značenju. Doista, pitati se šta je to značenje predstavljalo značilo bi da ga zamišljamo kao određenu figuru u svijesti. Ali ako fenomeni nisu nikad dati osim u predstavi koja je, sama po sebi i po svojoj mogućnosti predstavljanja, u cijelosti znak, značenje ne može stvarati problem. Štaviše, ono se i ne javlja. Sve predstave su međusobno vezane kao znaci; one tako čine jednu ogromnu mrežu, svaka se u svojoj providnosti izdaje kao znak onoga što predstavlja; a ipak — ili upravo zbog toga — nikakva specifična aktivnost svijesti ne može nikad konstituisati značenje. To je sigurno stoga što klasička misao o predstavljanju isključuje analizu iz značenja, što mi koji mislimo o znacima na osnovu analize imamo dosta teškoća da priznamo da je klasična filozofija, od Malebranša do Ideologa, od dna do vrha bila filozofija znaka.

Nema smisla izvan ili prije znaka; ne postoji prethodna prisutnost implicitna govoru koju bi trebalo vaspоставiti da bi se objelodanio autohtoni smisao stvari. Ali ne postoji ni konstruktivni čin značenja kao ni geneza u okviru svijesti. To je stoga što između znaka i njegovog sadržaja ne postoji nikakav posrednički elemenat niti kakva neprovidnost. Znaci, dakle, nemaju drugih zakona osim onih koji determinišu njihov sadržaj: svaka analiza znaka istovremeno je, i sa punim pravom, dešifrovanje onoga što taj znak hoće da izrazi. I obrnuto, dešifrovanje onoga što je označeno predstavlja samo razmišljanje o znacima koji

na to upućuju. Kao i u XVI vijeku, »semiologija« i »hermeneutika« stoje jedna uz drugu. Ali u drukčijem obliku. U doba klasicizma one se više ne udružuju u trećem elementu — sličnosti; one se povezuju na osnovu vlastite moći predstavljanja. Zato ne postoji teorija znakova različita od analize smisla. Ipak taj sistem daje izvjesnu prednost prvoj nad drugom; pošto onome što je označeno ne pridaje drukčiji karakter od onoga koji pridaje znaku, smisao više neće biti cjelina razasutih znakova u njihovoj povezanosti; on će proizilaziti iz kompletne *slike* znakova. Ali, s druge strane, kompletna mreža znakova povezuje se i artikuliše prema presjecima svojstvenim samom smislu. Tako će slika znakova biti *slika* stvari. Ako se čitavo biće smisla nalazi na strani znaka, funkcija je na strani onoga što je označeno. Stoga je analiza jezika, od Lanseloa (Lancelot) do Destit de Trasija, zasnovana na apstraktnoj teoriji verbalnih znakova i uobličena u okvirima opšte gramatike: ali kao nit vodilju ona uvijek uzima smisao riječi; stoga se i istorija prirode javlja kao analiza karaktera živih bića, ali i taksinomije, čak i vještačke, imaju cilj da se sjedine sa prirodnim poretkom ili da ga što je moguće manje razbiju. Stoga i analiza bogatstva počinje od novca i razmjene, dok je vrijednost uvijek utemeljena na potrebi. U doba klasicizma čista nauka znakova vrijedi kao neposredni govor onoga što je označeno.

I, najzad, posljednja posljedica koja bez sumnje seže sve do nas: dvojna teorija znaka, ona koja već od XVII vijeka čini osnov čitave opšte nauke o znaku, vezana je suštinskim odnosom za opštu teoriju predstave.

V IMAGINACIJA SLIČNOSTI

Tako su, dakle, znakovi oslobođeni čitave zbrke svijeta u kome ih je renesansa nekad rasporedila. Oni su sad skriveni u predstavi, u sjecištu ideje, na tom uskom prostoru gdje se ona igra sa samom sobom, rastvarajući se i ponovo se obrazujući. Što se tiče podudarnosti, ona ubuduće može samo da ispadne iz domena saznanja. To je empirijska datost u svojoj najogoljenijoj formi; više se ne može »posmatrati kao sastavni dio filozofije« (18), osim ako njena netačnost ne bi bila izbrisana i pomoću znanja pretvorena u odnos jednakosti i reda. A ipak, za saznanje

sličnosti je neophodan okvir. Jer između dvije stvari ne može biti uspostavljen odnos ni jednakosti ni reda ako njihova sličnost nije bila bar povod za njihovo poređenje: Hjum je identičnost okvalifikovao kao »filozofsku« jer pretpostavlja refleksiju, dok je sličnost, za njega, spadala među prirodne odnose, tj. one koji prisiljavaju naš duh »blagom silom«, ali neizbježnom (19). »Neka se filozof do mile volje hvali tačnošću... ja ga ipak čekam da napravi samo jedan korak u svojoj karijeri bez sličnosti. Bacimo samo pogled na metafizičko lice nauka, čak i najapstraktnijih; i recite mi da li je moguće opšte indukcije, koje izvlačimo iz pojedinačnih činjenica, ili pak same vrste, rodove i sve apstraktne pojmove obrazovati drukčije do uz pomoć sličnosti« (20). Na vanjskoj ivici znanja sličnost je ona jedva zacrtana forma, onaj rudimentarni odnos koji saznanje mora obuhvatiti čitavom širinom, ali koja neodređeno ostaje iznad saznanja, kao nijema i neizbrisiva nužnost.

Kao i u XVI vijeku, sličnost i znak su fatalno povezani. Ali na nov način. Umjesto da je sličnosti potreban znak kako bi se otkrila njena tajna, ona je sada neizdiferencirana, pokretna, nestabilna osnova na kojoj saznanje može izgraditi svoje odnose, svoje mjere i svoje identičnosti. Prema tome, u pitanju je dvostruka promjena: zato što je to znak a s njim čitavo diskurzivno saznanje koje zahtijeva fond sličnosti, i zato što više nije u pitanju ispoljavanje sadržaja koji prethodi saznanju nego davanje sadržaja na koji se mogu primijeniti oblici saznanja. Dok je u XVI vijeku sličnost izražavala fundamentalni odnos bića prema samome sebi, u doba klasicizma ona je prost oblik ispod koga se javlja ono što treba saznati i što je najudaljenije od samog saznanja. Pomoću sličnosti može se saznati predstava, to jest uporediti sa onima koje mogu biti podudarne i analizirati po elementima (koji su joj zajednički sa drugim predstavama), zatim se može kombinovati sa onima s kojima se parcijalno podudaraju i najzad rasporediti u sliku sa određenim redom. Sličnost u klasičnoj filozofiji (to jest u filozofiji analize) igra ulogu koja je simetrična sa ulogom koju će igrati raznovrsnost u kritičkoj misli i u filozofiji rasuđivanja.

U tom položaju granice i uslova (ono bez čega nije moguće saznanje), sličnost se nalazi na strani imaginacije ili, još tačnije, ona se javlja zahvaljujući imaginaciji,

a i sama imaginacija se pokreće oslanjajući se na sličnost. I zaista, ako bismo pretpostavili u neprekinutom lancu predstava i najmanje utiske koji međusobno ne bi imali nikakve sličnosti, ne bi postojala mogućnost da sličnost podsjeti na imaginaciju, da izazove njenu pojavu i dozvoli tako svoju re-representaciju u imaginarnom; impresije bi dolazile jedna iza druge, potpuno različite jedna od druge — toliko različite da se ta razlika ne bi mogla ni uočiti, jer se nikakva predstava ne bi mogla formirati, niti oživjeti neka stara i priključiti se njoj kako bi poređenje bilo moguće; neznatna identičnost, potrebna za svaku diferencijaciju, nije čak ni data. Stalna promjena odvija se bez uporišnih tačaka, u neprestanoj monotoniji. Ali kad u predstavi ne bi bilo neke mračne sposobnosti da sebi približi neki prošli utisak, nikakav utisak ne bi izgledao sličan prethodnom ili različit od njega. Ta moć prizivanja implicira i mogućnost da se, kao kvazi sličan (kao bliska i istovremena, postojeći na isti način), pojave i dva utiska od kojih je jedan prisutan, dok je drugi već odavna prestao da postoji. Bez imaginacije ne bi bilo sličnosti među stvarima.

U pitanju je, dakle, dvostruki rekvizit:

U predstavljenim stvarima treba da postoji bar uporni šapat sličnosti; u predstavi treba uvijek da bude moguće naći skriveni oslonac za imaginaciju. A ni jedan ni drugi od tih rekvizita ne može se lišiti onoga koji ih dopunjava i s njima se suočava. Otuda dvije orijentacije analize koje su se održale tokom čitavog klasicizma, ne prestajući da se približavaju, kako bi, najzad, u drugoj polovini XVIII vijeka, izrazili svoju zajedničku istinu u Ideologiji. S jedne strane, susrećemo se sa analizom koja vodi računa o pretvaranju serije predstava u sliku inaktuelnih ali simultanih upoređenja: analiza utiska, sjećanja, imaginacije, pamćenja, čitavog tog nehotičnog fonda koji čini mehanizam slike u vremenu. S druge strane, imamo analizu koja vodi računa o sličnosti stvari — njihovoj sličnosti prije stupanja u određeni red, o njihovoj dekompoziciji na identične i različite elemente, o rasporedu njihovih neredenih sličnosti: zašto se, dakle, stvari ispoljavaju u sudaranju, u mješavini, u ukrštanju, pri čemu je njihov suštinski red poremećen, ali i još dovoljno vidljiv da bi izbio u obliku sličnosti, nejasne podudarnosti ili aluzija kojima se koristi probuđeno sjećanje? Prva serija problema odgo-

vara, u osnovnim crtama, *analitici imaginacije*, kao pozitivnoj snazi koja linearno vrijeme transformiše u simultani prostor virtuelnih elemenata; druga serija odgovara *analizi prirode*, sa svim propustima i neredima koji brkaju sliku bića i razbijaju je na niz predstava koje liče neodređeno i iz daleka.

Ta dva oponentna momenta (jedan, negativan — o neredu prirode u utiscima, drugi, pozitivan — o snazi rekonstruisanja reda na bazi impresija) pronalaze svoje jedinstvo u ideji »geneze«. I to iz dva mogućna razloga:

1. negativni momenat (momenat nereda i neodređene podudarnosti) pada na teret imaginacije, koja tada vrši dvostruku ulogu: ako može, i to jedino podvostručavanjem predstave, uspostavivši red, ona to uspijeva upravo u onolikoj mjeri uolikoj ometa neposredno sagledanje identičnosti i razliku među stvarima, i to u njihovoj analitičkoj istini. Moć imaginacije samo je naličje ili druga strana njene mane. Kod čovjeka ona se nalazi na sastavu duše i tijela. Takvu su je analizirali Dekart, Malebranš i Spinoza, i to istovremeno kao mjesto zablude i kao snagu koja može dospjeti čak do matematičke istine; oni su u njoj prepoznali obilježje konačnosti, bilo da je u pitanju znak pada izvan inteligibilne sfere ili znak ograničene prirode.

2. Naprotiv, pozitivni elemenat imaginacije može biti stavljen na račun nejasne sličnosti ili nerazgovjetnog šuma podudarnosti. Nered prirode, prouzrokovan njenom vlastitom historijom, njenim katastrofama ili, možda, jednostavno njenim izukrštanim pluralizmom, sposoban je jedino da predstavi stvari koje liče. Na taj način, predstava se — uvijek vezana za sadržaje međusobno bliske — ponavlja, prisjeća, povlači sama u sebe, stvara gotovo identične utiske i rađa imaginaciju. I upravo u tom gibanju mnogostruke prirode, u zagonetnoj pojavi da priroda — prije svakog drugog reda — liči na samu sebe, Kondijak i Hjum su tražili vezu između sličnosti i imaginacije. To su sasvim suprotna rješenja, ali koja odgovaraju na isti problem. I razumljivo je da se drugi tip analize lako razvio u mitsku formu prvog čovjeka (Ruso) ili u svijest koja se budi (Kondijak) ili u stranog gledaoca bačenog u svijest (Hjum): ta geneza se rađa upravo na mjestima same Knjige o Postanju.

Još jedna primjedba. Ako pojam prirode i ljudske prirode imaju u klasicizmu izvjesnu važnost, to nije stoga što je ta podmukla sila, neiscrpno bogata, koju zovemo priroda iznenada otkrivena kao polje empirijskih istraživanja; to nije ni stoga što je u okviru te ogromne prirode izolovano jedno posebno i kompleksno područje koje bi bilo ljudska priroda. U stvari, ta dva koncepta funkcionišu da bi osigurali pripadnost, recipročnu vezu imaginacije i sličnosti. Svakako, imaginacija je na izgled samo jedno od svojstava ljudske prirode, a sličnost jedna od posljedica prirode. Ali ako pratimo arheološku mrežu iz koje proizilaze zakonitosti klasicističke misli, vidimo da je ljudska priroda situirana u onom neznatnom prekoračenju predstave koje joj omogućava da se re-representuje (čitava ljudska priroda je u tome: dovoljno izvan predstave da bi se ponovo mogla javiti na margini koja razdvaja prisutnost predstave od onog prefiksa »re« — u riječi *repetiranje*); vidimo takođe da je priroda samo neuhvatljiva zbrka predstave koja omogućava da se sličnost može naslutiti i prije nego što poredak identičnosti postane uočljiv. Priroda i ljudska priroda, u opštoj konfiguraciji *epistemè*, omogućavaju podešavanje sličnosti prema imaginaciji, podešavanje koje zasniva i čini mogućnim sve empirijske nauke.

U XVI vijeku sličnost je bila vezana za sistem znakova; a njihovo interpretiranje otvaralo je polje konkretnih saznanja. Počev od XVII vijeka, sličnost je potisnuta na krajnje ivice znanja, prema onim najnižim i najskromnijim granicama. Tu se ona veže sa imaginacijom, sa neizvjesnim ponavljanjima, sa zamagljenim analogijama. I umjesto da se otvara prema nauci interpretiranja, ona implicira genezu koja poseže ka onim nedotjeranim oblicima Istog na velikim slikama znanja koje su koncipirane prema oblicima identičnosti, razlike i reda. Projekat jedne nauke o redu kakav je bio zamišljen u XVII vijeku, pretpostavljao je da mora biti praćen genezom spoznaje, kao što je to stvarno i bilo bez prekida od Loka do Ideologa.

VI »MATHESIS« I »TAKSINOMIJA«

Projekat jedne opšte nauke o redu, teorija znakova koja analizira predstavu, raspored sređenih tabela sličnosti i razlika: tako je u klasicizmu konstituisan prostor empi-

rizma, koji nije postojao do kraja renesanse i koji će biti osuđen na propast do početka XIX vijeka. Nama ga je sada veoma teško ponovo vratiti, a uz to on je duboko prekriven sistemom pozitiviteta kome pripada naše znanje; zato je dugo i ostao neprimijećen. On obično biva deformisan, maskiran u kategorijama i pristupu koje smo mu utvrdili. Nastoji se rekonstruisati ono što je u XVII i XVIII vijeku bila »nauka o životu«, o »prirodi« ili o »čovjeku«. Pri tome se zaboravlja da ni čovjek, ni život, ni priroda nisu područja koja se spontano i pasivno nude radoznom znanju.

Cjelinu klasicističke *epistemè* čini mogućnim prije svega odnos prema saznanju reda. Kad je u pitanju sređivanje jednostavnih priroda, onda se pribjegava *mathesis*, čija je univerzalna metoda Algebra. Kad treba dovesti u red neke kompleksne prirode (predstave uopšte, onakve kakve su date u iskustvu), treba obrazovati *taksinomiju*, a za to, opet, treba formirati sistem znakova. Znaci se prema složenim prirodama odnose kao algebra prema jednostavnim prirodama. Ali ukoliko se empirijske predstave moraju analizirati kao jednostavne prirode, očividno je da se *taksinomija* odnosi na *mathesis*; i obrnuto, pošto je percepcija evidentnog samo poseban slučaj *taksinomije*. Isto tako znaci koje utvrđuje misao obrazuju svoju algebru kompleksnih predstava; a sama algebra je metod kojim se jednostavnim prirodama utvrđuju znaci i pomoću koga se s njima operiše. Imamo, dakle, slijedeći raspored:

OPŠTA NAUKA O REDU



Ali to nije sve. *Taksinomija* osim toga implicira i izvjestan continuum stvari (ne-diskontinuitet, punoća bića) i izvjesnu snagu imaginacije koja omogućava da se pojavi i ono što ne postoji, ali što samim tim ukazuje na određen kontinuitet. Mogućnost nauke empirijskih redova zahtijeva stoga analizu saznanja — analizu koja će morati da pokaže kako se skriveni (ili pomućeni) kontinuitet bića može rekonstruisati pomoću vremenske veze diskontinuiranih predstava. Otuda potreba, koja se ispoljavala kroz čitav klasi-

zam, da se ispituje porijeklo saznanja. U stvari, te empirijske analize ne suprotstavljaju se projektu o univerzalnoj *mathesis*, kao što se suprotstavlja skepticizam racionalizmu; te analize bile su snabdjevene rekvizitima znanja, koje više nije prikazano kao iskustvo Istog, nego kao uspostavljanje reda. Na dva kraja klasicističke *epistemè* imamo *mathesis* kao nauku o proračunljivom redu i *genezu* kao analizu ustrojstva redova. S jedne strane koriste se simboli mogućih operacija nad identičnostima i razlikama, a s druge analiziraju se obilježja koja postepeno nastaju kao posljedica sličnosti i povratka imaginacije. Između *mathesis* i *geneze* proteže se polje znakova — znakova koji prodiru kroz čitav domen empirijske predstave, ali ga nikad ne prekoračuju. Prostor *tabele* je omeđen proračunom i genezom. U tom znanju u pitanju je obilježavanje svega onoga što nam može pružiti predstava: percepcije, misli, želje; ti znaci treba da imaju vrijednost svojstva, to jest da cjelinu predstave raščlane na posebne odjeljke, odvojene jedne od drugih pomoću posebnih osobina; oni tako omogućavaju stvaranje jednog simultanog sistema prema kome predstave nagovještavaju njihovu bliskost ili udaljenost, susjedstvo ili odstupanja — dakle jednu mrežu koja izvan hronologije ispoljava njihovu povezanost i ponovo uspostavlja, u stalnom prostoru, njihove odnose reda. Na taj način može se formirati tabela identičnosti i razlika.

U tom području susrećemo *istoriju prirode* — nauku o svojstvima koja raščlanjaju kontinuitet prirode i njen sklop. Tu takođe nalazimo i *teoriju o novcu* i *vrijednosti*, — nauku o znacima koji omogućavaju razmjenu i uspostavljanje ravnoteže između ljudskih potreba i želja. Tu je, najzad, smještena i *Opšta gramatika* — nauka o znacima pomoću kojih ljudi uvijek iznova formulišu posebnost njihovih percepcija i presijecaju kontinuiran pokret njihovih misli. Uprkos njihovim razlikama, ta tri domena su postojala u klasicizmu samo ukoliko se osnovni prostor *tabele* proteže između proračuna jednakosti i *geneze* predstava.

Vidimo da ta tri pojma — *mathesis*, *taksinomija* i *geneza* — ne označavaju toliko odvojena područja koliko solidnu mrežu pripadnosti koja definiše opštu konfrontaciju znanja u klasicizmu. *Taksinomija* se ne suprotstavlja *mathesis*: ona je smještena u njoj i od nje se razlikuje, jer i ona je nauka o redu — tj. kvalitativna *mathesis*. Ali, u striktnom značenju riječi, *mathesis* je nauka o jednakosti-

ma, dakle o osobinama i sudovima; to je nauka o *istini*. *Taksinomija* se bavi identičnostima i razlikama; to je nauka o spojevima i klasama; ona je, dakle, nauka o *bićima*. Isto tako i *geneza* je smještena u *taksinomiji* ili bar u njoj nalazi svoju prvu mogućnost. Ali *taksinomija* pravi tablicu vidljivih razlika; *geneza*, pak, pretpostavlja sukcesivnu seriju; jedna se bavi znakovima u njihovoj prostornoj simultanosti, kao sintaksa; druga ih raspoređuje u analogne odjeljke vremena kao hronologiju. U odnosu na *mathesis*, *taksinomija* funkcionira kao ontologija pred apofanzom, u odnosu na *genezu* ona funkcionira kao semiologija pred istorijom. Ona, dakle, definiše opšte zakone bića, a istovremeno i uslove pod kojima ih možemo spoznati. Otuda činjenica da je teorija znakova u klasicizmu mogla istovremeno sadržavati i jednu dogmatsku nauku koja se izdavala kao saznanje prirode, i filozofiju predstave koja je tokom vremena postajala sve više nominalistička i sve više skeptična. Otuda i činjenica da je takav raspored pojmova iščeznuo u tolikoj mjeri da se kasniji periodi nisu sjećali ni da je postojao: tako je poslije kantovske kritike i svega što se krajem XVIII vijeka desilo u zapadnoj kulturi, uveden raspored sasvim drugog tipa: s jedne strane *mathesis* se pregrupisala i obrazovala apofantsku logiku i ontologiju; i sve do danas je vladala nad formalnim disciplinama; s druge strane, istorija i semiologija (ova posljednja je, uostalom, apsorbovala prvu) ujedinile su se sa disciplinama interpretacije koje su svoju moć razvijale od Šlajermahera (Schleiermacher) do Ničea i Frojda.

U svakom slučaju, klasicistička *epistemè* može se definisati, u svom najopštijem vidu, kao artikulisani sistem *mathesis-a*, *taksinomije* i *genetičke analize*. Nauke uvijek u sebi nose projekat, makar i udaljen, jednog iscrpnog dovođenja u red: one su, takođe, uperene prema otkriću prostih elemenata i njihovog progresivnog komponovanja: u svakoj sredini one su tabela, izložba znanja u sistemu koji važi za jedan period. Središte znanja u XVII i XVIII vijeku predstavlja tabela. Što se tiče velikih rasprava kojima se bavilo javno mnijenje, one se sasvim prirodno smještaju u nabore takve organizacije.

Uzimajući te rasprave za polaznu tačku ili za temu, mogla bi se napisati čitava istorija misli u epohi klasicizma. Ali to bi bila samo istorija shvatanja, to jest izbor izvršen prema pojedincima, sredinama, društvenim grupama; a to

implicira čitavu jednu metodu anketiranja. Ako želimo preduzeti arheološku analizu samog znanja, onda nam slavne debate ne smiju služiti kao nit vodilja niti artikulirati naš zadatak. Treba konstituisati opšti sistem mišljenja, čija mreža, u svom pozitivitetu, omogućava igru simultanih i prividno kontradiktornih mišljenja. I upravo ta mreža definiše moguće uslove jedne debate ili nekog problema; ona je nosilac istoričnosti znanja. Ako se zapadni svijet borio da bi saznao da li je život samo kretanje ili da li u prirodi vlada takav poredak da bi se moglo dokazati postojanje boga, to nije bilo stoga što je problem bio otvoren; nego stoga što je, poslije razbijanja neodređenog kruga znakova i sličnosti, a prije organizovanja serija kauzalnosti i istorije, *epistemè* zapadne kulture otvorila prostor na tabeli u kome nije prestala da se kreće od proračunljivih oblika reda do analize najkompleksnijih predstava. A na istorijskoj površini tema, debata, problema i preferencija mišljenja, primjećuje se brazda kao posljedica tog kretanja. Saznanja su prevalila s kraja na kraj »prostor znanja« koji je u XVII vijeku odmah stajao na raspolaganju i koji će biti zatvoren tek 150 godina kasnije.

Sad treba preduzeti analizu tog prostora na tabeli, i to tamo gdje se on ispoljava u najjasnijem obliku, tj. u teoriji jezika, klasifikacije i novca.

Možda će biti stavljena primjedba da sama činjenica da istovremeno i u jednom komadu preduzimamo analizu opšte gramatike, istorije prirode i ekonomije, svodeći ih na opštu teoriju znakova i predstava, pretpostavlja pitanje koje se može postaviti samo u našem vremenu. Bez sumnje, klasicizam, kao ni druge kulture, nije mogao obuhvatiti niti imenovati jedan opšti sistem svog znanja. Ali taj sistem se u tolikoj mjeri nametao da su sami vidljivi oblici znanja napravili skicu svojih bliskosti, kao da su se metodi, koncepti, tipovi analize, usvojena iskustva, duhovi i, najzad, sami ljudi premjestili po volji neke suštinske mreže koja je definisala implicitno, ali neizbježno, jedinstvo znanja. Istorija je pružila hiljade primjera takvog premještanja, to jest toliko puta pređenog razmaka između teorije saznanja, teorije znakova i gramatičke teorije: Por-Roajal je dao *Gramatiku* kao dodatak i prirodni nastavak *Logike*, na koju se ona nadovezuje zajedničkom analizom znakova; Kondijak, Destit de Trasi i Gerando su paralelno raščlanili dekompoziciju saznanja na uslovnosti ili »elemente« i re-

fleksiju o tim znacima, za koje jezik predstavlja samo vidljivu primjenu i upotrebu. Razmak takođe postoji između analize predstave i znakova i analize bogatstva; fiziokrat Kene (Quesnay) napisao je članak »Očevidnost« za *Enciklopediju*; Kondijak i Destit usmjerili su u pravcu njihove teorije saznanja i jezika teoriju o trgovini i ekonomiji, koja je za njih imala vrijednost političkog i moralnog karaktera; poznato je da je Tirgo (Turgot) napisao za *Enciklopediju* članak »Etimologija«, i to je prva sistematična paralela između novca i riječi; Adam Smit je, pored svog velikog ekonomskog djela, napisao i esej o porijeklu jezika. Postoji razmak između teorije prirodnih i jezičkih klasifikacija: Adanson (Adanson) nije samo htio da stvori nomenklaturu istovremeno vještačku i koherentnu u domenu botanike; on je namjeravao (a djelimično i uspio) da izvrši čitavu reorganizaciju pisma u zavisnosti od fonetskih datosti jezika; Ruso je među posmrtnim djelima ostavio i razmišljanja o botanici i jedan traktat o porijeklu jezika.

Tako se filigranski ocrtava velika mreža empirijskog znanja: mreža ne-kvantitativnih redova. A možda će se potisnuto ali insistentno jedinstvo jedne *Taxinomia universalis* ispoljiti u svoj svjetlosti kod Linea kad planira da u svim konkretnim domenima prirode ili društva otkrije istu raspodjelu i isti red (21). Granica znanja obilježena je savršenom providnošću predstava u odnosu na znakove koji ih stvaraju.

I KRITIKA I KOMENTAR

Postojanje jezika u doba klasicizma bilo je istovremeno suvereno i diskretno.

Suvereno — zato što su riječi dobile zadatak i moć da »izraze misao«. Ali predstaviti ovdje ne znači prevoditi, dati vidljivu verziju, stvoriti dvostruki materijal koji na vanjskoj površini tijela može tačno reprodukovati misao. Predstaviti treba shvatiti u pravom značenju: jezik predstavlja misao, kao što misao predstavlja samu sebe. Da bi se jezik konstituisao ili iznutra oživio, ne postoji nikakav suštinski niti primarni čin značenja; postoji samo u samoj predstavi, moć kojom ona samu sebe predstavlja, tj. analizira i, dio po dio, podvrgava ispitivačkom oku refleksije i, najzad, sama sebe delegira kao supstitut koji je produžava. U klasicizmu ništa nije dato što nije dato predstavi; ali samim tim nikakav znak ne izbija niti se kakva riječ oglašava; ni riječ ni rečenica ne ciljaju ni na kakav sadržaj osim uz pomoć igre predstavljanja, koja uzima distancu, ponavlja se i odražava u drugoj nekoj predstavi koja joj je ekvivalentna. Predstave se ne ukorjenjuju u svijetu čiji smisao pozajmljuju; one se same otvaraju prema prostoru koji im je svojstven i čija unutrašnja nervatura omogućava rađanje smisla. I jezik je upravo tu, na tom izdvojenom mjestu koje predstava učvršćuje sama za sebe. Riječi, dakle, nisu tanke ljuske koje imitiraju misao spolja; riječi podsjećaju na misao, ukazuju na nju, ali prije svega iznutra — među svim tim predstavama koje, opet, predstavljaju druge. Jezik klasicizma mnogo je bliži nego što se to vjeruje misli koju je primoran da ispolji; ali joj nije i parale-

lan; jezik je u mreži misli, satkan na osnovi koju ona razvija. Ne, dakle, vanjski efekat misli, nego sama misao.

Jezik na taj način postaje nevidljiv ili gotovo nevidljiv. U svakom slučaju, on je postao tako providan da njegovo biće prestaje da stvara probleme. Renesansa se zaustavljala pred grubom činjenicom da jezik postoji: u dubini svijeta kao grafizam pomiješan sa stvarima ili skriven ispod njihove površine; kao sigle razasute po rukopisima ili stranicama knjiga. A sva ta insistentna obilježja pozivala su jedan pomoćni jezik — komentar, egzegezu, erudiciju, da bi se oglasio i najzad učinio mobilnim jezik koji je u njima drijemao; biće jezika prethodilo je, kao nijema upornost, onom što se na njemu moglo pročitati kao i riječima kojim je ozvučen. Počev od XVII vijeka, ukinuto je to masivno i intrigirajuće postojanje jezika. Ono više ne izgleda skriveno u enigmatičnosti znaka: ali se još ne ispoljava ni u obliku teorije značenja. U krajnjem slučaju, moglo bi se reći da klasicistički jezik i ne postoji. Ali on funkcioniše: njegov opstanak se iscrpljuje u njegovoj reprezentativnoj ulozi i tačno se na tom ograničava i dovršava. Jezik nema drugog mjesta osim predstave, ni druge vrijednosti osim one koju sadrži predstava, jezik ostaje u procjepu koji jedino predstava može da obrazuje.

Na taj način, jezik klasicizma otkriva izvjestan odnos prema samom sebi koji do tada nije bio ni mogućan pa čak ni zamišljljiv. Prema samom sebi jezik XVI vijeka bio je u konstantnom odnosu komentara: međutim, komentar je mogućan samo ako jezik postoji — jezik koji ćutljivo prethodi govoru kojim pokušavamo da jezik oglasimo; da bismo omogućili komentar, treba prethodno da postoji tekst kao apsolutna datost; i obrnuto, ako je svijet isprepletana mreža oznaka i riječi, kako je moguće govoriti ako ne u obliku komentara? Počev od klasicizma, jezik se odvija u predstavi i u njenom podvostručenju, koje je produbljuje. Odsada se prvobitni tekst briše i s njim čitav neiscrpn fond riječi čije je nijemo biće bilo ispisano u stvarima; jedino ostaje predstava razvijena u verbalnim znacima, koji je ispoljavaju, i fiksirana kao *govor*. Na mjesto zagonetnosti riječi koju neki pomoćni jezik mora interpretirati došla je suštinska diskurzivnost predstave: otvorena mogućnost, još neutralna i indiferentna, ali za koju će se govor postarati da je ostvari i fiksira. Ali, kad sam taj govor postane predmet jezika, onda ga ne ispitujemo kao da

je namjeravao da nešto kaže ne izrekavši, kao da je u pitanju jezik povučen u sebe ili zatvorena riječ; više se ne insistira na otkrivanju velike zagonetke skrivene ispod znakova; od govora se traži — kako on funkcioniše; koje predstave označava, koje elemente razgraničava i obuhvata, kako analizira i komponuje, koja mu uloga supstitucije omogućava da osigura ulogu predstavljanja. *Komentar* je ustupio mjesto *kritici*.

Taj novi odnos koji uspostavlja jezik prema samom sebi nije ni jednostavan i jednostran. Na prvi pogled kritika se suprotstavlja komentaru kao analiza vidljive forme otkrivanja skrivenog sadržaja. Ali pošto ta forma jeste i forma predstave, kritika može analizirati jezik samo riječima istine, tačnosti, svojstva i izražajne vrijednosti. Otuda mješovita uloga kritike i dvosmislenost koje se ona nikad nije uspjela osloboditi. Ona ispituje jezik kao da je on puka funkcija, skup mehanizama, velika nezavisna igra znakova; ali ona istovremeno ne može propustiti da mu ne postavi pitanje o njegovoj istinitosti ili lažnosti, o njegovoj providnosti ili njegovoj neprovidnosti, dakle — o načinu prisutnosti onoga što on kazuje riječima pomoću kojih to i predstavlja. Počev od te dvostruke nužnosti, opozicija između sadržaja i forme je postepeno izbijala na vidjelo dana i konačno zauzela svoje poznato mjesto. Ali ta opozicija učvrstila se tek kasnije, kada je u XIX vijeku i sam kritički odnos oslabio.

U klasicizmu kritika je, u nedisociranoj formi, sva u jednom bloku, okrenuta reprezentativnoj ulozi jezika. Ona dobija četiri različita oblika, iako su svi međusobno solidarni i artikulisani. Na planu refleksije, kritika se ispoljava kao kritika *riječi*, to jest kao dokaz nemogućnosti da se izgradi nauka ili filozofija sa usvojenim rječnikom; denonsiranje opštih pojmova koji brkaju ono što je u predstavi jasno i apstraktnih termina koji razdvajaju ono što mora ostati kompaktno; potreba konstituisanja fonda savršeno analitičkog jezika. Kritika se takođe ispoljava na planu gramatike kao analiza reprezentativnih vrijednosti sintakse, reda riječi, konstrukcije rečenica: da li je savršeniji onaj jezik koji ima deklinacije ili onaj koji se služi sistemom predloga? da li je poželjno da red riječi bude slobodan ili striktno determinisan? kakav sistem vremena najbolje izražava sukcesivne odnose? Kritika takođe nalazi svoje područje i u ispitivanju oblika retorike: analiza figu-

ra, to jest tipova govora i njihovih pojedinačnih izražajnih vrijednosti, analiza *tropa*, to jest različitih odnosa koje riječi mogu održavati sa istim reprezentativnim sadržajem (označavanje pomoću dijela ili cjeline, suštinsko ili pomoćno, događaj ili okolnost, sama stvar ili njene analogne pojave). Najzad, kritika — pred postojećim i pisanim jezikom — preuzima na sebe zadatak da definiše odnos koji jezik održava sa onim što predstavlja: na taj način egzegeza religijskih tekstova, počev od XVII vijeka, snabdjela se kritičkim metodima: više nije dolazilo u obzir da se definiše u kakvim figurama i slikama, po kakvom redu, s kakvim izražajnim ciljem i u ime kakve istine su Bog ili proroci održali neki govor u obliku koji je dospio do nas.

Takva je, u svojoj raznovrsnosti, dimenzija kritike, koja se neminovno rađa kad jezik samog sebe ispituje na osnovu svoje vlastite funkcije. Od klasicizma, komentar i kritika se duboko suprotstavljaju jedno drugome. Govoreći o jeziku riječima predstave i istine, kritika ga sudi i profaniše. Održavajući jezik u prodoru ka svom biću i ispitujući ga u smjeru otkrivanja njegove tajne, komentar se zaustavlja pred padinom prethodnog teksta i postavlja sebi nemoguć, uvijek obnavljan zadatak da u sebi ponovi rađanje teksta: on ga sakralizuje. Ta dva načina pomoću kojih jezik uspostavlja odnos prema samom sebi formiraće suparnički duh, iz kog još nismo izašli. I koji se, možda, iz dana u dan, sve više učvršćuje. To je stoga što književnost, kao privilegovani predmet kritike, nije od Mallarmé (Mallarmé) prestala da se približava onome što je jezik u samom svom biću i stoga ona traži neki pomoćni jezik koji neće biti u obliku kritike nego komentara. I zaista, svaki kritički jezik počev od XIX vijeka bavio se egzegezom, kao što se egzegeza u klasicizmu služila kritičkim metodama. Međutim, sve dok pripadnost jezika predstavi ne bude prekinuta ili bar zaobiđena, svi pomoćni jezici biće podređeni alternativni: kritika ili komentar. I granaće se do beskonačnosti u svojoj neodlučnosti.

II OPŠTA GRAMATIKA

Kad jednom isključimo postojanje jezika, ostaje još jedino njegova funkcija u predstavi: njegova priroda i njegova odličja govora. Govor nije ništa drugo nego sama

predstava predstavljena verbalnim znacima. Ali kakva je osobenost tih znakova i ta čudna moć koja im omogućava, bolje nego svima drugima, da notiraju predstavu, da je analiziraju i ponovo komponuju? Između svih sistema znakova, koji je svojstven jeziku?

Pri prvom ispitivanju riječi je moguće definisati prema njihovoj proizvodnosti ili njihovom kolektivnom karakteru. U svojoj primarnoj osnovi, jezik je sastavljen, kako kaže Hobs, od sistema nota koje su pojedinci za sebe izabrali: pomoću tih oznaka oni vas mogu podsjetiti na predstavu, vezati ih, razdvojiti i uticati na njih. Te note je zajednici nametnula konvencija ili nasilje (1); ali ipak misao riječi pripada samo predstavi svakog pojedinca i uzalud ga svi prihvatamo, jer on nema drugog boravišta osim u mislima svake pojedine individue: »Riječi su znaci za ideje onoga koji govori«, kaže Lok, »i niko ih neposredno ne može primijeniti kao znake na nešto drugo osim na ideje koje sam nosi u svom duhu« (2). Ono što jezik razlikuje od svih drugih znakova i omogućava mu da u predstavi igra ključnu ulogu, nije, dakle, toliko njegov individualni ili kolektivni karakter, njegova prirodnost ili proizvodnost. Razlikuje ga prije svega činjenica da predstavu analizira prema jednom nužno sukcesivnom redu: glasovi, zaista, mogu biti artikulisani samo jedan po jedan, jezik u prvi mah ne može predstaviti misao u njenoj cjelovitosti, treba da je rasporedi, dio po dio, prema jednom linearnom redu. Međutim, ovakav red je stran predstavi. Istina je, misli se slijede u vremenu, ali svaka formira jedinstvo, bilo da sa Kondijakom (3) smatramo da su svi elementi predstave dati u jednom trenutku i da ih samo refleksija može pojedinačno razviti, bilo da se složimo sa Destit de Trasiem da elementi s takvom brzinom dolaze jedan iza drugog da praktično nije moguće ni posmatrati ni zadržati njihov poredak (4). U rečenice, u stvari, treba razviti predstave, ograničene na same sebe: za moj pogled »sjaj je inherentan ruži«; ali u govoru ne mogu izbjeći da se ne ispolji kako joj sjaj prethodi ili je slijedi (5).

Kad bi duh bio u stanju da izgovara ideje »onako kako ih primjećuje«, nema nikakve sumnje da bi ih »izgovarao sve u jedan mah« (6). Ali upravo to nije moguće, jer, ako je »misao prosta operacija«, »njeno iskazivanje je sukcesivna operacija« (7). U tome se sastoji suština jezika, ono što ga istovremeno razlikuje od predstave (čija je on

ipak samo predstava) i od znakova (kojima pripada bez neke posebne privilegije). Jezik se mislima ne suprotstavlja kao vanjsko unutrašnjem, ili izraz refleksiji; on se drugim znacima — gestovima, pantomimi, slikama, amblemima (8) — i ne suprotstavlja kao što se proizvoljno ili kolektivno suprotstavlja prirodnom ili pojedinačnom; jezik se svemu tome suprotstavlja kao sukcesivno simultanom. U odnosu na misao i znakove, jezik je ono što je algebra za geometriju: namjesto simultanog poređenja dijelova (ili veličina), on supstituiše poredak čije stepene treba pojedinačno savladati. Samo u tom striktnom značenju jezik je analiza misli: ne prosto raščlanjivanje, nego duboko uspostavljanje reda u prostoru.

Upravo u tom prostoru situirano je novo epistemo-
loško područje koje je klasicizam nazvao »opšta gramatika«. Bilo bi besmisleno da se u tome vidi samo prosta i obična primjena logike na teoriju jezika. Ali besmislen bi bio i pokušaj da se u tome traži skica buduće lingvistike. *Opšta gramatika je nauka o verbalnom poretku u njegovom odnosu prema simultanosti koju mora da predstavi.* Prema tome, njen vlastiti predmet nije ni misao ni jezik, nego govor shvaćen kao niz verbalnih znakova. Taj niz je vještački u odnosu na simultanost predstava, i u tom pogledu jezik se suprotstavlja misli kao refleksivno neposrednom. A ipak, taj niz nije isti u svim jezicima: u nekim je radnja usred rečenice, kod drugih na kraju, u nekim jezicima najprije je imenovan glavni predmet predstave, u nekim su istaknute sporedne okolnosti.

U *Enciklopediji* je istaknuto da međusobna zatvorenost stranih jezika i teškoća pri prevođenju proizilazi, manje iz razlike u riječima nego iz nepodudarnosti sukcesije (9). U odnosu na evidentni, nužni, univerzalni poredak, koji nauka, a posebno algebra, unose u predstavu, jezik je spontan i nepromišljen — kao prirodan. On je isto toliko, zavisno od stanovišta s kojeg mu prilazimo i već analizirana predstava koliko i refleksija u divljem obliku. Istinu govoreći, on je konkretna veza između predstave i refleksije. Jezik nije toliko sredstvo komunikacije među ljudima koliko put kojim predstava nužno saobraća sa refleksijom. Stoga je *Opšta gramatika* imala toliko važnosti za filozofiju u toku XVIII vijeka: ona je istovremeno bila i spontani oblik nauke kao nekontrolisana logika duha (10) i prva promišljena dekompozicija misli: jedan od prvobitnih pre-

kida sa neposrednim. Ona je predstavljala kao neku filozofiju inherentnu duhu — »koja metafizika«, kaže Adam Smit, »nije bila neophodna za stvaranje najobičnijeg pridjeva?« (11) — i ono što je svaka filozofija, kroz tolike različite izbore, morala nastaviti da bi pronašla neophodni i očevidni poredak predstave. Jezik je početni oblik svake refleksije, prva tema svake kritike. I tu dvosmislenu stvar, široku koliko i saznanje, ali uvijek u predstavi, *Opšta gramatika* uzima kao svoj predmet ispitivanja.

Ali odmah treba izvući izvjestan broj posljedica. Prvo, vidljivo je kako je u klasicizmu izvršena podjela nauka o jeziku: s jedne strane je retorika, koja se bavi *figurama* i *tropima*, to jest načinom na koji se jezik predstavlja u prostoru, to jest verbalnim znacima; s druge strane je gramatika, koja obrađuje artikulaciju i poredak, to jest način na koji je analiza predstave izvedena u odnosu na sukcesiju. Retorika definiše prostornost predstave, onakvu kakva nastaje sa jezikom; gramatika, za svaki jezik, definiše poredak prema kome je ta prostornost raspoređena u vremenu. Stoga, kao što ćemo vidjeti kasnije, gramatika pretpostavlja retoričku prirodu jezika, čak i najprimitivnijih i najspontanijih.

Drugo, gramatika, osim toga, kao refleksija o jeziku uopšte, manifestuje odnos koji ovaj održava sa univerzalnošću. Taj odnos može primiti dva oblika, već prema tome da li uzimamo u obzir mogućnost *univerzalnog jezika* ili *univerzalnog govora*. U klasicizmu, pod univerzalnim jezikom nije se podrazumijevao primitivni govor, nenačet i čist, koji bi mogao vaskrsnuti, ako bismo ga pronašli s onu stranu zaborava, oblike sporazumijevanja prije Vavilona. U pitanju je jezik koji bi bio u stanju da svakoj predstavi i svakom njenom elementu dadne znak pomoću kojeg bi mogli biti jednoobrazno obilježeni; on bi takođe mogao da ukaže na koji način se elementi povezuju u predstavu i kako su međusobno vezani; raspoložuci sredstvima koja omogućavaju da se naznače sve eventualne relacije između segmenata i predstave, taj jezik bi, samom tom činjenicom, mogao da prođe krugom svih mogućih redova. Istovremeno i karakteristika i kombinatorika, taj univerzalni jezik ne uspostavlja stari red: on izmišlja znakove, sintaksu, gramatiku u kojoj svaki mogući red može naći svoje mjesto. Što se tiče univerzalnog govora, on uopšte nije jedinstveni tekst koji u šifri svoje tajne sadrži ključ čitavog znanja;

on više izražava mogućnost definisanja prirodnog i nužnog kretanja duha, od najjednostavnijih predstava do najtananijih analiza ili najkompleksnijih kombinacija: taj govor je znanje — stavljeno u jedinstven poredak koji mu propisuje porijeklo. On prekriva čitavo polje saznanja, ali na jedan skriven način, tako da se na osnovu predstave može iz tog polja javiti mogućnost da se ukaže na nastanak tog polja i osvijetli njegova prirodna linearna i univerzalna veza. Taj zajednički imenitelj, taj osnov svih saznanja, to porijeklo ispoljeno u kontinuiranom govoru, to je ideologija, jezik čitavom dužinom podvostručava spontanu nit saznanja: »Po svojoj prirodi čovjek uvijek teži najbližem i najhitnijem rezultatu. On prije svega misli na svoje potrebe, a zatim na svoja zadovoljstva. On se bavi zemljoradnjom, medicinom, ratovanjem, praktičnom politikom, poezijom i umjetnostima, prije nego što pomisli na filozofiju; a kad se vrati k sebi i počne da razmišlja, on propisuje pravila za svoj sud (a to je logika), za svoj govor (to je gramatika), za svoje želje (to je moral). Tada on vjeruje da je na vrhuncu »teorije«; ali on uviđa da sve te operacije imaju »zajednički izvor«, i da »jedino središte svih istina predstavlja saznanje njegovih intelektualnih sposobnosti« (12).

Univerzalna Karakteristika i Ideologija suprotstavljaju se kao univerzalnost jezika uopšte (koji razvija sve moguće redove u simultanosti jedne osnovne tabele) i univerzalnosti jednog iscrpnog govora (koji rekonstruiše jedinstvenu i valjanu genezu za svako od mogućih saznanja u njihovom sklopu). Ali njihov projekat i njihova zajednička mogućnost počivaju u sposobnosti koju klasicizam pripisuje jeziku: u davanju adekvatnih oznaka svim predstavama, bez obzira kakve one bile, i u uspostavljanju svih mogućnih veza između njih. Ukoliko jezik može predstaviti sve predstave, on je ravnopravan elemenat univerzalnog. Mora da postoji neki jezik, bar mogući, koji bi između riječi prihvatio totalitet svijeta i, obrnuto, svijet, kao totalitet onog što treba predstaviti, mora u cjelini postati Enciklopedija. I veliki san Šarla Bonea (Charles Bonnet) pridružuje se shvatanju jezika kao veze i pripadnosti predstavi: »Volim da posmatram bezbrojno mnoštvo svjetova kao bezbroj knjiga čija zbirka sačinjava ogromnu Biblioteku Kozmosa ili pravu univerzalnu enciklopediju. Shvatam da čudesna gradacija koja postoji između tih različitih svjetova olakšava uzvišenim inteligencijama kojim je dato

da prođu kroz te svjetove ili da iz njih čitaju — usvajanje svakovrsnih istina univerzuma, koji u spoznaju tih istina unosi red i povezanost kao glavnu odliku svoje ljepote. Ali svi ti nebeski enciklopedisti ne posjeduju u istom obimu Enciklopediju Kozmosa; jedni su ovladali jednim velikim brojem istina, a drugi — mnogo većim, ali, pred svima stoji vječnost kako bi povećali i usavršili njihova saznanja i razvili sve svoje sposobnosti« (13). Na toj osnovi jedne apsolutne Enciklopedije ljudi grade posredne oblike složene i ograničene univerzalnosti: abecedne enciklopedije koje obuhvataju najveću moguću količinu znanja raspoređenu prema proizvoljnom poretku slova; pazigrafija, koja omogućava da se po jedinstvenom sistemu figura transkribuju svi svjetski jezici (14), polivalentni rječnici koji utvrđuju sinonime između većeg i manjeg broja jezika; najzad eksplikativne enciklopedije koje žele da »izlože koliko je to mogućan poredak i povezanost ljudskih saznanja«, ispitujući »njihovu genealogiju, filijaciju, uzroke zbog kojih su nastali i osobine koje ih karakterišu« (15). Ma koliko da je bio parcijalan karakter tih planova i ma kakve da su bile empirijske okolnosti za njihovo poduzimanje, osnovanost njihove pojave u *epistemè* klasicizma ogledala se u činjenici da, ako je biće jezika svedeno na samo funkcionisanje u okviru predstave, onda je ova održavala vezu sa univerzalnim samo posredstvom jezika.

Treće, saznanje i jezik su striktno izukršteni. U predstavi imaju isto porijeklo i isti princip funkcionisanja; međusobno se podržavaju, dopunjuju i stalno kritikuju. U njihovoj najopštijoj formi, saznanje i govor sastoje se, prije svega, u analizi simultanog karaktera predstave, u razlikovanju njenih elemenata, u uspostavljanju veza koje ih kombinuju i mogućih produženja prema kojim se te veze mogu odvijati: duh govori i saznanje u jednom istom elanu, mi naučimo da govorimo »istim postupkom kojim otkrivamo principe sistema svijeta ili principe čovjekovih duhovnih operacija, to jest svega što je najuzvišenije u našim saznanjima« (16). Ali jezik je saznanje samo u jednom nepromišljenom obliku; on se pojedincima nameće spolja i vodi ih, htjeli oni ili ne, prema pojmovima konkretnim ili apstraktnim, tačnim ili neosnovanim; saznanje je, naprotiv, jezik, čija je svaka riječ tobože ispitana i svaka veza provjerena. Znati — to znači govoriti kako treba i kako to propisuje logika duha; govoriti, to znači znati koliko se može,

i to na način koji nam nameću oni s kojima dijelimo život. Nauke su dobro stvoreni jezici, i to u onolikoj mjeri uolikoj su jezici neobrađene nauke. Svaki jezik, dakle, treba ponovo stvoriti: to jest objasniti i prosuditi počev od tog analitičkog poretka koji nijedan ne slijedi tačno; uz to eventualno i podesiti jezik tako da se slijed saznanja može ispoljiti u punoj svjetlosti, bez sjene i bez propusta. Tako je samoj prirodi gramatike svojstveno da propisuje ne stoga što bi htjela nametnuti norme lijepog jezika, vjernog pravilima dobrog ukusa, nego zato što ona više voli radikalnu mogućnost govora od sređivanja predstava. Destit de Trasi primijetio je da su najbolje traktate iz Logike u XVIII vijeku napisali gramatičari: to je stoga što su gramatička pravila imala analitički, a ne estetski karakter.

Ta pripadnost jezika znanju otvara čitavo jedno historijsko polje koje nije postojalo u prethodnim epohama. Sad je postalo moguće nešto kao istorija saznanja. Jer ako je jezik spontana nauka, mračna za samu sebe i nespretna — zauzvrat ona se usavršava saznanjima koja se ne mogu izraziti riječima a da u njima ne ostave svoj trag i prazan prostor njihovog sadržaja. Jezici, to nesavršeno znanje, ostaju kao vjerno sjećanje svog usavršavanja. Oni navode na grešku ali registruju i ono što smo naučili. U njihovom neurednom redu, oni podstiču rađanje lažnih ideja; ali prave ideje utiskuju u jeziku neizbrisiva obilježja jednog reda koji sâm slučaj ne bi mogao stvoriti. Ono što nam civilizacije i narodi ostavljaju kao spomenike svoje misli, nisu toliko tekstovi koliko rječnici i sintaksa, glasovi njihovog jezika više nego riječi koje su izgovorene, manje sam govor od onog što je taj govor učinilo mogućnim: diskurzivnost njihova jezika. »Jezik jednog naroda ima svoj rječnik, koji je neka vrsta biblije svih saznanja tog naroda; dovoljno je samo da uporedimo rječnik jedne nacije u različitim vremenima pa da imamo predodžbu o njenom napredovanju. Svaka nauka ima svoje ime, svaki pojam u nauci ima, opet, svoje; sve što je poznato u prirodi — označeno je isto kao i sve što se pronalazi u umjetnostima, svi fenomeni, svi manevri i svi instrumenti« (17). Otuda mogućnost da se napiše istorija slobode i ropstva na osnovu jezika (18), ili pak istorija shvatanja, predrasuda, sujevjerja, uvjerenja svih vrsta, o čemu spisi uvijek slabije svjedoče nego same riječi (19). Otuda i plan da se pokrene enciklopedija »nauka i vještina« koja neće pratiti slijed sa-

mih naučnih saznanja, nego će ostati u okviru jezičke forme, u okviru prostora otvorenog u samoj riječi; u tome će buduća vremena tražiti ono što smo mi znali ili mislili, jer se riječi, prema njihovoj ovještaloj podjeli, nalaze na liniji kojom se nauka graniči sa percepcijom, i refleksija sa slikama. U njima ono što zamišljamo postaje ono što znamo i, obrnuto, ono što znamo postaje ono što svakodnevno sebi predstavljamo. Stari odnos prema *tekstu* po kome je Renesansa definisala erudiciju, sada je transformisan: u klasicizmu je to postao odnos prema pukom elementu *jezika*.

Tako zapažamo kako se osvjetljava svijetli elemenat u kome ravnopravno komuniciraju jezik i saznanje, dobro sročeni govor i znanje, univerzalni jezik i analiza misli, istorija ljudi i nauke o jeziku. Čak i kad je bilo namijenjeno za objavljivanje, znanje u Renesansi bilo je raspoređeno u zavisnosti od zatvorenog prostora. »Akademija« je bila zatvoren krug koji je na površinu društvenog reljefa projicirao bitno tajni oblik znanja. To je stoga što je prvi zadatak tog znanja bio da podstakne govor nijemih sigli: trebalo je raspoznati njihove oblike, interpretirati ih i prepisati u druge znake, koje je, opet, trebalo dešifrovati. Na taj način čak i otkriće tajne nije moglo izbjeći cik-cak raspored, koji ju je učinio i teškom i dragocjenom. U klasicizmu se spoznaja i govor prepliću u istom tkanju, a stvar je u tome da znanje i jezik daju predstavi znakove pomoću kojih ju je moguće razviti prema nužnom i vidljivom poretku. A znanje XVI vijeka, čak i onda kad je iskazano, bilo je tajna, i to podijeljena. A znanje XVII i XVIII vijeka, i kad je skriveno, bilo je govor iznad koga je sačuvan veo. To znači da se izgovorni karakter nauke sastoji u ulaženju u sistem verbalnih komunikacija (20), a uloga nauke o jeziku je u tome da, od svoje prve riječi, bude saznanje. Govor, razjašnjenje i znanje pripadaju, u striktnom značenju riječi, *istom redu*. Interesovanje koje klasicizam pokazuje prema nauci, javnosti svojih rasprava, njegovo snažno eksoteričko svojstvo, njegova otvorenost prema profanom, fontenelizirana astronomija*), Njutn, koga čita Volter — sve to je, sigurno, samo sociološki fenomen. On nije izazvao ni najmanju promjenu u istoriji misli, niti izmijenio budućnost znanja. On ništa ne objašnjava, osim na dokso-

*) Aluzija na Fontenela (Bernard Le Bovier de Fontenelle, 1657—1757), velikog vulgarizatora naučnih saznanja. — Prim. prev.

grafskom nivou, gdje ga, u stvari, i treba situirati; ali njegova mogućnost je tu — u recipročnoj pripadnosti znanja i jezika. XIX vijek će razbiti taj međusobni odnos i suprotstaviti znanje, zatvoreno u sebe, čistom jeziku, koji je, u svom biću i svojoj funkciji, postao enigmatičan — nešto što se, počev od tog vremena, zove *Literatura*. Između ta dva područja širiće se do beskonačnosti posrednički jezici, izvedeni ili ispali iz znanja ili iz djela.

Četvrto, pošto je postao analiza i poredak, jezik uspostavlja dosad nepoznate odnose sa vremenom. XVI vijek je dopuštao da se jezici međusobno slijede u istoriji i da mogu proizaći jedan iz drugog. Najstariji su jezici — majke. Najarhaičniji od svih, pošto se na njemu Bog obraćao ljudima, hebrejski jezik, smatran je prethodnikom sirijskog i arapskog; zatim dolazi grčki, od koga potiče koptski i egipatski; latinski u svojoj porodici ima talijanski, španski i francuski, a od »tevtonskog« su postali njemački, engleski i flamanski (21). Počev od XVII vijeka, odnos jezika i vremena se potpuno izmijenio: vrijeme više ne ostavlja govore po određenom redoslijedu u istoriji svijeta, nego jezici razvijaju predstave i riječi prema slijedu čije zakonitosti sami definišu. Jezik upravo definiše svoju specifičnost prema tom internom redu i prostoru koji rezerviše za riječi, a ne prema mjestu u istorijskoj seriji. Vrijeme je za jezik njegov unutrašnji način analize, ali ne i njegovo mjesto rođenja. Otuda slab interes koji je klasicizam pokazivao prema hronološkoj filijaciji, negirajući čak, uprkos »očevidnosti« — koju mi zastupamo — vezu talijanskog i francuskog sa latinskim (22). Namjesto takvih serija koje su postojale u XVI vijeku, a ponovo se javile u XIX, došle su tipologije. I to tipologije poretka. Postoji grupa jezika koji stavljaju na prvo mjesto subjekat o kome je riječ; zatim dolazi — radnja koju on preduzima ili trpi, najzad objekat na koji pada radnja; tako je u francuskom, engleskom, španskom. Nasuprot njima, stoji grupa jezika kod kojih »na prvo mjesto dolazi čas radnja, čas objekat, čas načinsko određivanje ili okolnost«: na primjer latinski ili slovenski jezici, kod kojih funkcija riječi nije označena prema njenom mjestu, nego prema fleksiji.

Najzad, treću grupu čine mješoviti jezici (kao grčki ili tevtonski), koji liče na dvije prethodne grupe, jer imaju »član i padeže« (23). Ali treba imati na umu da postojanje ili nepostojanje fleksija ne određuje u svakom jeziku mo-

gućan ili nužan red riječi. Prije svega, postoji poredak kao analiza i sukcesivni slijed predstava koji propisuje upotrebu deklinacije ili članova. Jezici koji primjenjuju red »imaginacije i interesa« ne određuju stalno mjesto za pojedine riječi: oni ih moraju obilježiti fleksijom (to su »transpozitivni« jezici). Ako se pak ti jezici pridržavaju jednoobraznog reda koji nameće refleksija, za njih je dovoljno da broj i rod imenica obilježe članom; mjesto u analitičkom poretku ima samo po sebi funkcionalnu vrijednost: to su »analogni« jezici (24). Jezici su bliski ili različiti prema tabeli mogućnih tipova sukcesije. Tabela je simultana, ali sugerije koji su najstariji jezici: zaista je razumljivo da je spontani poredak (slika i strasti) morao prethoditi racionalnom (poretku logike): spoljašnje datiranje je uslovljeno unutrašnjim oblicima analize i poretka. Vrijeme je interiorizirano u jezik.

Što se tiče istorije jezika, ona je samo erozija ili slučaj, uvod, susret i mješavina različitih elemenata; ona nema ni zakona, ni kretanja, ni svojstvenih nužnosti. Kako je, na primjer, formiran grčki jezik? »Feničanski trgovci, avanturisti iz Frigije, Makedonije i Ilirije, Galapejci, Skiti, bande izgnanika ili bjegunci, izmijenili su prvobitni fond grčkog jezika mnogovrsnim i bezbrojnim partikulama i tolikim dijalektima« (25). Francuski jezik je napravljen od latinskih i gotskih imena, od galskih obrta i konstrukcija, od arapskih članova i brojeva, od riječi pozajmljenih iz engleskog i talijanskog tokom putovanja, ratova ili sklapanja trgovačkih ugovora (26). To znači da jezici evoluiraju usljed migracija, pobjeda ili poraza, mode, razmjene; ali ne usljed nekog istorizma koji bi sami u sebi nosili. Jezici nisu podložni nikakvom unutrašnjem principu razvitka, naprotiv, oni sami razvijaju duž jedne linije predstave i njihove elemente. Ako za jezik postoji neko pozitivno vrijeme, ne treba ga tražiti izvan jezika, u istoriji, nego u poretku riječi, u šupljini govora.

Sada se može ocrtati epistemološko polje *Opšte gramatike*, koja se javila u drugoj polovini XVII vijeka i nastala posljednjih godina sljedećeg vijeka. Opšta gramatika nije uopšte komparativna gramatika: bliskosti među jezicima ona ne uzima kao svoj predmet niti se njima koristi kao metodom. Opštost te gramatike ne sastoji se u pronalaženju čisto gramatičkih znakova koji bi bili zajednički za sve lingvističke domene, i iz kojih bi, kao u ide-

alnoj i prisilnoj cjelini, proizilazila struktura svakog mogućeg jezika; ona je opšta utoliko što osvjetljava, ispod gramatičkih pravila, ali na nivou njihove osnovanosti, reprezentativnu funkciju govora — bilo vertikalnu, koja označava predstavljenu stvar, ili horizontalnu, koja tu stvar vezuje za sebe na isti način kao i misao. Pošto ona jezik osvjetljava kao predstavu iz koje se rađa druga, ona se s punim pravom zove »opšta«: ona se, dakle, bavi unutrašnjim podvajanjem predstave. Ali pošto se ta artikulacija može izvesti na više različitih načina, postoje, paradoksalno, i razne opšte gramatike: francuskog, engleskog, latinskog, njemačkog itd. (27). Opšta gramatika ne namjerava da definiše zakone svih jezika, nego da pojedinačno obradi svaki jezik kao način artikulisanja misli. U svakom jeziku, uzetom ponaosob, predstava dobija poseban »karakter«. Opšta gramatika treba da definiše sistem identičnosti i razlika koje ti spontani karakteri pretpostavljaju i kojima se koriste. Ona će zasnovati *taksinomiju* svakog jezika, to jest ono što u svakom jeziku stvara mogućnost da se organizuje govor.

Otuda dva pravca kojima se ona nužno kreće. Pošto govor povezuje svoje dijelove kao predstava svoje elemente, opšta gramatika će morati da prouči reprezentativno funkcionisanje riječi, jednih u odnosu na druge: to prije svega predstavlja analizu veze koja povezuje riječi (teorija rečenice a posebno glagola), zatim analizu raznih tipova riječi i načina na koji raščlanjuju predstavu i od nje se razlikuju (teorija artikulacije). Ali pošto govor nije samo puki reprezentativni zbir, nego podvostručena predstava koja upućuje na drugu — upravo onu koju predstavlja — opšta gramatika mora proučavati način na koji riječi označavaju ono što iskazuju, prije svega u njihovoj izvornoj vrijednosti (teorija porijekla i korjena), zatim u njihovoj stalnoj mogućnosti iskliznuća, ekstenzije, reorganizacije (teorija retoričkog prostora i derivacije).

III TEORIJA GLAGOLA

Rečenica prema jeziku stoji u istom odnosu kao i predstava prema misli: njen oblik je istovremeno najopštiji i najelementarniji, jer, čim ga razbijemo, od govora ostaju samo elementi kao razbacan materijal. Ispod rečenice na-

laze se riječi, ali jezik se dovršava u riječima. Istina, u početku čovjek je stvarao samo obične glasove, a ovi su postali jezik tek onda kad su u sebi — pa makar samo u okviru jednosložnih riječi — sadržavali odnos rečeničke prirode. Uurlanje primitivca koji se muči nije postalo prava riječ prije nego što je prestalo da bude pomoćni izraz bola, i to tek onda kada je počelo da važi kao sud ili izjava tipa: »gušim se« (28). Ono što uzdiže riječ kao riječ i postavlja je iznad krikova i šumova, to je rečenica skrivena u njoj. Ako divljak iz Averona (Aveyron) nije uspio da progovori, to je stoga što su za njega riječi ostale kao zvučna obilježja stvari i utisci koje su one ostavljale na njegov duh; riječi za njega još nisu bile dobile vrijednost rečenice. On je mogao izgovoriti riječ »mlijeko« pred čašom koja mu je bila ponuđena, ali to je bio samo »nejasni izraz za tu hranljivu tečnost, za posudu u kojoj se nalazila i za želju koja se iz tog javljala« (29); riječ nikad nije postala reprezentativni znak za stvar jer nikad nije izražavala da li je mlijeko toplo, da li smo ga skuvali ili samo očekivali. Jedino rečenica uspijeva da razdvoji zvučni znak od svojih neposrednih izražajnih vrijednosti i da ga suvereno uvrsti u polje lingvističke mogućnosti. Za misao klasicizma, jezik počinje tamo gdje postoji — ne izraz, nego govor. Kad se kaže »ne«, odbijanje nije izražavano krikom: naprotiv, u jednoj jedinjoj riječi sažimamo »čitavu jednu rečenicu: ... ja to ne osjećam, ili — ja to ne vjerujem« (30).

»Hajdemo pravo na rečenicu, suštinski predmet gramatike« (31). Tu su sve funkcije jezika svedene na tri elementa neophodna za sastavljanje rečenice: subjekat, predikat i njihova veza. Subjektat i predikat su iste prirode, jer rečenica potvrđuje da su identični ili da pripadaju jedni drugome: stoga im je moguće da u izvjesnim uslovima izmijene svoje funkcije. Jedina razlika, ali ovaj put presudna, ogleda se u nesvodljivosti glagola: »U svakoj rečenici«, kaže Hobs (32), »treba posmatrati tri stvari: pronaći *subjekat* i *predikat* i njihovu vezu ili kopulu. Prve dvije riječi bude u našem duhu pomisao na jednu istu stvar, ali kopula rađa ideju uzročnosti kojom su te imenice nametnute stvarima«. Glagol je neophodan uslov za svaki govor: tamo gdje nema glagola, bar vizuelno prisutnog, nemoguće je tvrditi da postoji jezik. Nominalne rečenice bez izuzetka kriju nevidljivo prisustvo glagola; Adam Smit (33) smatra da je jezik u svom primitivnom obliku bio sastavljen sa-

mo od bezličnih glagola (tipa: »sniježi«, »grmi«) i da su se, počev od tog verbalnog nukleusa, razvile ostale vrste riječi, kao izvedena i pomoćna preciziranja. Jezički prag je postavljen tamo gdje se javlja glagol. Stoga glagol treba tretirati kao mješovito biće, kao riječ među riječima, podložnu istim pravilima, koja poštuje zakone regiranja i slaganja; a zatim glagol treba posmatrati i iza svih tih riječi, u sferi koja nije govorna, nego ona iz koje se govori. Glagol je na ivici govora, na granici onoga što je rečeno i onoga što se kaže, upravo tamo gdje se znaci pretvaraju u jezik.

U toj funkciji treba ispitivati glagol, oslobađajući ga svega što ne prestaje da ga opterećuje i pomućuje. Ne treba se sa Aristotelom zaustaviti na činjenici da glagol označava vremena (i druge riječi, prilozni, pridjevi, imenice mogu imati vremenska značenja). Ne treba se zadovoljiti ni Skaližerovom (Scaliger) tvrdnjom da glagol izražava radnju ili strast, dok imenice označavaju stvari. Ne treba pridavati važnost, kako je to radio Bukstorf (Buxtorf), različitim licima glagola, jer i izvjesne zamjenice imaju to svojstvo da izražavaju lica. Treba odmah istaknuti u punoj svjetlosti ono čime je glagol konstituisan: glagol *potvrđuje*, to jest on označava »da govor u kom je glagol upotrebljen jeste govor čovjeka koji ne zamišlja samo imena nego ih i prosuđuje« (34). Rečenica nastaje — i govor takođe — kada se između dvije stvari može utvrditi veza pripadanja, kada se kaže da to *jeste* to (35). Svi glagoli se tako svode na jedan jedini koji znači: *biti*. Svi ostali se tajno služe tom jedinstvenom funkcijom, ali su je prekrili određenjima koja je skrivaju: dodati su imenski dijelovi predikata i umjesto da se kaže »ja sam pjevajući«, kaže se »ja pjevam«; dodate su i odredbe za vrijeme i umjesto da kažemo: nekad sam pjevajući, kaže se: pjevao sam; najzad, izvjesni jezici integrisali su i subjekat u tkivo glagola, pa Latini, tako, ne kažu: *ego vivit*, nego *vivo*. Sve to je samo gomilanje i taloženje oko jedne verbalne funkcije, koja je apsolutno sićušna, ali bitna; »postoji samo glagol biti... koji je zadržao svoju jednostavnost« (36). Čitava suština jezika sažima se u toj jedinstvenoj riječi. Bez nje bi sve ostalo ćutljivo i ljudi bi, kao i izvjesne životinje, mogli da se služe svojim glasom, ali nijedan od tih krikova razasutih po šumama nikad se ne bi povezao u veliki lanac jezika.

U klasicizmu, sirovo biće jezika — ta masa znakova razasuta po svijetu da bi tu ispoljila našu upitnost — izbrisalo se, ali je jezik sa bićem uspostavio nove odnose, mnogo teže shvatljive, jer jezik to biće iskazuje i u njega se utapa; iz samog sebe jezik ga potvrđuje, a ipak ne bi mogao opstati kao jezik da ta riječ, sama po sebi, ne podržava svaki mogući govor. Nema jezika bez označavanja bića na određen način; ali bez jezika nema ni glagola biti, koji predstavlja samo jedan njegov dio. Ta jednostavna riječ, to je biće predstavljeno u jeziku, ali to je i reprezentativno biće jezika — što ga, dozvoljavajući mu da ga potvrdi ono što kaže, čini sposobnim i za istinu ili za grešku. Po tome je ta riječ različita od svih drugih znakova koji mogu biti podudarni, vjerni, primjereni ili ne onome što označavaju, ali nisu nikad ni istiniti ni lažni. Jezik je s kraja na kraj — govor, po toj jedinstvenoj snazi koju ima riječ što prekoračuje sistem znakova, usmjerena prema biću onoga što je označeno.

Ali otkuda dolazi ta moć? I koji je to smisao što, prevazilazeći riječi, stvara rečenicu? Gramatičari Por-Roajala govorili su da je smisao glagola biti u potvrđivanju. To je pokazivalo u kom se području jezika nalazi njegova apsolutna privilegija, ali ne i u čemu se sastojala ta privilegija. Ne treba smatrati da glagol biti sadrži ideju *potvrđivanja*, jer i sama imenica potvrđivanje, kao i riječ *da*, sadrže istu ideju (37); stoga taj glagol više osigurava potvrđivanje ideje. No da li potvrđivanje ideje ukazuje i na njeno postojanje? Tako upravo misli Boze (Bauzée), koji u tome nalazi razlog za tvrdnju da glagol u svom obliku sabira varijacije vremena: jer, suština stvari se ne mijenja, jedino se njihovo postojanje javlja i iščezava, jedino ono ima prošlost i budućnost (38). Na to Kondijak može primijetiti da, ako postojanje može biti oduzeto stvarima, ono onda nije ništa više nego atribut, a da glagol može potvrditi i smrt kao i postojanje. Jedino što glagol potvrđuje jeste koegzistiranje dviju predstava: na primjer, predstavu zelenila i drveta, čovjeka i postojanja ili smrti; stoga glagolska vremena ne označavaju vrijeme u kome su stvari apsolutno postojale, nego jedan relativni sistem anteriornosti i simultanosti stvari (39). Koegzistiranje, zaista, nije atribut same stvari, ali nije ni nešto više od oblika predstave: kad kažemo da zelenilo i drvo koegzistiraju, to znači da su oni vezani u svim ili u većini utisaka koje o njima stičem.

Na taj način glagol *biti* imao bi u suštini jedinu ulogu da svaki jezik svede na predstavu koju označava. Biće prema kome usmjerava svoje znakove, jeste biće misli. Upoređujući jezik sa slikom, jedan gramatičar s kraja XVIII vijeka definisao je imenice kao oblike, pridjeve kao boje, a glagol kao platno na kome se oni pojavljuju. Nevidljivo platno, sasvim prekriveno sjajem i crtežom riječi, ali koje jeziku daje priliku da istakne svoju likovnost; glagol, najzad, izražava reprezentativni karakter jezika, činjenicu da on u mislima ima svoje mjesto i da jedina riječ koja može prekoračiti granice znakova i zasnovati ih na terenu istine, dopire tek do predstave. Tako se funkcija glagola identifikuje sa načinom postojanja jezika u čijem se cjelokupnom polju kreće: govoriti istovremeno znači i predstaviti pomoću znakova i znakovima dati sistematičan oblik koji zahtijeva glagol. Kao što kaže Destit, glagol je pripadanje: oslonac i oblik svih atributa: »glagol biti se nalazi u svakoj rečenici, jer ne možemo kazati da je nešto ovako ili onako a da pri tome ne kažemo da to jeste... Ali ta riječ *jeste* — koja u svim rečenicama čini dio predikata — uvijek je i početak i baza, to je opšti i zajednički predikat« (40).

Vidimo, dakle, kako će funkcija glagola, dostigavši do te tačke opštosti, morati disocirati čim iščezne jedinstven domen opšte gramatike. Kad se oslobodi dimenzija čiste gramatičnosti, rečenica će postati sintaksička jedinica. Skupa sa drugim riječima, glagol će figurirati u okviru svog vlastitog sistema kongruencije, fleksije i rekcije. Na drugom kraju, snaga manifestovanja jezika pojaviće se u jednom autonomnom pitanju, arhaičnijem od same gramatike. U toku čitavog XIX vijeka jezik će biti ispitivan s obzirom na enigmatičnu prirodu *glagola*: ispitivanje će biti koncentrisano na područje gdje se jezik najviše približava biću, gdje ga najbolje imenuje, transponuje ili razotkriva njegov suštinski smisao, gdje ga apsolutno ispoljava. Od Hegela do Malarmea, to čuđenje pred odnosima između bića i jezika održavaće ravnotežu sa ponovnim uključivanjem glagola u homogeni poredak gramatičkih funkcija.

IV ARTIKULACIJA

Glagol *biti*, mješavina pripadanja i potvrđivanja, ras-kršće govora o prvobitnoj i radikalnoj mogućnosti usmene riječi, definiše prvi i najbitniji invarijant rečenice. Pored njega, s obje strane nalaze se vrste riječi ili dijelovi usmenog saopštavanja. Ta područja su još indiferentna; određena su jedino sićušnom, gotovo nevidljivom, ali centralnom, figurom bića; njihovo djelovanje se odvija oko »prosuditelja«, kao stvari o kojoj treba suditi — *judicande*, i onoj koja je već prosuđena — *judicat* (41). Kako se ta puka namjera rečenice može pretvoriti u posebne i razgovjetne fraze? Kako govor može iskazati čitav sadržaj predstave?

To je moguće stoga što je govor sačinjen od riječi koje *imenuju*, dio po dio, ono što je dato predstavom.

Riječ označava, to znači da je ona po svojoj prirodi — ime, i to vlastito ime, jer je usmjerena prema određenoj predstavi i nikakvoj drugoj. Tako pred uniformnošću glagola — koji je samo univerzalan iskaz pripadanja — imena se množe do beskonačnosti. Moglo bi ih biti isto koliko i stvari koje treba imenovati. Ali svako ime bi bilo tako snažno vezano za predstavu koju označava da se ni najslabiji odnos pripadnosti ne bi mogao formulirati; jezik bi stoga spao ispod svog nivoa: »Ako bi imenice bile sastavljene samo od vlastitih imena, trebalo bi ih umnožiti beskonačno. Te riječi, čije bi mnoštvo preopteretilo pamćenje, ne bi uspjele da zavedu nikakav red među predmetima našeg saznanja, pa ni našim idejama, a sav naš govor zapao bi u najdublju konfuziju« (42). Ime u rečenici ne može vršiti svoju funkciju i omogućiti pripadanje osim ako nešto (bar dio predikata) ne ukazuje na neki elemenat koji je zajednički većem broju predstava. Općenitost imenice je isto tako potrebna vrstama riječi kao i označavanje bića obliku rečenice.

Tu je općenitost moguće postići na dva načina: 1) horizontalnom artikulacijom — grupiranjem individua koje međusobno posjeduju izvjesne identičnosti, a odvajanjem onih koje su različite; takva artikulacija stvara sukcesivnu generalizaciju sve širih i širih grupa (a sve malobrojnijih); ona ih može i beskonačno dijeliti na osnovu novih razlika i tako dospjeti do vlastitog imena čiji je ona dio (43); poradak naporednosti i podređenosti prekriven je jezikom i svaki njegov dio figurira sa svojim imenom; od individue

do vrste, a zatim do roda i klase, jezik se artikuliše nad područjem rastućih općenitosti; tu taksinomičku funkciju u jeziku manifestuju imenice: tako se kaže — životinja, četvoronožac, pas, pudlica (44). 2) vertikalnom artikulacijom — vezanom sa prvom, jer su one neophodne jedna drugoj; ova druga artikulacija razlikuje stvari koje postoje same po sebi od onih koje se ne mogu susresti u stanju nezavisnosti (modifikacije, posebnosti, slučajnosti ili osobine): u dubini — supstance, na površini — osobine; taj jaz — ili ta metafizika, kako je govorio Adam Smit (45) — ispoljava se u jeziku prisustvom pridjeva, koji u predstavi označavaju sve ono što samo po sebi ne može da opstoji. Prva artikulacija jezika (ako ostavimo glagol biti po strani, koji je i uslov i dio govora) izvršena je, dakle, prema dvjema ortogonalnim osovina: jedna polazi od pojedinačne osobe ka opštem, a druga od supstance ka njenoj osobini. Na njihovom sjecištu nalazi se zajednička imenica; na jednom kraju je vlastito ime, a na drugom — pridjev.

Ali ta dva tipa predstava razlikuju međusobno riječi tačno u onolikoj mjeri u kolikoj je predstava analizirana prema istom modelu. I, kao što to kažu autori iz Por-Roajala, riječi »koje označavaju stvari zovu se *imenice*, kao *zemlja, sunce*. One koje označavaju načine, ukazujući istovremeno i na subjekat kome odgovaraju, zovu se *pridjevi*, kao *dobar, pravedan, okrugao*« (46). Ali, između artikulacije jezika i artikulacije predstave započinje igra. Kad govorimo o »bjelini«, označavamo jednu osobinu, ali je izražavamo imenicom: kad govorimo o »ljudskim« (bićima)*), upotrebljavamo pridjev da bismo označili individue koje postoje same po sebi. Ta nepodudarnost ne kazuje da se jezik vlada prema nekim drugim znakovima izvan predstave, nego upravo to da on, sam sa sobom i u svojoj vlastitoj dubini, održava odnose koji su identični odnosima predstave. Ako jezik upotrijebi pridjev koji označava modifikaciju i ističe je u okviru rečenice kao njenu *supstancu*, tada pridjev postaje imenica; i obrnuto — imenica koja se u rečenici ponaša kao slučajnost, postaje pridjev, označavajući kao i ranije — supstance. »Pošto je supstanca ono što samo po sebi postoji, imenicama su nazvane sve one riječi koje u jeziku postoje***) same po sebi, pa čak i kad znače

*) U francuskom jeziku poimeničeni pridjev *humains* = hommes — ljudi. — Prim. prev.

**) U francuskom jeziku riječ *Substantif* (imenica) etimološki je vezana sa glagolom *subsister* (postojati) i imenicom *substance*. — Prim. prev.

samo slučajnosti. Naprotiv, pridjevima su nazvane riječi koje označavaju supstance kada, u svom načinu označavanja, treba da budu vezane za druge riječi u rečenici» (47). Elementi rečenice međusobno održavaju odnose identične odnosima predstave; ali ta identičnost nije utvrđena tačka po tačka, tako da je svaka supstanca izražena imenicom, a svaka slučajnost — pridjevom. U pitanju je jedna globalna identičnost koja proizilazi iz same prirode stvari: rečenica *jeste* predstava; jedna je artikulirana na isti način kao i druga, ali za rečenicu je svojstveno da na ovaj ili onaj način može artikulirati i predstavu koju preobražava u govor. Ona je sama u sebi već jedna predstava koja artikulira jednu novu, uz mogućnost odstupanja koje u sebi nosi i slobodu govora i razliku između jezika.

To je prvi sloj artikulacije: najpovršniji i svakako najprividniji. Od ovog trenutka sve može postati govor, doduše još slabo diferenciran: za vezivanje imena postoji samo monotonija glagola biti i njegova predikativna funkcija. Međutim, elementi predstave artikuliraju se prema jednoj mnogo kompleksnijoj šemi (sukcesija, podređenost, posljedičnost) koju treba prenijeti u jezik kako bi ovaj postao zaista reprezentativan. Stoga sve riječi, slogovi, pa čak i slova koji su u opticaju između imenica i glagola moraju izražavati one ideje koje su u Por-Roajalu nazivali »pomoćnim« (48); potrebni su predlozi i veznici, sintaksički znaci koji označavaju odnose identičnosti i slaganja ili zavisnosti i kongruencije (49): znaci za množinu i rod, padeži itd; potrebne su, najzad, riječi koje povezuju zajedničke imenice sa individuama koje označavaju — oni članovi ili pokazne riječi koje je Lemersije (Lemercier) nazivao »konkretizatori« ili »dezapstraktori« (50). Takvo mnoštvo riječi sačinjava artikulaciju koja je inferiorna jedinstvu imena (imenice ili pridjeva) kakvo je zahtijevao goli oblik rečenice: nijedna od tih riječi ne sadrži u svojoj nazočnosti neki izolovan reprezentativni sadržaj koji bi bio fiksni i određen; one ne pokrivaju ideju — makar i pomoćnu — osim kad su vezane za druge riječi; dok su imenice i glagoli »apsolutni značenjski elementi«, te riječi imaju samo relativno značenje (51). One se, bez sumnje, obraćaju predstavi i postoje samo ukoliko ova, u svojoj analizi, razotkrije unutrašnju mrežu svojih odnosa; ali same, te riječi nemaju vrijednosti osim u okviru jedne gramatičke cjeline čiji su dio. One u jeziku uspostavljaju jednu novu artikulaciju, i to mješo-

vitog karaktera — istovremeno reprezentativnu i gramatičku, a da se nijedan od ta dva plana ne može svesti na drugi.

Tako se fraza naseljava sintaksičkim elementima čiji je obris mnogo tananiji od širokih figura rečenice. Taj novi presjek dovodi opštu gramatiku do neminovnog izbora: ili nastaviti analizu ispod nominalnog jedinstva i istaknuti, prije značenja, beznačajne elemente od kojih je to jedinstvo izgrađeno, ili regresivnim postupkom svesti to nominalno jedinstvo, priznati mu uže mjere i pronaći njegovu reprezentativnu efikasnost ispod punih riječi, u partikula- ma, slogovima pa čak i samim slovima. Te mogućnosti su otvorene, štaviše i određene onog trenutka kad teorija jezika uzima za predmet govor i njegove reprezentativne vrijednosti. One definišu *heretičku tačku* koja razdvaja gramatiku XVIII vijeka.

»Hoćemo li pretpostaviti«, kaže Haris (Harris) »da je svako značenje, poput tijela, djeljivo na bezbroj drugih značenja koja se, opet, mogu dijeliti beskonačno? To bi bilo besmisleno; tréba stoga obavezno dopustiti da postoje značenski glasovi čiji nijedan dio, sam po sebi, ne može imati posebno značenje« (52). Značenje iščezava čim se reprezentativne vrijednosti riječi razdvoje ili izostave: tada se javljaju u svojoj nezavisnosti elementi koji se ne podudaraju s mišlju i čije se veze ne mogu svesti na govorne veze. Postoji jedna »mekanika« svojstvena slaganjima, rekciiji, fleksiji, slogovima i glasovima, i nikakva reprezentativna vrijednost ne može do kraja sagledati tu mehaniku. Jezik treba tretirati kao mašine koje se malo pomalo usavršavaju (53): u svom najjednostavnijem obliku, rečenica je sastavljena od jednog subjekta, jednog predikata i imenskog dijela, a svako dodavanje smisla zahtijeva čitavu novu rečenicu; tako i najrudimentarnije mašine pretpostavljaju principe kretanja koji su različiti za svaki njihov organ. Ali kad se usavrše, mašine potčinjavaju jednom istom principu sve organe koji su samo njeni posrednici, sredstva transformisanja, instrumenti primjene; isto tako i jezici usavršavanjem prepuštaju smisao rečenice gramatičkim organima koji u sebi nemaju reprezentativne vrijednosti, ali im je zadatak da je preciziraju, povežu njene elemente i odrede njene sadašnje determinante. U jednoj rečenici i na jednom mjestu mogu se izraziti vremena i posljedični, prisvojni i lokalizacioni odnosi koji se dobro uklapaju u se-

riju subjekat-predikat-imenski dio, ali ne mogu biti obuhvaćeni tako širokim dijapazonom razlikovanja. Otuda važnost koja se od Bozea (Bauzée) (54) pridaje teoriji dodatka i subordinacije. Otuda i rastuća uloga sintakse; u vrijeme Por-Roajala, sintaksa je bila identifikovana sa konstrukcijom i redom riječi, dakle, sa unutrašnjim razvijanjem rečenice (55); od Sikara (Sicard), ona postaje samostalna: ona »svakoj riječi diktira njenu vlastitu formu« (56). Tako je skicirana autonomija gramatičkog elementa, kakvu će, sasvim pod kraj vijeka, definisati Silvestr de Sasi (Sylvestre de Sasi), koji je, prvi, zajedno sa Sikarom, napravio razliku između logičke analize rečenice i gramatičke analize fraze (57).

Razumljivo je zašto su analize te vrste bile potisnute dok je govor bio predmet gramatike; čim bi se dospjelo do jednog sloga artikulacije u kome su se reprezentativne vrijednosti razbijale u prah i pepeo, prelazilo bi se na drugi kraj gramatike, tamo gdje artikulacija nije imala nikakvog uticaja — u domenu upotrebe i istorije; sintaksa je u XVIII vijeku bila smatrana za arbitrarno mjesto, gdje su se po svojoj volji formirale jezičke navike svakog naroda (58).

U svakom slučaju, u XVIII vijeku te analize nisu mogle biti ništa više od apstraktnih mogućnosti, pa čak ni skica za ono što će postati filozofija, nego samo nepriviligovana grana jednog izbora. Nasuprot tim analizama i počev od iste tačke hereze, vidimo kako se razvija refleksija, koja je, za nas i nauku o jeziku koju smo izgradili od XIX vijeka, lišena vrijednosti, ali koja je tada omogućavala da svu analizu verbalnih znakova održimo u okviru govora. Tragalo se za opskurnom nominalnom funkcijom za koju se vjerovalo da je uvučena u te riječi i skrivena u njima, kao i u slogovima, fleksijama i slovima koje je stidljiva analiza rečenice propustila kroz svoju mrežu. To je stoga što ipak, kako su to primjećivali autori iz Por-Roajala, sve vezne partikule imaju izvjestan sadržaj jer predstavljaju način na koji su predmeti vezani i način njihovog slijeda u našim predstavama (59). Ne može li se pretpostaviti da su te partikule bile imena kao i sva druga? Ali umjesto da zamiene predmete, one su zauzele mjesto gestova pomoću kojih ih ljudi označavaju ili simuliraju njihove veze i njihov slijed (60). Te riječi su ili malo pomalo izgubile vlastiti smisao (ovaj, doduše, nije bio uvijek vidljiv, jer je bio vezan za gestove, tijelo ili položaj govornog

lica), ili su se inkorporirale u druge riječi u kojima su našle čvrst oslonac, pruživši im zauzvrat čitav sistem modifikacija (61). Na taj način, sve su riječi, bez obzira kakve one bile, uspavane imenice: glagoli su povezali pridjeve uz glagol biti; veznici i predlozi su imena gestova koji su odsad nepokretni; deklinacije i konjugacije samo su apsorbovane imenice. Riječi se sad mogu otvoriti i osloboditi let svim imenicama koje su se u njima krile. Kao bitni princip analize, Le Bel (Le Bel) je navodio da »nema spoja čiji dijelovi nisu odvojeno postojali prije nego što su bili spojeni« (62); to mu je omogućilo da sve riječi svede na slogovne elemente u kojima vaskrsavaju stara zaboravljena imena — jedine riječi koje su mogle postojati uz glagol biti: *Romulus*, na primjer (63), dolazi od *Roma* i *moliri* (graditi); a *Roma* dolazi od *Ro*, što označava snagu (Robur), i *Ma*, što znači veliki (*magnus*). Na isti način Tijebo (Thiébauld) otkriva u riječi »abandonner« (napustiti) tri skrivena značenja: *a* »označava ideju pružanja ili cilja jedne stvari prema drugoj«; *ban* »sugeriše ideju o cjelini društvenog tijela«, *do* »označava gest kojim se nečeg odričemo« (64).

I ako treba preko slogova doći do samih slova, pronaći ćemo još vrijednosti jednog rudimentarnog imenovanja. Tome se posvetio Kur de Zeblen (Court de Gebelin) za svoju najveću, ali i najtrošnju slavu, »pokret usana, koji je najlakše izazvati, koji je najblaži i najgraciozniji, služio je za označavanje prvih bića koja čovjek poznaje, onih koja ga okružuju i kojima sve duguje« (tata, mama, poljubac). Međutim, »zubi su isto toliko čvrsti koliko su usne pokretne i savitljive; intonacije koje oni proizvode su snažne, zvučne, bučne... Dodirom zuba izgovaramo riječi *tonne* (tutnji), *retentit* (odzvanja), *étonne* (čudi se); kao i riječi: *tambours* (doboš), *timbales* (talambas), *trompettes* (truba)«. A i samoglasnici, izdvojeni, mogli bi razviti tajnu hiljadugodišnjih riječi koje su upotrebom prekrivene. *A* izražava (avoir—imati), *E* egzistenciju, *I* silu, *O* čuđenje (oči koje se zaokrugle), *U* vlagu, to jest raspoloženje (65). A možda su u najstarijoj dubini naše istorije, suglasnici i samoglasnici, razdijeljeni u dvije još nejasne grupe, sačinjavali samo dvije riječi kojima je artikulisan ljudski jezik: melodični samoglasnici izražavali su strasti, a grubi suglasnici — potrebe (66). Još uvijek se može uočiti

razlika između oporog govora na sjeveru — šume guturala, gladi i hladnoće — i južnih jezika sastavljenih od samoglasnika nastalih u jutarnjim susretima pastira, kada su »iz čistog kristala izvora izbijale prve ljubavne vatre«.

U svojoj dubini, sve do prastarih glasova koji su ga prvi put otrgli od običnog krika, jezik čuva svoju reprezentativnu funkciju; u svakoj mogućoj artikulaciji, od vjkada, jezik je *imenovao*. U samom sebi jezik je ogromno brujanje naziva koji se pokrivaju, sažimaju, skrivaju i održavaju kako bi omogućili analizu ili kompoziciju kompleksnijih predstava. U okviru fraza, tamo gdje izgleda da se značenje oslanja na beznačajnim slogovima, uvijek postoji neki prikriveni naziv, forma koja između svojih zvučnih zidova sadrži odbljeske nevidljive ali neizbrisive predstave. Za filologiju XIX vijeka, takve analize su ostale »mrtvo slovo« u pravom smislu riječi. Ali ne i za čitavo jezičko iskustvo — najprije ezoterično i mistično iz vremena Svetog Marka, Reveronija (Reveroni), Fabre d'Olivea (Fabre D'Oliver), Ežea (Oegger), zatim literarno, kada enigma riječi ponovo vaskrsava u svom masivnom biću sa Malarmeom (Mallarmé), Ruselom (Roussel), Lerisom (Leris) i Ponžom (Ponge). Ideja da razbijanjem riječi ne dolazimo ni do običnih šumova ni do pukih proizvoljnih elemenata, nego do drugih riječi koje i same, kad se raščlane, stvaraju nove riječi — ta ideja je istovremeno i negativ čitave moderne nauke o jeziku i mit u koji transponujemo najtamnije snage jezika, ali i najrealnije. Jezik može postati predmet nauke zato što je proizvoljan, a što se može definisati pod kojim uslovima on postaje značajan. Ali pošto ne prestaje da govori ispod svojih mogućnosti, pošto ga prožimaju neiscrpne vrijednosti, možemo govoriti beskrajnim šaputanjem u kome se rađa literatura. Ali u epohi klasicizma odnos uopšte nije bio isti: da bi jezik bio shvaćen u cjelini i u svom najopštijem obliku rečenice, trebalo je da svaka riječ u svom najsitnijem dijelu bude najsavjesniji čin imenovanja.

V OZNAČAVANJE

Ali ipak teorija o »generalizovanom imenovanju« otkriva na ivici jezika izvjestan odnos prema stvarima koji je sasvim nešto drugo nego rečenična forma. Ako u svojoj os-

novi jezik vrši funkciju imenovanja, to jest ako izdvaja predstavu ili je pokazuje kao prstom, onda jezik znači indiciranje, a ne sud. Za stvari je vezan nekim obilježjem, notom, prisvojenom figurom ili gestom koji označava, ali ništa od toga ne može se svesti na predikativni odnos. Princip imenovanja i porijeklo riječi održava ravnotežu sa formalnom primarnošću suda. Kao da na jednoj i drugoj strani jezika, razvijenog u svim svojim artikulacijama, postoji *biće* u svojoj verbalnoj ulozi pripadanja, i *porijeklo* u svojoj ulozi prvobitnog označavanja. Porijeklo omogućava da se pomoću znaka zamijeni ono što je indicirano, a biće da se jedan sadržaj veže sa drugim. Tako smo suočeni sa dvjema suprotstavljenim, ali i međusobno pripadajućim, funkcijama veze i zamjene, karakterističnim za svaki znak uopšte, sa njegovom sposobnošću za analizu i predstavu.

Ponovo iznijeti na svjetlost dana porijeklo jezika znači pronaći prvobitni momenat u kome je jezik bio samo označavanje. Time treba istovremeno objasniti i njegovu arbitrarnost (jer ono što označava može biti isto tako različito od onoga što pokazuje kao što i gest može biti različit od predmeta prema kojem je usmjeren), i njegov duboki odnos sa onim što imenuje (jer su pojedini slogovi ili riječi uvijek bili izabrani da bi označili određenu stvar). Prvom zahtjevu odgovara analiza jezika akcije, a drugom — proučavanje korjenova. Ali oni nisu suprotstavljeni, kao u objašnjenju Kratila, na osnovu »prirode« i na osnovu »zakona«; oni su, naprotiv, neophodni jedan drugom, jer prvi referiše o zamjenjivanju pomoću znaka onoga što je označeno, a drugi opravdava stalnu moć označavanja tog znaka.

Jezik akcije je tijelo koje govori, a ipak nije dat unaprijed. Priroda jedino dozvoljava da u raznim situacijama u kojima se nalazi, čovjek može da se ispoljava pomoću gestova; njegovo lice je stalno u pokretu, on pušta neartikulisane glasove, to jest glasove koje nisu »proizveli ni jezik ni usne« (67). Sve to nije još ni jezik pa čak ni znak, nego posljedica i nastavak naše animalnosti. Tu očiglednu uznemirenost karakteriše univerzalnost, jer zavisi od građe naših organa. Otuda i mogućnost da čovjek uoči istu pojavu i kod svojih srodnika. On sa krikom koji čuje kod drugog i sa grimasom na njegovom licu može povezati iste predstave koje su često pratile i njegove krikove i njegove gestove. On tu mimiku može prihvatiti kao oznaku i zamjenu za misao drugog. Kao znak. Razumijevanje počinje.

On se zauzvrat može koristiti tom mimikom koja je postala znak — da bi kod sagovornika podstakao ideju koju i sam nosi u sebi, osjećaje, potrebe i muku koji su obično vezani za takve gestove ili glasove: to su krici koji su namjerno upućeni drugome ili prema nekom predmetu — čisti uzvici (68). Upotrebom tako koncentrisanog znaka (koji je već izraz), nešto poput jezika upravo se rađa.

Vidimo da iz ovih analiza, zajedničkih i Kondijaku i Destitu, jezik akcije povezuje istim porijeklom jezik i prirodu. Ali cilj toga povezivanja je više u tome da ga odvoji od prirode, nego da ga ukorjeni u njoj. Da bi obilježio svoju neizbrisivu razliku od krika i zasnovao ono što čini njegovu izvještačenost. Sve dok je samo obično produženje tijela, akcija nema nikakvu moć govora: ona nije jezik. Ona to postaje, ali nakon određenih i kompleksnih operacija: notiranje analogije odnosa (krik drugoga prema onome što on osjeća isto je što i moj krik prema mom apetitu ili mom strahu); inverzija vremena i dragovoljna upotreba znaka prije predstave koju označava (prije nego što mi se javi tako snažan osjećaj gladi da zbog njega vičem, ja kriknem, i taj krik je udružen sa osjećajem gladi); najzad, namjera da kod drugog izazovem predstavu koja odgovara kriku ili gestu (posebno je samo to što svojim krikom niti izazivam niti namjeravam izazvati osjećaj gladi, nego upravo predstavu o odnosu između znaka i moje želje za hranom). Jezik je moguć tek na nivou te isprepletenosti. On ne počiva na nekom prirodnom pokretu shvatanja ili izražavanja, nego na reversibilnim odnosima — koji se mogu analizirati — znakova i predstava. Jezik se ne javlja kad se predstava eksteriorizira, nego kad na koncentrisan način iz sebe izdvaja znak i kroz njega se dâ ispoljiti. Čovjek oko sebe ne otkriva znakove kao govorni subjekat ili na osnovu nekog već stvorenog jezika, znakove koji su kao nijeme riječi što ih treba dešifrovati i ponovo ozvučiti; riječi se rađaju, i sa njima čitav jezik, koji je samo naknadna organizacija zvučnih znakova, zato što je predstava praćena vlastitim znakovima. Uprkos svom imenu, »jezik akcije« razotkriva jednu nesvadljivu mrežu znakova koja razdvaja jezik od akcije.

Stoga on svoju izvještačenost zasniva na prirodi, jer elementi od kojih je taj jezik akcije sastavljen (glasovi, gestovi, grimase) sukcesivno se javljaju u prirodi, a ipak oni uglavnom nisu ni u čem sadržajno identični sa onim

što označavaju; oni održavaju samo odnose simultanosti i sukcesije. Krik ne liči na strah, ni pružena ruka na glad. Kad se definitivno uobliče, ti znaci će ostati bez »mašte i bez čudi« (69), jer ih je jednom zauvijek stvorila priroda, ali oni neće izražavati prirodu onoga što označavaju, jer uopšte nisu pravljani prema njenoj slici. Od tog trenutka ljudi će moći da se služe konvencionalnim jezikom: oni sad raspoložu sa dosta znakova koji obilježavaju stvari kako bi mogli fiksirati nove znakove koji analiziraju i kombinuju prethodne. U *Raspravi o porijeklu nejednakosti* (70) Ruso je isticao da nijedan jezik ne može počivati na ugovoru između ljudi, jer sam ugovor pretpostavlja jedan utvrđen jezik, priznat i u praksi potvrđen; jezik stoga treba zamisliti kao nešto što su ljudi dobili, a ne sami izgradili. U stvari, jezik akcije potvrđuje tu potrebu i čini nekorisnom tu hipotezu. Čovjek od prirode dobija ono od čega stvara znakove, a znakovi mu služe da bi se sa drugim ljudima dogovorio koje od njih treba zapamtiti, kakvu im vrijednost pridati i prema kakvim pravilima ih upotrebljavati; oni, takođe, služe da bi se formirali novi znakovi po uzoru na prethodne. Prvi oblik ugovora sastoji se u izboru zvučnih znakova (koje je lakše raspoznati iz daljine i koji su jedini mogućni znaci sporazumijevanja noću), drugi oblik je komponovanje i označavanje još neobilježenih predstava pomoću znakova bliskih onima koji označavaju bliske predstave. Tako se konstituiše jezik u pravom smislu riječi: pomoću serije analogija koje lateralno produžuju jezik akcije, ili bar njegov zvučni dio; taj novi jezik liči ovom posljednjem i upravo »ta sličnost olakšava njegovo razumijevanje. Tu sličnost nazivamo analogijom... Vidite kako nam analogija, koju uzimamo kao zakon, ne dozvoljava da znakove izaberemo nasumce ili proizvoljno« (71).

Nastanak jezika iz jezika akcije potpuno izmiče alternativi između prirodne imitacije i proizvoljne konvencije. Gdje postoji priroda — u znacima koji se spontano rađaju u nama samima — ne postoji nikakva sličnost, a tamo gdje se sličnostima koriste, postignut je dragovoljan sporazum između ljudi. Priroda jukstaponira razlike i vezuje ih silom; refleksija otkriva sličnosti, a analiza ih razvija. Prva faza omogućava izvještačenost, ali sa materijalom koji svi ljudi na isti način nameću; druga isključuje proizvoljnost, ali otvara puteve slobodi, iako ovi nisu jednako raspoređeni kod svih ljudi i svih naroda. Prirodni

zakon nameće razliku između riječi i stvari — vertikalnu diobu između jezika i onoga što mu je dužnost da označi; pravila konvencije nalažu sličnost među riječima, veliku horizontalnu mrežu koja proizvodi nove riječi na osnovu starih i tako ih množi do beskonačnosti.

Stoga je shvatljivo zašto teorija korjenova ni u čem ne protivrječi analizi jezika akcije, nego upravo u njoj nalazi utočište. Korjenovi su rudimentarne riječi koje pronalazimo, identične, u velikom broju jezika — a možda i u svim; oni su bili najprije nametnuti kao nehotični krikovi koje je jezik akcije spontano iskoristio. Tu su ljudi tražili korjenove da bi ih prenijeli u njihove konvencionalne jezike. I ako su svi narodi, u svim podnebljima, izabrali, između tolikog materijala jezika akcije, upravo te elementarne nosioce zvučnosti, to znači da su u njima otkrili, ali tek kasnije i na osnovu razmišljanja, sličnost sa predmetom koji označavaju ili pak mogućnosti da tu sličnost primijene na neki analogan predmet. Sličnost korjena sa onim što imenuje dobija vrijednost verbalnog znaka tek na osnovu konvencije koja je povezala ljude i ujedinila njihove jezike akcije u jedan jezik. Na taj način iz unutrašnjosti same predstave znaci se stapaju sa samom prirodom koju označavaju i koja se na identičan način nameće svim jezicima — prvobitni trezor svih riječi

Korjenovi se formiraju na više načina. Pomoću onomatopeje, koja nije spontan izraz nego voljna artikulacija nekog znaka koji liči: »Oponašati glasom isti šum koji stvara i predmet što ga želimo imenovati« (72). Upotrebom sličnosti koju smo osjetili čulima: »Utisak o crvenoj boji, koja je živa, brza, gruba za oko, biće najbolje preveden glasom R, koji ostavlja sličan utisak na čulo sluha« (73). Nametanjem glasnim organima pokreta analognih pokretima koje želimo da označimo: »Tako da glas koji nastaje iz oblika i prirodnog pokreta organa stavljenog u takav položaj postane ime predmeta«: grlo škripi da bi izrazilo trenje jednog tijela o drugo, ono se iznutra izdubljuje da bi označilo udubljenu površinu (74). Najzad, da bismo označili organ, koristimo se glasovima koje on prirodno stvara: artikulacija *ghen* dala je ime grlu (*gorge*), a da bi označili *dents* (zube) služimo se dentalima *d* i *t* (75). Sa tim konvencionalnim artikulacijama sličnosti svaki jezik može izvesti svoje prvobitne korjenove. Taj postupak je ograničenog opsega jer su gotovo svi korjenovi jednosložni i jer

ih je veoma mali broj — dvije stotine za hebrejski jezik prema procjenama Beržijea (Bergier) (76) — on je još ograničeniji ako imamo na umu da su korjenovi (zbog odnosa sličnosti koje uspostavljaju) zajednički za većinu jezika: de Bros (de Broses) misli da za sve dijalekte Evrope i Istoka oni ne bi ispunili ni čitavu »stranicu papira za pisma«. Ali na osnovu tih korjenova formiran je svaki jezik u svojoj specifičnosti: »Njihov razvitak je izvanredan. Kao plod brijesta iz koga izraste veliko stablo koje pušta nove izdanke iz svakog korjena i tokom vremena stvara pravu šumu« (77).

Jezik se sad može raščlaniti prema svojoj genealogiji. Takvu genealogiju De Bros je htio da razvije među stalnim filijacijama koje je nazvao »univerzalni arheolog« (78). Na vrhu bi bili korjenovi — mali broj njih — kojima se služe evropski i orijentalni jezici; ispod njih bi došle komplikovanije riječi koje su iz njih proizašle, ali vodeći računa da se navedu najprije one koje su najbliže, a zatim nastavi ređanje u gustom poretku, tako da između sukcesivnih riječi ostane najmanje moguće rastojanje. Tako bi se stvorile savršene i iscrpne serije, apsolutno kontinuirani lanci u kojima bi prekidi, ako bi ih bilo, uzgredno označavali mjesto neke riječi, dijalekta ili nekog već iščezlog jezika (79). Kad se jednom raširi takva mreža bez šavova, dobijemo polje koje možemo presjeći po apscisi i ordinati: vertikalno dobijamo kompletnu filijaciju svakog korjena, a po horizontali imamo riječi koje se upotrebljavaju u određenom jeziku; što se više udaljavamo od prvobitnih komplikovanih korjenova, jezici su sigurno sve skorijeg datuma — definisani su jednom transverzalom linijom; ali istovremeno riječi su sve efikasnije i podobnije za analizu predstava. Tako bi se istorijski prostor tačno poklapao sa pravougaonikom misli.

Izučavanje korjenova može izgledati kao povratak istorije i teorije o jeziku-majci, koju je jedno vrijeme klasicizam, izgleda, držao po strani. U stvari, analiza korjenova ne situira jezik u istoriju koja bi bila mjesto njegovog nastanka i transformacije. Ona, u sukcesivnim etapama, prelazi istoriju simultanog presjeka predstave i riječi. Jezik u klasicizmu nije fragmenat istorije koji u određenom trenutku potvrđuje jedan način mišljenja refleksije, jezik je tu prostor analize na kome vrijeme i ljudsko znanje razvijaju svoj tok. A da jezik nije postao — ili ponovno po-

stao — na osnovu teorije korjenova, istorijsko biće, možemo lako naći dokaze u načinu kojim su se u XVIII vijeku tražile etimologije. Kao nit vodilja nije uzimana studija o materijalnim preobražajima riječi, nego konstantnost njenih značenja.

To izučavanje imalo je dva vida: definisanje korijena i odstranjivanje nastavaka i prefiksa. Definirati korijen znači utvrditi etimologiju. Ta vještina ima svoja ustaljena pravila (80); riječ treba osloboditi svih naslaga koje su na njoj mogle ostaviti kombinacije i fleksije; doprijeti do jednosložnog nukleusa; pratiti taj nukleus tokom čitave prošlosti jezika kroz stare »povelje i glosare«; doći, najzad, do drugih, još starijih jezika. A duž čitave ove putanje treba imati na umu da se taj jednosložni element transformiše: svi samoglasnici nekog korjena mogu biti međusobno zamijenjeni tokom istorije, jer samoglasnici su sam glas, bez diskontinuiteta i prekida. Suglasnici se, međutim, modifikuju prema privilegovanim normama: guturalni, likvidni, palatalni, dentalni, labijalni, nazalni — čine porodicu homofonih suglasnika u kojima dolazi, ali ne bez ikakve obaveze, do promjene u izgovoru (81). Jedina neizbrisiva konstanta koja osigurava kontinuitet korijena tokom čitave istorije — to je jedinica smisla: reprezentativno polje koje traje neodređeno dugo. To je stoga što »možda ništa ne može ograničiti indukcije, a sve im može služiti kao temelj, počev od totalne sličnosti do najpovršnijih sličnosti«: smisao riječi je »najpouzdanija svjetlost koju možemo konsultovati« (82).

VI DERIVACIJA

Kako je moguće da se riječi, koje su u svojoj prvobitnoj suštini imena i oznake i koje se artikulišu onako kako se analizira sama predstava, mogu nepovratno udaljiti od svog prvobitnog značenja i dobiti smisao blizak prvome, širi ili uži od njega? Promijeniti ne samo oblik nego i opseg? Primiti nove zvučnosti i nove sadržaje, tako da su, vjerovatno, razni jezici od istog fonda korjenova stvorili različite zvukovne sisteme, pa čak i riječi čiji se smisao više ne podudara?

Promjene oblika su bez pravila, gotovo nedefinisane i nikad ustaljene. Svi njihovi uzroci su vanjskog karakte-

ra: lakoća izgovora, moda, navike, klima — hladnoća favorizuje »labijalno šištanje«, toplota »guturalne tendencije« (83). Naprotiv, promjene smisla, pošto su ograničene do te mjere da dopuštaju čitavu nauku o etimologijama, ako ne baš sasvim izvjesnu, ono bar »vjerovatnu« (84) — podvrgnute su izvjesnim principima koji se mogu naznačiti. Ti principi koji postepeno stvaraju unutrašnju istoriju jezika imaju svi specijalan karakter. Jedni se tiču bliskih sličnosti ili bliskosti stvari, drugi se odnose na mjesto na kome se nalaze jezik i oblik koji ga čuva. Jednom riječju, odnose se na figure i pismo.

Poznata su dva velika tipa pisma: ono koje ocrtava smisao riječi i ono koje analizira i ponovno stvara glasove. Između njih postoji kruta razlika — bilo da se složimo da je kod izvjesnih naroda drugo pismo zamijenilo ono prvo nakon nekog zaista »genijalnog poteza« (85), ili da prihvatimo mišljenje prema kome su se oba pisma javila gotovo istovremeno — prvo kod naroda-crtača, a drugo kod naroda-pjevača (86). Grafički predstaviti smisao riječi, to izvorno znači napraviti tačan crtež stvari koju riječ označava: istinu govoreći, to jedva da je pismo; u najboljem slučaju, to je pikturnalna reprodukcija pomoću koje se mogu transkribovati samo najkonkretnije priče. Prema Varburtonu (Warburton), Meksikanci znaju samo za takav prosede (87). Pravo pismo je počelo tek kad su ljudi počeli predstavljati ne same stvari, nego pojedine elemente koji ih konstituišu ili neku uobičajenu oznaku koja ih obilježava ili pak nešto čemu one liče. Otuda i tri različite tehnike: kuriološko pismo Egipćana, najgrublje pismo koje koristi »neko obilježje kojim je zamijenjena cjelina« (luk umjesto bitke, stepenik umjesto sjedišta grada); zatim hijeroglifi »tropa«, malo savršeniji, koji se koriste najupečatljivijom okolnošću (npr. pošto je Bog svemoguć, on sve zna i može nadgledati ljude: zato je predstavljen jednim okom); najzad, simboličko pismo, koje se služi manje ili više skrivenim sličnostima (sunce koje se diže označeno je glavom krokodila čije se okrugle oči nalaze tačno u visini vode) (88). U ovome prepoznajemo tri velike figure retorike: sinegdohu, metonimiju i katahrezu. I slijedeći linije koje sami utvrđuju, ti jezici, praćeni simboličkim pismom, mogu dalje evoluirati. Oni postepeno dobijaju poetske vrijednosti; prvi nazivi pretvaraju se u početne tačke dugih metafora: ove se progresivno kom-

plikuju i uskoro su tako daleko od svog ishodišta da ga je teško više i pronaći. Tako se rađaju sujevjerja koja nas uvjeravaju da je sunce krokodil ili da je Bog veliko oko koje nadgleda svijet; tako se javljaju i ezoteričke predodžbe kod onih koji sa generacije na generaciju prenose metafore; tako nastaju i govorne alegorije (tako česte u najarhaičnijim literaturama) i iluzija da se znanje sastoji u poznavanju sličnosti.

Ali istorija jezika, noseći sa sobom i figurativno pismo, brzo se zaustavlja, jer tu nije moguće zabilježiti nikakav napredak. Znači se ne množe pedantnim analizama predstava, nego najudaljenijim analogijama: tako je favorizovana više imaginacija naroda nego njihovo razmišljanje; lakovjernost a ne nauka. Osim toga, saznanje zahtijeva dva različita procesa učenja: učenje riječi (kao za sve jezike) i učenje sigli koje nemaju veze sa izgovorom riječi. Ljudski život nije odveć dug za takvo dvostruko učenje; a ako smo uz to došli do nekog otkrića, nedostaje nam znakova da bismo ga objavili. A obrnuto, znak koji je objelodanjen, pošto ne održava unutrašnju vezu sa riječju koju predstavlja, ostaje uvijek sumnjiv: iz epohe u epohu ne možemo nikad biti sigurni da je isti zvuk nastanjen u istoj figuri. Novosti su, dakle, nemoguće a tradicije kompromitovane, tako da je za naučnike jedina briga da prema sjaju primljenom od predaka gaje »praznovjerno poštovanje«, kao i prema ustanovama koje čuvaju njihovo nasljeđe: »Oni osjećaju da svaka promjena u običajima doprinosi jeziku, a da svaka promjena u jeziku zbunjuje i uništava čitavu njihovu nauku« (89). Kad jedan narod ima samo jedno figurativno pismo, njegova politika mora isključiti istoriju ili bar svaku istoriju koja ne bi bila obična i puka konzervacija. Upravo tu, u tom odnosu između prostora i jezika leži, prema Volneu (Volney) (90), suštinska razlika između Istoka i Zapada. Kao da prostorni raspored jezika propisuje zakon vremena; kao da jezik ljudima nije došao putevima istorije, nego kao da oni stupaju u istoriju kroz sistem znakova jezika. U tom spletu predstava, riječi i prostora (riječi predstavljaju prostor predstave, a same se predstavljaju u vremenu) formira se tiho sudbina naroda.

Naravno, sa abecednim pismom ljudska istorija se temeljito mijenja. Jer ljudi ne transkribuju svoje ideje nego glasove, a iz ovih izdvajaju zajedničke elemente ka-

ko bi stvorili mali broj jedinstvenih znakova čija kombinacija omogućava stvaranje slogova i svih mogućih riječi. Dok simboličko pismo, u želji da specijalizuje same predstave, slijedi nejasni zakon sličnosti i pomjera jezik izvan oblika razumne misli, abecedno pismo, odbijajući da ocrtava predstavu, transponuje u analizu glasova pravila koja važe za sam razum. Stoga slova uzalud odbijaju da predstavljaju ideje; slova se međusobno kombinuju kao ideje, a ideje se vežu i razvezuju kao slova abecede (91). Rascjep tačnog paralelizma između predstave i grafizma omogućava da cjelinu jezika, čak i pisanog, situira u opšti domen analize i da oboje podstaknu napredak i pisma i misli (92). Isti grafički znaci moći će dekomponovati sve nove riječi i bez straha od zaborava prenijeti svako otkriće čim do njega dođe; tada će se moći upotrebljavati ista abeceda za transkribovanje različitih jezika i tako jednom narodu prenijeti ideje drugog. Pošto je učenje te abecede vrlo lako zbog vrlo malog broja njegovih elemenata, svako će moći da razmišljanju i analizi ideja posveti ono vrijeme koje drugi narodi troše na učenje slova. Tako se u samom jeziku, upravo na tom prevoju riječi gdje se spajaju analiza i prostor, rađa prva ali nedefinisana mogućnost napretka. U svojoj osnovi, napredak kakav je definisan u XVIII vijeku, nije pokret u istoriji, on je rezultat suštinskog odnosa prostora i jezika: »Proizvoljni znaci jezika i pisma pružaju ljudima sredstvo da za sebe osiguraju posjedovanje svojih ideja i da ih drugima prenesu kao nasljedstvo koje se povećava otkrićima tokom svakog vijeka; tako ljudski rod u očima filozofa izgleda kao ogromna cjelina koja — kao i svaki pojedinac — ima svoje djetinjstvo i svoj razvitak (93)«. Stalnoj isprekidanosti vremena jezik daje kontinuitet prostora i zadržava pravo da kroz vrijeme povezuje saznanja o stvarima u onolikoj mjeri ukoliko sam analizira, artikuliše i presijeca predstavu. S jezikom se fragmentira, konfuzna monotonija prostora, a sjedinjuje se različitost sukcesija.

Ostaje, međutim, još jedan — posljednji problem, jer pismo je oslonac i uvijek budan čuvar tih analiza koje stalno postaju sve tananije. Pismo nije njihov princip. Ni prvi pokret. Taj pokret očituje se u pomjeranju koje je zajedničko i pažnji i znacima i riječima. U nekoj predstavi duh se može vezati (i vezati za sebe verbalni znak) za neki elemenat koji je dio njegove cjeline, za neku okol-

nost koja ga prati, za nešto drugo što je odsutno, ali mu je slično i u sjećanju se javlja zbog te sličnosti (94). I u-pravo tako se jezik i razvijao i malo pomalo išao svojim pravcem, počev od prvih označavanja. U početku sve je imalo neko ime — vlastito ili posebno. Zatim se ime vezivalo samo za jedan elemenat stvari i širilo na sve druge pojedince koji sadrže taj elemenat: nije više sam hrast nazvan *drvo*, nego sve što ima bar stablo i grane. Ime se vezalo i za neku markantnu okolnost: *noć* više ne označava samo kraj jednog dana, nego granicu mraka koja razdvaja sve zalaske sunca i sve zore. I analogije su dobile ime: *list* je postalo sve što je tanko i glatko kao list na drvetu (95). Progresivna analiza i razvijenija artikulacija jezika, koje omogućavaju davanje istog imena većem broju stvari, formirale su se slijedeći nit ovih osnovnih figura koje retorika dobro poznaje: sinegdoha, metonimija, i katahreja (ili metafora, ako se analogija manje neposredno osjeća). To znači da te figure nisu uopšte rezultat stilske rafiniranosti; one, naprotiv, otkrivaju mobilnost svojstvenu svakom jeziku čim je spontan: »Više se stvori figura jednog pazarnog dana na Halama*) nego za nekoliko dana na akademskim skupovima« (96). Vjerovatno je da je ta analogija bila mnogo veća u početku nego sada: u naše doba analiza je tako prefinjena, četvorougao jezika tako kompaktan, odnosi naporednosti i zavisnosti tako uspostavljeni da riječi nemaju nikakve mogućnosti da se miču sa svog mjesta. Ali na izvorima čovječanstva, kad su riječi bile tako rijetke, kad su predstave bile još nejasne i loše definisane, kad su ih strasti modifikovale i međusobno stapale, riječi su imale ogromnu sposobnost pomjerenja. Može se čak reći da su riječi bile figurativne prije nego što su postale vlastite: to znači da su se, čim bi dobile status pojedinačnih imena, proširivale na predstave pod dejstvom jedne spontane retorike. Kao što kaže Ruso, sigurno se govorilo o divovima prije nego što su se počeli označavati ljudi (97). Prvo su lađe bile označavane pomoću njihova jedra, a duša, »Psiha«, prvobitno je bila predstavljena figurom lađice (98).

Tako u osnovi govornog jezika, kao i samog pisma, pronalazimo retorički prostor riječi, to jest onu slobodu s kojom znak, prema analizi predstave, pada na neki in-

*) Najveća pariska pijaca. — Prim. prev.

terni elemenat, na neku tačku u njegovoj blizini ili na neku analognu figuru. I ako jezici posjeduju onu raznovrnost koju mi možemo konstataovati, ako od prvobitnih obilježavanja, koja su sigurno bila zajednička zbog univerzalnosti ljudske prirode, nisu prestali da se razvijaju u različitim oblicima, ako je svaki imao svoju Istoriju, svoju modu, običaje, zaborav, to je stoga što riječi imaju svoje *mjesto* ne u *vremenu*, nego u *prostoru*, u kome mogu naći svoje izvorno boravište, gdje se mogu premještati, okretati se u krugu i lagano razvijati čitavu jednu krivulju — jedan *tropološki prostor*. Na taj način dospijevamo do one tačke koja nam je služila kao ishodište same refleksije o jeziku. Između svih znakova, jeziku je bilo svojstveno da bude sukcesivan: ne zato što bi i sam pripadao hronologiji, nego zato što je u sukcesivnom ozvučavanju razvijao simultanost predstave. Ali ta sukcesija koja analizira i izbacuje na površinu, jedan iza drugog, diskontinuirane elemente, prelazi čitav onaj prostor koji predstava pruža pogledu našeg duha. Tako jezik samo dovodi u linearni poredak predstavljene dispozicije. Rečenica razvija i podrazumijeva figuru koju retorika čini osjetljivom za naš pogled. Bez tog tropološkog prostora jezik ne bi bio sastavljen od svih tih zajedničkih imenica koje omogućavaju uspostavljanje odnosa pripadanja. A bez te analize riječi, figure bi ostale nijeme, trenutne i primjetljive samo u jednom magnovenju, one bi ubrzo zapale u noć u kojoj ne postoji čak ni vrijeme.

Počev od teorije o rečenici do teorije o derivaciji, čitava klasična refleksija o jeziku, sve što se zove »opšta gramatika« predstavlja samo skraćeni komentar ove jednostavne rečenice — »jezik analizira«. To je prekretnica na kojoj se u XVII vijeku prelomilo čitavo zapadno iskustvo o jeziku — ono koje je dotle vjerovalo da *jezik govori*.

VII JEZIČNI ČETVOROUGAO

Još nekoliko završnih primjedaba. Četiri teorije — o rečenici, artikulaciji, obilježavanju i derivaciji — čine segmente jednog četvorougla. Dvije i dvije — te teorije se suprotstavljaju i služe jedne drugima kao oslonac. Artikulacija je ono što daje sadržaj čistoj glagolskoj, još uvijek praznoj, formi rečenice; ona je ispunjava, ali joj se suprot-

stavlja, kao što se imenovanje, koje diferencira stvari, suprotstavlja prisvajanju koje ih povezuje. Teorija obilježavanja ispoljava tačku povezivanja svih nominalnih oblika koje artikulacija presjeca; ali oni se njoj i suprotstavljaju kao što se trenutno »okomito«, gestualno obilježavanje suprotstavlja nabranjanju općenitosti. Teorija derivacije pokazuje kontinuiran pokret riječi od njihova porijekla, ali pomjeranje na površini predstave suprotstavlja se jedinstvenoj i stabilnoj vezi koja povezuje korjen za predstavu. Najzad, derivacija se ponovo vraća rečenici, jer bi bez nje obilježavanje ostalo ograničeno na samo sebe i ne bi moglo dosegnuti taj nivo opštosti koji dozvoljava vezu prisvajanja; ipak, derivacija se stvara prema jednoj prostornoj figuri, dok se rečenica odvija prema jednom sukcesivnom poretku.

Treba napomenuti da između suprotnih vrhova ovog pravougaonika postoji i neka vrsta dijagonalnih odnosa. Prije svega između artikulacije i derivacije: ako može postojati artikulisan jezik sa riječima koje se slažu jedna od druge, naslanjaju ili se jednostavno ređaju, onda je to moguće utoliko što riječi, počev od njihove izvorne vrijednosti i prostog čina obilježavanja koji ih je ustanovio, nisu prestale da deriviraju, dobijajući različit opseg; otuda jedna dijagonala koja presijeca čitav jezički četvorougao, duž te linije fiksirano je stanje nekog jezika: njegove sposobnosti artikulacije su propisane stepenom derivacije do kog je taj jezik dospio; tu je definisan i njegov istorijski položaj i njegova moć diskriminacije. Druga dijagonala spaja rečenicu sa porijeklom, to jest afirmaciju zaogrnutu činom suđenja sa obilježavanjem koje je implicitno svakom činu imenovanja. Duž ove linije uspostavljen je odnos riječi sa onim što one predstavljaju: tako postaje vidljivo da riječi samo izražavaju biće predstave, ali da uvijek imenuju nešto od onog što je predstavljeno. Prva dijagonala obilježava progres jezičke specifikacije; druga — beskrajno preplitanje jezika i predstave, podvojenost zbog koje ispada da verbalni znak predstavlja uvijek predstavu. Na ovoj posljednjoj liniji riječ vrši ulogu supstituta (uz svoju moć predstavljanja); na prvoj — ulogu elementa (uz svoju moć da komponuje i dekomponuje).

U tački ukrštanja tih dviju dijagonala, u središtu četvorougla, tamo gdje se podvostručavanje predstave otkriva kao analiza, gdje supstitut ima snagu da razdvoji,

gdje su, prema tome, situirani i mogućnost i princip jedne opšte taksinomije predstave, nalazi se imenica. Imenovati znači istovremeno dati verbalnu predstavu jednog predstavljanja i situirati ga u jednu opštu tabelu. Čitava klasična teorija o jeziku organizuje se oko tog centralnog i privilegovanog bića. U njemu se ukrštaju sve funkcije jezika, jer se pomoću njega predstave mogu pojaviti u rečenici. Pomoću njega se i govor artikuliše prema saznanju. Naravno, sam sud može biti pravilan ili pogrešan. Ali kad bi sva imena bila tačna, kad bi analiza na kojoj ona počivaju bila savršeno promišljena, kad bi jezik bio »dobro načinjen«, ne bi bilo nikakve teškoće oko izricanja tačnih sudova, a greška, kad bi se pojavila, bila bi jasna kao u algebarskom računu i lako bi je bilo otkriti. Ali nesavršenost analize i sva pomjeranja do kojih dolazi derivacijom nametnula su imena analizama, apstrakcijama ili nedozvoljenim kombinacijama. To ne bi predstavljalo teškoću kad se riječi ne bi izdavale kao predstava o predstavi — što znači da se jedna riječ ne može zamisliti, bez obzira koliko ona bila apstraktna, općenita ili prazna, a da se ne potvrdi mogućnost onoga što ona predstavlja. Stoga se u sredini jezičkog četvorougla imenica javlja istovremeno kao tačka prema kojoj konvergiraju sve strukture jezika (imenica je najintimnija figura jezika, najbolje zaštićena, čist unutrašnji rezultat svih njegovih konvencija, svih pravila, čitave njegove istorije) i kao tačka od koje čitav jezik može stupiti u takav odnos u kome on zaista može biti prosuđen.

Tu se povezuje sve klasično iskustvo o jeziku: reverzibilni karakter gramatičke analize, koja je i nauka i propis, studija riječi i pravilo za njihovu gradnju, upotrebu i preobraćanje u njihovu reprezentativnu funkciju; suštinski nominalizam filozofije, počev od Hobsa do Ideologa, nominalizam koji nije moguće razdvojiti od kritike jezika i tog nepovjerenja prema opštim i apstraktnim riječima koje susrećemo kod Malebranša, Berklija, Kondijaka i Hjuma, velika zabluda o savršeno providnom jeziku u kome bi same stvari bile imenovane bez zbrke, bilo pomoću jednog sasvim arbitrarnog ali tačno promišljenog sistema (vještački jezik), bilo pomoću nekog prirodnog jezika koji bi izražavao misao kao što se na licu ispoljava strast (o takvom jeziku, stvorenom od neposrednih znakova, maštao je Ruso u prvom od svojih *Dijaloga*). Može se reći

da Imenica organizuje čitav govor klasicizma; govoriti ili pisati ne znači kazati stvari ili izraziti se ne znači igrati se jezikom, nego — usmjeriti se prema uzvišenom činu imenovanja, kretati se kroz jezik do onog mjesta gdje se stvari i riječi vezuju zajedničkom suštinom koja i omogućava da dobiju ime. Ali to ime, kad se jednom već iskaže, sav jezik koji do njega vodi ili koji smo prešli da bismo ga dosegli, resorbuje se u njemu i gubi se. Na taj način jezik klasicizma u svojoj dubokoj suštini teži uvijek prema toj granici, i postoji samo ukoliko je pomjera. On napreduje u praznini koju održava Imenica. Zato je i samom svojom mogućnošću vezan za retoriku, tj. za čitav onaj prostor koji okružuje ime, koji ga prisiljava da gravitira oko onog što predstavlja i poljava elemente ili bliskost ili analogije onoga što imenuje. Figure kroz koje prolazi jezik osiguravaju kašnjenje imena koje stiže u posljednji trenutak da ih prekrije i ukine. Imenica je *termin* govora. Možda se čitava književnost klasicizma može situirati u taj prostor, u taj pokret koji teži da dokuči imenicu koje se uvijek priborava jer ona ubija mogućnost govora — zato što je iscrpna. Takav pokret je odnio iskustvo jezika od tako suzdržljivog priznanja *Princeze od Kleva* do neposredne žestine *Zilijete*. Ovdje je imenovanje izvršeno u svojoj najjednostavnijoj ogoljenosti; retoričke figure koje su to imenovanje do tog trenutka držale po strani, iščezavaju i postaju neodređene figure želje, koju iste riječi, uvijek ponavljane, ustrajno pokušavaju da dosegnu a da im nikad nije dato da dokuče njenu granicu.

Čitava književnost klasicizma situirana je u tom pokretu koji počinje sa figurom imena i završava se samim imenom, krećući se od želje da imenuje istu stvar novim figurama (to je precioznost) do želje da imenuje tačnim riječima ono što se nikad nije dogodilo ili je ostalo u naborima dalekih riječi, kao što su tajne duše, utisci nastali na granici stvari ili tijela za koje je jezik *Pete Šetnje* postao spontano limpidan. Romantizam će vjerovati da je prekinuo sa prethodnom epohom zato što je naučio da imenuje stvari njihovim imenom. Istinu govoreći i čitav klasicizam je tome težio: Igo (Hugo) je ispunio želju Voatira (Voiture). Ali samim tim imenica prestaje da bude nadoknada za jezik; ona postaje enigmatična materija jezik. Jedini trenutak — nepodnošljiv i dugo prekriven tajnom — u kome je imenica bila istovremeno i ispunjenje i supstan-

cija jezika, obećanje i sirova materija, to je bilo kada je, sa Sadom, imenica u potpunosti bila prožeta željom, bila je mjesto pojavljivanja, zadovoljenja i nedefinisanog otpočinjanja. Otuda činjenica da Sadovo djelo u našoj kulturi predstavlja neprestani izvorni šapat. Sa tom žestinom imenice izgovorene zbog same sebe, jezik stupa u brutalnost stvari; drugi dijelovi govora dobijaju svojim redom, svoju autonomiju, uzmiču suverenom djelovanju imenice, prestaju da oko njega obrazuju pomoćni krug ukrasa. I pošto više ne predstavlja posebnu ljepotu »zadržavanje« jezika oko ili na ivici imenice, ukazujući mu na ono što on ne kazuje, nastaje govor, ali ne diskurzivni čija će se uloga sastojati u ispoljavanju jezika kroz svoje sirovo biće. To vlastito biće jezika XIX vijeka će nazvati Glagolom (za razliku od »glagola« iz vremena klasicizma, čija je funkcija da, diskretno ali kontinuirano, pričvrsti jezik za biće predstave). A taj govor koji sadrži takvo biće i oslobađa ga radi njega samog — zove se književnost.

Oko te klasicističke privilegije imenice, teorijski segmenti (rečenica, artikulacija, derivacija) definišu samo vanjsku ivicu onoga što je nekad bilo iskustvo jezika. Analizirajući ih postepeno, nije nam bio zadatak da napišemo istoriju gramatičkih koncepcija XVII i XVIII vijeka, niti da zacrtamo opšti profil onoga što su ljudi mogli misliti o jeziku. Bilo je u pitanju prije svega to da se odredi pod kakvim uslovima jezik može postati predmet znanja i između kojih granica se rasprostire epistemološki domen. Ne tražiti, dakle, zajednički imenitelj shvatanja, nego definisati na osnovu čega je moguće da postoji — takvo ili onakvo — shvatanje o jeziku. Zato jezički pravougaonik ocrta više periferiju nego neku unutrašnju figuru i pokazuje kako se jezik prepliće sa onim što mu je strano i neophodno. Vidjeli smo da je jezik postojao zahvaljujući rečenici: bez prisustva, makar implicitnog, glagola *biti* i odnosa pripisivanja koji on dozvoljava, ne bismo imali posla sa jezikom nego sa znacima kao što su i drugi. Rečenički oblik postavlja kao uslov jezika potvrdu odnosa identičnosti ili razlike: govor je mogućan u onolikoj mjeri u kojoj to dozvoljava taj odnos. Ali tri ostala teorijska dijela govora ističu sasvim različit zahtjev: da bi postojala derivacija riječi, počev od njihova porijekla, da bi se utvrdila izvorna pripadnost nekog korijena svom značenju i da bi postojao neki artikulisan redosljed predstava, treba da po-

stoji, od najneposrednijeg iskustva, šapat analogan stvari-
ma, neka sličnost prethodno data. Kad bi sve bilo apsolutna različitost, misao bi bila svedena na posebnost i, kao Kondijakova statua prije nego što je počela da se sjeća i da upoređuje, osuđena na apsolutnu disperziju i apsolutnu monotoniju. Ne bi bilo ni pamćenja ni moguće imaginacije, pa prema tome, ni refleksije. Bilo bi nemoguće međusobno uporediti stvari, definisati njihova identična obilježja i osnovati jedno zajedničko ime. Ne bi bilo ni jezika. Ako jezik postoji, to je stoga što se ispod identičnosti i razlika nalazi fond kontinuiteta, sličnosti, ponavljanja i prirodnih ukrštanja. Sličnost koja je isključena iz znanja od početka XVII vijeka čini vanjsku ivicu jezika: prsten koji okružuje domen onoga što se može analizirati, dovesti u red i spoznati. Govor razbija šapat stvari, ali bez njega on ne bi bio moguć.

Sada možemo shvatiti koliko je solidno i kompaktno jedinstvo jezika u klasicističkom iskustvu. Jezik, igrom artikulanog označavanja, uvodi sličnost u rečenički odnos. To jest u sistem identičnosti i razlika, kakav je utemeljen glagolom *biti* i mrežom *imenica*. Osnovni zadatak klasicističkog »govora« bio je *davanje imena stvarima i imenovanje njihovog bića pomoću tog imena*. U toku dva vijeka govor na Zapadu bio je boravište ontologije. Kada je imenovao biće svake predstave uopšte — onda je bio filozofija: teorija saznanja i analiza ideja. Kada je predstavljanim stvarima pripisivao ime koje im odgovara na čitavom području predstave i kad je razmještao mrežu nekog dobro stvorenog jezika — onda je bio nauka: nomenklatura i taksinomija.

GLAVA PETA
KLASIFIKACIJA

I ŠTA KAŽU ISTORIČARI

Istoričari ideja ili nauka — koje su ovdje samo ovlaš naznačene — imali su, tokom XVII i XVIII vijeka, povjerenje u jednu novu radoznalost, onu koja im je pomogla ako ne da otkriju, ono bar da prošire i preciziraju nauke o životu više nego ikada ranije. Tom fenomenu se po tradiciji pripisuje izvjestan broj uzroka i više suštinskih manifestacija.

U pogledu porijekla i motiva, ističe se nov prestiž posmatranja: moć koja mu se pripisuje od Bekona (Bacon) i tehnička usavršavanja koja mu je donio pronalazak mikroskopa. Tome se, takođe, dodaje napredak fizičkih nauka, koje su pružale model racionalnosti, pošto su se pomoću eksperimenata i teorije mogli analizirati zakoni kretanja i odbijanja svjetlosnih zraka. Zar nije bilo normalno da se, pomoću ogleđa, posmatranja i proračuna, istražuju zakonitosti na osnovu kojih bi se moglo organizovati jedno kompleksnije ali blisko područje ljudskih bića? Kartezijski mehanizam, koji je kasnije postao prepreka, bio je u početku nalik na instrument jednog transfera i vodio je, i protiv svoje volje, od mehaničke racionalnosti do otkrivanja racionalnosti živog stvora. Pored ostalih uzroka, istoričari ideja ističu takođe i različita interesovanja: ekonomski interes prema zemljoradnji, fiziokritija je bila svjedok tog interesa, ali i prvi ozbiljan napor oko stvaranja agronomije; zatim radoznalost na pola puta između privrede i teorije — za egzotične biljke i životinje koje ljudi pokušavaju aklimatizovati, i o kojim velika naučna i istraživačka putovanja — kao što je Turneforovo (Tournefort)

na Srednji Istok, ili Adansonovo (Adanson) u Senegal — daju opširne opise, crteže i uzorke; zatim se posebno ističe etička valorizacija prirode, tog u osnovi dvosmislenog pokreta, pomoću koga i aristokrati i građani »investiraju« novac i osjećanja u zemlje koje su prethodne epohe odavna bile napustile. Usred XVIII vijeka Ruso sakuplja kolekciju bilja.

U spisak manifestacija istoričari unose zatim i razne oblike koje su dobile nove nauke o životu, kao i duh kojim su bile prožete. One mora da su najprije bile mehanicističke, pod uticajem Dekarta, i to sve do kraja XVII vijeka; prvi uspjesi hemije mora da su im tada dali svoje obilježje, ali tokom čitavog XVIII vijeka vitalističke teme su uzele ili preuzele privilegiju da se najzad formulišu kao jedinstvena doktrina — »vitalizam« koji u nešto različitim oblicima Borde (Bordeu) i Bartz (Barthez) poučavaju u Monpeljeu, Blumenbah (Blumenbach) u Nemačkoj, Didro, zatim Biša (Bichat) u Parizu. U tako različitim teorijskim sistemima gotovo uvijek su postavljana ista pitanja i svaki put su dobijana različita rješenja: (1) mogućnost klasifikacije živih stvorova — jedni su, kao Line, smatrali da čitava priroda može ući u jednu taksinomiju, drugi, kao Bifon, da je priroda odveć raznovrsna i bogata da bi se mogla podvesti pod tako krute okvire; (2) proces nastajanja — mehanicisti su pristalice preformisanja, drugi vjeruju u specifičan razvitak klice; (3) analiza funkcionisanja (krvotoka, prema Harveju, osjećaja, motoričnosti i, krajem vijeka, disanja).

Na osnovu tih problema i diskusija koje su iz njih nastajale, dužnost istoričara je da rekonstruiše velike debate koje su, kako je rečeno, podijelile mišljenje i strasti ljudi, kao i njihov razum. Tako vlada uvjerenje da je otkriven mnogo važniji sukob između teologije, koja u svaki oblik i u sve pokrete unosi božije providenje, jednostavnost, misteriju i traženje njenih puteva, i nauke, koja nastoji da definiše autonomiju prirode. Moguće je takođe otkriti i kontradikciju između nauke, odveć vezane za stare prednosti astronomije, mehanike, optike, i jedne druge nauke koja već počinje da sumnja da u oblastima života postoje nesvodljivi i specifični elementi. Najzad, istoričari uočavaju kako se ocrtava, kao pred njihovim očima, suprotnost između onih koji vjeruju u nepokretnost prirode — kao što su Turnefor i naročito Line — i onih koji, sa

Boneom, Bena de Majeom (Benoit de Maillet) i Didroom, predosjećaju već veliku stvaralačku snagu života, njegovu neiscrpnu moć preobražavanja, njegovu plastičnost i skretanje s pravca kojim obuhvata sve svoje proizvode, uključujući i nas same, u okviru jednog vremena kojim niko ne gospodari. Mnogo prije Darvina i Lamarka velika debata oko evolucionizma započela je djelima *Telijamed*, *Palingeneza* i *D'Alamberov san*. Mehanizam i teologija, oslanjajući se jedno na drugo ili se neprestano osporavajući, bili su spremni da epohu klasicizma zadrže na samom početku — uz Dekarta i Malebranša; s druge strane, ireligioznost i nejasna intuicija o fenomenima života, i oni u sukobu (kao kod Bonea) ili se potpomažući (kao kod Didroa), trebalo je da približe klasicizam svojoj najbližoj budućnosti — devetnaestom vijeku, za koji se pretpostavlja da je, još nepreciziranim pokušajima u XVIII vijeku, bio pozitivno i racionalno uobličeno u okviru jedne nauke o životu kojoj nije bilo potrebno da žrtvuje racionalnost da bi u središtu svoje svijesti održala specifičnost živog bića i onu pomalo podzemnu toplotu koja kruži između njega — predmeta našeg saznanja — i nas koji treba da ga saznamo.

Nepotrebno je vraćati se na apriorizam takve metode. Ukazaćemo samo na njene posljedice: teškoća u hvatanju mreže koja bi međusobno povezala tako različita istraživanja kao što su pokušaji taksinomije i mikroskopska posmatranja; potreba registrovanja sukoba između fiksista i onih koji to nisu, ili između metodista i pristalica sistema; nužnost diobe znanja na dva područja koja se prepliću iako su strana jedno drugom: prvo je definisano onim što se već zna (aristotelovsko ili skolastičko nasljeđe, težina kartezijanizma, prestiž Njutna), a drugo onim što se još ne zna (evolucija, specifičnost života, pojam organizma); a naročito — primjena kategorija koje su strogo anahronične u odnosu na znanje. Od svih je svakako najznačajnija — život. Postoji pokušaj da se napiše istorija biologije u XVIII vijeku, ali se pri tome ne shvata da biologija nije postojala i da klasifikacija znanja kakvu poznamo od prije sto pedeset godina ne može vrijediti za neki prethodni period. Razlog što je biologija bila nepoznata, vrlo je jednostavan: ni sam život nije postojao. Postojala su samo živa bića koja su se pojavljivala kroz rešetke jednog znanja koje se konstituisalo u okviru *istorije prirode*.

II ISTORIJA PRIRODE

Kako je doba klasicizma moglo definisati domen »istorije prirode« čija nam očiglednost i jedinstvo izgledaju sada tako daleki i kao već pomiješani? Koje je to polje na kome se priroda javila tako bliska samoj sebi da bi pojedinci koji su u njenom okrilju mogli biti klasifikovani, i istovremeno dovoljno udaljena od same sebe da bi to morali biti na osnovu analize i refleksije?

Ima se utisak — a često se to i kaže — da se istorija prirode mogla pojaviti sa opadanjem uticaja kartezijskog mehanizma. Kad se najzad ispostavilo da je nemoguće podvrgnuti čitav svijet zakonima pravolinijskog kretanja, kad je vegetalno i animalno pokazalo dovoljno otpora prema običnim oblicima protežne supstance, tada je trebalo da se priroda ispolji u svom neobičnom bogatstvu; minuciozno posmatranje živih bića trebalo je da se rodi na onom mjestu s koga se karteziizam upravo povukao. Nažalost, stvari se ne dešavaju tako jednostavno. Moguće je — a i to bi trebalo ispitati — da jedna nauka proizađe iz druge; ali se nauka nikad ne može roditi iz iskustva druge, ni iz pada, pa čak ni iz prepreka na koju nailazi ta druga. U stvari, mogućnost istorije prirode sa Rejom (Ray), Džonstonom (Jonston), Kristoforom Knautom (Christophe Knaut) javlja se paralelno sa kartezijskim, a ne s njegovim krahom. Ista *epistemè* je omogućila i mehaniku od Dekarta do D'Alamberta i istoriju prirode od Turnefora do Dobantona (Daubenton).

Da bi se pojavila istorija prirode, nije bilo potrebno da se priroda zgusne, da se pomrači, da umnoži svoje mehanizme dok ne dobije onu mračnu težinu istorije koju možemo samo konstatovati i opisati, a da je pri tome ne možemo ni mjeriti, ni izračunati, ni objasniti; trebalo je — i to je upravo suprotno — da Istorija postane Prirodna. Do XVI i do sredine XVII vijeka postojale su istorije: Belon je napisao *Istoriju prirode kod ptica*, Dire — *Čudnu istoriju biljaka*, Aldrovandi — *Istoriju zmija i zmajeva*. Godine 1657. Džonston je objavio *Prirodnu istoriju četvoronožaca*. Naravno, taj datum ne treba shvatiti bukvalno (1); on samo simboliše jednu referencu i ukazuje iz daleka na prividnu zagonetnost jednog događaja. To je iznenadni prelaz dvaju različitih poredaka saznanja u domen *Istorije*. Do Aldrovandija Istorija je bila nerazmršivo tkivo i savr-

šeno jedinstvo svega što se opaža kod stvari, svih znakova koji su kod njih otkriveni, ili koji su u njih utisnuti: napisati istoriju neke biljke ili životinje značilo je, isto tako, nabrajati njene elemente ili organe, kao i sličnosti koje ima, ili vrline što joj se pripisuju, legende i priče u koje je umiješana, grbove gdje je predstavljena, lijekove što se spravljaju od nje, hranu koju nam pruža, ono što o njoj kažu stari i što putnici o njoj javljaju. Istorija živog bića nije ništa drugo nego samo to biće upleteno u semantičku mrežu koja ga povezuje sa svijetom. Podjela, koja nam izgleda očevidna, između onog što vidimo, onog što su drugi posmatrali i saopštili, onog što su, najzad, izmislili i što naivno vjeruju, ta velika trodjelna podjela, prividno tako jednostavna i neposredna, između *Opservacije*, *Dokumenta* i *Priče*, ne postoji. I to ne zato što se nauka kolebala između racionalne vokacije i tereta naivne tradicije, nego zbog jednog sasvim određenog i nezaobilaznog razloga: znaci su bili dio stvari, dok su u XVII vijeku postali načini predstavljanja.

Kad je Džonston pisao svoju *Prirodnu istoriju četvorožaca*, je li on o tome predmetu znao više nego Aldrovandi pola vijeka ranije? Ne mnogo, tvrde istoričari. Ali nije u tome pitanje; ako ga baš i postavimo na taj način, moramo odgovoriti da je Džonston znao mnogo manje od Aldrovandija. Ovaj je za svaku životinju koju je proučavao davao opširan opis njene anatomije i načina na koji se može uhvatiti; pored toga je opisivao i njenu alegorijsku upotrebu i njen način razmnožavanja, njeno boravište i dvorce za koje je vezuje legenda, njenu ishranu i najbolji način spremanja sosa od njenog mesa. Džonston svoje poglavlje o konju dijeli na dvanaest rubrika: naziv, anatomski dijelovi, boravište, starost, razmnožavanje, glas, pokreti, simpatija i antipatija, korištenje, medicinska upotreba (2). Ništa od toga nije nedostajalo kod Aldrovandija, a bilo je i više. Suštinska razlika između njih je upravo u onome što je nedostajalo. Čitava animalna semantika otpala je kao mrtva i nepotrebna stvar. Riječi vezane za životinju razriješene su i odbačene: tako se živo biće, u svojoj anatomiji, obliku, navikama, svom rađanju i smrti, ispoljava u svojoj svojoj nagosti. Istorija prirode smjestila se u tom procjepu koji je sada nastao između stvari i riječi — ćutljivom procjepu, čistom od svakog verbalnog taloženja, a ipak artikulisanom prema elementima predstave, procjepu koji s

punim pravom može biti imenovan. Stvari dospijevaju do obale govora jer se javljaju u procjepu predstave. Prema tome, ne počinjemo posmatrati u trenutku kad odbijamo da računamo. U konstituisanju istorije prirode i empirijske klime u kojoj se ona razvija ne treba gledati iskustvo koje pospješuje — milom ili silom — nastanak saznanja što je na nekom drugom mjestu vrebalo istinu prirode; istorija prirode — a stoga se ona i javila baš u tom trenutku — jeste prostor koji se u predstavi otvorio pomoću analize što anticipira mogućnost imenovanja, to jest mogućnost da *vidimo* ono što ćemo moći *kazati*, ali što ne bismo mogli kazati naknadno niti vidjeti na odstojanju da stvari i riječi — odvojene jedne od drugih — ne komuniciraju od samog početka u predstavi. Deskriptivni poredak koji je, dosta poslije Džonstona, u istoriji prirode predložio Line, veoma je karakterističan. Prema njemu, svako poglavlje koje se odnosi na bilo koju životinju mora imati sljedeći raspored: naziv, teorija, rod, vrsta, odlike, upotreba i, na kraju, *Litteraria*. Čitav jezik koji se s vremenom taložio na površini stvari odbačen je do krajnje granice, kao dodatak u kome se govor sam prepričava i sam iznosi otkrića, tradicije, vjerovanja i pjesničke figure. Prije tog jezika o jeziku pojavila se sama stvar, sa svojim vlastitim obilježjima, ali u okviru realnosti koja je od samog početka bila fiksirana imenom. Oživljavanje jedne prirodne nauke u doba klasicizma nije rezultat direktnog ili indirektnog prenošenja racionalnosti koja se formirala na drugom mjestu (u geometriji ili mehanici). Ona se posebno oblikovala i ima svoju vlastitu arheologiju, iako je ova vezana (ali samo kao korelativna ili simultana datost) za opštu teoriju znakova i za projekat univerzalne *mathesis*.

Stari naziv »istorija« mijenja svoju vrijednost i možda dobija neko arhaično značenje. U svakom slučaju, ako je istina da je u grčkoj misli istoričar onaj koji *vidi* i koji priča na osnovu viđenog, u našoj kulturi to nije uvijek slučaj. Tek kasnije, na pragu klasicizma, istoričar je počeo da igra takvu ulogu. Do sredine XVII vijeka zadatak istoričara je bio da sakupi što veću zbirku dokumenata i znakova o svemu što bi, u svijetu, moglo formirati neko obilježje. On je bio zadužen da svim iščezlim riječima vrati moć govora. Njegovo postojanje nije bilo toliko definisano njegovim pogledom koliko sposobnošću obnovljenog govora, nekom vrstom pomoćne riječi koja je oživljavala mnoge

potisnute riječi. Epoha klasicizma daje historiji sasvim drugi smisao: trebalo je prvi put baciti pažljiv pogled na same stvari i ono što taj pogled uočava opisati izglačanim, neutralnim i vjernim riječima. Razumljivo je stoga što je u tom »pročišćavanju« prvi oblik historije bila historija prirode. Jer ovoj su potrebne samo riječi koje su bez posrednika primijenjene na same stvari. Dokumenti za tu novu historiju nisu druge riječi, tekstovi ili arhivski podaci, nego svijetli prostori u kojima su poređane stvari: herbari, kolekcije, botaničke bašte; mjesto na kome se dešava ta historija označeno je vanvremenskim pravougaonikom u kome se, oslobođena od svakog komentara, svakog susjednog jezika, pojavljuju bića jedna uz druga, sa njihovom vidljivom površinom, međusobno bliska na osnovu njihovih zajedničkih crta i na taj način već unaprijed virtuelno analizirana i obilježena vlastitim imenom. Često se kaže da je podizanje botaničkih i zooloških vrtova izraz jednog novog interesovanja za egzotične biljke i životinje. U stvari već odavna i biljke i životinje pobuđuju radoznalost. Promijenio se jedino prostor u kome ih možemo vidjeti i opisati. U renesansi su neobične životinje bile pravi spektakl: susretali smo ih na svečanostima, takmičenjima, u stvarnim ili izmišljenim borbama, u rekonstrukcijama legendi gdje su prepričavane basne za koje se zna od pamtivijeka. Kabinet za historiju prirode i bašta, u klasicizmu, namjesto kružnog defilea u smjeru kazaljke, postavljaju stvari izložene prema tabeli. Ono što se našlo između tog teatra i tog kataloga, nije želja za znanjem, nego nov način povezivanja stvari sa pogledom i govorom u isti mah. To je bio i nov način stvaranja historije.

Poznata je i metodološka važnost koja se krajem XVIII vijeka pridavala tim prostorima i tim »prirodnim« raspodjelama radi klasifikacije riječi, jezika, korjenova, dokumenata, arhiva, ukratko za stvaranje čitavog jednog historijskog miljea (u današnjem značenju riječi) u kome će XIX vijek pronaći, nakon te puke tabele stvari, obnovljenu mogućnost govora o riječima. I to ne govora koji će imati stil komentara, nego koji će biti isto tako pozitivan i objektivan kao i govor historije prirode.

Sve potpunije konzerviranje pisanih stvari, osnivanje arhiva, klasifikacija građe, reorganizacija biblioteka, stvaranje kataloga, repertoara, inventara, znači na kraju epohe klasicizma, više nego jednu novu osjetljivost prema vre-

menu, njegovoj prošlosti, dubini istorije, znači uvođenje reda u jezik koji je već kodifikovan i čija su obilježja utvrđena, reda koji ima isti karakter kao i red među ljudima. I u takvom klasifikovanom vremenu, u tom išpartanom i specijaliziranom nastojanju, istoričari XIX vijeka započće pisati istoriju koja će najzad biti »istinita« — to jest oslobođena od racionalnosti klasicizma, od njenog poretka i njene teodiceje; istorija vraćena eruptivnoj žestini vremena.

III STRUKTURA

Tako raspoređena i shvaćena, istorija prirode je uslovljena mogućnošću da stvari i jezik zajednički pripadaju predstavi; ali ona postoji kao zadatak samo ukoliko su stvari i jezik odvojeni. Ona će stoga morati da smanji to rastojanje kako bi jezik približila pogledu, a viđene stvari riječima. Istorija prirode nije ništa drugo nego imenovanje vidljivog. Otuda njena prividna jednostavnost i taj stav koji iz daleka izgleda naivan jer je nametnut očiglednošću stvari. Ima se utisak da je sa Turneforom, Lineom i Bifonom počelo imenovanje onoga što je od vajakada bilo vidljivo, ali je ostalo nijemo pred nekom vrstom nesavladljive rastresenosti pogleda. U stvari to i nije hiljadugodišnja nepažnja koja je odjednom uklonjena, nego jedno novo vidno polje što se otvorilo sa ovom svojom slojevitošću.

Istorija prirode nije postala mogućna zato što je čovjek počeo gledati bolje i iz veće blizine. U suštini, može se reći da je klasicizam nastojao ako ne da vidi što je moguće manje, a ono da namjerno skući polje svog iskustva. Posmatranje, počev od XVII vijeka, postaje čulno saznanje sazdano na sistematskoj negaciji. Iz toga se isključuje neprovjerena vijest, ali se isključuju i ukus i sočnost, jer s njihovom nesigurnošću nije moguće sprovesti univerzalno prihvatljivu analizu zasebnih elemenata. I čulo dodira je striktno ograničeno na označavanje nekoliko dosta uočljivih opozicija (kao što je razlika između glatkog i hrpavog); čulo vida je dobilo isključivu privilegiju, jer je to čulo evidentnosti i protežnosti prema tome, i analize *partes extra partes*, koju ovako odobrava: slijepac iz XVIII vijeka može biti geometar, ali ne i prirodnjak (3). Osim toga, sve što se nudi pogledu ne može biti iskorišćeno: boje, na primjer, ne mogu pružiti nikakvo korisno upoređenje. Vid-

no polje u kome će posmatranje potpuno zavladati samo je talog tih ograničenja: to je vidljivost oslobođena svake druge čulne primjese i obojena u sivo. To polje, mnogo više nego pažljiv pristup samim stvarima, definiše uslov nastanka istorije prirode, i pojavu njenih prečišćenih objekata: linija, površina, oblika, reljefa.

Može se reći da upotreba mikroskopa nadomješta te restrikcije; i da čulno iskustvo, ako se i sužava na krajnje sumnjivim ivicama, dobija u opsegu, protežući se prema novim predmetima opservacije koja se može tehnički kontrolisati. U stvari to je isti zbir negativnih uslova koji su ograničili domen iskustva i učinili mogućnim korištenje optičkih instrumenata. Da bismo započeli pažljivije posmatranje kroz sočivo, treba odbaciti saznanje pomoću drugih čula ili na osnovu neprovjerenih vijesti. Promijenjeni kriteriji, koji su sad ograničeni na vizuelno iskustvo, moraju imati više vrijednosti nego veze između različitih svjedočanstava koje stičemo na osnovu utisaka, lektire ili časova. Ako se neodređeno uključivanje vidljivog u svoj vlastiti prostor otkriva bolje pogledu kroz mikroskop, ono time nije i oslobođeno. Najbolji dokaz za to je i činjenica da se optički instrumenti upotrebljavaju naročito za rješavanje problema generacije: to jest za otkrivanje načina kakvim se oblici, raspored i karakteristične proporcije odraslih pojedinaca i njihove vrste, mogu prenositi s pokoljenja na pokoljenje, očuvavši pritom svoju striktnu identičnost. Mikroskop nije upotrebljen da bi prekoračio granice fundamentalnog domena vidljivosti, nego da bi riješio jedan od problema koje ovaj postavlja — održavanje vidljivih oblika tokom generacija. Upotreba mikroskopa zasnovana je na neinstrumentalizovanom odnosu između stvari i očiju; odnosu koji definiše istoriju prirode. Zar Line nije govorio da su *Naturalia*, nasuprot *Coelestia* i *Elementa*, određena da se direktno podvrgnu čulima? (4). A Turnefor je mislio da je za poznavanje biljaka, »umjesto pažljivog ispitivanja varijacija kome se predajemo s religioznom revnošću«, mnogo bolje analizirati ih »onakve kakve nam ispadnu pred oči« (5).

Posmatrati znači zadovoljiti se gledanjem. I to sistematskim gledanjem malog broja stvari. Gledanjem onoga što se u zbrkanoj raskoši predstave može analizirati, što može svako priznati i što na taj način može dobiti ime koje svako može da čuje: »Sve nedovoljno naglašene slič-

nosti«, kaže Line, »navedene su na sramotu umjetnosti« (6). Razvijene prema vlastitoj zamisli, oslobođene svake sličnosti, očišćene čak i od svojih boja, vizuelne predstave postaće najzad vlastiti predmet istorije prirode: taj predmet ona će pretvoriti u jezik koji namjerava stvoriti. Taj predmet se poistovjećuje sa protežnošću od koje su sačinjena bića u prirodi — protežnošću koju definišu četiri varijabla (ali samo četiri!): oblik elemenata, kvantitet tih elemenata, način na koji su međusobno raspoređeni u prostoru, relativna veličina svakog od njih. Kao što je govorio Line u jednom kapitalnom tekstu: »Svaka primjedba treba da proizlazi iz broja, figure, proporcije i situacije« (7). Kad, na primjer, proučavamo organe za oplodavanje kod biljaka, biće dovoljno ali i neophodno da nabrojimo prašnike i tučak (ili pak da konstatujemo njihovo odsustvo), da definišemo oblik u kom se ispoljavaju i geometrijsku figuru prema kojoj su raspoređeni u cvijetu (krug, heksagon, trogao), kakve su veličine u odnosu na druge organe. Ta četiri varijabla koje možemo primijeniti na isti način na pet dijelova biljke — korijen, stabljiku, lišće, cvijet, plod — specificuju dovoljno prostor koji se nudi predstavi da bismo je mogli artikulirati deskripcijom prihvatljivom za sve: pred istom individuum svako će moći napraviti isti opis; i, obrnuto, na osnovu tog opisa svako će moći prepoznati individue koje tom opisu odgovaraju. I ta suštinska artikulacija vidljivog, prvi sukob jezika i stvari, moći će se ostvariti na način koji isključuje svaku neizvjesnost.

Svaki dio, potpuno odvojen, biljke ili životinje može biti opisan ukoliko može prihvatiti četiri vrijednosti. Te četiri vrijednosti koje se odnose na neki organ ili element i koje ga determinišu, botaničari nazivaju *strukturom*. »Pod strukturom dijelova biljke podrazumijevamo sastav i skup fragmenata koji obrazuju cjelinu« (8). Ona nam omogućava da opišemo ono što vidimo, i to na dva načina koji se međusobno ne isključuju niti suprotstavljaju. Broj i veličina mogu uvijek biti određeni računanjem ili mjerenjem; stoga ih možemo izraziti u kvantitativnim mjerilima. Naprotiv, oblici i raspored moraju biti opisani na drugi način: bilo identifikovanjem sa geometrijskim oblicima, bilo analogijama koje moraju biti »evidentne u što većoj mjeri« (9). Na taj način možemo opisati izvjesne vrlo kompleksne oblike na osnovu njihove uočljive sličnosti sa ljudskim tijelom, koje služi kao rezerva

za sve modele sličnosti i spontano označava prekretnicu između onog što se može vidjeti i onog što se može reći (10).

Struktura — ograničavajući i filtrirajući vidljivo — omogućava mu da se pretvori u jezik. Za nju, vidljivost životinje ili biljke pretvara se u cijelosti u govor koji je obuhvata. A može joj se desiti da se preko riječi pretvori u pogled, kao u botaničkim kaligramima o kojim je sanjao Line (11). On je htio da raspored opisa, podjela na poglavlja, pa čak i tipografska rješenja reprodukuju figuru same biljke; da tekst u svojim varijablama oblika, rasporeda i kvantiteta primi vegetalnu strukturu. »Priyatno je slijediti prirodu: sa Korijena preći na Stabljiku, na Peteljke, na Lišće, na Drške, na Cvjetove«. Opis bi trebalo podijeliti na onoliko alineja koliko ima dijelova biljke; trebalo bi masnim slovima ispisati ono što se odnosi na glavne dijelove, a sitnim slovima ono što se odnosi na »dijelove dijelova«. Treba dodati ono što se inače zna o biljci kao što crtač kompletira svoju skicu igrom sjene i svjetla: »Podjela na dijelove sadržavaće čitavu istoriju biljke, počev od njenog imena, strukture, njenog vanjskog izgleda do njene prirode i upotrebe.« Transponovana u jezik, biljka se u njega ugravira i pred čitaočevim očima figurira kao čista forma. Knjiga postaje herbarij struktura. Nemojmo reći da su tu u pitanju snovi jednog sistematičara koji istoriju prirode ne predstavlja u njenom punom opsegu. I kod Bifona, koji je bio stalni protivnik Linea, postoji ista struktura, i ona igra istu ulogu: »Metod posmatranja odnosiće se na oblik, veličinu, razne dijelove, njihov broj, njihov položaj, na samu suštinu stvari (12)«. Bifon i Line postavljaju isti okvir; njihov pogled na stvari obuhvata istu dodirnu površinu; ista tamna polja kriju nevidljivo; isti svijetli i razgovjetni prostori pružaju se riječima.

Ono što predstava pruža u konfuznom vidu i u obliku simultanosti, struktura analizira i na taj način otvara put linearnom razvoju jezika. Opis je, u odnosu na predmet koji gledamo, isto što i rečenica u odnosu na predstavu koju izražava: njeno fragmentiranje u okviru serije, elemenat po elemenat. Ali sjećamo se da je jezik u svom empirijskom obliku implicirao teoriju o rečenici i teoriju o artikulaciji. Sama po sebi, rečenica je bila prazna; što se tiče artikulacije, rečenica je bila govor ukoliko je bila povezana prividnom ili tajnom funkcijom glagola *biti*. Is-

torija prirode je nauka, to jest jezik, ali zasnovan i dobro formiran: njegov rečenični slijed jest punopravna artikulacija; razbijanje elemenata u serije razglaba predstavu na način koji je i očevidan i univerzalan. Dok iz jedne iste predstave može proisteći velik broj rečenica, jer je imenice kojima je predstava ispunjena artikulišu na razne načine; jedna ista životinja ili biljka biće opisana na isti način ukoliko između predstave i jezika stoji struktura. Teorija *strukture*, koja u doba klasicizma prožima čitavu istoriju prirode, svodi na istu funkciju uloge koje u jeziku igraju *rečenica* i *artikulacija*.

Na taj način ona povezuje istoriju prirode sa *mathesis*. Ona, zaista, čitavo polje vidljivog svodi na sistem varijabla čije vrijednosti mogu biti određene ako ne prema kvantitetu, a ono bar prema savršeno jasnom i uvijek dovršenom opisu. Prema tome, između prirodnih bića se može uspostaviti sistem identičnosti i poredak razlika. Adanson je smatrao da će se Botanika jednog dana moći tretirati kao strogo matematička nauka i da će se u njoj moći postavljati problemi onako kako se to čini u algebri ili geometriji: »Pronaći najosjetljiviju tačku koja određuje liniju razdvajanja ili dodira između porodice svrabljivica i porodice caprifolliuma (orlovi nokti) ili — naći vrstu biljke (prirodnu ili vještačku, nije važno) koja zauzima sredinu između porodice Apocineja i Volujaka (13). Velika rasprostranjenost bića na Zemljinoj površini, prema svojoj strukturi, može ući u okvir sukcesije jednog deskriptivnog jezika i u polje *mathesis*, koja bi bila opšta nauka o redu. I taj konstitutivni odnos, tako kompleksan, uspostavlja se u prividnoj jednostavnosti onoga što je vidljivo i opisano.

Sve ovo je od prvorazrednog značaja za definisanje samog predmeta istorije prirode. Ovaj se ispoljava u površinama i linijama, a ne u funkcionisanju ili u nevidljivom tkivu materije. Biljka ili životinja manje se ispoljavaju kroz njihovo organsko jedinstvo nego kroz vanjski izgled organa. Mi ih prije vidimo kao šape, cvijeće ili plodove nego što znamo za disanje ili unutrašnju tekućinu. Istorija prirode pokriva prostor vidljivih, simultanih i propratnih varijabla bez unutrašnjih odnosa subordiniranosti ili organizacije. U XVII i XVIII vijeku anatomija je izgubila vodeću ulogu koju je imala u renesansi i koju će ponovo dobiti u vrijeme Kivjea; to ne znači da je radoznalost

u međuvremenu opala ili znanje nazadovalo, nego osnovni raspored vidljivog i izrecivog ne obuhvata više tijelo. Otuda epistemološki prioritet botanike: to je otuda što je zajednički prostor za riječi i za stvari predstavljao za biljke mnogo privlačniji i mnogo manje mutan okvir nego za životinje; ukoliko su mnogi konstitutivni organi vidljivi na biljci — što nije slučaj sa životinjom — taksinomijsko saznanje, bazirano na neposredno uočljivim varijablama, je i bogatije i koherentnije u botanici nego u zoologiji. Treba, dakle, opovrgnuti ono što je često ponavljano: u XVII i XVIII vijeku ispitivanje metoda klasifikacije nije bilo prouzrokovano interesovanjem za botaniku. To interesovanje je bilo uslovljeno činjenicom da su znanje i iskaz bili mogućni samo u taksinomijskom prostoru vidljivosti, pa je stoga znanje o biljkama moralo imati primat nad znanjem o životinjama.

Botaničke bašte i kabineti za istoriju prirode bili su — kao institucije — nužni korelativi takve podjele. I njihova važnost za kulturu klasicizma ne ogleda se u onome što one omogućavaju da se uoči, nego u onome što kriju i što ostavljaju da samo padne u oči: njihov značaj prevazilazi anatomiju i funkcije organizma; oni prikrivaju organizam da bi pred našim očima, koje očekuju istinu, razotkrili vidljivi reljef oblika, njegove elemente, načine širenja i mjere. Oni su knjiga sačinjena od struktura, prostor u kome se kombinuju odlike i u kom su raspoređene klasifikacije. Jednog dana krajem XVIII vijeka Kivje će staviti ruku u muzejske posude sa biljkama, razbiće ih i tako secirati čitavu klasičnu konzervu animalne vidljivosti. Taj gest ikonoklasta, na koji se Lamark neće nikad odlučiti, ne izražava neku novu radoznalost prema tajni za koju nismo imali ni volje, ni hrabrosti, ni mogućnosti da je upoznamo. Tu je u pitanju mnogo ozbiljnija promjena u čitavom prirodnom procesu zapadne kulture: to je kraj *istorije* u značenju koje su joj pripisivali Turnefor, Line, Bifon, Adanson, kao i Boasje de Sovaž (Boissier de Sauvage), koji je suprotstavljao *istorijsko* saznanje vidljivog *filozofskom* saznanju nevidljivog, skrivenog i saznanju uzroka (14); i to će biti početak onoga što je omogućilo da se, zamjenjujući klasifikaciju anatomijom, strukturu organizmom, vidljive odlike unutrašnjom subordiniranošću, tabelu serijom, u stari plošni svijet životinja i biljaka, izgraviran crnim znacima na bijeloj podlozi, unese čitava dimenzija vremena koja će dobiti obnovljeno ime *istorija*.

IV OSOBINE

Struktura je ono obilježje vidljivog koje pomoću izvjesnog prelingvističkog izbora omogućava da se to vidljivo transkribuje u jezik. Ali tako dobijena deskripcija predstavlja samo neku vrstu vlastitog imena: ona svakom biću ostavlja njegovu striktnu individualnost i ne iskazuje čak ni tabelu kojoj pripada, ni okolinu kojom je okružena, ni mjesto koje zauzima. Deskripcija je jednostavno i puko obilježavanje. A da bi istorija prirode postala jezik, deskripcija treba da postane »zajednička imenica«. Vidjeli smo kako su u spontanom jeziku prvobitna obilježavanja, kojim su bile obuhvaćene samo pojedinačne predstave, nakon preuzimanja izvornih elemenata iz jezika akcije, dobila — uz pomoć derivacije — opštije vrijednosti. Ali istorija prirode je dobro sročeni jezik: ona nije izložena prisilama derivacije i njenih figura; ona ne mora izražavati povjerenje nikakvoj etimologiji (15). Istoriya prirode treba da u jednoj istoj operaciji ujedini ono što svakodnevni jezik drži razdvojeno: ona u isti mah treba da vrlo tačno označava sva prirodna bića i da ih situira u sistem identičnosti i razlika koji ih međusobno približava i distingvira. Istoriya prirode mora, dakle, obezbjediti i pouzdano *obilježavanje* i kontrolisanu *derivaciju*. A kako je teorija strukture svodila artikulaciju na rečenicu, isto tako i teorija *osobina* mora identifikovati vrijednosti koji nešto označavaju i prostor u kome deriviraju. »Poznavati biljke«, kaže Turnefor, »znači tačno znati imena koja su im data s obzirom na strukturu nekih njihovih dijelova... Pojam osobine koja u suštini distingvira jednu biljku od druge, mora takođe biti vezan za ime svake biljke« (16).

Određivanje osobine je istovremeno i lako i teško. Lako je zato što istorija prirode ne treba da stvara sistem imena na osnovu predstava koje je teško analizirati, nego da ga bazira na jeziku koji se već razvio u deskripciji. Imenuje se ne na osnovu onog što se vidi, nego na osnovu elemenata koje je struktura već unijela u sam govor. Tu je u pitanju stvaranje jednog pomoćnog jezika na osnovu već postojeće-primarnog, ali pouzdanog i univerzalnog. No odmah iskršava i jedna veća teškoća. Da bismo utvrdili identičnosti i razlike između svih prirodnih bića, trebalo bi voditi računa o svakoj crti koja je pomenuta u deskripciji. To je beskrajno velik zadatak, koji bi pomje-

rio stvaranje istorije prirode u nedokučivu udaljenost kad ne bi postojale tehnike koje umanjuju teškoću i ograničavaju posao upoređivanja. Unaprijed možemo konstatovati da se te tehnike mogu podijeliti na dva tipa: (1) ili praviti totalna upoređivanja, ali u okviru grupa koje su empirijski konstituisane i kojim je broj sličnosti očito tako visok da nabranje neće zahtijevati puno vremena; tako bi se sve više obezbjeđivalo utvrđivanje identičnosti i distinkcija. (2) Ili izabрати jednu dovršenu i relativno ograničenu, ukupnost oblika čije konstante i varijacije treba proučavati u svim pojedinim slučajevima. Ovaj drugi postupak nazvan je Sistem. Onaj prvi — Metod. Njih suprotstavljamo kao što suprotstavljamo Linea Bifonu, Adansonu, Antoan-Loranu de Žisjeu (Antoine-Laurent de Jussieu). Isto kao što se suprotstavlja stroga i jasna koncepcija prirode finoj i neposrednoj percepciji srodnosti u prirodi. Ili ideja o nepokretnosti prirode, koju suprotstavljamo ideji o kontinuitetu prekobrojnih bića što međusobno komuniciraju, miješaju se, a možda i pretvaraju jedna u druga... Ipak, suština nije u tom sukobu velikih intuicija prirode. Ona se nalazi u lancu nužnosti koje su učinile mogućnim i neophodnim izbor između dva načina konstituisanja istorije prirode kao jezika. Sve ostalo je samo logična i neizbježna posljedica.

Sistem razgraničava pojedine elemente koje njegova deskripcija brižljivo dovodi u red. Oni definišu privilegovanu i, istinu govoreći, isključivu strukturu, povodom koje ćemo proučavati cjelinu identičnosti i razlika. Svaka razlika koja se ne bude odnosila na neki od tih elemenata biće proglašena irelevantnom. Ako, poput Linea, izaberemo kao karakteristično obilježje »sve različite dijelove koji služe za donošenje ploda« (17), razlika u lišću, stabljici, korijenu ili peteljci moraće biti sistematski zanemarena. Isto tako, svaka identičnost koja ne bi pripadala svakom pojedinom elementu ne može imati vrijednost potrebnu za definisanje glavne osobine. Ako su, pak, kod dva pojedinca ti elementi slični, oni dobijaju isti naziv. Tu strukturu izabranu kao mjesto pertinentnih identičnosti i razlika nazivamo *osobinom*. Prema Lineu, karakter se sastoji od »najbrižljivije deskripcije oplođavanja prve vrste. Sve ostale vrste roda porede se sa prvom i izostavljaju sve diskordantne note; najzad, nakon čitavog tog posla, stvara se osobina« (18).

Sistem je proizvoljan u svojoj početnoj tački jer zanemaruje svaku razliku i svaku identičnost koja se ne odnosi na privilegovanu strukturu. Ali ništa nam ne osporava pravo da jednog dana, pomoću te tehnike, otkrijemo sistem koji će biti prirodan. Svim razlikama u osobinama odgovarale bi jednako vrijedne razlike u opštoj strukturi biljke; i, obrnuto, svi pojedinci ili sve vrste obilježene zajedničkom osobinom nose u svakom svom dijelu isti odnos sličnosti. Ali ne može se dospjeti do prirodnog sistema prije nego što se sa sigurnošću formira vještački, bar u nekim domenima biljnog ili životinjskog svijeta. Stoga Line i ne teži da u neposrednoj datosti stvori prirodni sistem »prije nego što savršeno upozna sve što je važno« (19) za njegov sistem. Doista, prirodna metoda sadrži »prvu i posljednju želju botaničara« i svi njeni »fragmenti moraju biti ispitani s najvećom pažnjom« (20), kao što je i sam Line učinio u djelu *Classes Plantarum*; ali, u nedostatku takve prirodne metode koju tek treba stvoriti, »vještački sistemi su apsolutno potrebni« (21).

Osim toga, sistem je relativan: on može funkcionisati sa svom potrebnom preciznošću. Ako je izabrana osobina formirana od široko zasnovane strukture, od velikog broja varijanata, razlike će se pojaviti veoma rano, čim pređemo s jedne individue na drugu, pa čak i ako su jedna drugoj u susjedstvu: osobina je tada sasvim blizu proste i obične deskripcije (22). Ako je, naprotiv, privilegovana struktura uska i sadrži malo varijanata, razlike će biti rijetke i individue će biti grupisane u kompaktne mase. Osobina se određuje prema stepenu finoće klasiranosti koju želimo postići. Da bi zasnovao radove, Turnefor je kao osobine izabrao kombinaciju cvijeta i ploda. Ali ne kao Sezalpen — zato što su to najkorisniji dijelovi biljke — nego zato što omogućavaju kombinatoriku koja numerički zadovoljava: elementi pozajmljeni od tri ostala dijela (korijen, stabljika i lišće) bili bi ili odveć brojni, ako bismo ih ispitivali zajedno, ili odveć malobrojni, ako bismo ih posmatrali pojedinačno (23). Line je izračunao da 38 organa za razmnožavanje, od kojih svaki sadrži četiri poznata varijabla broja, figure, situacije i rečeničnog iskaza, omogućavaju stvaranje 5.776 konfiguracija, koje su dovoljne za definisanje rodova (24). Ako želimo dobiti brojnije grupe od rodova, treba se pozvati na specijalnije osobine (»vještačke osobine oko kojih su se sporazumjeli botaničari«), kao što

su samo prašnici ili samo tučak: tako se može doći do klasa i redova (25).

Tako se čitavo vegetativno i animalno carstvo može predstaviti u obliku kvadrata. Svaka grupa može dobiti određeno ime. Tako neka vrsta, čak i ako nije bila opisana, može biti određena sa maksimalnom preciznošću pomoću različitih cjelina između kojih je situirana. Njeno čitavo ime provlači se kroz sistem osobina koji je utvrđen od najudaljenijih klasa. Ali, kako to primećuje Line, to mora biti djelimično prećutano (ne imenuju se klasa i red), no drugi dio mora biti iskazan: treba navesti rod, vrstu i varijetet (26). Tako priznata prema svojoj suštinskoj osobini i označena na osnovu nje, biljka će izražavati i svoje srodstvo kojim je vezana za one što joj liče i pripadaju istom rodu (dakle, istoj porodici i istom redu). Ona će u isti mah dobiti i svoje vlastito ime i čitavu seriju (vidljivu ili skrivenu) zajedničkih imena među kojima je smještena. »Generičko ime je, tako reći, punovažna moneta za našu botaničku republiku« (27). Istorija prirode tako ispunjava svoj bitni zadatak, a to je »raspored i imenovanje« (28).

Metoda je druga tehnika kojom se rješava isti problem. Umjesto da daje presjek čitavog opisanog materijala — elemenata (rijetkih ili mnogobrojnih) koji će služiti pri konstituisanju osobine — metoda se sastoji u progresivnom deduciranju. Deducirati ovdje znači isto što i oduzeti. Polazi se — kao što je to učinio Adanson ispitujući biljke u Senegalu (29) — od neke vrste nasumce izabrane ili uočene slučajnim susretom. Ona se u cijelosti opiše po dijelovima, fiksirajući sve vrijednosti koje su u njoj došle do izražaja. Taj posao se ponavlja i za sljedeću vrstu, koja je takođe izabrana proizvoljno; i ovaj put deskripcija mora biti potpuna kao i prvi put, s tom razlikom što ništa ne smije biti ponovljeno od onog što je spomenuto u prvom slučaju. Navode se samo razlike. To isto važi i za treću u odnosu na drugu, i tako dalje. Tako na kraju konstatujemo da su sve različite crte, kod svih biljaka, spomenute po jednom, ali samo jedan put. Grupirajući oko prvih deskripcija one koje su dobijene kasnije i koje postaju kraće što više odmičemo, vidimo kako se kroz prvobitni kaos probijaju obrisi opšte slike srodnosti. Osobina koja distingvira svaku vrstu ili svaki rod jedina je spomenuta crta među tolikim prećutnim identičnostima. Doduše, takva tehnika bila bi nesumnjivo najsigurnija, ali broj postojećih vrsta

je toliki da bi ga bilo nemoguće iscrpsti. Ispitivanje, pak, slučajno izabranih vrsta otkriva nam postojanje velikih porodica, to jest široke grupe u kojoj vrste i rodovi posjeduju znatan broj identičnosti. I uprkos brojnim obilježjima svojstvenim svakoj vrsti (što može utvrditi i pogled lišen analitičkog prodora), sličnost svih vrsta Ljutića, kao i svih vrsta Jedića odmah pada u oči. U tom smislu, da zadatak ne bi bio beskonačan, treba usmjeriti postupak. Shvatljivo je postojanje velikih porodica čiji su prvi opisi, sasvim slučajno definisali osnovne linije cjeline koju ispituujemo. Te zajedničke crte sada utvrđujemo na pozitivan način, a zatim, kad sretnemo neki rod ili vrstu obilježene tim crtama, biće dovoljno da označimo razlike koje ih odvajaju od drugih, tj. njihovog prirodnog susjedstva. Poznavanje svake vrste biće veoma olakšano zahvaljujući ovoj karakteristici: »Podijelićemo sva tri carstva na više porodica koje će okupljati sva bića što međusobno održavaju uočljive odnose; napravićemo pregled svih opštih i posebnih osobina koje posjeduju bića sadržana u te tri porodice«; na taj način »možemo biti sigurni da smo sva bića vratili njihovim prirodnim porodicama; na taj način, započinjući kunom i vukom, vukom i medvjedom, upoznaćemo i lava i tigra i hijenu, životinje koje spadaju u istu porodicu« (30).

Odmah je vidljivo šta razdvaja metod od sistema. Može postojati samo jedan metod, a veliki broj sistema može biti izmišljen i primijenjen: Adanson je definisao šezdeset i pet sistema (31). Sistem je proizvoljan čitavim svojim tokom, ali kad se jednom definiše sistem varijabla, tj. osobina, više nisu moguće izmjene: ni dodavanje ni oduzimanje. Metod je nametnut spolja, pomoću globalnih sličnosti koje povezuju stvari; on smjesta transkribuje percepciju u govor; na samom početku on je veoma blizak opisu; ali on uvijek može unijeti potrebne izmjene u opštu osobinu koju definiše empirijski: neka crta za koju smo smatrali da je bitna za jednu grupu biljaka ili životinja može biti oznaka samo nekih primjeraka ako ne otkrijemo i druge koji i bez te oznake očevitno pripadaju istoj porodici; metod uvijek mora biti spreman da se sam popravlja. Kao što kaže Adanson, sistem je kao »pravilo o krivom stanovištu u proračunu«: on proizlazi iz odluke, ali mora biti apsolutno koherentan; metod je, naprotiv, bilo kakav poredak predmeta ili činjenica dovedenih u vezu podudar-

nošću ili sličnošću koja se izražava nekim opštim pojmom primjenljivim na sve predmete, a da pri tome taj suštinski pojam ili princip ne smatramo ni apsolutnim ni nepromjenljivim, ni tako opštim da ne može podnijeti izuzetke... Metod se od sistema razlikuje po ideji koju autor stvara o njegovim principima, smatrajući da su u metodu promjenljivi, a u sistemu apsolutni« (32).

Uz to, između struktura animalnog i vegetativnog, sistem može uočiti samo odnose koordinacije: pošto je osobina izabrana ne zbog svoje funkcionalne važnosti nego zbog kombinatorne efikasnosti, ništa ne potvrđuje u unutrašnjoj hijerarhiji individue da takav oblik tučka ili takav raspored prašnika izaziva takvu strukturu: ako je klica muškata između čašice i krunice, ako su kod kozlaca prašnici raspoređeni između tučkova, to su ni manje ni više nego »pojedične strukture« (33): njihova mala važnost rezultat je njihove rijetkosti, dok jednak raspored čašice i krunice vrijedi samo zbog učestalosti (34). Naprotiv, metod — pošto polazi od najopštijih identičnosti i razlika i ide prema sve manje opštim odlikama — sposoban je da ispolji i vertikalne odnose subordinacije. Metod omogućava, u stvari, da se uoči koje su značajne osobine koje se ne mogu osporiti u okviru jedne porodice. U odnosu na sistem, obrt je veoma značajan: suštinske odlike omogućavaju distingviranje najširih i, na prvi pogled, najrazličitijih porodica, dok je, prema Turneforu i Lineu, suštinska osobina definisala rod; za »konvenciju« prirodnjaka, međutim, bilo je dovoljno da izaberu vještačku osobinu kao razliku između klasa i redova. U metodu, opšta organizacija i njene unutrašnje zavisnosti odnose prevagu nad lateralnom translacijom jednog stalnog broja varijabla.

No, uprkos tim razlikama, sistem i metod počivaju na istoj epistemološkoj podlozi. Ovu možemo definisati jednom riječju: u klasičnim znanjima poznavanje empirijske individue može biti postignuto samo na jedinstvenoj, sređenoj i univerzalnoj tabeli svih mogućnih razlika. U XVI vijeku identičnost biljaka i životinja bila je utvrđivana pomoću pozitivnog obilježja (često vidljivog, ali ponekad i skrivenog) koje su u sebi nosili. Ono što je razlikovalo, na primjer, različite vrste ptica nisu bile razlike koje su postojale između njih, nego činjenica da su jedne lovile noću, druge živjele na vodi, treće se, opet, hranile živim mesom (35). Svako biće nosilo je neko obilježje i vrsta se

mjerila prema rasprostranjenosti tog obilježja. Tako je svaka vrsta bila ocrtana sama po sebi, izražavajući svoju individualnost nezavisno od svih drugih. Počev od XVII vijeka, međutim, znaci se mogu utvrditi jedino analizom predstava, prema sličnostima i razlikama. To znači da svaka označenost može postojati tek u izvjesnom odnosu prema svim drugim mogućim označavanjima. Znati šta je svojstveno nekoj individui znači posjedovati klasifikaciju ili mogućnost klasifikovanja svih drugih. Identitet i ono što ga obilježava definišu se sumom razlika. Životinja ili biljka nisu ono što pokazuje — ili krije — biljega koju na njima otkrivamo; oni su ono što nisu drugi; oni u sebi postoje samo do one granice koja ih dijeli od ostalih. Metod i sistem su samo dva načina definisanja identičnosti pomoću opšte mreže razlika. Kasnije, počev od Kivjea, identitet vrsta biće takođe fiksira pomoću igre razlika, ali će se vrste pojaviti na planu velikih organskih cjelina sa vlastitim unutrašnjim sistemom i zavisnošću (skelet, disanje, krvotok): beskičmenjaci neće biti definisani odsustvom kičme, nego određenim načinom disanja, određenim tipom krvotoka i čitavom jednom organskom kohezijom koja sačinjava pozitivno jedinstvo. Interni zakoni organizma postaće, umjesto diferencijalnih osobina, predmet nauke o prirodi. Klasifikacija kao suštinski i konstitutivni problem istorije prirode situirana je, istorijski i nužno, između teorije *obilježja* i teorije *organizma*.

V SADRŽAJ I KATASTROFA

Usred ovog dobro stvorenog jezika kakav je postala istorija prirode, ostaje ipak jedan problem. Poslije svega moguće je da preobražaj strukture u osobinu ne postane nikad mogućan i da se zajednička imenica nikad ne rodi iz vlastite. Ko može garantovati da deskripcija neće razviti tako širok krug elemenata, tako različitih između pojedinih individua i pojedinih vrsta, da će svaki pokušaj stvaranja zajedničkog imena biti unaprijed onemogućen? Ko može obezbijediti da svaka struktura ne bude strogo izolovana od svake druge i da ne funkcioniše individualno obilježje? Da bi se ispoljila najjednostavnija osobina, treba da se bar jedan element strukture, prethodno uočene, ponovi i u slijedećoj. Taj opšti poredak razlika koji omo-

gućava uspostavljanje rasporeda vrsta, implicira i izvjestan mehanizam sličnosti. Taj problem je izomorfan sa problemom koji smo susreli govoreći o jeziku (36): da bi zajednička imenica postala mogućna, morala je između stvari postojati ona neposredna sličnost koja omogućava značenjskim elementima da prođu kroz predstavu, da izbiju na njenu površinu, da se zakače za svoje sličnosti i tako obrazuju kolektivne oznake. Ali da bismo ocrnali taj retorički prostor u kome imenice postepeno dobijaju svoju opštu vrijednost, nije potrebno da determinišemo status te sličnosti niti da utvrdimo da li je ona osnovana na istini; trebalo je da ona sadržava samo dosta imaginarnog. Međutim, za istoriju prirode, taj dobro stvoreni jezik, ni te analogije sa imaginarnim ne mogu vrijediti kao garancije; i radikalna sumnja koju je Hjum izrekao o nužnosti ponavljanja u iskustvu treba da u istoriji prirode — jer joj prijete isto što i jeziku — bude na neki način zaobiđena. U prirodi mora postojati kontinuitet.

Taj zahtjev za kontinuiranom prirodom nema sasvim isti oblik u sistemu i u metodi. Za sistematičare kontinuitet je stvoren od jukstaponiranih elemenata bez pukotine među različitim oblastima kojim osobine omogućavaju da budu jasno distingvirane. Dovoljna je neprekidna gradacija vrijednosti koju može imati struktura izabrana kao osobina. Počev od tog principa, ispostaviće se da sve vrijednosti pripadaju nekim stvarnim bićima, čak ako ih još i ne poznajemo. »Sistem određuje biljke, čak i one koje još nije pomenuo; što nikad ne uspijeva da učini nabranjanje u okviru nekog kataloga« (37). U tom kontinuitetu jukstaponiranosti kategorije neće biti jednostavno proizvoljne konvencije; one će moći odgovarati (ako su postavljene kako treba) oblastima koje postoje zasebno na toj neprekinutoj traci prirode; one će biti prostranija područja, ali isto tako realna kao i individue. Tako je polni sistem, prema Lineu, omogućio da se otkriju neosporno osnovni rodovi: »Znaj da osobina ne konstituiše rod, nego, naprotiv, rod konstituiše osobine; znaj da osobina proizlazi iz roda, a ne obrnuto« (38). Naprotiv, kod metoda gdje su sličnosti — u svojim masivnim i evidentnim oblicima — date unaprijed, kontinuitet prirode neće biti samo čisto negativni postulat (jer između pojedinih kategorija nema praznog prostora), nego i pozitivan zahtjev: čitava priroda obrazu-

je jednu široku osnovu na kojoj bića sve više međusobno liče, a bliski pojedinci bivaju beskrajno slični. To je kontinuitet fuzije, u kojoj je svaka opštost nominalna. »Naše opšte ideje«, kaže Bifon, »odnose se na kontinuiranu skalu predmeta na kojoj jasno primjećujemo samo sredinu, dok krajevi bježe i sve više izmiču našim razmatranjima... Što pravimo veći broj podjela prirodnih proizvoda, više se približavamo istini, jer stvarno u prirodi postoje samo jedinice, dok rodovi, poreci i klase postoje jedino u našoj mašti« (39). I Bone je govorio u istom duhu, da »nema skokova u prirodi: tu je sve stupnjevito i nijansirano. Ako između bilo koja dva bića postoji praznina, kakav bi bio razlog prelaska jednog u drugo. Zato nema nijednog bića iznad (ili ispod) koga ne postoje druga bića koja mu se približavaju nekim osobinama ili se od njega udaljuju«. Možemo uvijek pronaći »srednje proizvode«, kao što je polip sredina između vegetativnog i animalnog, leteća vjeverica između ptice i četvoronošca, a majmun između četvoronošca i čovjeka. Prema tome, naše podjele na vrste i klase »imaju čisto nominalni karakter; one samo predstavljaju sredstva vezana za naše potrebe i granicu našeg saznanja« (40).

U XVII vijeku kontinuitet prirode je zahtijevala čitava istorija prirode, to jest čitav napor za stvaranjem reda i utvrđivanjem opštih kategorija, bilo da su one realne i propisane očevidnim razlikama, ili da su slobodnije ili jednostavno razdijeljene u našoj mašti. Jedino kontinuitet može garantovati da se priroda ponavlja i da struktura može postati osobina. Ali odmah se taj zahtjev podvostručava. Jer, ako je iskustvu dato da, u svom neprekinutom kretanju, pređe stopu po stopu kontinuitet svake individue, svakog varijeteta, vrste, roda, klase, ne bi bilo ni potrebno stvarati nauku; deskriptivna označavanja bi se punopravno generalizovala, a jezik spontanijem kretanjem pretvorio u naučni govor. Istorija prirode postala bi nekorisna ili bi već bila završena u svakodnevnom jeziku ljudi; opšta gramatika bi u isto vrijeme bila univerzalna *taksinomija* bića. Ali ako je istorija prirode, savršeno različita od analize riječi, neophodna, to je stoga što nam iskustvo ne pruža sadržaj prirode onakav kakav jeste. Ona nam ga pruža sa propustima, jer postoji dosta praznina u seriji vrijednosti koje efektivno popunjavaju varijabli (ima mogućnih bića čije mjesto možemo utvrditi, ali koja nismo nikad bili u

stanju da posmatramo) — i u velikoj zbrci, jer stvarni prostor, geografski i zemaljski, u kome se nalazimo otkriva nam bića međusobno izmiješana u ogromnom redu, koji, u odnosu na veliku mrežu *taksinomija*, i nije ništa drugo nego slučaj, nered i ispreturanost. Line je isticao da udruživanjem na istom mjestu lerna (koga ubrajamo u životinje) i konserve (koju ubrajamo u alge), ili spužve i korala, priroda ne povezuje, na način kako bismo mi želili klasifikacioni poredak, »najsavršenije biljke i životinje nazvane vrlo nesavršenim, nego kombinuje nesavršene životinje sa nesavršenim biljkama« (41). I Adanson je konstatovao da je priroda »zbrkana mješavina bića koje je samo slučaj približio: ovdje je pomiješano zlato sa nekim drugim metalom, sa kamenom, sa zemljom, a tamo — ljubičica raste pokraj hrasta. Između tih biljaka lutaju četvoronošci, gmizavci i insekti; ribe se, tako reći, stapaju sa vodenim elementom u kome plivaju i sa biljkama što rastu u dubini vode... Ta mješavina je tako opšta i tako rasprostranjena da izgleda kao sam zakon prirode« (42).

Međutim ta isprepletenost je rezultat čitave hronološke serije događaja. Ovi imaju svoju ishodišnu tačku i mjesto primjene ne u samim živim vrstama nego u prostoru u kome prebivaju. Oni nastaju u međusobnom odnosu Zemlje i Sunca, u klimatskim uslovima, u katastrofama Zemljine kore; najprije zahvataju mora i kontinente, tj. površinu zemlje; živi stvorovi to doživljavaju kao odjek pravog zbivanja i preko sporednih utisaka: toplota ih privlači ili ih tjera, vulkani ih uništavaju; oni iščezavaju sa zemljom koja se ruši. Mogućno je, na primjer, kako je to pretpostavljao Bifon (43), da je zemlja u početku bila zažarena, da bi se tek postepeno ohladila; životinje, koje su navikle da žive pod većim temperaturama, grupisale su se u jednoj oblasti koja je još i danas žarka, dok su umjerenija područja i hladne oblasti bili naseljeni vrstama koje do tada još nisu imale priliku da se pojave. Sa revolucijama u istoriji Zemljine kore, taksinomijski prostor (gdje su bliskosti utvrđene ne prema osobinama, nego prema načinu života) bio je razdijeljen na konkretna područja. Štaviše, on je bio iskomadan i mnoge vrste, bliske onima koje mi poznajemo ili koje se nalaze u nama poznatim taksinomijskim zonama, morale su iščeznuti ostavljajući za sobom samo tragove koje je teško dešifrovati. U svakom slučaju, ta istorijska serija događaja nadovezuje se na

mrežu bića: ona joj ne pripada, ali se odvija u realnom prostoru svijeta, a ne u ovom analitičkom i klasifikatorskom. Ono što ta serija dovodi u pitanje, to je svijet kao mjesto bića a ne bića kao nosilaca životvorne snage. Istorizam, koji simbolišu biblijske priče, pogađa direktno naš astronomski sistem, a indirektno taksinomijsku mrežu vrsta; i osim Postanja i Potopa, moguće je da je »naša kugla doživjela i druge revolucije koje nismo mogli utvrditi. Zemlja je vezana za sav astronomski sistem i veze koje učvršćuju Zemlju sa ostalim nebeskim tijelima — posebno Suncem i kometama — mogle su biti izvor mnogih revolucija, poslije kojih nije ostao nikakav vidljiv trag, ali o kojima stanovnici susjednih svjetova možda nešto znaju« (44).

Istorija prirode, da bi mogla postojati kao nauka, pretpostavlja dvije cjeline: jednu čini neprekinuta mreža bića; taj kontinuitet može primiti različite prostorne oblike; Šarl Bone ga zamišlja kao veliki linearni lanac čiji su krajevi — jedan vrlo jednostavan, drugi vrlo složen, a u čijem je središtu uzano centralno područje, jedino koje nam se otkriva bilo u obliku centralnog stabla od koga polazi jedna grana (školjki, rakova — kao pomoćni ogranak), a druga — serija insekata, od koje se odvajaju insekti i žabe (45). Taj isti kontinuitet Bifon definiše »kao široku potku ili snop koji u intervalima izbacuje pobočne grane da bi se spojile sa snopovima drugih redova« (46). Palas (Pallas) zamišlja figuru u obliku poliedra (47); Herman (Hermann) bi htio izraditi model u tri dimenzije sastavljen od konaca koji svi polaze iz zajedničkog ishodišta, zatim se odvajaju jedni od drugih »razvijajući se u velik broj bočnih grana« i najzad ponovo spajaju (48). Od tih prostornih konfiguracija koje na svoj način ocrtavaju taksinomijski kontinuitet, razlikuje se serija događaja; ova je diskontinuirana i različita u svakoj pojedinoj epizodi, ali njen zbir ocrtava samo jednu jednostavnu liniju, a to je linija vremena (koju možemo zamisliti kao pravu, izlomljenu ili kružnu liniju). U svom konkretnom obliku i gustoći koja joj je svojstvena, priroda se smješta između taksinomijske mreže i linije revolucija. Tabele koje ona formira pred našim očima a kroz koje je nauka dužna da prođe, predstavljaju veliku površinu živih vrsta.

Sad se vidi koliko je površno suprotstavljati kao dva različita shvatanja koja se sukobljavaju u svojim funda-

mentalnim opredjeljenjima — »fiksizam«, koji se zadovoljava da klasifikuje bića u okviru jedne permanentne tabele, i neku vrstu »evolucionizma«, koji vjeruje u vajkadašnju istoriju prirode i duboki pokret bića kroz trajanje. Čvrstina jedne mreže vrsta i rodova i serija događaja koji je mrse čine sastavni dio epistemološke podloge na kojoj se u klasicizmu moglo razviti znanje kakvo je istorija prirode. To u osnovi nisu dva radikalno suprotna načina posmatranja prirode zato što su za sebe napravili izbor, stariji i fundamentalniji od svake nauke; to su prije simultani zahtjevi u arheološkoj mreži koja je u klasicizmu definisala znanje o prirodi. Ali ta dva zahtjeva su komplementarna. Prema tome — nesvodljiva. Temporalna serija ne može se integrisati u gradaciju bića. Epohe u prirodi ne propisuju unutrašnje vrijeme bića i njihovog kontinuiteta; one diktiraju *nevrijeme* koje ih narušava, uništava, miješa, dijeli i ukršta. Nema i ne može biti govora o nekom evolucionizmu ili transformizmu u klasicističkoj misli, jer vrijeme nije nikad bilo shvaćeno kao princip razvitka živih bića u njihovoj unutrašnjoj organizaciji; ono je shvaćeno kao mogućna revolucija u vanjskom prostoru gdje ta bića žive.

VI ČUDOVIŠTA I FOSILI

Može se primijetiti da je i prije Lamarka postojala misao evolucionističkog tipa. I da je njen značaj bio veliki sredinom XVIII vijeka, sve do tačke gdje ju je prekinuo Kivije. Da su Bone, Mopertuis, Didro, Robine, Benoa de Maje jasno artikulisali ideju da živi oblici mogu prelaziti jedni u druge, da su sadašnje vrste sigurno rezultat drevnih preobražaja i da je, možda, čitav svijet usmjeren prema nekoj tački u budućnosti, tako da ne možemo tvrditi da je bilo koja živa forma definitivno uobličena i stabilizovana zauvijek. Zaista, takve su analize nespojive sa onim što mi danas nazivamo mišlju evolucije. One se bave tabelom identičnosti i razlika sa serijom sukcesivnih događaja. A da bi tu tabelu i tu seriju mislile kao cjelinu, ove analize imaju na raspolaganju samo dva sredstva.

Prvo se sastoji u integrisanju serije sukcesija u okvir kontinuiteta bića i njihov raspored na tabeli. Sva bića koja je taksinomija rasporedila u neprekinutu simultanost, potčinjena su vremenu. Ali ne u smislu da vremenska serija

stvara mnogobrojne vrste koje bi kasnije jedan horizontalni pogled mogao razdijeliti u okviru klasifikatorskog kvadrata, nego u smislu da su sve tačke taksinomije obilježene vremenskim znakom, tako da »evolucija« nije ništa drugo nego solidarno i opšte pomjeranje skale od prvog do posljednjeg elementa. To je sistem Šarla Bonea. On prije svega implicira da lanac bića, sa bezbroj karika koje streme ka apsolutnom savršenstvu Boga, ne dopijeva do te tačke u ovom trenutku (49); da je rastojanje između Boga i najsavršenijeg bića još beskrajno i da u tom međuprostoru — koji se možda ne može prekoračiti — čitavo neprekinuto mnoštvo bića ne prestaje da napreduje prema većem savršenstvu. On takođe implicira da ta »evolucija« održava intaktni odnos koji postoji između različitih vrsta: ako neka na ovom putu usavršavanja dosegne stepen kompleksnosti koju je ranije posjedovala vrsta na višem stepenu, ali koju ipak ne može dosegnuti jer i ova, ponesena istim impulsom, nije mogla a da ne ostvari odgovarajući savršeniji oblik: »Postojeće kontinuirani progres, manje ili više spor, svih vrsta prema jednom višem savršenstvu, tako da će svi stepeni na skali biti konstantno promjenljivi prema određenom i konstantnom odnosu... Čovjek, prešavši u sferu koja je podobnija za izuzetnost njegovih sposobnosti, ostaviće majmunu i slonu to prvo mjesto koje je zauzimao među životinjama naše planete... Rodice se Njutni kod majmuna i Vobani (Vauban) među dabrovima. Ostrige i polipi biće, u odnosu na najsavršenije vrste, ono što su danas ptice i četvoronošci u odnosu na čovjeka« (50). Taj »evolucionizam« nije samo način shvatanja pojave jednih bića na osnovu drugih; to je, u stvari, način generalizacije principa kontinuiteta i zakona po kome sva bića tvore neprekinuti lanac. U Lajbnicovom stilu (51), taj evolucionizam dodaje sadržaj vremena sadržaju prostora, a beskrajnom mnoštvu bića beskrajnu mogućnost njihova usavršavanja. Nije u pitanju progresivna hijerarhizacija, nego konstantna i globalna hijerarhija koja već postoji. Što, konačno, pretpostavlja da je vrijeme — ne princip taksinomije, nego jedan od njenih faktora. I da je prestabilirano, kao i sve druge vrijednosti kojima se služe varijabli. Stoga Bonea treba smatrati preformacionistom, što je daleko od onog što od XIX vijeka podrazumijevamo pod »evolucionizmom«; jer treba pretpostaviti da su se nesreće i katastrofe na Zemlji desile prije no što je beskrajni la-

nac bića usmjeren u pravcu beskonačnog usavršavanja: »Te evolucije su bile predviđene i ucrtane u zametku životinja od samog njihovog postanja. Te su evolucije vezane sa svim revolucijama koje je Bog unaprijed odredio u solarnom sistemu«. Svijet je u svojoj sveukupnosti bio larva; evo ga već u fazi čaure; jednog dana će sigurno postati leptir (52). I sve će vrste biti na isti način potisnute tim velikim preobražajem. Takav sistem, očito je, nije evolucionizam koji počinje da narušava staru dogmu o fiksnoj formi; to je *taksinomija*, koja u sebe još uključuje i vrijeme. To je generalizovana klasifikacija.

Drugi oblik »evolucionizma« sastoji se u sasvim drukčijem korištenju vremena. Ono više ne služi za pomjeranje na konačnoj ili beskonačnoj liniji usavršavanja cijele klasifikatorske tabele, nego za otkrivanje pojedinačnih polja koja se povezuju u kontinuiranu mrežu vrsta. Vrijeme sukcesivno oduzima varijablama sve moguće vrijednosti, ono je trenutak karakterizacije koji se stvara malo pomalo i kao dio po dio. Sličnosti ili parcijalne identičnosti koje čine mogućnom *taksinomiju* postaju tada obilježja prisutna u sadašnjem trenutku jednog i istog živog bića, istrajavajući kroz sve katastrofe prirode i ispunjavajući tako sve mogućnosti koje taksinomijska tabela pruža praznini. Ako ptice imaju krila kao što ribe imaju peraja, to je stoga što su one u vrijeme povlačenja potopnih voda bile osušene dorade ili delfini koji su zauvijek prešli da stanuju u vazduhu. »Sjeme tih riba što je palo u močvare moglo je biti uzrok prve transmigracije vrste iz mora na zemlju. Bez obzira što ih je moglo uginuti na stotine miliona ne mogavši se naviknuti na novu sredinu, dovoljno je da su dva primjerka uspjela pa da se zasnuje nova vrsta« (53). Promjene u uslovima života živih bića, kao i u izvjesnim oblicima evolucionizma, izgleda, da povlače i rađanje novih vrsta. Ali način djelovanja vazduha, vode, klime i zemljišta na životinje nije isto što i djelovanje sredine na neku funkciju ili organe koji tu funkciju vrše; vanjski elementi samo slučajno djeluju u procesu stvaranja *osobine*. I ako je ta pojava hronološki uslovljena nekim zemaljskim događajem, *a priori* je učinjena mogućnom na tabeli varijabla koja određuje sve eventualne oblike živih bića. Kvazievolucionizam XVIII vijeka predviđa, izgleda, i spontane varijacije osobine, kako to nalazimo kod Darvina, kao i pozitivno djelovanje sredine, kako je to opisao Lamark. Ali to je ret-

rospektivna iluzija; za takav oblik mišljenja vremenski slijed označava samo liniju duž koje se pružaju sve moguće vrijednosti unaprijed utvrđenih varijabla. Prema tome, treba definisati princip modifikovanja inherentan svakom živom biću, koji mu omogućava, u slučaju neke nove peripetije, da dobije novu osobinu.

Tada se nalazimo pred novim izborom: bilo da kod živih stvorova pretpostavljamo spontanu sposobnost mijenjanja oblika (ili bar dobijanje, tokom generacija, osobine koja je nešto drukčija od one koju su imali u početku, i koja se najzad neće moći prepoznati) ili da im pripišemo traženje neke završne vrste koja bi sadržavala osobine svih onih što su joj prethodile, ali na višem stepenu kompleksnosti i savršenstva.

Prvi sistem je sistem beskrajnih grešaka, kao što je slučaj Mopertuisa. Tabela vrsta koju može formirati istorija prirode bila bi sastavljena, komad po komad, na osnovu u prirodi konstantne ravnoteže između memorije koja osigurava sadržaj (održavanje vrsta u vremenu i sličnost jednih drugima) i sklonosti ka derivaciji, koja istovremeno osigurava istoriju, razlike i disperziju. Mopertuis smatra da su partikule materije obdarene aktivnošću i memorijom. Pošto jedna drugu privlače, one koje su manje aktivne čine mineralnu supstancu; one aktivnije ulaze u sastav kompleksnijeg tijela životinja. Ti oblici, koje dugujemo privlačnosti i slučaju, iščezavaju ako ne mogu opstati. Oni koji prežive stvaraju nove jedinke u čijoj se memoriji zadrži osobina roditeljskog para. I sve tako dok neka devijacija partikula — neka slučajnost — ne izbaci na površinu novu vrstu koju takođe održava uporna snaga pamćenja: »Uzastopnim odstupanjima dolazi do beskrajne raznovrsnosti životinja« (54). Na taj način, sukcesivnim varijacijama živa bića dobijaju one osobine za koje znamo, a koherentna i čvrsta mreža koju stvaraju predstavlja, kad ih posmatramo u vremenskoj dimenziji, samo fragmentarni rezultat jednog sadržaja mnogo kompaktnijeg i finijeg: to je sadržaj satkan od bezbroj sitnih razlika zaboravljenih i promašenih. Vidljive vrste koje se nude našoj analizi nastale su na nepreglednoj platformi monstruoznosti koje se ispoljavaju, blistaju, padaju u provaliju, a ponekad se i održavaju. I to je ključna tačka: priroda ima svoju istoriju samo ukoliko je sposobna da sačuva svoj sadržaj. Ona se ispoljava u obli-

ku sukcesije zato što naizmjenično preuzima sve moguće osobine (svaku vrijednost iz svih varijabla).

Nije drukčija stvar ni sa obrnutim sistemom — prototipa i završne vrste. U tom slučaju treba pretpostaviti, sa Ž.-B. Robineom (J.-B. Robinet), da kontinuitet nije obezbijeđen memorijom nego projektom. Projektom kompleksnog bića prema kome se orijentiše priroda polazeći od jednostavnih elemenata koje sastavlja i uređuje malo pomalo: »Najprije, elementi se kombinuju. Mali broj jednostavnih principa služi kao osnova za sva tijela«; oni uglavnom vode glavnu riječ pri stvaranju minerala; zatim »velelepnost prirode« ne prestaje da se povećava sve do samih »bića koja se šetaju na površini zemlje«; »varijacija organa po broju, po veličini, po finoći, po unutrašnjoj građi i po vanjskom liku daje vrste koje se dijele i ponovo dijele do beskrajna prema novim rasporedima« (55). I tako redom do najsloženijeg rasporeda za koji mi znamo. Tako se čitav kontinuitet u prirodi proteže između apsolutno arhaičnog prototipa, skrivenog dublje od svake istorije, i završne komplikacije tog modela, bar onakve kakvu možemo posmatrati u liku čovjekova bića (56). Između ta dva krajnja slučaja nalaze se svi mogućni stepeni kompleksnosti i kombinacije: kao ogromna serija pokušaja od kojih su neki istrajali u obliku konstantnih vrsta, dok su neki bili uništeni. Čudovišta ne pripadaju nekoj drukčijoj »prirodi« nego i same vrste: »Treba vjerovati da prividno najbizarnije forme pripadaju u suštini univerzalnom planu bića; da su to metamorfoze prototipa isto tako prirodne kao i druge, iako nam ukazuju na drukčije fenomene, i da i one služe kao prelazni oblici između pojedinih vrsta. I one spremaju i obrazuju kombinacije koje ih prate, kao što su i same proizašle iz onih koje im prethode; da i one doprinose porijeklu stvari, a ne da ga narušavaju. Priroda samo obiljem oblika uspijeva da stvori bića pravilnije i simetričnije organizacije« (57). Kod Robinea, kao i kod Mopertuisa, sukcesija i istorija za prirodu znače samo sredstvo pomoću koga ona registruje lanac beskrajnih varijacija. Prema tome, ni vrijeme ni trajanje kroz raznovrsnost svojih sredina ne osiguravaju kontinuitet i specifičnost živih bića; naprotiv, na kontinuiranoj osnovi svih mogućih varijacija vrijeme zacrtava put na kome klima i geografija biraju privilegovane oblasti, određene za opstanak. Sadržaj nije neka vidljiva brazda fundamentalne istorije u kojoj bi se živi

princip borio sa promjenljivom sredinom. Sadržaj prethodi vremenu. On je uslov vremena. U odnosu na njega istorija može igrati samo negativnu ulogu: ona izabira i ostavlja da preživi, ona zanemaruje i pušta da iščezne.

Iz toga proizilaze dvije posljedice. Prije svega neopodnost da uvedemo čudovišta — koja su, kao buka iz dubine, neprekinut žubor prirode. Ako zaista treba da vrijeme, koje je ograničeno, prođe — ili je već prošlo — čitavom površinom sadržaja prirode, treba dopustiti da je znatan broj mogućih varijacija zaobiđen, a zatim izbrisan. I kao što je geološka katastrofa bila nužna da bi se od taksinomijske tabele moglo preći ka kontinuitetu kroz jedno zbrkano, haotično i ispresijecano iskustvo, isto je tako nužno grananje čudovišta osuđenih na smrt da bismo se mogli vratiti od kontinuiteta ka tabeli kroz jednu vremensku seriju. Drugim riječima, ono što u jednom smislu treba čitati kao dramu zemlje i vode, u drugom smislu treba ga čitati kao prividnu aberaciju oblika za našu teoriju. Čudovište obezbjeđuje kontinuitet koji potopi, vulkani i razoreni kontinenti pomućuju u prostoru našeg svakidašnjeg iskustva.

Druga posljedica: tokom takve istorije znaci kontinuiteta spadaju u red sličnosti. Pošto tu teoriju ne definiše nikakav odnos miljea i organizma (58), živi oblici će doživjeti sve moguće metamorfoze a iza sebe će ostaviti samo tragove sličnosti. Po čemu se, na primjer, može prepoznati da priroda nije prestala da ocrtava, počev od prvobitnog prototipa, čovjekovu privremeno završenu figuru? Po tome što je napustila na svom putu hiljade oblika koji obilježavaju njen rudimentarni model. »Vrsta koja liči na ljudsko srce i koja je stoga nazvana Anthropocardit... zaslužuje posebnu pažnju. Njena supstanca je kao kamen iznutra. Zadržala je oblik maksimalno sličan srcu. Vidi se ogranak šuplje vene sa jednim dijelom njenih račvi. Iz lijevog dijela vidi se kako izlazi ogranak velike arterije sa svojim donjim, silaznim dijelom« (59). Fosil, sa svojom dvostrukom prirodom životinje i minerala, označava privilegovano mjesto za sličnost koju zahtijeva istoričar, dok je prostor *taksinomije* snažno razbija.

Čudovište i fosil igraju vrlo preciznu ulogu u toj konfiguraciji. Na osnovu snage sadržaja koju ima priroda, čudovište ispoljava razliku (ova je još bez zakonitosti i bez tačno definisane strukture); čudovište je panj specifikaci-

ja, ali u tvrdoglavom hodu istorije označava samo podvrstu. Fosil je ono što zadržava sličnosti kroz sve derivacije kroz koje je prošla priroda; on postoji kao daleka i bliska forma identičnosti; on označava kao neku kvaziosobinu u istorijskom pomjeranju. Čudovište i fosil su samo unazad okrenuta projekcija onih razlika i onih identičnosti koje za *taksinomiju* definišu najprije strukturu, a zatim osobinu. Između tabele i kontinuiteta oni obrazuju sjenovitu i mobilnu oblast u kojoj je ono što analiza definiše kao identičnost samo nijema analogija; a ono što definiše kao konstantnu razliku koja joj pripada, samo je slobodna i slučajna varijacija. Ali »istoriju prirode« je nemoguće misliti kroz »prirodnu istoriju«; epistemološki raspored, zacrtan na tabeli i u kontinuitetu, međutim, u tolikoj mjeri je važan da nastojanje može dobiti samo posredničko mjesto odmjereno samim zahtjevima cjeline. Zato se ono i javlja kao nužni prelaz između tabele i kontinuiteta. I to bilo kao zbir nezgoda koje su strane čovjeku i koje ga pogađaju jedino spolja, bilo kao pokret stalno započinjan, ali zastavljen od samog začetka, koji je primjetljiv jedino na ivicama tabele — na marginama koje se zanemaruju. I tako, na osnovi kontinuiteta čudovište obrazlaže u obliku karikature genezu razlika, a fosil, u neizvjesnosti svojih sličnosti, podsjeća na izvornu tvrdoglavost identičnosti.

VII GOVOR PRIRODE

Teorija istorije prirode ne može se odvojiti od teorije jezika. A ipak nije u pitanju međusobno preuzimanje metoda. Ni komunikacija koncepta, ili prestanak nekog modela koji, pošto je »uspio« na jednoj strani, treba da bude oporban i u susjednom domenu. Nije riječ ni o nekoj opštijoj racionalnosti koja bi nametnula identične forme za razmišljanje o gramatici i *taksinomiji*. U pitanju je, naime, suštinski raspored znanja, koje saznanje o bićima tako usmjerava da ih je moguće predstaviti i u sistemu imena. Bez sumnje, bilo je u toj oblasti, koju sada zovemo život, i drugih istraživanja pored napora za klasifikovanjem, i drugih analiza osim analize identičnosti razlika. Ali sve su se one oslanjale na neku vrstu istorijskog apriorizma koji im je dozvoljavao njihovo grananje, koji je omogućavao sve borbe mišljenja čije su one bile predmet. Taj apriorizam nije

konstituisan na konstantnim problemima koje konkretni fenomeni ne bi prestali da predstavljaju kao zagonetke izazovne za čovjekovu radoznalost. On nije formiran ni od izvjesnog stepena saznanja koje se nataložilo u toku prošlih vijekova, a koje služi kao oslonac za manje ili više brz i ravnomjeran napredak racionalnosti. On nije determinisan ni onim što se zove mentalitet ili »okvir mišljenja« neke epohe, ako pod tim treba podrazumijevati istorijski profil spekulacije, vjerovanja ili važnih teorijskih ubjeđenja. Taj apriorizam je ono što u nekoj epohi krči sebi polje mogućeg znanja u našem iskustvu, što definiše način postojanja bića koja se javljaju, što svakidašnji pogled naoružava teorijskom snagom i definiše uslove pod kojima se o stvarima može istinito govoriti. Istorijski apriorizam na kome su, u XVIII vijeku, bila zasnovana istraživanja i rasprave o postojanju rodova, stabilnosti vrsta, prenošenju nasljednih osobina kroz generacije, to je postojanje same istorije prirode: organizacija izvjesnog vidljivog područja kao domena znanja, definisanje četiri varijabla deskripcije, konstituisanje sistema susjedstva u kome svaka jedinka, bez obzira kakva je, može naći svoje mjesto. Istorija prirode u klasicizmu ne odgovara prostom i pukom otkriću novog objekta radoznalosti: ona pokriva seriju kompleksnih operacija koje u skup predstava unose mogućnost jednog nepromjenljivog reda. Ona konstituiše čitav domen empirije, budući da je možemo opisati i rasporediti. Ono što je povezuje sa teorijama jezika, razlikuje je od onog što mi od XIX vijeka nazivamo biologijom. Ona u klasicističkoj misli igra određenu kritičku ulogu.

Istorija prirode je savremena jeziku: ona je na istom nivou kao i spontani nivo koji analizira predstave sjećanja, koji fiksira njihove zajedničke elemente, stvara znakove na osnovu njih i, najzad, nameće im određena imena. Klasifikacija i govor nalaze svoje porijeklo u tom istom prostoru koji predstava otvara u sebi, jer je ona izložena vremenu, memoriji, refleksiji, kontinuitetu. Ali istorija prirode, može i treba da postoji kao jezik nezavisan od svakog drugog samo ako je dobro stvoren jezik. I univerzalno valjan. U spontanom i »loše napravljenom« jeziku četiri elementa (rečenica, artikulacija, označavanje i derivacija) ostavljaju između sebe otvorene šupljine: pojedinačna iskustva, potrebe ili strasti, navike, predrasude, manje ili više budna pažnja — sve je to uslovalo stvaranje stotinu

različitih jezika, koji se ne razlikuju samo po obliku riječi, nego prije svega po načinu na koji te riječi odslikavaju predstavu. Istorija prirode može postati dobro napravljen jezik ako je igra zatvorena, to jest ako deskriptivna tačnost od svake rečenice stvara konstantan presjek realnosti (ako se uvijek predstavi može *pripisati* ono što se *artikuliše* u govoru) i ako *označavanje* svakog bića punopravno određuje mjesto koje ono zauzima u opštem poretku cjeline. U jeziku je funkcija glagola univerzalna i prazna. Ona samo propisuje najopštiji oblik rečenice i u okviru tog oblika imenice aktiviraju svoj sistem artikulacije. Istorija prirode grupiše te dvije funkcije u jedinstvenu strukturu koja artikuliše jedne prema drugim sve varijable koji se mogu pripisati biću. I dok je u jeziku označavanje, u svom individualnom funkcionisanju, izloženo slučaju derivacija koje daju opseg i širinu zajedničkim imenicama, *osobina*, onakva kakvu utvrđuje istorija prirode, omogućava da se istovremeno obilježi jedinka i da se situira u jedan prostor općenitosti što se međusobno prepliću. Tako se iznad površine svakodnevnih riječi diže građevina jezika »drugog stepena« u kojoj najzad vladaju tačni nazivi riječi: »Metoda, duša nauke, označava na prvi pogled bilo koje tijelo prirode na taj način što to tijelo iskazuje sebi svojstveno ime, a to ime podsjeća na sva saznanja stečena tokom vremena o tijelu koje je dobilo svoje ime. Tako se u krajnjoj konfuziji otkriva veličanstveni poredak prirode« (60).

Ali to suštinsko imenovanje — taj prelaz od vidljive strukture ka taksinomijskoj osobini — upućuje nas na veoma skup zahtjev. Spontanom jeziku, da bi sačinio i ispunio figuru koja ide od monotone funkcije glagola biti do derivacije i ukupnosti retoričkog prostora, potrebna je samo imaginacija: to jest neposredne sličnosti. Naprotiv, da bi *taksinomija* bila moguća, priroda treba da bude zaista podložna zakonu kontinuiteta, i to u svojoj cjelini. Tamo gdje jezik zahtijeva sličnost utisaka, klasifikacija zahtijeva princip najsitnije razlike između stvari. Taj *continuum*, koji se ukazuje u okviru samog imenovanja, u šupljini između deskripcije i rasporeda, zamišljen je prije samog jezika i kao njegov uslov. I ne zato što može zasnovati jedan dobro načinjen jezik, nego zato što on opravdava svaki jezik. Kontinuitet prirode daje priliku memoriji da dođe do izražaja, kada neka predstava nekom nejasnom ili slabo uočenom podudarnošću priziva drugu i omogućava da se

i jednoj i drugoj pripiše proizvoljan znak zajedničke imenice. Ono što je za imaginaciju značilo bukvalnu sličnost samo je nejasan i nemotivisan trag široke neprekinute osnove identičnosti i razlika. Imaginacija (ona koja, dopuštajući poređenja, omogućava jezik) je stvarala, a da se to nije ni znalo, dvosmisleno mjesto na kome se narušen ali uporan kontinuitet prirode spajao sa praznim ali pažljivim kontinuitetom svijesti. Na taj način ne bi uopšte bilo moguće govoriti, ne bi bilo mjesta ni za najsitniju riječ, da u osnovi stvari — prije svake predstave — priroda nije održavala kontinuitet. Da bi se stvorila velika tabela vrsta, rodova i klasa, trebalo je da istorija prirode upotrijebi, kritikuje, klasifikuje, i, najzad, ponovo formira jezik čiji je uslov postojanja ležao upravo u tom sadržaju. Stvari i riječi su rigorozno izukrštane: priroda se odaje samo kroz mrežu imenovanja i ona, koja bi bez tih imena ostala nije-ma i nevidljiva, blista daleko iza njih, stalno prisutna preko te mreže po kojoj se ona potčinjava znanju, ali postaje vidljiva tek kad je prožme jezik.

Stoga se sigurno istorija prirode u epohi klasicizma nije mogla konstituisati kao biologija. Do kraja XVIII vijeka život zaista ne postoji. Postoje samo živa bića. Ona su svrstana u jednu ili više klasa koje obuhvataju sve stvari na svijetu: i ako se može govoriti o životu, onda se govori samo o osobini — u taksinomijskom značenju riječi — u univerzalnoj raspodjeli bića. Obično se stvari po prirodi dijele na tri klase: minerale, kojima se priznaje rast, ali ne i pokret i osjetljivost; biljke, koje rastu i koje su sposobne da primaju osjećaje; životinje, koje se spontano premještaju u prostoru (61). Što se tiče života i praga koji on diže između živog i neživog, sve stvari mogu biti razvrstane prema toj skali. Ako sa Mopertuisom definišemo život mobilnošću i srodničkim vezama koje privlače elemente između sebe i održavaju ih vezanim, onda ga moramo svrstati među najjednostavnije čestice materije. Ako pak život definišemo kao kompleksnu osobinu, onda mu moramo naći više mjesto na skali. Tako je radio Line kad je utvrđivao kriterije života ovim redom: rađanje (pomoću sjemena ili pupoljka), ishrana (upijanjem hrane), starenje, vanjski pokreti, unutrašnja cirkulacija tečnosti, bolesti, smrt, prisustvo kapilara, žlijezda, epiderme i duplji (62). Život ne obilježava vidljiv prag iza koga se zahtijevaju novi oblici znanja. Život je klasifikatorska kategori-

ja, relativna kao i sve druge, sa kriterijima koje čovjek naknadno utvrđuje. I kao sve druge, podložna je izvjesnim nepreciznostima čim pokušamo da joj odredimo granice. Kao što je zaokret vezan i za svijet biljaka i životinja, i fosili, kao i metali, nalaze se na toj neizvjesnoj granici na kojoj ne znamo da li treba govoriti o životu ili ne. Ali granica između živog i neživog nije nikad presudan problem (63). Kao što kaže Line, prirodoslovac — onaj koga on naziva *Historiens naturalis* — »razlikuje pogledom dijelove prirodnih tijela i opisuje ih prema broju, figuri, položaju i proporciji; zatim ih imenuje« (64). Prirodoslovac je, dakle, čovjek koji raspolaže strukturiranim područjem vizuelnog i karakterističnom denominacijom. On ne raspolaže životom.

Stoga istoriju prirode, onakvu kakva se razvila u epihi klasicizma, ne treba vezivati za filozofiju života, čak ni nejasnu ni mucavu. Ona je, u stvari, ukrštena s jednom teorijom riječi. Istorija prirode je smještena istovremeno i prije i poslije jezika; ona razbija svakodnevni jezik, ali samo zato da bi ga ponovo formirala i otkrila ono što ga čini mogućnim kroz bukvalne sličnosti koje zapaža mašta; ona ga kritikuje, ali zato da bi otkrila njegov osnov. Ako ga obnavlja i želi da ga usavrši, to je stoga što nastoji da dopre do njegova izvora. Ona prekoračuje svakidašnji rječnik koji joj služi kao neposredni oslonac i preko njega traži ono čime je konstituisan njegov razlog postojanja. Ali i obrnuto, ona je sva u prostoru jezika, jer je u suštini ona samo koncentrisana upotreba jezika i krajnji cilj joj je da stvarima utvrdi prava imena. Između jezika i teorije prirode postoji, dakle, odnos, ali on je prvenstveno kritičke prirode. Poznavati prirodu znači, u stvari, graditi na osnovu jezika jedan drugi, istinski jezik koji će otkriti pod kakvim uslovima je moguć svaki jezik i u kojim granicama se prostire domen njegove validnosti. Kritičko pitanje postojalo je i u XVIII vijeku, ali vezano za oblik određenog znanja. Zato ono nije ni moglo dobiti autonomiju i vrijednost radikalne upitnosti: ono nije prestalo da se kreće u domenu gdje je bilo govora o sličnosti, o snazi imaginacije, o prirodi i ljudskoj prirodi, o vrijednosti opštih i apstraktnih ideja; ukratko, o odnosima između percepcije sličnosti i vrijednosti koncepta. U doba klasicizma — o tome svjedoče Lok i Line, Bifon i Hjum — kritičko

pitanje je pitanje osnovanosti sličnosti i postojanja ro-
dova.

Krajem XVIII vijeka javiće se nova konfiguracija koja će za moderne oči definitivno zamutiti stari prostor istorije prirode. S jedne strane, kritika se pomjera i od-
vaja od tla na kome je rođena. Dok je Hjumu problem kauzalnosti poslužio kao povod da postavi uopšteno pita-
nje o sličnostima (65), Kant, izdvajajući kauzalnost, izvrće pitanje; tamo gdje je trebalo uspostaviti odnose identič-
nosti i razlika na neprekinutoj osnovi sličnosti, on formu-
liše obrnut problem o sintezi različitog. Tako se u isti mah kritičko pitanje premješta sa koncepta na sud, sa po-
stojanja roda (dobijenog pomoću analize predstava) na mogućnost međusobnog povezivanja predstava, sa prava imenovanja na osnovanost pripisivanja, sa nominalne arti-
kulacije na samu rečenicu i glagol biti koji je stvara. Ono je na taj način potpuno generalizovano. Umjesto da vrijedi samo povodom odnosa između prirode i ljudske prirode, ono se zanima za samu mogućnost svakog saznanja.

Ali, s druge strane, u isto doba, život dobija svoju autonomiju u odnosu na koncepte klasifikacije. Život izmi-
če onom kritičkom odnosu koji je u XVIII vijeku bio kon-
stitutivni elemenat znanja o prirodi. Ovo »izmiče« — znači dvije stvari: život postaje predmet saznanja kao i ostalo, i kao takav podložan je svakoj kritici uopšte. Ali on se i odupire toj kritičkoj jurisdikciji, koju sad sam preuzima i u svoje ime je prenosi na svaki mogući oblik saznanja. Tako se tokom čitavog XIX vijeka, od Kanta do Diltaja (Dilthey) i Bergsona, kritička misao i filozofija života nalaze u situaciji nadovezivanja i međusobnog osporavanja.

GLAVA ŠESTA

RAZMJENA

I ANALIZA BOGATSTVA

U doba klasicizma nema ni života ni nauke o životu; nema ni filologije. Postoji samo istorija prirode i opšta gramatika. Nema, takođe, ni političke ekonomije, jer na planu znanja proizvodnja nije postojala. Nasuprot tome, u XVII i XVIII vijeku postoji pojam koji nam je ostao blizak iako je za nas izgubio svoju prvobitnu preciznost. Uz to i ne postoji pravi »pojam« o kome bi trebalo govoriti, jer on zapravo i ne zauzima mjesto u okviru sistema ekonomskih koncepata koje bi mogao djelimično pomjeriti oduzimajući im pri tome nešto od njihovog smisla i njihova uticaja. U pitanju je prije jedan opšti domen; to jest, koherentan i dobro stratifikovan sloj koji obuhvata, kao niz parcijalnih elemenata, pojmove o vrijednosti, cijeni, trgovini, prometu, renti, interesu. Taj domen — osnov i predmet »ekonomije« u periodu klasicizma — bio je domen bogatstva. Nepotrebno je da ovim povodom postavljamo pitanja koja proizilaze iz ekonomije drukčijeg tipa, na primjer, ekonomije zasnovane na proizvodnji ili radu. Nepotrebno je analizirati i njene raznovrsne koncepte (čak, i naročito, ako njihovo ime kasnije nastavlja da živi, uz izvjesnu analogiju), ne vodeći računa o sistemu u kome oni dobijaju svoje pozitivne odlike. To bi isto bilo kao kad bismo htjeli analizirati lineovski rod izvan istorije prirode ili teoriju vremena kod Bozea ne vodeći računa o činjenici da je opšta gramatika bila istorijski uslov za sam nastanak takve teorije.

Stoga treba izbjegavati svako retrospektivno čitanje koje bi klasičnoj analizi bogatstva pridavalo samo naknad-

no jedinstvo političke ekonomije koja se upravo konstituiše. Ipak, istoričari ideja imaju običaj da upravo tako restituišu zagonetni nastanak tog znanja koje se u zapadnoj misli pojavilo sasvim naoružano i već opasno u doba Rikarda i Ž.-B. Sea (J.-B. Say). Oni smatraju da je naučna ekonomija bila zadugo onemogućena čisto moralnom problematikom profita i rente (teorija prave cijene, pravdanje ili osuda interesa), zatim sistematskom konfuzijom između novca i bogatstva, vrijednosti i tržišne cijene: jedan od glavnih krivaca i jedna od najeklatantnijih manifestacija te asimilacije bio je merkantilizam. Ali, malo pomalo, XVIII vijek je utvrdio bitne distinkcije i zacrtao neke od velikih problema koje pozitivna ekonomija nije prestala da i dalje tretira uz pomoć odgovarajućih instrumenata: novac je pronašao svoj konvencionalni, iako ne proizvoljni, karakter (i to tokom duge diskusije između metalista i antimetalista: među prve možemo ubrojiti Čajlda (Child), Petija (Petty), Loka, Kantijona (Cantillon), Galijanija; u druge spadaju Barbon (Barbon), Boagijber (Boisguillebert) i naročito Lo (Law), zatim, nešto diskretnije, nakon kraha iz 1720, Monteskje i Melon); tako se počela praviti razlika — a to je zasluga Kantijona — između teorije o prometnoj cijeni i teorije o stvarnoj vrijednosti. Tako je uočen i veliki »paradoks vrijednosti« suprotstavljanjem nekorisne skupoće dijamanta sa jeftinoćom vode, bez koje ne možemo živjeti (mogućno je da takav problem nađemo formulisan i kod Galijanija). Tako se počela pridavati važnost opštoj teoriji korisnog (predskazujući teorije Dževensa (Jevons) i Mengera (Menger), koja je skicirana kod Galijanija, Graslena i Tirgoa). Shvaćen je i značaj visokih cijena za razvitak trgovine (to je »Beherov (Becher) princip«, koji su u Francusku prenijeli Boagijber i Kene); najzad — i evo nas do fiziokrata — započele su analize mehanizma proizvodnje. Tako je od dijelova i elemenata politička ekonomija formulisala svoje osnovne teme do onog trenutka kada je — okrenuvši u drugom pravcu svoje analize procesa proizvodnje — Adam Smit iznio na svjetlo dana tvrdnju o rastućoj podjeli rada; Rikardo je istaknuo ulogu kapitala, a Ž.-B. Se nekoliko fundamentalnih zakona tržišne privrede. Od tog vremena politička ekonomija je počela da postoji zajedno sa svojim vlastitim predmetom i svojom unutrašnjom koherentnošću.

Zaista, pojmovi kao: novac, cijena, vrijednost, promet i tržište nisu bili razmatrani u XVII i XVIII vijeku na osnovu mogućeg značenja u budućnosti, nego na osnovu starog i opšteg epistemološkog rasporeda. »Analiza bogatstva« znači za ekonomiju isto što i opšta gramatika za filologiju ili istorija prirode za biologiju. I kao što se može shvatiti teorija glagola i imenice, analiza jezika akcije, korjenova i njihove derivacije a da se ne pozovemo — putem opšte gramatike — na onu arheološku mrežu koja ih čini mogućnim i nužnim, i kao što se ne može razumjeti — bez omeđavanja domena istorije prirode — šta je deskripcija, karakterizacija ili taksinomija, kao ni suprotnost između sistema i metoda ili između »fiksizma« i »evolucije«, isto tako je nemoguće pronaći nužnu vezu koja povezuje analizu novca, cijena, vrijednosti i trgovine ako ne iznesemo na vidjelo domen bogatstva koji predstavlja mjesto njihovog simultanog postojanja i djelovanja.

Svakako analiza bogatstva nije konstituisana prema istim odstupanjima ni istom ritmu kao opšta gramatika ili istorija prirode. To je stoga što je refleksija o novcu, trgovini i razmjeni vezana za određenu praksu i institucije. Ali ako i možemo suprotstaviti praksu čistoj spekulaciji, i jedna i druga ipak se oslanjaju na isto suštinsko poznavanje. Reforma novca, bankarska praksa, trgovina — sve to može biti racionalizovano, sve se može razvijati, održati se ili iščeznuti prema vlastitim oblicima. Svi oni počivaju na određenom znanju: znanju koje se ne ispoljava samo za sebe u obliku govora, nego čije su nužnosti potpuno iste kao i za apstraktne teorije ili spekulacije koje su prividno lišene odnosa prema stvarnosti. U jednoj kulturi, i u određenom trenutku, postoji samo jedna *episteme* koja definiše uslove nastanka svakog znanja. Bilo da je u pitanju znanje koje se ispoljava u okviru teorije ili koje je uključeno u određenu praksu. Monetarna reforma koju je 1575. donijela Skupština triju staleža, zatim merkantilističke mjere i iskustvo Loa i njegov krah imaju istu arheološku podlogu kao i teorija Davancatija (Davanzatti), Butrua (Bouteroue), Petija i Kantijona. Stoga tim suštinskim nužnostima treba dati riječ.

II NOVAC I CIJENA

U XVI vijeku ekonomska misao je ograničena — ili gotovo ograničena — na problem cijena i monetarne supstance. Pitanje cijena odnosi se na apsolutni ili relativni karakter poskupljenja životnih namirnica i na posljedice koje su na cijene ostavljale sukcesivne devalvacije ili priliv američkog metala. Problem monetarne supstance jeste problem etalona, odnosa cijena između različitih metala u upotrebi, problem nesklada između težine novca i njegove nominalne vrijednosti. Ali te dvije serije problema bile su vezane jer se metal javljao kao znak koji mjeri bogatstvo samo utoliko što je i sam predstavljao bogatstvo. Ako je mogao označavati, to je stoga što je i sam bio realna oznaka. I kao što su riječi imale istu stvarnost kao i ono o čemu su govorile, i kao što su oznake živih bića bile ispisane na njihovim tijelima kako bi se mogle uočiti, tako su i znaci koji su obilježavali bogatstvo i mjerili vrijednosti morali imati neko realno obilježje. Da bi mogli izražavati cijene, i sami su morali biti dragocjeni. Trebalo je da budu rijetki, korisni i poželjni. Trebalo je, takođe, da sve te odlike budu stabilne kako bi oznaka koju potvrđuju postala pravo obilježje, univerzalno čitljivo. Otuda korelacija između problema cijena i prirode novca, što je činilo osnov svake refleksije o bogatstvu od Kopernika do Bodena i Davancatija.

U materijalnoj realnosti novca udružuju se njegove dvije komponente kao zajednička mjera između raznih roba i kao supstancija u mehanizmu razmjene. Ta mjera je stabilna, priznata od svih i vrijedna na svakom mjestu, ako za podlogu ima stvar s kojom se može računati i ako se može uporediti sa raznovrsnošću stvari koje želimo mjeriti: tako je, kaže Kopernik, i nastao hvat (1,949 m) i galon (13 l) kao materijalna jedinica za dužinu i zapreminu (1). Prema tome, moneta postaje prava mjera samo kad njena jedinica postane stvarnost i kad se na nju ne može pozvati bilo koja roba. U tom smislu XVI vijek se vraća teoriji koja je bila, bar jedno vrijeme, prihvaćena u srednjem vijeku i koja je ostavljala vladaru — ili narodnoj volji — pravo da utvrdi *valor impositus* novca, da mu izmijeni stopu, da oduzme vrijednost određenoj valuti ili bilo kom drugom metalu. Vrijednost novca treba da bude usaglašena sa metalnom masom koju sadrži; to jest da posta-

ne ono što je nekad bila dok vladari ne bijahu utisnuli svoj lik i pečat na metalne medaljone. Od tog trenutka »ni bakar, ni zlato, ni srebro nisu smatrani monetom, nego su bili procjenjivani prema njihovoj težini« (2). Više se nije isticala vrijednost proizvoljnih znakova kao realno obilježje novca; moneta je bila tačno odmjerena jer je označavala samo mogućnost tipiziranja bogatstva na bazi njegove vlastite materijalne stvarnosti.

Na toj epistemološkoj osnovi u XVI vijeku bile su izvršene sve reforme, a sukobi su dobili svoj pun opseg. Cilj je bio da se monetarni znaci svedu na njihovu mjernu tačnost: nominalna vrijednost obilježena na novcu treba da odgovara kvantitetu metala koji je izabran kao etalon; moneta u tom slučaju označava samo svoju mjernu vrijednost. U tom smislu anonimni autor djela *Compendious* zahtijevao je da »sva tekuća valuta nestane nakon određenog vremena«, jer su »pretjerana povećavanja« nominalne vrijednosti odavna izmijenila funkcije mjere. Stoga bi trebalo da se vrijednost novca koji je u prometu utvrdi »prema procjeni metala koji sadrži«; što se tiče nove valute, ona će dobiti nominalnu vrijednost prema svojoj vlastitoj težini: »od tog trenutka biće u opticaju i stara i nova valuta, prema istoj vrijednosti, istoj težini i istim oznakama; tako će moneti biti vraćena njena stara stopa i njena valjanost« (3). Nije poznato da li je tekst *Compendious*-a, koji nije bio objavljen prije 1581, ali koji je sigurno postojao i kružio kao rukopis tridesetak godina ranije, inspirisao monetarnu politiku pod vlašću kraljice Elizabete. Ipak, sigurno je da, nakon serije »pretjeranih povećanja« (devalvacija) između 1544. i 1559, proklamacija iz marta 1561. »smanjuje« nominalnu vrijednost monete i svodi je na količinu metala koju sadrži. Isto tako i u Francuskoj Skupština triju staleža iz 1575. zahtijeva i dobija ukidanje računskih jedinica (koje uvode i treću definiciju monete čisto aritmetičkog karaktera, uz veće postojeće definicije težine i nominalne vrijednosti: taj dopunski odnos skrivao je pred slabo obaviještenim smisao monetarnih manipulacija); ukaz od septembra 1577. utvrđuje zlatnik i kao stvarnu jedinicu i kao računsku jedinicu i nalaže potčinjavanje zlatu svih drugih metala — posebno srebra, koje je očuvalo svoju osloboditeljsku vrijednost, ali je izgubilo pravo neprikosновенosti. Tako je moneta tipizirana prema njenoj metalnoj težini. Znak kojim

je obilježena — *valor impositus* — predstavlja samo tačno i providno obilježje mjere koju sadrži.

Ali u isto vrijeme dok se takvo vraćanje zahtijeva, a ponekad i izvršava, izvjestan broj fenomena svojstvenih moneti-znaku izbija na vidjelo dana i možda definitivno kompromituje ulogu monete. Prije svega, činjenica je da se u opticaju nalazi moneta koja je slabijeg kvaliteta, dok se metalni novac velike plemenitosti krije i povlači iz prometa: to se zove Grešmov (Gresham) zakon (4), koji su poznavali i Kopernik (5) i autor djela *Compendious* (6). Postoji, zatim, i odnos između monetarnih činjenica i kretanja cijena: na taj način moneta je postala roba kao i ostale — ne apsolutni uzorak svih ekvivalentnosti nego sredstvo čija se moć razmjene i, prema tome, vrijednost supstituisanja u razmjeni mijenja prema svojoj većoj ili manjoj učestalosti: i moneta, dakle, ima svoju cijenu. Maletroa (Malestroit) je primijetio (7) da, uprkos prividu, u XVII vijeku nije dolazilo do povećanja cijena: roba je uvijek ono što jeste, a moneta je po svojoj prirodi konstantan uzorak, dok povećanje cijena može biti samo prouzrokovano povećanjem nominalnih vrijednosti koje u sebi nosi ista metalna masa. Za istu količinu žita daje se ista količina zlata i srebra. Na taj način »ništa ne poskupljuje«: pošto je jedan zlatnik vrijedio dvadeset turskih (prema gradu Turu, prim. prev.) sua pod Filipom VI, a danas vrijedi pedeset, potrebno je da unča (1,188 m) sukna, koja je nekad koštala četiri livre, vrijedi danas deset livri. »Poskupljenje se ne sastoji u tome što više dajemo, nego u tome što manje primamo zlata i čistog srebra nego što smo navikli«. Ali počev od te identifikacije uloge monete i metalne mase, lako se može shvatiti da i moneta postaje podložna istim promjenama kao i svaka druga roba. I ako je Maletroa implicitno dopuštao da količina i prodajna vrijednost metala ostaje stabilna, Boden je nešto kasnije (8) konstatovao povećanje metalne mase uvezene iz Novog Svijeta, pa prema tome i realno poskupljenje robe. Jer su vladari, posjedujući ili dobijajući od pojedinaca sve veće količine šipki plemenitog metala, kovali novac u sve većoj količini i sve boljeg kvaliteta. Sada je, dakle, za istu robu trebalo dati veću količinu metala. Povećanje cijena izazvano je »važnim uzrokom i gotovo jedinim koji niko do sada nije dodirnuo«: to je »obilje zlata i srebra«, »obilje onoga što daje vrijednost i cijenu stvarima«.

I sam etalon ekvivalentnosti uvučen je u sistem razmjene, a kupovna moć monete označava samo prodajnu vrijednost metala. Oznaka kojim je obilježen novac, koja ga determiniše i čini sigurnim i prihvatljivim za sve, ima reversibilan karakter i moguće je pročitati je na dva načina: ona upućuje na količinu metala koja je konstantna mjera (tako je dešifruje Maletroa); ali ona upućuje i na robu, promjenljive količine i cijene, to jest metal (tako čitamo kod Bodena). Tu se susrećemo sa rasporedom koji je analogan rasporedu karakterističnom za opšti poredak znakova u XVI vijeku. Znakovi su tada bili konstituisani na osnovu sličnosti koje su, opet, da bi se mogle prepoznati, zahtijevale znakove. Ovdje, međutim, monetarni znak ne može definisati svoju prometnu vrijednost i može se oslanjati kao oznaka jedino na metalnu masu koja definiše svoju vrijednost među ostalim robama. Ako dopustimo da razmjena u sistemu potreba odgovara sličnosti u sistemu saznanja, jasno je da je ista *epistemè* kontrolisala za vrijeme renesanse i znanje o prirodi i razmišljanje ili praksu koji se odnose na novac.

I kao što je odnos mikrokozma i makrokozma bio neophodan da se zaustavi beskrajno osciliranje između sličnosti i znaka, isto tako je trebalo uspostaviti određen odnos između metala i robe koji bi, u krajnjoj liniji, omogućavao da se fiksira cjelokupna prodajna vrijednost plemenitih metala i da se tako definitivno tipiziraju cijene svih roba. Taj odnos utvrdilo je providenje kad je u zemljinoj utrobi stvorilo rudnike zlata i srebra i kad ih je postepeno otkrilo ljudima; kad je odredilo da biljke rastu i da se životinje množe. Između svih stvari koje čovjeku mogu trebati ili koje on želi i svjetlucah žica metalne rude postoji apsolutna saglasnost. »Priroda je«, kaže Davancati, »sve zemaljske stvari učinila dobrim; zbir svih ovih stvari, na osnovu nagodbe koju su sklopili ljudi, vrijedi koliko i sve zlato koje se izrađuje. Svi ljudi stoga žele sve da bi zadobili sve stvari... Da bismo svakim danom konstatovali pravilo i matematičke proporcije koje stvari održavaju između sebe i sa zlatom, trebalo bi sa samog neba ili sa nekog veoma visokog opservatorija posmatrati stvari koje postoje i koje nastaju na zemlji, ili pak njihove slike koje se odražavaju u nebu kao u vjernom ogledalu. Tada bismo odbacili naše računice i rekli: na zemlji ima toliko zlata, toliko stvari, toliko ljudi, toliko potreba; u

kolikoj mjeri stvari zadovoljavaju potrebe, tolika će biti i njihova vrijednost, toliko će vrijediti zlata« (9). Taj iscrpni nebeski račun niko ne može napraviti osim Boga: račun odgovara onoj drugoj procjeni koja dovodi u vezu svaki elemenat mikrokozma sa makrokozmom, s tom jedinom razlikom što ova posljednja povezuje zemaljsko sa nebeskim i polazi od stvari, životinja ili čovjeka do zvijezda; nebeski račun, međutim, povezuje zemlju sa svojim bezdanim pećinama i rudnicima; on usaglašava stvari koje se rađaju u čovjekovim rukama sa trezorima zakopanijem još od stvaranja svijeta. Oznake sličnosti, pošto upravljaju saznanjem, okrenute su prema savršenstvu neba; znaci razmjene, pošto zadovoljavaju želje, oslanjaju se na crno, opasno i proketo svjetlucanje metala. To je svjetlucanje dvosmisleno jer u dubini zemlje kopira onog koji pjeva na kraju noći: to je svjetlucanje kao izokrenuto obećanje sreće, a pošto metal liči na zvijezde, poznavanje svih tih opasnih trezora u isti mah predstavlja i poznavanje svijeta. I refleksija o bogatstvu dobija oblik duboke spekulacije o kozmosu, kao što, u obrnutom smjeru, bitno poznavanje poretka svijeta treba da vodi tajni metala i posjedovanju znanja o bogatstvu.

Vidimo, dakle, kako su, u XVI vijeku, elementi znanja povezani gustom mrežom nužnosti: vidimo kako kozmologija znakova udvostručava i konačno zasniva refleksiju o cijenama i valuti, kako omogućava teorijsku i praktičnu spekulaciju o metalima, kako međusobno povezuje obećanja, želje i saznanja na isti način na koji se podudaraju i približuju tajni afiniteti metala i zvijezda. Na ivici znanja, gdje ono postaje svemoćno, gotovo božansko, udružuju se tri funkcije — *Basileus*, *Philosophos* i *Metalicos*. Ali kao što je i to znanje dato samo u fragmentima i pažljivom osvjetljenju *divinatio*, tako isto i poznavanje pojedinačnih i parcijalnih odnosa među stvarima i metalom, željom i cijenom, pomoću božanskog saznanja ili onog koje se može steći sa nekog »uzdignutog opservatorija«, nije dato čovjeku. Osim u rijetkim trenucima i kao puka slučajnost duhovima koji znaju vrebati: to jest *trgovcima*. Ono što su bili *proroci* u neodređenoj igri sličnosti i znakova, to su postali *trgovci* u otvorenoj igri razmjene i monete. »Na zemlji jedva otkrivamo ono malo stvari koje nas okružuju i cijenimo ih prema tome da li su svuda i u svako

doba tražene. Trgovci su odmah i veoma dobro obaviješteni i stoga izvanredno poznaju cijene stvari« (10).

III MERKANTILIZAM

Da bi se domen bogatstva konstituisao kao predmet refleksije u klasicističkoj misli, bilo je potrebno da se raščlani konfiguracija misli učvršćena u XVI vijeku. Kod »ekonomista« iz doba renesanse, pa čak i do samog Davan-catija, sposobnost novca da procjenjuje robu i mogućnost njene međusobne razmjene proizilazila je iz njegove unutrašnje vrijednosti: bilo je dobro poznato da plemeniti metali imaju malo svrhe izvan kovanja novca; ali ako su bili izabrani kao mjera, ako su bili korišteni u razmjeni i ako su stoga dosegli visoku cijenu, to je zbog toga što su u jednom prirodnom poretku, a i sami po sebi, imali apsolutnu i fundamentalnu cijenu, veću od ostalih, a prema kojoj se mogla odmjeriti vrijednost svake robe (11). Plemeniti metal bio je, po sebi, oznaka bogatstva; njegov prikriveni sjaj ukazivao je na to da je u pitanju i skrivena prisutnost i vidljivo obilježje svih zemaljskih bogatstava. Zbog toga je i bio na *cijeni*; zbog toga je i *odmjeravao* sve ostale vrijednosti; zbog toga ga je, najzad, bilo moguće *razmijeniti* za sve što je imalo neku cijenu. On je bio *dragocjen* u pravom smislu riječi. U XVII vijeku novcu se pripisuju te tri osobine (cijena, mjera, razmjena), ali sve tri se oslanjaju ne na prvu, nego na posljednju. Dok je renesansa obje *funkcije* metala-novca (mjeru i razmjenu) zasnivala na njegovom dvostrukom *karakteru* (činjenica da je metal dragocjenost i mjera), XVII vijek zanemaruje analizu: kao osnova svake druge osobine služi funkcija razmjene (sposobnost mjerenja i dobijanja cijene — što se ispoljava kao posljedica te funkcije).

Taj obrt je djelo misli i prakse koja dominira čitavim XVII vijekom (od Sipion de Gramona [Scipion de Grammont] do Nikole Barbona [Nicolas Barbon]) i nazivamo ga prilično tačnim imenom »merkantilizam«. U brzini se često dešava da ga okarakterišemo kao apsolutni »monetarizam«, to jest da sistematski i uporno brkamo bogatstvo sa količinom monete. U stvari, merkantilizam ne stvara manje-više konfuznu identičnost između jednog i drugog, nego promišljenu artikulaciju koja od valute stva-

ra instrument predstave i analize bogatstva, a od bogatstva sadržaj koji je predstavljen monetom. Isto kao što se stara konfiguracija sličnosti i obilježja razbila da bi se ponovo formirala u okviru dvaju korelativnih sistema — predstave i znakova, i krug »dragocjenog« se razbija u epohi merkantilizma — bogatstvo se javlja kao objekat potrebe i želje, dijeli se i međusobno supstituiše kroz igru novca. I recipročni odnosi novca i bogatstva uspostavljaju se u obliku prometa i razmjene. Ako je bilo moguće vjerovati da merkantilizam brka bogatstvo i novac, to je stoga što novac ima moć da izrazi svako moguće bogatstvo, jer je on univerzalni instrumenat analize i predstavljanja, jer on bez ostatka pokriva čitav svoj domen. Svako bogatstvo može biti *unovčeno*; ono na taj način ulazi u *promet*. Na taj način svako je biće bilo moguće okarakterisati i staviti u neki taksinomijski okvir, jer svako biće je moglo dobiti ime i ući u artikulisani jezik; svaka predstava je mogla nešto izraziti i, da bi postala poznata, mogla je ući u neki sistem identičnosti i razlika.

Ali ovo treba poblizje objasniti. Od svih stvari koje na svijetu postoje, koje će merkantilizam nazvati bogatstvom? Sve one koje, pošto se mogu predstaviti, postaju i predmet naše želje. To jest one koje su obilježene »nužnošću, korišću, uživanjem ili rijetkošću« (12). Pa, da li se i za metale od kojih se kuje novac (ne obični bakarni, u upotrebi u pojedinim krajevima, nego novac koji se upotrebljava u vanjskoj trgovini) može reći da predstavljaju bogatstvo? Zlato i srebro su veoma malo korisni — »tačno koliko omogućavaju da se njima služimo u domaćinstvu«; i uzalud su rijetki, njihovo obilje prekoračuje granicu upotrebe. Ako ih još uvijek tražimo, ako ljudima uvijek nedostaju, ako buše rudnike i vode ratove da bi ih se dočepali, to je stoga što je kovanje zlatnog i srebrenog novca dalo tim metalima i vrijednost i rijetkost koje oni, sami po sebi, nemaju. »Novac ne crpe svoju vrijednost iz materijala od koga je sastavljen, nego iz oblika koji predstavlja sliku ili obilježje vladara« (13). Zlato je dragocjeno jer je to novac. A ne obrnuto! Tako je odjednom razbijen odnos fiksiran u XVI vijeku: novac (i metal od koga je napravljen) dobija vrijednost na osnovu čiste funkcije znaka. Iz toga proizilaze dvije posljedice. Prije svega, vrijednost stvari ne zavisi od metala. Ona se određuje sama po sebi (bez pozivanja na novac) prema kriteriju korisnosti, už-

vanja ili rijetkosti. Stvari utvrđuju svoju vrijednost u međusobnom odnosu; metal samo omogućava da se izrazi ta vrijednost, kao što riječ izražava sliku ili ideju, ali je ne konstituiše: »Zlato je samo znak i upotrebnii instrumenat koji izražava samo praktičnu stranu vrijednosti; ali prava procjena vrijednosti vuče svoj korijen iz čovjekova suda i njegove procjenjivačke sposobnosti« (14). Bogatstvo je bogatstvo zato što ga mi takvim smatramo, isto kao što su ideje ono što jesu zato što ih mi sebi predstavljamo. Monetarni ili verbalni znaci priključuju se samo kao dodatak.

Ali zašto su zlato i srebro — koji sami po sebi jedva da predstavljaju neko bogatstvo — dobili ili preuzeli takvu moć značenja? Mogla bi se, svakako, u tu svrhu koristiti i neka druga roba, »ma koliko ružna i odvratna bila« (15). Bakar kod mnogih naroda ostaje jeftin dok je samo puka kovina; kod drugih, opet, postaje dragocjen tek kad se pretvori u kovani novac (16). Ali općenito govoreći, zlato i srebro se upotrebljavaju zato što u sebi sadrže »vlastito savršenstvo«. To savršenstvo ne spada u red cijena, nego proizilazi iz beskrajne mogućnosti predstavljanja. Ti metali su tvrdi, neuništivi i nepromjenljivi; mogu se dijeliti na sitne dijelove; imaju veliku težinu čak i kad ne zauzimaju mnogo prostora; lako se mogu transportovati; lako se mogu obrađivati. Sve te osobine zlata i srebra predstavljaju privilegovan instrumenat kojim se mogu izraziti sva druga bogatstva i u vezi sa njima praviti stroga upoređenja. Tako je definisan odnos između novca i bogatstva. Odnos je svakako proizvoljan jer sadržajna vrijednost novca ne određuje cijenu stvari; svaki predmet — čak i bez cijene — može služiti kao novac, ali treba da uz to posjeduje sposobnost predstavljanja i analize što omogućava da se između raznih stupnjeva bogatstva utvrdi odnos jednakosti ili razlike. Stoga se čini da je upotreba zlata i srebra s pravom utemeljena. Kao što kaže Butru, novac je »dio materije kojoj su javne vlasti dale težinu i određenu vrijednost kako bi poslužila kao cijena i u trgovini izravnala nejednakosti među stvarima« (17). »Merkantilizam« je u isti mah oslobodio novac zahtjeva da svoju vrijednost pronalazi u samom metalu — »ludosti onih za koje je srebro roba kao i svaka druga« (18) — i između novca i bogatstva uspostavio strog odnos predstavljanja i analize. »U novcu«, kaže Barbon, »ne gledamo količinu srebra koju sadrži, nego činjenicu da novac ima određeni kurs« (19).

Obično smo dvostruko nepravedni prema onome što smo nazvali »merkantilizam«: bilo da ga lažno optužujemo zbog onoga što on ne prestaje kritikovati (sadržajna vrijednost metala kao princip bogatstva), bilo da u njemu otkrivamo seriju neposrednih kontradikcija: zar on nije definisao novac u pukoj funkciji *znaka*, dok je istovremeno zahtijevao njegovo gomilanje kao da je u pitanju *roba*? Zar nije priznao značaj kvantitativnih fluktuacija, a zanemario njihovo djelovanje na cijene? Zar on nije bio protekcionistički, a pri tome stvorio mehanizam povećanja bogatstva na bazi razmjene? U stvari te kontradikcije ili te nedoumice postojale bi samo ako bismo merkantilizmu postavili dilemu koja za njega ne može imati nikakvog smisla: da li je novac roba ili znak. Za misao klasicizma koja se upravo konstituisala, novac je ono što omogućava da se izrazi bogatstvo. Bez takvog znaka bogatstvo bi ostalo nepokretno, beskorisno i ćutljivo; zlato i srebro su stoga tvorcima svega što čovjek može poželjeti. Ali da bi mogao igrati ulogu predstavljanja, novac mora posjedovati određena svojstva (fizička, a ne ekonomska) koja ga čine adekvatnim (pa prema tome i dragocjenim) svojoj ulozi. Zbog toga što je univerzalni znak, novac postaje rijetka i nejednako razdijeljena roba: »Kurs i vrijednost koji su određeni svakom novcu predstavljaju njegovu pravu sadržajnu validnost« (20). Isto kao što na planu predstava znaci koji ih zamjenjuju i analiziraju moraju i sami biti predstave, i novac može izražavati bogatstvo ako i sam predstavlja izvjesno bogatstvo. Ali on postaje bogatstvo zato što je znak, dok predstava mora biti predstavljena da bi naknadno postala znak.

Otuda potiču prividne kontradikcije između principa akumulacije i prometa. U jednom vremenskom periodu broj postojećih vrsta je određen; Kolber je čak mislio da, uprkos eksploataciji rudnika i uvozu američkog metala, »količina srebra koja je u opticaju u Evropi ostaje konstantna«. A upravo taj novac je potreban da bi se njim izazvalo bogatstvo, tj. da bi se privuklo, da bi se pojavilo, bilo da dolazi iz inostranstva ili da se stvara u zemlji; taj novac je potreban da bi to bogatstvo prešlo iz ruke u ruku u procesu razmjene. Treba, znači, uvoziti metal iz susjednih zemalja: »Jedino trgovina i sve što od nje zavisi može izazvati taj snažni efekat« (21). Zakonodavstvo zato treba da vodi računa o dvije stvari: »da zabrani izvoz metala u ino-

stranstvo ili njegovo korišćenje u druge svrhe osim za kovanje novca, da utvrdi prava carine koja bi omogućavala da trgovački bilans bude uvijek pozitivan, da favorizuje uvoz neprerađene robe, da spriječi koliko je moguće uvoz gotovih proizvoda, da izvozi manufakturne proizvode rađe nego životne namirnice čija nestašica izaziva skok cijena« (22). Ali metal koji se akumulira nije određen da stoji i čeka: on čeka jedino da bude potrošen u razmjeni. Kao što je govorio Beher, »sve što predstavlja rashod za jednog partnera znači prihod za drugog« (23), a Tomas Man (Thomas Mun) je izjednačavao gotov novac sa imanjem (24). To znači da novac postaje stvarno bogatstvo tek kad izvršava svoju reprezentativnu funkciju: kad zamjenjuje robu, kad omogućava da se premješta ili da čeka, kad sirovinama pruža priliku da postanu predmeti potrošnje, kad nagrađuje rad. Prema tome, nema bojazni da gomilanje novca dovodi do povećanja cijena, a Bodenova teza da je velika skupoća u XVI vijeku bila izazvana prilivom američkog zlata nije održiva; ako je istina da povećanje fonda legalne valute dovodi do skoka cijena, ono takođe stimuliše trgovinu i manufakturnu proizvodnju. Tako se povećava bogatstvo, a povećava se i broj elemenata između kojih je razdijeljeno to bogatstvo. Od skoka cijena se ne treba plašiti: naprotiv, pošto su se umnožili dragocjeni predmeti, pošto sad građani, kako kaže Sipion de Gramon, mogu nositi »svilu i kadifu«, vrijednost stvari, čak i onih vrlo rijetkih, morala je opasti u odnosu na sve ostale. Isto tako i metal gubi svoju vrijednost u odnosu na ostalo u onolikoj mjeri uolikoj se povećava masa novca u optičaju (25).

Prema tome, odnos između bogatstva i novca uspostavlja se kroz promet i razmjenu, a ne na osnovu »dragocjenosti« metala. Kad dobra mogu stupiti u promet (zahvaljujući novcu), ona se umnožavaju, a bogatstvo se povećava; kad suma novca postaje veća zahvaljujući povoljnom prometu i pozitivnom bilansu, omogućena je nabavka nove robe i izgradnja novih kultura i fabrika. Stoga možemo, zajedno sa Hornekom (Horneck), reći da su zlato i srebro »najčistiji dio naše krvi, srž naše snage«, »najneophodniji instrumenti ljudske djelatnosti i našeg života« (26). Ovdje susrećemo onu staru metaforu o novcu koji služi svijetu kao krv organizmu (27). Pošto su sad novac i bogatstvo obuhvaćeni okvirom razmjene i prometa, merkan-

tilizam može usaglasiti svoju analizu sa modelom kakav je dao Harvi (Harvey). Prema Hobsu (28), kruženje novca odvija se između poreza i taksi na robu koja se prevozi, kupuje ili prodaje; ta metalna masa ide zatim do samog srca Čovjeka — Levijatana, to jest do državnog trezora. Tu metal dobija svoj »vitalni princip«: jedino država može odrediti da li će ga pretopiti ili ponovo pustiti u opticaj. Jedino njen autoritet određuje sudbinu njegova kursa; ako bude raspodijeljen pojedincima (u obliku penzija, plata ili nadoknada za robu koju je otkupila država), novac će, u ovom drugom opticajnom ciklusu, stimulirati razmjenu, proizvodnju i kulture. Opticaj tako postaje jedna od suštinskih kategorija analize. Ali uočavanje tog dvostrukog ciklusa bilo je moguće tek kad je šire otvoren prostor u kome su se našli znaci i novac, bogatstvo i predstave. Metafora, tako poznata na Zapadu, o gradu i ljudskom organizmu, u XVII vijeku je dobila svoju imaginarnu moć tek na nivou radikalnije arheološke nužnosti.

U merkantilističkom iskustvu domen bogatstva se stvara na isti način kao i domen predstava. Vidjeli smo da se predstave predstavljaju na osnovu njih samih: u sebi otvaraju prostor u kome se analiziraju i od svojih elemenata formiraju zamjene koje istovremeno omogućavaju da se uspostavi sistem znakova i tabela identičnosti i razlika. Na isti način se i bogatstvo može razmjenjivati; može se razdijeliti u dijelove na kojima se zasnivaju odnosi jednakosti i nejednakosti; mogu se ti pojedini dijelovi međusobno označiti elementima koji se savršeno daju porediti sa dragocjenim metalima. I kao što je čitav svijet predstave prekriven drugostepenim predstavama koje ih izražavaju, i to u neprekinutom lancu, tako se i sva bogatstva svijeta nalaze u međusobnom odnosu ukoliko su uključena u neki sistem razmjene. Od jedne predstave do druge ne postoji autonomni čin značenja, nego jednostavna i beskrajna mogućnost razmjene. Ma kakve da su bile ekonomske determinante i posljedice merkantilizma, on nam izgleda, ako ga ispituje na nivou *epistemè*, kao spor i dugotrajan napor za usmjeravanjem refleksije prema cijenama i novca prema analizi predstava. On je otvorio područje »bogatstva« koje se nalazi uz bok područja što se u isto doba otvorilo pred istorijom prirode i pred opštom gramatikom. Ali dok je u ova dva posljednja slučaja došlo do nagle mutacije (u *Gramatici* Por-Roajala naglo dolazi do izražaja određen način

gledanja na jezik, a u djelima Džonstona i Turnefora od jednom pada u oči njihov način gledanja na prirodne jedinice), način postojanja novca i bogatstva — budući vezan za čitavu jednu praksu i mrežu institucija — posjedovao je mnogo veći stepen istorijskog viskoziteta. Prirodnim bićima i jeziku nije bila potrebna duga merkantilistička operacija da bi stupili u domen predstave, da bi se podvrgli njenim zakonima i od nje dobili svoje znakove i svoja načela.

IV ZALOG I CIJENA

Klasična teorija o novcu i o cijenama razrađena je tokom istorijskog iskustva koje nam je dobro poznato. Prije svega treba istaknuti preuzimanje monetarnih znakova, koje je u Evropi počelo dosta kasno — u XVII vijeku; treba li tražiti prve znake svijesti o tom procesu u Kolberovoj tvrdnji da je metalna masa u Evropi stabilna i da se priliv američkog zlata može zanemariti? U svakom slučaju, krajem vijeka može se konstatovati da metal postaje veoma rijedak: opadanje trgovine, pad cijena, teškoće oko plaćanja dugova, renti i poreza, devalorizacija zemljišnih posjeda. Otuda velika serija devalvacija koje su se desile u Francuskoj u prvih petnaest godina XVIII vijeka, čiji je cilj bio povećavanje fonda valute: jedanaest »padova« (revalvacija) koji se protežu od 1. decembra 1713. do 1. septembra 1715, i čiji je cilj — mada su krahirali — da puste u promet metal koji je skriven; čitav niz mjera kojima se smanjuje stopa renti i umanjuje nominalni kapital; pojava banknota 1701, koje je država uskoro zamijenila rentama. Između ostalog, i Loovo iskustvo je omogućilo pojavu metalnog novca, povećanje cijena, ponovnu valorizaciju zemlje, oživljavanje trgovine. Ukazi iz januara i maja 1726. propisuju uvođenje stalnog metalnog novca za čitav XVIII vijek: oni naređuju kovanje zlatnika koji će sve do revolucije vrijediti 24 turske livre.

Obično se u tim iskustvima i njihovom teorijskom kontekstu, kao i diskusijama koje su izazvali, gleda sukob između zagovornika monete-znaka i monete-robe. S jedne strane je Lo, sa Terasonom (29), Ditoom (Dutot) (30), Monteskjeom (31), vitezom od Žokura (de Jaucourt) (32); s druge strane su Pari-Diverne (Paris-Duverney) (33), kan-

celar d'Ageso (d'Aguesseau) (34), Kondijak, Destit; između te dvije grupe, tačno po sredini, nalaze se Melon (35), i Graslen (36). Istina, bilo bi interesantno da se tačno navеду njihova shvatanja i odredi njihov odjek u različitim društvenim grupama. Ali ako ispitujemo ono znanje koje ih je učinilo mogućnim, i jedne i druge, uočavamo da je u pitanju samo površna suprotnost; ako je čak i nužna, mogućna je jedino na jedinstvenoj osnovi, koja u jednoj tački otvara dva pravca neophodnog izbora.

Ta jedinstvena osnova definiše novac kao zalog — definicija koju susrećemo kod Loka i nešto ranije kod Vona (Vaughan) (37), a zatim kod Melona — »zlatu i srebru su, prema usvojenoj praksi, zalog i ekvivalent ili zajednička mjera svega što služi za čovjekovu potrebu« (38), kod Ditoa — »bogatstvo povjerenja ili shvatanja samo je reprezentativnog karaktera, kao i zlato i srebro, bronza ili bakar« (39), kod Forbonea (Fortbonnais) — »važna tačka« u bogatstvu jeste »uvjerenje vlasnika novca i robe da ih mogu razmijeniti kad god to zažele... na osnovu stope utvrđene praksom« (40). Reći da je novac zalog znači reći da on nije ništa više nego žeton koji smo dobili prema zajedničkom dogovoru — puka fikcija, dakle. Ali to, takođe, znači da on vrijedi onoliko koliko i ono za što smo ga dali, jer može biti zamijenjen za takvu istu robu ili njoj odgovarajuću. Novac može uvijek svom vlasniku vratiti ono što je za nj zamijenjeno, isto kao što u predstavama znak mora da dovede do misli ono što predstavlja. Novac je dobra memorija, predstava koja se ponavlja, za trenutak odgođena razmjena. Kao što kaže Le Tron (Le Trosne), trgovina koja se služi novcem znači usavršenost u onolikoj mjeri uolikoj je i sama trgovina nesavršena (41); to je čin kome neko vrijeme nedostaje onaj koji ga nadomješta, jedna poluoperacija što obećava i očekuje obrnutu razmjenu nakon koje će zalog biti pretvoren u svoj stvarni sadržaj.

Ali kako monetarni zalog može dati takvu garantiju? Kako može izbjeći dilemu znaka bez vrijednosti ili robe koja je slična svim drugim? To je ona heretička tačka u čitavoj klasicističkoj analizi novca: tu dolazi do izbora koji je podijelio pristalice Loa i njegove protivnike. Može se shvatiti da je operacija koja od novca čini zalog osigurana tržišnom vrijednošću samog metala od koga je napravljen, ili nekom drugom robom koja bi mu bila prido-

data na osnovu opštenarodnog pristanka ili vladareve volje. Lo je izabrao ovu drugu soluciju zbog rijetkosti metala i čestih promjena njegove tržišne vrijednosti. On je smatrao da se može pustiti u opticaj papirni novac koji bi imao pokriće u zemljišnim posjedima: treba izdati »hipotekarne banknote na zemlju koje će se ugasiti anuitetnim otplatama... taj će novac biti u prometu kao i kovani, zadržavajući vrijednost koju izražava« (42). Poznato je da je Lo morao odustati od te prakse u Francuskoj i da je za valutu tražio pokriće kod jedne trgovačke kompanije. Krah čitavog poduhvata nije ni u čem opovrgla teorija o novcu-zalogu, teorija koja je učinila mogućnim taj poduhvat, ali i svaku refleksiju o novcu, pa čak i suprotnu Loovim shvatanjima. I kad je 1726. stvoren stalni metalni novac, zalog je postao samo metal od koga je novac iskovan. Moć razmjene novca osigurana je, dakle, tržišnom vrijednošću metala. Tirgo će kritikovati Loa što je povjerovao da je »novac samo bogatstvo znaka čije se povjerenje oslanja na vladarev lik. Taj lik, međutim, na novcu samo garantuje njegovu težinu i kakvoću... Srebro je, dakle, kao roba a ne kao znak, zajednička mjera za druge robe... Zlato drži svoju cijenu zbog rijetkosti i uopšte nije zlo što se istovremeno upotrebljava i kao roba i kao mjera — te dvije upotrebe podržavaju njegovu cijenu« (43). Lo i njegove pristalice ne suprotstavljaju se shvatanjima svog vijeka kao genijalni — ili samo neoprezni — prethodnici papirnog novca. Kao i njegovi protivnici, on novac definiše kao zalog. Ali on smatra da će njegovo pokriće biti bolje osigurano (tj. biće veće i stabilnije) nekom robom koja je izvan samog monetarnog kruga; njegovi protivnici, naprotiv, smatraju da je novac bolje osiguran (tj. da je sigurniji i manje podložan špekulacijama) samom vrijednošću metala koji je materijalna realnost novca. Između Loa i onih koji ga kritikuju opozicija obuhvata samo razmak između zaloga i zalagača. U jednom slučaju novac, oslobođen svake tržišne vrijednosti ali osiguran vrijednošću koja je izvan njega, postaje ono »čime« se razlikuje roba (44); u drugom slučaju, novac, noseći u sebi određenu cijenu, biva i ono »čime« i ono »za šta« se mogu razmijeniti bogatstva. Ali u oba slučaja novac omogućava da se fiksira cijena stvarima zahvaljujući odnosu *proporcije* između različitih roba kao i njihovoj sposobnosti da stupe u promet.

Kao zalog, novac označava određeno bogatstvo (sadašnje ili ne): novac utvrđuje cijenu tog bogatstva. Ali odnos između novca i robe, dakle sistem cijena, mijenja se čim se, u jednom trenutku, količina novca ili robe izmijeni. Ako je količina novca u odnosu na robu mala, onda će on dobiti veću vrijednost, a cijene će opasti; ako se ta količina poveća tako da postane obilna u odnosu na robu, onda će i novac imati manju vrijednost a cijene će skočiti. Snaga predstavljanja i analize novca varira prema količini novca i prema količini roba: ta snaga postaje konstantna tek kad se stabilizuju te dvije količine ili kad obje variraju u istom srazmjeru.

»Kvantitativni zakon« nije Lokov »pronalazak«. Boden i Davancati znali su još u XVI vijeku da povećanje metalne mase u opticaju izaziva skok cijena; ali je izgledalo da je taj mehanizam bio vezan za devalorizaciju samog metala. Krajem XVII vijeka taj mehanizam je definisan na osnovu reprezentativne funkcije novca, to jest pravilom da »količina novca bude proporcionalna sa čitavom trgovinom«. Što ima više metala, to će svaka roba na svijetu raspolagati sa više reprezentativnih elemenata; a što više ima robe, to će i svaka novčana jedinica imati snažnije pokriće. Dovoljno je da uzmemo bilo koju robu kao stabilnu referencu i fenomen variranja će se ispoljiti u punom svjetlu: »Ako uzmemo žito kao fiksnu mjeru« — kaže Lok — »uočićemo da je vrijednost novca doživjela iste promjene kao i druge robe... Razlog je potpuno shvatljiv. U svijetu ima deset puta više novca nego što ga je bilo u vrijeme otkrića Indije; stoga on vrijedi 9/10 manje, tj. treba platiti deset puta više nego prije 200 godina da bismo kupili istu količinu robe« (45). Opadanje vrijednosti metala koju smo ovdje spomenuli ne odnosi se na izvjestan dragocjeni kvalitet metala, nego na njegovu opštu reprezentativnu moć. Stoga novac i robu treba posmatrati kao dvije mase bliznakinje koje se nužno podudaraju: »Kao što se ukupna suma jedne nalazi u totalu druge, tako se dio jedne nalazi u dijelu druge... Kad bi postojala samo jedna roba koja se može dijeliti kao zlato, polovina te robe bi odgovarala polovini ukupne sume na drugoj strani« (46). Pod prepostavkom da postoji samo jedno imanje na svijetu, čitavo zemaljsko zlato bi bilo potrebno da izrazi njegovu vrijednost; i, obrnuto, ako bi ljudi imali na raspolaganju samo jednu novčanicu, sva bogatstva koja se rađaju iz prirode ili po-

tiču iz njihovih ruku, trebalo bi da se mjere dijelovima te novčanice. Počev od te granične situacije, ako bi novac počeo da pritiče — a roba ostala ista — »vrijednost novca bi opala srazmjerno njegovom pritanju«; naprotiv, ako bi »industrija, umjetnost i nauka uključile u krug razmjene i nove predmete... na te nove vrijednosti bi trebalo primijeniti dio reprezentativnih znakova starih vrijednosti; taj dio, oduzet od mase znakova, umanjio bi njihov relativni kvantitet, a za toliko bi i povećao njihovu reprezentativnu vrijednost, kako bi se mogao suočiti sa još većim vrijednostima, budući da je njegova funkcija da ih sve predstavi u proporcijama koje im odgovaraju« (47).

Prema tome, nema prave cijene: ništa u robi ne ukazuje na količinu novca kojom bi se ona mogla otkupiti. Jeftinoća nije ni tačniji ni pogrešniji odnos od skupoće. Ipak, postoje praktična pravila koja omogućavaju da se utvrdi količina novca kojom je poželjno izražavati bogatstvo. U krajnjoj liniji svaka stvar koja se može razmijeniti trebalo bi da ima svoj ekvivalent — »svoje obilježje« — u obliku kovanog novca; što bi bilo lako sprovesti u slučaju kad je tekući novac od papira (on bi se proizvodio i uništavao, prema Loovoj ideji, srazmjerno potrebama razmjene); ali bi to bilo teško ili čak nemoguće kad je novac od metala. Međutim, ista monetarna jedinica u prometu stiče moć predstavljanja većeg broja stvari; kad ide od ruke do ruke, ona je sad plaća preduzetniku za njegov objekt, sad nadnica radniku, sad zarada trgovcu, farmeru ili renta isplaćena vlasniku. Ista metalna masa tokom vremena i u zavisnosti od pojedinaca koji je primaju, može predstavljati više ekvivalentnih stvari (predmet, rad, mjeru žita, dio prihoda), kao što zajednička imenica može predstavljati više pojedinaca, više vrsta, više rodova itd. Ali pošto jedna osobina može pokriti neki širi i generalniji pojam tek kad postane jednostavnija, novac izražava sve više bogatstvo ukoliko brže cirkuliše. Opseg osobine se definiše po broju vrsta koje okuplja (to jest po prostoru koji zauzima na tabeli); brzina cirkulisanja novca definiše se brojem ruku kroz koje prolazi prije nego što se vrati na početnu tačku (stoga se kao izvor uzima plaćanje poljoprivrednih proizvoda, jer se jedino tu apsolutno sigurno smjenjuju redovni godišnji ciklusi). Vidimo, dakle, da taksonomijskom opsegu osobine u prostoru tabele odgovara brzina novčanog obrtanja u određenom roku.

Ta brzina ima dvije granice: prvo je beskrajno velika brzina koja dolazi do izražaja u direktnoj razmjeni gdje novac ne igra nikakvu ulogu, a drugo — beskrajno spora brzina u kojoj svaki elemenat bogatstva dobija svoj monetarni ekvivalent. Između tih krajnosti postoje promjenljive brzine kojima odgovaraju količine novca što ih čine mogućim. A kako su ciklusi opticaja uslovljeni rokom od jedne godine (vremenom jedne žetve), moguće je na osnovu toga, a vodeći računa o broju stanovnika jedne države, odrediti potrebnu i dovoljnu količinu novca koju prima svaki pojedinac ili koja mu je dovoljna za život. Sada shvatamo kako su u XVIII vijeku bili povezani analiza prometa, problem razvoja stanovništva i proračun najboljeg kvaliteta kovanog novca. To trostruko pitanje postavlja se kao normativno, jer problem se ne sastoji u tome da utvrdimo pomoću kakvih mehanizama novac cirkuliše ili stagnira, kako se troši ili akumulira (takva pitanja su mogućna samo u ekonomiji koja postavlja problem proizvodnje i kapitala), nego koja je to nužna količina novca potrebna da bi u nekoj zemlji novac mogao kružiti što brže, prolazeći kroz dosta velik broj ruku. Tada će cijene biti ne tačne, nego tačno usaglašene: raspodjela monetarne mase izražavaće artikulaciju koja neće biti odveć labava ni odveć stegnuta. »Tabela« će biti dobro napravljena.

Ta optimalna proporcija nije ista ako imamo u vidu jednu zemlju ili sistem njene vanjske politike. Ako zamislimo državu sposobnu da živi sama od sebe, i tada će količina novca koju treba pustiti u opticaj zavisiti od više varijabla: od količine robe angažovane u sistemu razmjene; od dijela robe koja ne ulazi u sistem direktne razmjene i koja u određenom trenutku mora biti izražena novcem; od količine novca za koji se može zamijeniti papirni novac; najzad, od ritma isplaćivanja. Nije svejedno, kako kaže Kantijon (48), da li će radnici biti plaćeni sedmično ili dnevno, da li će renta biti isplaćena krajem godine ili tromjesečno. Kad definišemo ta četiri varijabla za određenu zemlju, onda se može odrediti optimalni kvalitet metalnog novca. Za takvu procjenu, Kantijon polazi od poljoprivredne proizvodnje, od koje, direktno ili indirektno, potiče sve bogatstvo. Ta proizvodnja se dijeli na tri rente kojima raspolaže posjednik: ona koja se plaća vlasniku, ona što služi za održavanje posjednika, njegovih ljudi i stoke, najzad, ona »treća koja ostaje posjedniku radi una-

pređenja poslova« (49). Ali samo prva i polovina treće moraju biti isplaćene u novcu, druge mogu biti isplaćene u obliku direktne razmjene. Vodeći računa da polovina stanovništva stanuje u gradovima i ima više životne troškove od seljaka, jasno je da bi novčana masa u opticaju morala iznositi $\frac{2}{3}$ proizvodnje. Ako bi se sva plaćanja vršila jednom godišnje. Ali, u stvari, zemljišna renta se u bira tromjesečno; prema tome, dovoljna je i količina novca koja iznosi $\frac{1}{6}$ proizvodnje. Štaviše, mnoga plaćanja se vrše dnevno ili sedmično; tada je iznos novca ravan devetom dijelu proizvodnje, to jest trećini posjednikove rente (50).

Ali taj račun je tačan samo ukoliko imamo u vidu jednu izolovanu zemlju. Dok većina zemalja, u stvari, održava međusobne trgovačke veze na bazi čiste razmjene; metal se procjenjuje prema njegovoj težini (a ne prema nominalnoj vrijednosti). U tom slučaju može se takođe izračunati relativna količina novca koju je poželjno pustiti u opticaj. Ipak, takav proračun se ne mora pozivati na zemljišnu proizvodnju, nego, možda, na odnos zarada i cijena, upoređen sa sličnim odnosom u nekoj stranoj zemlji. Jer tamo gdje su cijene relativno niske (zbog male količine novca), strani novac se privlači širokim mogućnostima kupovine; tako se povećava količina metala. Država tada postaje »bogata i moćna«; ona može izdržavati flotu i armiju, završiti osvajanja, još se obogatiti... Količina novca u opticaju utiče na skok cijena, iako daje mogućnost pojedincima da kupuju u inostranstvu, tj. tamo gdje su cijene niže; na taj način metal postepeno iščezava i država ponovo siromaši. To je ciklus koji opisuje Kantijon i koji sažima u obliku opšteg načela: »Odveć veliko obilje novca koje, dok traje, čini države moćnim, baca ih neosjetno ali prirodno u siromaštvo« (51).

Te oscilacije sigurno ne bi bilo moguće izbjeći da u poretku stvari ne postoji i suprotna tendencija, koja stalno povećava bijedu već siromašnih zemalja, a povećava prosperitet bogatih. To znači da kretanje stanovništva ima suprotan pravac kretanju novca: ovaj ide od razvijenih zemalja ka onima u kojim vladaju niske cijene; ljude, opet, privlače dobre zarade, to jest zemlje koje raspolazu velikim količinama novca. Tako siromašne zemlje pokazuju tendenciju raseljavanja; poljoprivreda i industrija nazaduju, a bijeda se povećava. U bogatim zemljama, napro-

tiv, priliv radne snage omogućava eksploataciju novog bogatstva, čija prodaja proporcionalno povećava količinu novca u opticaju (52). Stoga politika treba da usklađuje ta dva suprotna kretanja stanovišta i novca. Broj stanovnika treba da raste postepeno ali stalno, kako bi proizvodnja uvijek mogla naći dovoljno radne snage; tada se nadnice neće povećavati brže nego bogatstvo, pa prema tome ni cijene. Tada će i trgovinski bilans biti povoljan. U tim zahtjevima otkrivamo temelj populacionističkih teza (53). Ali, s druge strane, i količina novca treba da bude u blagom porastu, jer to je jedini način da poljoprivredna i industrijska proizvodnja budu ravnomjerno raspoređene, da nadnice budu dovoljne, da stanovništvo ne bude pogođeno bijedom usred bogatstva koje stvara: otuda potiču sve mjere za unapređenje vanjske trgovine i održavanje pozitivnog bilansa.

Ono što obezbjeđuje ravnotežu i onemogućava duboke oscilacije između bogatstva i siromaštva nije, dakle, izvjestan status definitivno učvršćen, nego spoj — prirodan i koncentrisan — dvaju kretanja. U zemlji vlada blagostanje ne kad je količina novca velika ili cijene niske, nego kad je novac na onom stepenu povećanja — koji treba beskonačno produžavati — što omogućava održavanje zarade bez povećanja cijena: tada se stanovništvo redovno povećava, produktivnost rada je veća i cijene se ne formiraju po uzoru na cijene u inostranstvu. »Za industriju može biti korisno povećanje zaliha zlata i srebra samo između povećanja količine zlata i skoka cijena. Zemlja u kojoj se količina novca smanjuje slabija je i siromašnija, u trenutku kad vršimo takvo poređenje, od zemlje koja nema veću količinu novca ali koja se stalno povećava« (54). Tako se objašnjava španska propast: posjedovanje rudnika znatno je povećalo količinu novca, pa prema tome izazvalo i skok cijena, a da se industrija, poljoprivreda ni stanovništvo nisu mogli ravnomjerno razvijati. Širenje američkog zlata u Evropi bilo je fatalno: pomoću njega su kupovane sirovine, razvijana proizvodnja, bogaćene farme, sama Španija je ostala siromašnija nego ikada. Ako je, pak, i Engleska dovela zlato, to je bilo jedino u svrhu bogaćenja proizvodnje, a ne radi luksuza, to jest radi povećanja broja radnika i količine njihovih proizvoda (55).

Takve analize su veoma značajne jer uvode pojam napretka u domen ljudske aktivnosti. Ali još više zato što

u igru znakova i predstava unose i vremenski pokazatelj koji definiše uslovnosti tog napretka. Takav pokazatelj ne nalazimo nigdje više u teoriji o poretku. Novac, kako ga zamišlja misao klasicizma, ne može predstavljati bogatstvo ne modifikujući iznutra tu moć vremena — bilo da jedan spontani ciklus povećava (pošto je prethodno smanji) svoju sposobnost predstavljanja bogatstva, bilo da jedan politički ciklus odražava ustrajnim naporima konstantnu moć predstavljanja. U domenu istorije prirode, *osobine* (zbir identičnosti koje su izabrane da predstavljaju i međusobno distingviraju vrste ili rodove) nalazile su se u samom kontinuiranom prostoru prirode koju su raščlanjivali u taksinomijske tabele; vrijeme je bilo umiješano samo spolja, i to samo da bi narušilo kontinuitet najsitnijih razlika i da bi ih rasporedilo prema označenim mjestima njihove geografije. Ovdje, međutim, vrijeme pripada unutrašnjem zakonu predstava; ono se s njima spaja, i prati bez prekida onu moć predstavljanja i analize u okviru monetarnog sistema koju u sebi nosi bogatstvo. Tamo gdje je istorija prirode otkrivala da su identičnosti razdvojene razlikama, analiza bogatstva otkriva »diferencijale« — tendencije ka povećanju i ka smanjenju.

Ta funkcija vremena u bogatstvu morala se pojaviti od onog trenutka (to je bilo krajem XVII vijeka) kada je novac bio definisan kao zalog i poistovjećen sa kreditom: trebalo je da rok potraživanja, da brzina njegovog isteka, da broj ruku kroz koje prolazi novac u određenom vremenu, postanu karakteristični varijabli njegove reprezentativne moći. Ali sve to je bila samo posljedica misli koja je monetarni znak, u odnosu na bogatstvo, stavila u položaj *predstave* u pravom značenju riječi. Prema tome, u analizi bogatstva ista arheološka mreža obuhvata i teoriju *novac-predstava* i, u domenu istorije prirode, teoriju *osobine-predstave*. Osobina obilježava bića situirajući ih u njihovo susjedstvo; cijena izražena novčanim jedinicama označava bogatstvo, ali u njegovom stalnom kretanju od povećanja do smanjenja.

V FORMIRANJE VRIJEDNOSTI

Teorija novca i trgovine odgovara na pitanje: kako u procesu razmjene cijene mogu karakterisati stvari; kako novac može uspostaviti sistem znakova i oznaka između

različitih oblika bogatstva? Teorija vrijednosti odgovara na pitanje koje se ukršta sa ovim i koje ispituje u dubinu ili po vertikali horizontalnu plohu na kojoj se odvija beskonačni proces razmjene. To pitanje glasi: zašto postoje stvari koje ljudi nastoje da razmijene, zašto jedne vrijede više nego druge, zašto neke, potpuno nekorisne, imaju veliku vrijednost, a druge, koje su neophodne, nemaju nikakvu vrijednost? Više, dakle, nije u pitanju to da saznamo prema kom mehanizmu se stvari mogu međusobno predstaviti (i koji bi metal odgovarao tom univerzalno reprezentativnom bogatstvu), nego zašto uopšte predmeti želje i potrebe moraju biti predstavljeni i kako se ustanovljuje vrijednost stvari i kako se može tvrditi da ona vrijedi toliko i toliko.

Vrijednost, za misao klasicizma, označava vrijednost nečega što se u procesu razmjene može zamijeniti za neku drugu stvar. Novac još nije bio izmišljen, cijene još nisu bile fiksirane i mijenjane su ukoliko je bio uspostavljen odnos razmjene. Međutim, razmjena je samo prividno jednostavan fenomen. Jer u direktnoj razmjeni dobara trampa je mogućna jedino onda kad oba partnera priznaju vrijednost onoga što posjeduje drugi. U izvjesnom smislu stvari koje se razmjenjuju postoje i prije nego što najzad dođe do dvostrukog ustupanja i prihvatanja. Ali, s druge strane, ono što čovjek jede ili pije, ili što mu je potrebno za život, ima vrijednost tek kad ga ustupi; ono što mu ne treba lišeno je vrijednosti ukoliko ne služi da bi se dobivalo nešto potrebno. Drugim riječima, da bi jedna stvar u razmjeni mogla predstavljati drugu, mora prethodno biti ispunjena vrijednošću; a ipak vrijednost postoji samo u samoj predstavi (trenutnoj ili mogućnoj), to jest u samoj razmjeni ili mogućnosti razmjene. Otuda dvije istovremene mogućnosti tumačenja: jedna analizira vrijednost u samom činu razmjene, u tački ukrštanja onog što se daje i što se dobija; druga analizira vrijednost kao prethodnicu razmjene i kao njen prvi uslov. Ta dva tumačenja odgovaraju — *prvo*, analizi koja suštinu jezika postavlja i zatvara u okviru rečenice; *drugo*, analizi koja otkriva tu suštinu jezika među prvobitnim obilježjima, tj. u jeziku akcije ili korijenu. U prvom slučaju jezik otkriva svoju mogućnost u prisvajanju koje izražava glagol biti, to jest u onom elementu jezika koji je iza svih riječi ali koji ih upućuje jedne na druge; glagol čini mogućnim sve riječi

jezika na osnovu njihove rečeničke veze i odgovara procesu razmjene koji, kao najprimarniji čin, utvrđuje vrijednost razmijenjenih stvari i cijenu po kojoj ih prodajemo. U drugom obliku analize, jezik je ukorijenjen izvan samog sebe, u prirodi i analogiji stvari. Korijen, primarni krik, iz koga nastaje riječ prije nego što se i formira jezik, odgovara neposrednom utvrđivanju vrijednosti prije razmjene i recipročnih mjera izazvanih potrebom.

Ali za gramatiku ta dva oblika analize — na osnovu rečenice ili na osnovu korijena — sasvim su različita, jer on ima posla sa jezikom, to jest sistemom predstava koji istovremeno označava i prosuđuje, ili koji se istovremeno odnosi i na predmet i na istinu. U području ekonomije takva distinkcija ne postoji jer, za ljudsku želju, odnos prema predmetu i potvrda da je taj predmet poželjan, označava istu stvar. Označiti ga znači već uspostaviti vezu. Na taj način, tamo gdje su gramatici stajala na raspolaganju dva odvojena i međusobno izravnata teorijska segmenta, koji su omogućivali analizu rečenice (ili suda) a zatim i obilježja (gesta ili korijena), ekonomija poznaje samo jedan teorijski segment, ali koji je podložan dvostrukom i suprotnom tumačenju. Jedna analizira vrijednost na osnovu razmjene potrebnih predmeta — *korisnih predmeta*, a druga na osnovu nastanka predmeta čija će razmjena kasnije definisati vrijednost, to jest na osnovu obilja prirode. Između ta dva mogućna tumačenja nalazimo jednu heretičku tačku koja nam je već poznata. Ona razdvaja ono što se zove Kondijakova »psihološka teorija« (koju su podržavali i Galijani i Graslen) od teorije fiziokrata, sa Keneom i njegovom školom. Fiziokrati svakako nemaju onu važnost koju su im pripisali ekonomisti prve polovine XIX vijeka kad su kod njih tražili osnove političke ekonomije. Ali isto tako bi bilo uzaludno pridavati istu važnost — kao što su to činili marginalisti — i »psihološkoj školi«. Između ta dva načina analize nema drugih razlika osim porijekla i pravca izabranog za savlađivanje nužnosti.

Da bi postojali vrijednost i bogatstvo, potrebno je — kažu fiziokrati — da postoji razmjena, to jest da raspolažemo viškom koji je potreban drugima. Plod koji želim, i berem i jedem, predstavlja *dobro* što mi ga pruža priroda; bogatstvo je moguće tek kad na mom stablu ima toliko plodova da ih ostaje na pretek. Uz to još treba da neko bude gladan i da ih traži od mene. »Vazduh koji udi-

šemo«, kaže Kene, »voda koju crpimo iz rijeke, kao i sva druga bogatstva pristupačna svim ljudima, ne mogu biti predmet trgovine: to su dobra, a ne bogatstva« (56). Prije razmjene postoji samo stvarnost, siromašna ili obilna, koju nam pruža priroda; vrijednosti se pojavljuju tek kad jedna strana potražuje, a druga ustupa. Međutim, razmjena ima cilj da raspodijeli viškove tako da oni budu ustupljeni onima kojima nedostaju. Zato razmjena nije »bogatstvo«, osim privremeno, u onom trenutku kad započinje i dovršava putanju što ih vodi ka potrošaču i tako ih vraća prvobitnoj prirodi dobra. »Cilj je razmjene«, kaže Mersije de la Rivjer (Mercier de la Rivière), »uživanje i potrošnja, tako da se i trgovina sumarno može definisati kao razmjena korisnih stvari u želji da one dođu u ruke potrošača« (57). Ali konstituisanje vrijednosti pomoću trgovine (58) nije moguće bez izvjesnog umanjivanja ukupne vrijednosti robe zbog prevoza, čuvanja, obrade i prodaje (59); ukratko, roba kao vrijednost gubi dio vrijednosti prije nego što postane bogatstvo. Jedina trgovina koja ništa ne košta jeste trampa: tu roba ima samo trenutnu vrijednost, u samom činu razmjene: »Kad bi se razmjena mogla obaviti neposredno i bez troškova, to bi bilo povoljno za obje strane; stoga je krupna greška kad se pod trgovinom podrazumijevaju sve one posredničke operacije koje samo služe trgovini« (60). Fiziokrati su uzimali u obzir samo materijalnu stvarnost robe: tada formiranje vrijednosti postaje skupo i ide na račun same robe. Stvoriti vrijednost ne znači zadovoljiti mnogobrojne potrebe; to znači žrtvovati jednu robu da bismo mogli razmijeniti druge. Vrijednost je negativna strana robe.

Ali kako dolazi do formiranja vrijednosti? Kakvo je porijeklo viška koji robama omogućava da se pretvore u bogatstvo, a da se u nizu uzastopnih razmjena i cirkulacija ne izgube i potpuno iščeznu? Kako je moguće da cijena formiranja vrijednosti ne iscrpe samu robu što stoji na raspolaganju ljudima?

Da li trgovina u sebi može pronaći taj potrebnii dodatak? Sigurno ne, jer ona želi da razmjenjuje vrijednost za vrijednost, i to prema najvećoj mogućoj jednakosti. »Da bismo mogli primiti, treba mnogo i uložiti, a da bismo mnogo uložili, treba mnogo i primiti. U tome se sastoji sva vještina trgovanja. Trgovina, po svojoj prirodi, samo vrši razmjenu stvari jednake vrijednosti« (61). Svakako da

se roba na nekom udaljenom tržištu može razmijeniti po većoj cijeni od one koju bi dobila na mjestu proizvodnje: ali to povećanje odgovara realnim troškovima prevoza, a ako roba pri tome ništa ne gubi, to znači da je roba izgubila od svoje vlastite cijene onoliko koliko iznosi trošak oko njenog prevoza. Stoga je uzalud robu voziti s jednog kraja svijeta na drugi: troškovi razmjene se uvijek odbijaju od razmijenjene robe. Sama trgovina nije izmislila taj suvišni posao; trebalo je, naprotiv, da prvo postoji obilje dobara kako bi trgovina bila mogućna.

Ni industrija nije u stanju da nadoknadi troškove oko formiranja vrijednosti. U stvari, proizvodi prerađivačke industrije mogu biti pušteni u prodaju u skladu sa dva različita principa. Ako su cijene slobodne, konkurencija teži da umanjuje vrijednost, tako da cijene, pored sirovina, pokriju i radničke nadnice za preradu. U skladu sa Kantijonom definicijom, ta nadnica odgovara visini troškova oko izdržavanja radnika u toku radnog vremena. Tome svakako treba dodati i troškove beneficije preduzetnika. Ali u svakom slučaju povećanje vrijednosti izazvano preradom robe predstavlja iznos potreban za izdržavanje onih koji u toj preradi učestvuju. Rečeno je već da je za stvaranje bogatstva potrebno žrtvovati dobra: »Zanatlija gubi onoliko od troškova za svoje izdržavanje koliko proizvodi radom« (62).

Kada su cijene monopolisane, prodajne cijene se mogu znatno povećati. Ali pri tome, ipak, rad nije bolje nagrađen: konkurencija teži da održi nadnice na nivou koji je neophodan za održanje radnika (63); što se tiče beneficija, monopolisanje cijena ih može povećati u onolikoj mjeri uolikoj se povećava vrijednost robe na tržištu; ali to povećanje predstavlja samo proporcionalni pad prometne vrijednosti druge robe: »Svi ti preduzetnici se bogate samo zato što se drugi izlažu trošku« (64). Na prvi pogled izgleda da industrijska proizvodnja povećava vrijednosti; u stvari ona od razmjene oduzima cijenu za izdržavanje jednog ili više radnika. Vrijednost se, dakle, ne formira niti se povećava proizvodnjom, nego potrošnjom, bilo da je u pitanju potrošnja koja otpada na radnika koji osigurava svoj opstanak, na preduzetnika koji izvlači beneficije ili nekog izvan proizvodnje koji kupuje: »Povećanje prodajne vrijednosti, izazvano klasom neradnika, jeste posljedica troškova oko radnika, a ne oko njegova rada. Za čovjeka koji tro-

ši a ne radi važi isto pravilo« (65). Vrijednost se javlja tamo gdje su iščezla dobra; a rad funkcioniše kao potrošnja: on stvara cijenu troškova života koje je sam napravio.

To je tačno za poljoprivrednu proizvodnju. Radnik koji kopa nema različit status od onoga koji tka ili prevozi; on je samo »oruđe rada i obrade« (66) — oruđe koje je potrebno izdržavanje i koji ga dobija od proizvoda zemlje. Kao i u ostalim slučajevima, prihod od poljoprivrednog rada teži da se izjednači sa troškovima tog izdržavanja. Ipak, taj rad ima jednu privilegiju, ne ekonomsku — u sistemu razmjene — nego fizičku, u domenu proizvodnje dobara: a to je da zemlja koja se obrađuje pruža mnogo veću količinu dobara potrebnih za izdržavanje nego što je potrebno obrađivaču. Kao plaćeni rad, trud poljoprivrednika je isto tako negativan i izložen troškovima kao i rad proizvođača; ali kao »fizička razmjena« sa prirodom (67), on podstiče prirodu na ogromnu plodnost. I ako je tačno da je to obilje unaprijed raspodijeljeno na cijenu rada, sjetvu i hranu za stoku, ipak ćemo naći klas tamo gdje smo posijali samo zrno; a stoka se »tovi čak i dok se odmara, što se ne može reći za balu svilene tkanine ili vune u magacinu« (68). Poljoprivreda je jedino područje gdje povećanje vrijednosti u proizvodnji nije ekvivalentno održavanju poljoprivrednika. To, u stvari, znači da postoji jedan nevidljivi proizvođač koji ne traži naknadu. S njim je poljoprivrednik udružen iako to ne zna. I dok poljoprivrednik troši onoliko koliko zaradi, zahvaljujući njegovom koautoru, taj isti rad stvara dobra prema kojima će biti utvrđena vrijednost: »Poljoprivreda je proizvodnja božanskog karaktera u kojoj proizvođač uzima za ortaka samog tvorca prirode, tvorca svih dobara i čitavog bogatstva« (69).

Stoga je shvatljivo zašto su Fiziokrati pridavali toliki teorijski i praktični značaj zemljišnoj renti a ne poljoprivrednom radu. To je stoga što se ovaj posljednji nadoknađuje potrošnjom, a zemljišna renta predstavlja, ili treba da predstavlja, čist proizvod: količinu dobara koje priroda daje povrh onog što je potrebno za izdržavanje radnika i onog što je potrebno za proširenu reprodukciju. Takva renta omogućava pretvaranje dobara u vrijednosti ili bogatstvo. Ona snabdijeva svaki rad i potrošnju koja mu odgovara. Otuda dvije glavne težnje: staviti joj na raspolaganje veliku količinu novca kako bi mogla pothranjivati rad, trgovinu i industriju; voditi računa da bude zagarantovan

avans što pripada zemlji, kako bi i dalje mogla proizvoditi. Stoga će ekonomski i politički program Fiziokrata nužno sadržavati: povećanje cijena poljoprivrednih proizvoda, ali ne i zaradu onih koji obrađuju zemlju; ubiranje svih poreza od same zemljišne rente; ukidanje monopolisanih cijena i svih trgovačkih privilegija (kako bi industrija i trgovina, kontrolisani pomoću konkurencije, održali nužno odgovarajuće cijene); veliko vraćanje novca zemlji u obliku avansa potrebnih za osiguranje budućih žetvi.

Čitav sistem razmjene, sve skupo formiranje cijena, povezuju se na tu neuravnoteženu, radikalnu i primitivnu razmjenu koja se uspostavlja između avansa vlasnika i blagodarnosti prirode. Jedino je ta razmjena beneficirana i samo u okviru tog čistog profita mogu se izračunati troškovi svake druge razmjene, to jest pojava svakog elementa bogatstva. Bilo bi netačno reći da priroda spontano stvara vrijednosti; ali ona je neiscrpan izvor dobara što ih razmjena pretvara u vrijednosti, iako ne bez troškova i potrošnje. Kene i njegovi učenici analizirali su bogatstva na bazi onoga što se ulaže u razmjenu — to jest onog viška koji postoji i koji nema nikakvu vrijednost, ali koji postaje vrijednost ulazeći u krug zamjena, u kome će morati da plati svako pomjeranje i svako kretanje — u obliku zarade, hrane, životnih troškova, ukratko jednim dijelom onog viška kome i sam pripada. Fiziokrati započinju analizu samom stvari koja je označena vrijednošću, ali koja je postojala i prije sistema bogatstva. Isti je slučaj i sa gramatičarima kad analiziraju riječi na osnovu korijena, neposrednog odnosa koji povezuje zvuk i stvar i sukcesivnih apstrakcija pomoću kojih taj korijen postaje imenica.

VI KORIST

Analize Kondijaka, Galijanija, Graslena i Destita odgovaraju gramatičkoj teoriji rečenice. Kao polaznu tačku ona bira ne ono što je dato u sistemu razmjene, nego ono što je dobijeno: to je, doduše, ista stvar, ali gledana sa stanovišta onoga kome je potrebna, koji je traži i pristaje da se odrekne onoga što posjeduje da bi dobavio to drugo što smatra korisnijim i vrednijim. Fiziokrati i njihovi protivnici kreću se u istom teorijskom polju, ali suprotnim pravcem: jedni se pitaju pod kakvim uslovima — i uz koju ci-

jenu — dobro može postati vrijednost u sistemu razmjene, a drugi — u kome slučaju se vrijednosni sud može pretvoriti u cijenu u tom istom sistemu razmjene. Jasno je zašto su analize fiziokrata i utilitarista često veoma bliske, a ponekad i komplementarne. Razumljivo je zašto su se na Kantijona mogli pozivati: jedni, zbog njegove teorije o tri zemljišna prihoda i važnosti koje pripisuje zemlji; drugi, zbog analize prometa i uloge koju daje novcu (70); takođe je shvatljivo zašto je Tirgo mogao biti vjeran fiziokratima u djelu *Stvaranje i raspodjela bogatstva*, a veoma blizak Galijaniju u *Vrijednosti i Moneti*.

Zamislimo najrudimentarniju situaciju razmjene: čovjek koji posjeduje samo kukuruz i pšenicu, a drugi koji ima vino i šumu. Još ne postoji nikakva utvrđena vrijednost, ni ekvivalencija, niti kakva zajednička mjera. Ipak, ako su ljudi sjekli šumu, ako su sijali i ubirali žetvu, oni o tome svemu imaju određen sud; bez ikakvog poređenja oni procjenjuju da žito ili drva mogu zadovoljiti neku njihovu potrebu — koja će im biti *korisna*: »Reći da nešto vrijedi, znači da može poslužiti — ili mi samo tako mislimo — u neku svrhu. Vrijednost je, dakle, zasnovana na koristi ili, što je isto, na upotrebljivosti koju nosi u sebi« (71). Takav sud učvršćuje ono što Tirgo naziva »procjenjivačka vrijednost« stvari (72). To je apsolutna vrijednost, jer se odnosi na svaku pojedinačnu stvar bez upoređivanja sa drugom; ona je ipak relativna i promjenljiva, jer se modifikuje prema apetitima, željama ili potrebama ljudi.

Međutim, razmjena koja se vrši na bazi te prvobitne koristi nije obično svođenje na zajednički imenitelj. Ona je stvaralac korisnog, jer pruža mogućnost da jedan prosudi nešto što je za drugog do tada imalo veoma malo koristi. U tom trenutku postoje tri mogućnosti: (1) ili »višak kod svakog«, kako kaže Kondijak (73) — ono što nije korišteno ili što ne misli neposredno biti iskorišteno — odgovara po količini i kvalitetu potrebama drugog: sav višak kod proizvođača žita, u razmjeni, postaje koristan za proizvođača vina, i obrnuto; od tog momenta, ono što je bilo korisno postaje totalno korisno stvaranjem simultanih i jednakih vrijednosti na svakoj strani; ono što je u procjeni jednog bilo beznačajno postaje važno kod drugog; a kako je situacija simetrična, procjenjivačke vrijednosti automatski postaju ekvivalentne; korist i cijene se podudaraju bez ostatka; procjena se izjednačava sa vrednovanjem.

(2) Ili, pak, višak kod jednog nije dovoljan za podmirenje potreba drugog i zato će prvi voditi računa da ne dá sve što ima; sačuvaće jedan dio da bi od nekog trećeg dobio onaj dodatak neophodan za njegovu potrebu; taj dio — koji njegov partner nastoji da svede na minimum, jer mu je potreban čitav višak prvoga — pomaže da se ustanove cijene: više se ne razmjenjuje višak žita za višak vina, nego se nakon dužeg cjenkanja daje toliko akova vina za toliko vagona žita. Može li se reći da onaj koji daje više gubi u razmjeni od vrijednosti onoga što je posjedovao? Uopšte ne. Taj je višak za njega beskoristan jer znači, da, pošto već prihvata razmjenu, pridaje više važnosti onome što dobija od onog što ustupa. (3) Najzad, prema trećoj hipotezi, ništa nije apsolutno suvišno, ni za koga, jer svaki partner zna da se može koristiti, na duže ili kraće vrijeme, svime što posjeduje: stanje *potrebe* je opšte i svaki dio vlasništva postaje bogatstvo. Od tog trenutka partneri mogu ništa ne razmjenjivati, ali svaki može smatrati da bi mu dio imetka onog dugog bio korisniji od njegovog vlastitog. I jedan i drugi uspostavljaju — i to svako za sebe, tj. prema različitom proračunu — minimalnu nejednakost: toliko mjerica kukuruza koje nemam, kaže jedan, vrijedeće za mene malo više nego toliko mjerica drveta; toliko i toliko drveta, kaže drugi, biće mi dragocjenije nego isto toliko kukuruza. Te dvije procjenjivačke nejednakosti definišu za svakog relativnu vrijednost koju on pripisuje onome što posjeduje i onome što još ne posjeduje. Nema drugog načina da se te dvije nejednakosti izjednače osim da se između njih uspostavi jednakost sljedećeg odnosa: do razmjene će doći kad odnos kukuruza prema drvetu za jednog postane jednak odnosu između drveta i kukuruza za drugog. Dok se procjenjivačka vrijednost definiše samo igrom potrebe i predmeta — to jest na osnovu jedinstvenog interesa pojedinca — u procesu vrednovanja »postoje dva čovjeka koji upoređuju i četiri interesa što se porede; ali oba pojedinačna interesa svakog od dvojice partnera bila su prethodno upoređena međusobno, a poslije toga upoređuju se njihovi rezultati; tako se dolazi do prosječne procjenjivačke vrijednosti«; ta nejednakost odnosa omogućava nam da tvrdimo, na primjer, kako četiri mjerice kukuruza i pet naramaka drva imaju istu razmjensku vrijednost (74). Ali ta jednakost ne znači da se vrši razmjena između jedne i druge koristi prema jednakim dijelovi-

ma; tu se vrši razmjena nejednakosti, to jest na obje strane — iako i jedan i drugi elemenat razmjene imaju svoju vlastitu korist — dobija se više vrijednosti nego što se posjedovalo. Umjesto dvije neposredne koristi, dobijamo dvije druge, koje treba da zadovolje mnogo veće potrebe.

Takve analize ukazuju na ukrštanje vrijednosti i razmjene: ne bi došlo do razmjene da neposredne vrijednosti nisu postojale — to jest da u stvarima nije postojala »odlika koja je njihova slučajna karakteristika i koja jedino zavisi od čovjekove potrebe, kao što posljedica zavisi od svog uzroka« (75). Ali razmjena takođe stvara i vrijednost. I to na dva načina. Ona čini korisnim stvari koje bi bez nje imale veoma malu, ili, možda, nikakvu vrijednost: šta dijamant može vrijediti za ljude koji su gladni ili koji treba da se obuku? Ali dovoljno je da na svijetu postoji samo jedna žena koja želi da se dopadne i samo jedna trgovina koja je u stanju da joj pribavi taj dijamant — pa da taj dragi kamen postane za njegovog vlasnika, kome on ne treba, »indirektno bogatstvo; ... za njega taj predmet dobija prometnu vrijednost« (76); tako će vlasnik moći za ono što služi samo tome da bi blistalo da nabavi hranu: otuda važnost luksuza (77), otuda činjenica da, sa stanovišta bogatstva, nema razlike između potrebe, udobnosti i uživanja (78). S druge strane, razmjena stvara nov tip vrijednosti — procjenjivačku vrijednost: razmjena stvara između raznih oblika koristi recipročan odnos koji podvostručava odnos prema običnoj potrebi. Ona taj odnos i modifikuje: to je stoga što u domenu procjene, tj. upoređivanja svake vrijednosti sa svima ostalim, najneznatniji novi oblik koristi smanjuje relativnu vrijednost već postojećih. Cjelokupno bogatstvo se ne povećava, uprkos pojavi novih predmeta koji mogu zadovoljiti potrebe: svaka proizvodnja stvara »nov poredak vrijednosti u odnosu na masu bogatstva; prvobitni predmeti potrebe gube na vrijednosti da bi u globalnoj masi ustupili mjesto novoj vrijednosti predmeta za udobnost ili zabavu« (79). Razmjena, dakle, povećava vrijednosti (stvarajući nove oblike korisnog koji, makar indirektno, podmiruju izvjesne potrebe); ali razmjena u isti mah smanjuje vrijednosti (jedne u odnosu na druge — u međusobnom poređenju). Pomoću razmjene i ono što nije korisno postaje korisno i, u istom srazmjeru, najkorisnije postaje manje korisno. Takva je konstitutivna

funkcija razmjene u procesu stvaranja vrijednosti: ona daje cijenu svim stvarima i umanjuje svakoj pojedinoj.

Stoga je jasno da su teorijski elementi isti i kod fiziokrata i kod njihovih protivnika. Kostur osnovnih postavki je isti: svako bogatstvo nastaje iz zemlje; vrijednost predmeta je vezana za razmjenu; novac važi kao predstava bogatstva u opticaju: optičaj mora biti što je moguće jednostavniji i kompletniji. Ali te postavke kod fiziokrata i »utilitarista« su raspoređene u obrnutom poretku; prema tome, ono što je za jedne pozitivno, postaje za druge negativno. Kondijak, Galijani i Graslen polaze od razmjene korisnih predmeta kao subjektivne i pozitivne osnove svih vrijednosti; sve što zadovoljava neku potrebu ima, dakle, vrijednost, a svaka transformacija ili promet koji omogućavaju zadovoljenje što većeg broja potreba predstavlja samo veći skok vrijednosti: to povećanje i omogućava plaćanje radnika, dajući im iz tog povećanja ekvivalent za njihovo izdržavanje. Ali svi ti pozitivni elementi koji čine vrijednost počivaju na određenom stanju čovjekovih potreba, dakle na ograničenim mogućnostima plodnosti prirode. Za fiziokrate tu istu seriju datosti treba preći, ali u obrnutom pravcu: svaka promjena i svaki rad oko proizvoda dobijenih iz zemlje plaćaju se kao naknada za izdržavanje radnika; ti se troškovi stoga bilježe kao umanjena totalna vrijednost dobara; vrijednost nastaje tamo gdje ima potrošnje. Stoga, da bi se vrijednost pojavila, priroda treba da bude obdarena beskrajnom plodnošću. Sve što se primjećuje pozitivno i kao u obliku reljefa pri prvom tumačenju, izgleda kao udubljenje i negativna vrijednost pri drugom. »Utilitaristi« na *artikulaciji* razmjene zasnivaju *pripisivanje* vrijednosti pojedinim stvarima; fiziokrati, međutim, *postojanjem* bogatstva objašnjavaju progresivno *rašćlanjivanje* vrijednosti. Ali i kod jednih i kod drugih, teorija vrijednosti kao i teorija *strukture* u istoriji prirode, povezuju momenat koji *pripisuje* i onaj koji *artikuliše*.

Možda je bilo jednostavnije reći da fiziokrati predstavljaju zemljišne posjednike, a »utilitaristi« — trgovce i preduzetnike. Ovi prvi stoga vjeruju u povećanje vrijednosti kad dođe do transformacije ili premiještanja prirodnih proizvoda; oni su, dalje, bili zaokupljeni tržišnom ekonomijom, u kojoj su potrebe i želje imale vrijednost zakona. Fiziokrati su, međutim, vjerovali samo u poljoprivred-

nu proizvodnju i zahtijevali bolje nagrađivanje u toj oblasti; kao posjednici, oni su zemljišnoj renti pripisivali prirodnu osnovanost, a težeći ka političkoj vlasti, željeli su da ostanu jedini poreski obveznici, pa i nosioci prava koja porez pretpostavlja. Svakako, u koherentnosti njihovih interesa mogu se otkriti suštinska ekonomska opredjeljenja i jednih i drugih. Ali pripadnost nekoj društvenoj grupi može uvijek objasniti zašto pojedinac bira jedan sistem mišljenja, a ne drugi; ali uslov da taj sistem bude mišljen nikad se ne nalazi u postojanju te grupe. Ovdje treba napraviti distinkciju između dva oblika i dva nivoa proučavanja. Jedan bi bio neka vrsta ispitivanja mnijenja o tome ko je u XVIII vijeku bio fiziokrat, a ko antifiziokrat; kakvi su bili interesi u pitanju; koji su bili elementi i argumenti politike; kako se odvijala borba za vlast. Drugi se, ne vodeći računa o ličnostima i njihovoj istoriji, sastoji u definisanju uslova pod kojima je bilo moguće misliti u koherentnim i simultanim oblicima »fiziokrat-sko« i »utilitarističko« znanje. Prva analiza upućuje na doksologiju, dok se arheologija može služiti samo drugom.

VII OPŠTA SLIKA

Opšta organizovanost empirijskih redova može sada biti zacrtana u svojoj cjelini*).

Prije svega konstatovano je da je *analiza bogatstva* svedena na istu konfiguraciju kao i *istorija prirode* i *opšta gramatika*. Teorija vrijednosti zaista omogućava da objasnimo (bilo pomoću potrebe ili nedostatka, bilo pomoću obilja prirode) kako izvjesni predmeti mogu stupiti u sistem razmjene, kako u primitivnom gestu trampe predmet može biti ekvivalentan sa drugim, kako se procjena prvoga može prenijeti na procjenu drugoga po principu jednakosti (A i B imaju istu vrijednost) ili analogije (vrijednost A, koju ima roba mog partnera, u odnosu na moje potrebe, analogna je, za njega, vrijednosti B koju ima moja roba). Vrijednost, dakle, odgovara atributivnoj funkciji koju u *opštoj gramatici* osigurava glagol i koja, praveći rečenicu, čini prvi korak ka stvaranju jezika. Ali kad vrednovanje postaje procjenjivačka vrijednost, to jest kad se ono definiše i ograničava u okviru sistema konstituisanog na osnovu svih mogućih razmjena, tada je svaka vrijed-

*) Vidi shemu na str. 262.

nost utvrđena i artikulisana zahvaljujući svim ostalim: od tog trenutka vrijednost omogućava artikulacionu ulogu koju opšta gramatika priznaje svim neverbalnim elementima rečenice (to jest imenicama i svim riječima koje, otvoreno ili skriveno, sadrže nominalnu funkciju). U sistemu razmjene, u tom mehanizmu koji svakom dijelu bogatstva omogućava da označava druge ili da njima bude označen, vrijednost je u isti mah i *glagol* i *imenica*, snaga povezivanja i princip analize, pripisivanje i presjek. U analizi bogatstva, *vrijednost*, dakle, zauzima isti položaj kao i *struktura* u istoriji prirode; kao i ova, ona istom operacijom ujedinjuje funkciju koja omogućava da se jednom znaku pripiše obilježje drugog, jednoj predstavi druga; isto tako, ona omogućava artikulaciju elemenata koji obrazuju cjelinu predstave ili artikulaciju znakova što je razbijaju.

Sa svoje strane, teorija novca i trgovine objašnjava kako neka materija može dobiti značajnu funkciju kad služi kao stalno obilježje za određen predmet; ona takođe objašnjava (kroz trgovinu, povećanje ili smanjenje količine novca) kako se taj odnos između znaka i onoga što je označeno može izmijeniti, ali da nikad potpuno ne iščezne, kako isti monetarni elemenat može označavati manje ili više bogatstva, kako mu se značenje pomjera, širi ili sužava u odnosu na vrijednosti koje je prinuđen da predstavlja. Teorija cijene odgovara, stoga, onome što je u *opštoj gramatici* analiza korjenova i jezika akcije (funkcija *obilježavanja*) i onome što se javlja kao tropa i promjena značenja (funkcija *derivacije*). I novac, kao i riječi, ima ulogu obilježavanja, ali on ne prestaje ni da oscilira oko svoje vertikalne osovine, prema kojoj su variranja cijena u odnosu na prvobitno formiranje odnosa između metala i bogatstva isto što i retorička pomjeranja u odnosu na prvobitnu vrijednost verbalnih znakova. Ali i više od toga, obezbjeđujući na osnovu vlastitih mogućnosti označavanje bogatstva, fiksiranje cijena, između nominalnih vrijednosti, osiromašenje i obogaćenje nacija, novac u odnosu na bogatstvo funkcioniše kao *obilježje* u odnosu na prirodna bića: on omogućava da im se nametne posebno obilježje i da im se odredi samo provizorno mjesto u prostoru koji je zadasa definisan sveukupnošću stvari i znakova kojim raspolazemo. Teorija novca i cijene zauzima u analizi bogatstva isto mjesto kao i teorija *obilježja* u istoriji prirode. Kao i ova posljednja, ona spaja u okviru iste funkcije mogućnost

davanja znaka stvarima, predstavljanja jedne stvari pomoću druge i mogućnost pomjeranja znaka u odnosu na ono što obilježava.

Ove četiri funkcije koje po svojim posebnim svojstvima definišu verbalni znak i izdvajaju ga između svih ostalih znakova koje predstava može predočiti, nalaze se i u teorijskom sistemu znakova istorije prirode i u praktičnoj upotrebi novčanih znakova. Domen bogatstva, domen ljudskih bića formira se i otkriva utoliko ukoliko se između predmeta potrebe, između pojedinca, uspostavljaju sistemi znakova koji omogućavaju označavanje jednih predstava pomoću drugih, derivaciju predstava koje znače, u odnosu na one koje su označene, artikulaciju onog što je predstavljeno, pripisivanje jednih predstava drugim. U tom smislu može se reći da za misao klasicizma sistemi istorije prirode i teorije novca ili trgovine imaju iste uslove nastanka kao i sam jezik. To znači dvije stvari: prije svega da poredak u prirodi i poredak u domenu bogatstva, za misao klasicizma, postoje na isti način kao i sistem predstava koji se formira pomoću riječi; zatim, riječi obrazuju dovoljno privilegovan sistem znakova da bi istorija prirode — ako je dobro stvorena — i novac — ako je dobro kontrolisan — mogli funkcionisati poput jezika. Ono što je algebra u odnosu na *mathesis*, to su znaci, a posebno riječi, u odnosu na *taksinomiju*: konstituisanje i očividno ispoljavanje reda stvari.

Ipak postoji jedna krupna razlika koja onemogućava da klasifikacija bude spontani jezik prirode, a cijena prirodni govor bogatstva. Štaviše, postoje dvije razlike, od kojih jedna dozvoljava razlikovanje domena verbalnih znakova od domena bogatstva ili prirodnih bića, a druga omogućava razlikovanje teorije od istorije prirode kao i od istorije vrijednosti i cijena.

Četiri momenta koji definišu suštinske funkcije jezika (pripadanje, artikulacija, označavanje i derivacija) solidno su povezani međusobno jer se pozivaju jedni na druge od onog trenutka kada se s glagolom prekoračuje prag jezika. Ali u stvarnom nastanku jezika, kretanje se ne vrši u istom pravcu ni sa istom strogošću: od prvobitnih obilježavanja, čovjekova imaginacija (prema podneblju u kome živi, uslovima života, osjećanjima i strastima, prema životnom iskustvu) podstiče stvaranje derivacija koje se razlikuju prema pojedinim narodima i koje, svakako,

objašnjavaju — pored raznovrsnosti jezika — relativnu nestabilnost svakog. U jednom trenutku te derivacije i u okviru jednog posebnog jezika, ljudima stoji na raspolaganju izvjesna suma riječi, imenice koje se artikuliraju jedne prema drugoj i međusobno ukrštaju svoje predstave; ali takva analiza je u tolikoj mjeri nesavršena, ona ostavlja toliko nepreciznosti i toliko prekoračenja da za iste predstave ljudi upotrebljavaju različite rečenice: njihovo razmišljanje nije sačuvano od grešaka. Između označavanja i derivacije mnogobrojna su pomjeranja imaginacije; između artikulacije i pripadanja protežu se zablude razmišljanja. Stoga se na potisnutom horizontu jezika projicira ideja jednog univerzalnog jezika u kome bi se reprezentativna vrijednost riječi sasvim jasno mogla fiksirati, čvrsto zasnovati i lako priznati kako bi razmišljanje moglo donijeti odluku u punoj svjetlosti istine o bilo kojoj rečenici — pomoću tog jezika »seljaci bi mogli lakše prosuđivati o istini stvari nego što to sad čine filozofi« (80); taj savršeno jasni jezik omogućio bi stvaranje savršeno jasnog govora; sam po sebi, taj jezik bi bio *Ars combinatoria*. Stoga i upotreba svakog jezika treba da bude popraćena jednom Enciklopedijom koja bi definisala polje značenja riječi, propisala najprirodnija stanja, ocrtala dozvoljena pomjeranja znanja, kodifikovala odnose bliskosti i sličnosti. Rječnik je napravljen da bi kontrolisao igru deriviranih značenja u odnosu na prvobitno označavanje riječi, isto kao što je i univerzalni jezik stvoren da bi kontrolisao, na osnovu jedne dobro utvrđene artikulacije, greške mišljenja pri donošenju suda. *Ars combinatoria* i Enciklopedija su podjednako odgovorne zbog nesavršenstva postojećeg jezika.

Istorija prirode, pošto već mora da bude nauka, promet bogatstva, pošto je to institucija koju su stvorili ljudi i stavili je pod kontrolu, moraju izbjeći tim opasnostima inherentnim svakom spontanom jeziku. Između artikulacije i pripisivanja u domehu istorije prirode ne može biti greška, jer se struktura ispoljava u neposrednoj vidljivosti; nema ni imaginarnih pomjeranja, ni lažnih sličnosti, ni nepotrebne bliskosti na osnovu koje bi neko tačno označeno prirodno biće bilo raspoređeno u sferu koja nije njegova, zbog toga što je osobina utvrđena bilo na osnovu koherentnosti sistema, bilo na osnovu nepogrešivosti sistema. Struktura i osobina obezbjeđuju teorijsko zatvaranje

onoga što u jeziku ostaje otvoreno i podstiču stvaranje umjetničkih projekata koji su u suštini nedovršeni. Isto kao što vrijednost, koja od procjenjivačke automatski postaje prometna, i novac, koji svojim porastom ili padom izaziva ali i ograničava oscilaciju cijena, garantuju izravnavanje artikulacije i prisvajanja, označavanja i derivacije. Vrijednost i cijene obezbjeđuju praktično zatvaranje segmenata koji u jeziku ostaju otvoreni. Struktura omogućava da se istorija prirode odmah nađe u sferi kombinatorike, a osobina joj omogućava da za bića i njihove sličnosti stvori tačnu i definitivnu poetiku. Vrijednost kombinuje bogatstva jedna s drugim, a novac omogućava njihovu stvarnu razmjenu. Tamo gdje neuredni poredak jezika implicira kontinuiran odnos prema umjetnosti i njenom beskrajnom naporu, poredak u prirodi i u domenu bogatstva ispoljava se u čistom i jednostavnom postojanju strukture i obilježja, vrijednosti i novca.

Ipak, treba napomenuti da se prirodni poredak formule u teoriji koja važi kao tačno tumačenje neke serije ili neke stvarne tabele: stoga je struktura bića istovremeno i neposredna forma vidljivog i njena artikulacija; isto tako osobina obilježava i lokalizuje jednim istim potezom. Naprotiv, procjenjivačka vrijednost postaje prometna tek nakon određenih promjena. Prvobitni odnos između metala i robe tek postepeno postaje cijena koja varira. U prvom slučaju u pitanju je tačna podudarnost između prisvajanja i artikulacije, obilježavanja i derivacije; u drugom prelazak vezan za prirodu stvari i ljudsku djelatnost. Sa jezikom sistem znakova prima se pasivno i nesavršeno; jedino ga može usavršiti umjetnost: stoga je teorija jezika odmah normativnog karaktera. Istorija prirode, da bi označila bića, stvara sistem znakova koji je čovjek proizveo, umnožio i izmijenio; teorija bogatstva je u cijelosti vezana za politiku.

Međutim, druge dvije strane osnovnog kvadrata ostaju otvorene. Kako je moguće da obilježavanje (kao jedinstven i precizan čin) omogući artikulaciju prirode, bogatstva i predstava? Kako je općenito moguće da se dva suprotna segmenta (suda i značenja za jezik, strukture i osobine za istoriju prirode, vrijednosti i cijene za teoriju bogatstva) odnose jedan na drugi i tako omoguće jezik, stvaranje sistema u prirodi i neprekinut krug bogatstva? Upravo tu treba pretpostaviti da predstave liče jedna na

drugu i da u mašti jedna drugu dozivaju; tu su i prirodna bića u odnosu bliskosti i sličnosti, i ljudske potrebe su primjerene jedna drugoj i traže da budu zadovoljene. Sklop predstava, neprekinuta traka bića i obilja prirode uvijek su neophodni kad treba stvoriti jezik ili istoriju prirode, kad treba omogućiti bogatstvo i njegovu upotrebu. Continuum predstave i bića, ontologija negativno definisana kao odsustvo ništavila, opšta reprezentativnost bića i biće ispoljeno prisustvom predstave — sve to čini dio jedinstvene konfiguracije klasicističke *epistemè*. U tom principu kontinuiteta moguće je prepoznati snažan metafizički momenat misli XVII i XVIII vijeka (što omogućava da oblik rečenice dobije efektivni smisao, da se struktura organizuje kao osobina, a vrijednost stvari izrazi pomoću cijene); dok odnosi između artikulacije i prisvajanja, obilježavanja i derivacije (što s jedne strane stvara sud, a s druge — smisao, strukturu i osobinu, vrijednost i cijenu) definišu snažan naučni momenat te misli (što čini mogućnim gramatiku, istoriju prirode, nauku o bogatstvu). Dovođenje u red empirijskog fonda vezano je na taj način za ontologiju, koja je karakteristična za misao klasicizma; ta misao se, u stvari, od početka nalazi u okviru ontologije, koja postaje prozirna zahvaljujući činjenici da između bića i predstave nema jaza; ona je u samoj predstavi osvijetljena činjenicom da degažira sadržaj bića.

Što se tiče izmjene do koje je došlo krajem XVIII vijeka u čitavoj zapadnoj *epistemè*, moguće ju je okarakterisati tvrdnjom da se snažan naučni momenat konstituisao tamo gdje je u klasicističkoj *epistemè* vladao snažan metafizički period. Naprotiv, izdvojilo se značajno filozofsko područje tamo gdje je klasicizam postavio najsolidnije epistemološke brave. I zaista, analiza proizvodnje, kao projekat nove »političke ekonomije«, imala je prije svega cilj da analizira odnos između vrijednosti i cijene; pojmovi kao što su organizam i organizacija, metodi uporedne anatomije, ukratko sve teme iz »biologije« koja se rađala objašnjavaju kako strukture posmatranja kod pojedinaca mogu važiti i kao opšte karakteristike rodova, porodica i ogranaka. Najzad, da bi se ujedinile formalne odlike jezika (njegova sposobnost da formira rečenice) i smisao koji pripada riječima, »filologija« proučava ne više reprezentativne funkcije govora, nego zbir morfoloških konstanti podređenih istoriji. Filologija, biologija i politička ekonomija ne

konstituišu se umjesto *Opšte gramatike, Istorije prirode* ili *Analize bogatstva*, nego u domenu gdje takva znanja nisu postojala, u području koje je ostalo neispisano, u dubini brazde koja razdvaja njihove velike teorijske segmente i koja se ispunjava bukom ontološkog sadržaja. Predmet znanja XIX vijeka formira se upravo tamo gdje je začuta- la klasicistička punoća bića.

I obrnuto, nov filozofski prostor otvara se tamo gdje se razbijaju predmeti klasicističkog znanja. Momenat pripisivanja (kao oblik suda) i momenat artikulacije (kao opšti presjek bića) razdvajaju se i stvaraju problem odnosa između apofantičke logike i formalne ontologije; razdvajaju se i prvobitno označavanje i derivacija i tako otvaraju prostor za pitanje odnosa izvornog smisla i istorije. Tako su ustoličeni veliki sistemi moderne filozofske misli. Jedni istražuju odnos između logike i ontologije i, stupajući putevima formalizacije, suočavaju se, u novom obliku, s problemom *mathesis*. Drugi ispituju odnos značenja i vremena; oni započinju traženje koje uopšte ne može biti završeno, i iznose na vidjelo teme i metode *interpretacije*. Svakako, suštinsko filozofsko pitanje koje se tu može formulirati odnosi se na ta dva oblika misli. Naravno, arheologija ne može reći da li je takav odnos moguć ni kako se može zasnovati; ali ona može ukazati na područje u kome se on može formirati, gdje *epistemè* moderne filozofije pokušava da pronađe svoje jedinstvo i na kojoj tački znanja ona pronalazi svoj najširi prostor: na tom mjestu spaja se formalno (apofantičke logike i ontologije) sa značenjskim, koje proizilazi iz interpretacije. Suštinski, problem misli klasicizma nalazi se u odnosu između *imena* i *poretka* — u otkrivanju *nomenklature* kao taksinomije ili u formulisanju sistema znakova koji bi bio razumljiv u kontinuitetu bića. Ono što moderna misao dovodi u pitanje, to je odnos između smisla i oblika istine i oblika bića; na horizontu naše misli vlada govor — možda nedokučiv govor — koji bi u isti mah bio i ontologija i semantika. Strukturalizam nije nova metoda; on je samo probuđena i nemirna svijest modernog znanja.

VIII ŽELJA I PREDSTAVA

Ljudi XVII i XVIII vijeka nisu razmišljali o bogatstvu, prirodi ili jeziku u duhu iskustva koje su naslijedili od

prošlih epoha niti u pravcu onog što je uskoro bilo otkriveno. Oni su o tome razmišljali na osnovu opštih principa koji su propisivali ne samo koncepte i metode, nego i definisali izvjestan način bivanja jezika, pojedinca ili predmeta potrebe i želje. Taj način bivanja — to je predstava. Od tog trenutka dolazi do izražaja čitav jedan zajednički teren na kome istorija nauka figurira kao površinski efekat. To ne znači da je ubuduće možemo zanemariti, nego da se rasuđivanje o istorijskom karakteru znanja ne može više zadovoljiti stupnjevitim hodom saznanja kroz različite vremenske periode. Saznanja, u stvari, nisu fenomeni nasleđa ni tradicije i nemoguće je iskazati šta ih je učinilo mogućim izlaganjem onoga što je bilo ranije poznato i što su ona, kako se to kaže, »donijela novo«. Istorija znanja stvara se na osnovu svega što je bilo savremeno tom znanju, i to ne kao recipročni uticaj, nego kao uslovnost i vremenski konstituisana apriornost. Samo u tom smislu arheologija može konstatovati *postojanje* opšte gramatike; samo tako ona može otvoriti prostor bez pukotina u kome će istorija nauka, ideja i shvatanja moći da likuje.

Ako su analize predstave, jezika, prirodnog poretka i bogatstva savršeno koherentne i homogene, među njima ipak postoji duboki nesklad. To je stoga što predstava dikтира način postojanja i jezika i pojedinca i prirode i same potrebe. Analiza predstave ima stoga presudnu vrijednost za sve empirijske domene. Čitav klasicistički sistem poretka, čitava ona opsežna *taksinomija* koja omogućava saznanja o stvarima na osnovu njihovih sličnosti odvija se u prostoru otvorenom sebi samoj pomoću predstave koja se sama predstavlja. I biće i Isto imaju svoje određeno mjesto. Jezik je samo predstava riječi; priroda je samo predstava bića; a potrebna je samo predstava potrebe. Kraj klasicističke misli — i *epistemè* koja je omogućila nastanak opšte gramatike, istorije prirode i nauke o bogatstvu — koincidira sa povlačenjem predstave ili sa oslobađanjem, u odnosu na predstavu, jezik, živo biće i potrebu. Mračni ali uporni duh naroda koji se služi jezikom, grubost i neprestani naponi u životu, podmukla snaga potrebe — sve to izmiče načinu na koji se stvara predstava. A ova je uvijek podvostručena, ograničena, okružena, možda i mistifikovana, u svakom slučaju podređena vanjskom naletu slobode, želje ili volje koji se izdaju kao metafizičko naličje svijesti. Nešto kao htijenje iz koga možda pro-

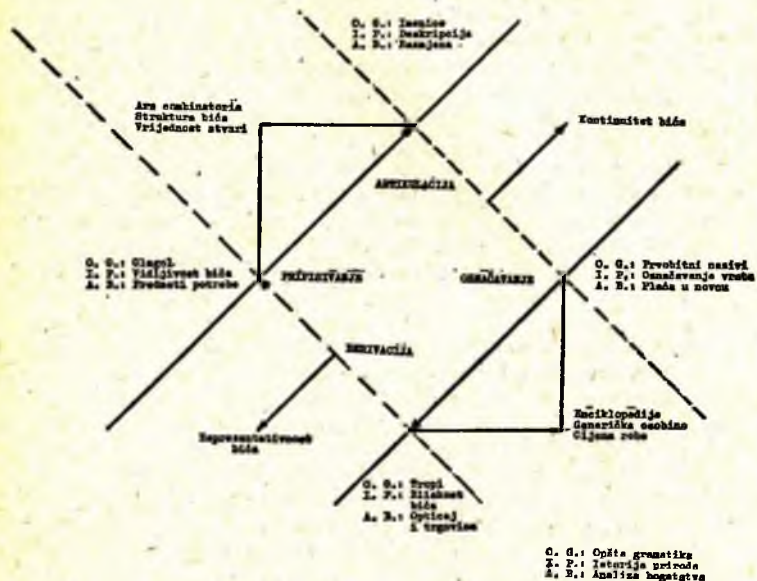
izilazi jedna nova snaga modernog iskustva: ono tu predstavu možda i konstituiše dajući, u svakom slučaju, znak da se završava period klasicizma, a s njim i vladavina reprezentativnog govora, dinastija predstave koja samu sebe označava i u svom proždiranju u domenu riječi iskazuje uspavani poredak stvari.

Taj obrt datira od markiza de Sada. Taj neumorni napor ispoljava nestabilnu ravnotežu između zakona (izuzev zakona želje) i pedantnog rasporeda diskurzivne predstave. Govorni poredak u toj ravnoteži nalazi i svoju granicu i svoj zakon, ali on posjeduje i snagu kojom se proteže do onog što njim rukovodi. U tome sigurno leži načelo »libertinaža«, onog koji se u zapadnom svijetu javio kao posljednji (poslije njega započelo je doba seksualnosti): liberten je onaj koji, podložan svim ćudima želje i svakom njenom kapricu, može ali i treba da njen najsitniji detalj osvijetli lucidnom predstavom izazvanom svjesnim naporom volje. Postoji striktan poredak libertenskog života: svaka predstava mora da odmah oživi u samoj želji, kao što i svaka želja treba da se ispolji u čistom svjetlu reprezentativnog govora. Otuda ona stroga sukcesija »scena« (scena je kod Sada rastrojstvo podešeno prema predstavi), a u okviru scene — pažljiva ravnoteža između kombinatorike tijela i sklopa razloga. Možda se *Žistina* i *Žilijeta*, na početku moderne kulture, nalaze u istom položaju kao i *Don Kihot* na granici između renesanse i klasicizma. Servantesov junak, tumačeći odnose u svijetu, i jeziku onako kako se to radilo u XVI vijeku, otkrivajući igrom sličnosti dvorce tamo gdje su bile krčme i dame gdje su bile seoske djevojke, zatvarao se, a da toga nije bio ni svjestan, u čistu predstavu. Ali pošto je ta predstava poštovala samo zakon sličnosti, ona se morala ispoljiti kao oblik komičnog buncanja. Ali u drugom dijelu romana *Don Kihot* nalazi pravu istinu i pravi zakon svijeta; on više nema šta da očekuje od te knjige u kojoj se rodio, koju nije čitao, ali čijim se tokom morao kretati; to je sudbina koju su mu nametnuli drugi. Bilo mu je dovoljno da živi u dvorcu u kome je, nakon sumanutog prodora u svijet čiste predstave, najzad postao obična i jedinstvena ličnost usred artificijelne predstave. Likovi markiza de Sada odgovaraju mu na drugom kraju klasicizma, to jest na početku njegove propasti. To više nije ironični trijumf predstave nad sličnošću, to je mračno i ponovljeno nasilje želje

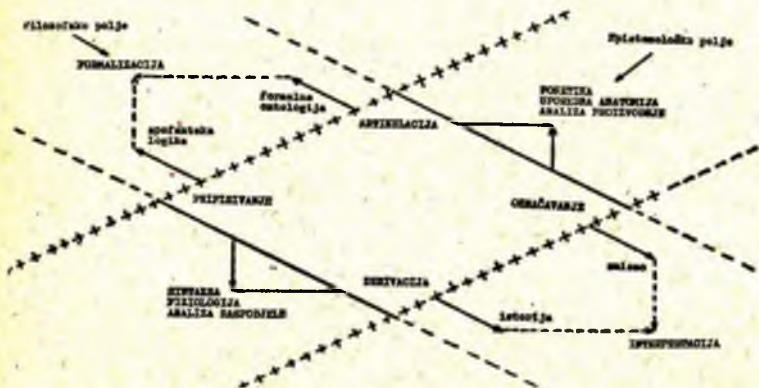
koja probija granice predstave. *Žistina* bi odgovarala drugom dijelu *Don Kihota*. Ona je neodređen predmet želje čije je i pravo porijeklo, kao što je i Don Kihot, uprkos svojoj volji, predmet predstave, što u stvari jeste u dubini svog bića. Kod *Žistine* želja i predstava međusobno komuniciraju prisustvom Drugog, koji junakinju zamišlja kao predmet želje, dok ona sama zna samo za vanjski, daleki i sleđeni oblik želje. U tome je njena nesreća. Njena nevinost ostaje između želje i predstave. *Žilijeta* je, međutim, subjekat svih mogućih želja, ali te želje se bez ostatka ponavljaju u predstavi na kojoj se razumski pretvaraju u *govor* i *scene*. Na taj način tokom čitave njene životne priče, ispunjene željom, nasiljem, divljanjem i smrću, razvija se blistava slika predstave. Ali ta slika je tako blijeda, tako providna za sve figure želje koje se u njoj gomilaju i množe jedino pomoću njihove kombinatorike, da je isto tako besmislena kao i slika *Don Kihota*, kada je, na osnovu sličnosti, vjerovao da ide putevima između svijeta i knjiga, dok se gubio u lavirintu vlastitih predstava. *Žilijeta* dovodi do krajnjih granica dimenzije onog što je predstavljeno da bi na površinu izbile, bez i najmanje greške, bez prećutkivanja, bez vela, sve mogućnosti želje.

Eto na osnovu čega ta priča zatvara epohu klasicizma kao što ju je *Don Kihot* otvorio. I ako je tačno da je to posljednji govor savremen Rusou i Rasinu, ako je to posljednji govor koji pokušava da »predstavi«, to jest *imenuje*, zna se da on u isti mah reducira tu ceremoniju na ono što je najtačnije (on stvari naziva njihovim pravim imenom, razbijajući tako čitav retorički prostor), ali ga i produžava do u beskraj (imenujući sve, ne zaboravljajući ni najmanju mogućnost, jer ih sve nabraja zahvaljujući univerzalnom obilježju *Želje*). Markiz de Sad dopro je do krajnjih granica klasicističkog govora i misli. On caruje tačno na njihovoj granici. Počev od njega, nasilje, život i smrt, želja i seksualnost razapeće iznad predstave ogromnu mrežu sjenki koju mi sada pokušavamo da pohvatamo onako kako možemo, našim govorom, našom slobodom i našom mišlju. Ali naša misao je tako kratkog dometa, naša sloboda tako potčinjena, a naš govor tako izlizan, da smo prisiljeni da shvatimo da ta sjenka koja se provlači ispod njih predstavlja ogromnu neprijatnost s kojom smo suočeni. Uspjeh *Žilijete* uvijek se nalazi u predjelima samoće. Takav uspjeh nema granica.

XVII i XVIII vijek



XIX vijek



GLAVA SEDMA
GRANICE PREDSTAVE

I DOBA ISTORIJE

Posljednje godine XVIII vijeka prekinute su diskontinuitetom sličnim onome koji je početkom XVII vijeka razbio misao renesanse. Tada su se velike cirkularne figure, u koje je bila zatvorena sličnost, razmjestile i otvorile kako bi se mogla razviti tabela sličnosti; ta se tabela sada ponovo ruši, a znanje je pronašlo nove prostore. Taj je diskontinuitet isto tako zagonetan u svom principu, u svojoj prvobitnoj rastrzanosti, kao i onaj koji je razdvajao Paracelsove krugove od kartezijanskog reda. Odakle potiče ta iznenadna i neočekivana mobilnost epistemoloških pomjeranja, skretanje pozitiviteta i uz to duboka promjena njihovog načina postojanja? Kako je moguće da se misao otrgne od područja u kome je nekad prebivala — tj. od opšte gramatike, istorije prirode, bogatstva — i da skrene u zabludu, himeru i ne-znanje sve ono što je, dvadeset godina ranije, bilo postavljeno i utvrđeno u svijetlim prostorima saznanja? Kakvi događaji i kakvi zakoni diktiraju takve promjene koje tvrde da se stvari ne mogu ni posmatrati, ni opisati, ni iskazati, ni okarakterisati, ni klasifikovati, ni saznati na isti način i da se u međuprostoru riječi ili u njihovoj providnosti ne nalazi više ni bogatstvo, ni živo biće, ni govor, kao predmeti saznanja, nego sasvim drukčija bića? Za arheologiju znanja, taj duboki otvor u mreži kontinuiteta, ako treba da bude pažljivo analiziran, ne može biti »objašnjen«, pa čak ni obuhvaćen, jednom jedinstvenom riječju. To je jedan radikalni preokret koji se odvija na čitavoj vidljivoj površini znanja i čiji se znaci, potresi i efekti mogu pratiti u svim pojedinačnim fazama. Jedino misao, hvatajući sama sebe u

korijenu svoje istorije, može osnovano zaključiti šta je u svojoj osnovi bila istina tog preokreta.

Arheologija mora slijediti vanjske manifestacije pokreta; ona će obrazložiti način na koji su se mijenjale konfiguracije svojstvene svakom pozitivitetu (ona će, na primjer, analizirati, kad je u pitanju gramatika, gubljenje primarne uloge imenice i nova značenja sistema fleksije; isto tako — u domenu živih bića — potčinjenost obilježja funkciji); ona će analizirati promjene empirijskih datosti kojima je ispunjen pozitivitet (potčinjenost jezika govoru, proizvodnje bogatstvu); ona će proučavati međusobna pomjeranja pozitivitetā (na primjer, novi odnosi između biologije, nauke o jeziku i ekonomije); najzad, i naročito, ona će pokazati da opšti prostor znanja nije prostor identičnosti i razlika, ne-kuantitativnih redova, univerzalnih karakterizacija, opšte *taksinomije*, *mathesis* nemjerljivog, nego da je to prostor stvoren od organizovanosti, tj. internih odnosa među elementima čiji zbir osigurava funkciju; ona će pokazati da je ta organizovanost diskontinuirana, da ne formira tabelu simultanosti koja bi bila bez pukotine, nego da u samoj toj skupini ima organizovanih cjelina koje su istog nivoa, dok se druge spajaju u serije ili linearne redove. Na taj način, kao principi organizovanosti, javljaju se *Analogija* i *Sukcesija*: veza između pojedinih organizovanih cjelina više ne može biti identičnost dvaju ili više elemenata, nego identičnost odnosa među elementima (gdje komponenta vidljivog ne igra nikakvu ulogu) i funkcijama koje iz njih proizilaze. Štaviše, ako se desi da se te cjeline nađu jedna uz drugu zbog izuzetno velikog broja analogija, to neće biti zbog toga što zauzimaju međusobno bliska mjesta u klasifikacionom prostoru, nego zato što su obrazovane u isto vrijeme, odnosno neposredno jedna iza druge u sukcesivnom nizu. Dok se u klasicističkoj misli hronološki slijed samo rasprostirao u prethodno stvorenom prostoru tabele na kojoj su unaprijed bile predstavljene sve mogućnosti, odsad će sličnosti, koje se javljaju u isti mah i koje simultano možemo posmatrati u prostoru, biti samo oblici postavljeni i fiksirani sukcesijom koja proizilazi iz uzastopnih analogija. Klasicistički poredak operisao je u stalnom prostoru sa identičnostima i razlikama koje su razdvajale i spajale stvari: takav poredak suvereno je vladao, ali uvijek u nešto drukčijem obliku i pod različitim zakonima, nad ljudskim govorom, slikom pri-

rodnih bića i razmjenom bogatstva. Počev od XIX vijeka, istorija će u okviru vremenske serije razviti analogije koje međusobno približavaju različite organizovane cjeline. Ta će istorija postepeno nametnuti svoje zakone analizi proizvodnje, analizi organizovanih bića i, najzad, lingvističkih grupa. Istorija omogućava stvaranje analognih organizovanih cjelina isto kao što je i poredak otvorio put sukcesivnim identičnostima i razlikama.

Ali, jasno je da se istorija u ovom slučaju ne može shvatiti kao zbirka činjeničnih sukcesija u kojoj se nalaze činjenice onakve kako su konstituisane. To je suštinski oblik postojanja empirijskih datosti, ono što ih afirmiše, situira, razmješta i raspodjeljuje u prostoru znanja radi eventualnog saznanja ili moguće nauke. I kao što poredak u klasicističkoj misli nije bio vidljiva harmonija stvari, niti njihova regularnost, ni simetrija podešena i konstatovana, nego sam prostor njihova bića i ono što ih je, prije svakog efektivnog saznanja, uvrštavalo u domen znanja, isto tako i Istorija, počev od XIX vijeka, definiše mjesto nastanka empirijske datosti, to jest prostor izvan svake utvrđene hronologije u kome ta datost poprima sebi svojstveno biće. Stoga se sigurno Istorija tako rano podijelila, na osnovu jedne dvosmislenosti koja se ne može ukrotiti, na empirijsku nauku o događajima i onaj suštinski način postojanja koji pripisuje sudbinu svim živim bićima pa i ljudima kao posebnim stvorenjima. Istorija je, zna se, najeruditskiji, najobavješteniji, najbudniji i možda najzatrpaniji domen našeg sjećanja; ali to je isto tako i izvor sa koga dolaze do postojanja i do kratkotrajnog sjaja sva bića. Način postojanja svega što je dato u iskustvu, Istorija je postala nezaobilazna za našu misao. U tome se ona ništa ne razlikuje od klasicističkog Poretka. I on se mogao uspostaviti u okviru koncentrisanog znanja, ali on je u suštini značio prostor u kome je svako biće dolazilo do saznanja. Klasicistička metafizika je upravo bila situirana u tom razmaku između reda i Poretka, klasifikacije i Identičnosti, prirodnih bića i Prirode; ukratko, između percepcije (ili imaginacije) ljudi i shvatanja, odnosno božije volje. Filozofija XIX vijeka našla je svoje područje između istorije i Istorije, događaja i Porijekla, evolucije i prvog raskida od izvora, zaborava i Povratka. Ona, dakle, nije više Metafizika, osim ukoliko nije Pamćenje, i nužno je uputila misao prema pitanju:

šta za neku misao znači imati istoriju? To će pitanje neumorno pritiskati filozofiju od Hegela do Ničea i dalje. U tome ne treba gledati kraj jedne autonomne filozofske refleksije, koja je još odveć mlada i ponosna da bi se isključivo okrenula prema onome što je bilo rečeno prije nje. Nemojmo u tome tražiti ni izgovor da bismo optužili jednu misao nesposobnu da se sama održi, prisiljenu da se oslanja na već dovršen misaoni sistem. Dovoljno je u tome prepoznati filozofiju odvojenu od određene metafizike, jer se nalazi izvan okvira poretka, ali uključena u vrijeme, u njegov tok, u njegova vraćanja, jer je obuhvaćena načinom postojanja Istorije.

Ali treba se malo podrobnije osvrnuti na ono što se desilo na prelazu između XVIII i XIX vijeka, na tom preokretu prebrzo formulisanom kao skok od Poretka do Istorije, i na toj suštinskoj izmjeni pozitiviteta, koji je tokom sto pedeset godina otvorio prostore mnogim susjednim disciplinama — analizi predstava, opštoj gramatici, istoriji prirode, razmišljanju o bogatstvu i trgovini. Kako su *govor, tabela i razmjena*, kao načini raspoređivanja empirijskog svijeta, bili jednostavno izbrisani? U kom drugom prostoru i prema kakvim figurama su se smjestili i međusobno rasporedili riječi, bića, predmeti potrebe? Kakav novi oblik bivanja su morali dobiti da bi sve te promjene bile omogućene i da bi se za svega nekoliko godina pojavile nauke s kojima smo se već od početka XIX vijeka sasvim familijarizovali, kao što su *filologija, biologija, politička ekonomija*? Ako su se ti novi domeni znanja mogli konstituisati u prošlom vijeku, to je stoga što nam je malo više objektivnosti u saznanjima, tačnosti u posmatranju, strogosti u rasuđivanju, organizacije u istraživanju i naučnom informisanju — sve to potpomognuto sa malo sreće i genija, uz nekoliko uspješnih otkrića — pomoglo da izađemo iz preistorijskog doba u kome je nauka još mucala sa *Gramatikom Por-Roajala*, Lineovim klasifikacijama i teorijama o trgovini i zemljoradnji. Ali ako se sa stanovišta racionalnosti saznanja može govoriti o preistoriji, u vezi sa pozitivitetom se može govoriti samo o istoriji. I zaista je trebalo da dođe do tako snažnog pokreta, jednog od najradikalnijih koji je potresao zapadnu kulturu, da bi se pozitivitet klasicizma razbio i da bi se konstituisao jedan novi iz koga mi još nismo sasvim izašli.

Taj pokret, sigurno zato što smo i mi njim obuhvaćeni, dobrim dijelom izmiče našoj kontroli. Njegova dalekosežnost, dubina slojeva koje je potresao, toliki broj pozitiviteta koje je razbio i ponovo stvorio, izvanredna snaga koja mu je omogućila da se za svega nekoliko godina ovlada čitavim prostorom kulture — sve to može biti procijenjeno i odmjereno tek nakon gotovo beskrajnog istraživanja koje bi obuhvatalo samo biće modernog doba. Konstituisanje tolikog broja pozitivnih nauka, pojava literature, orijentisanje filozofije prema vlastitoj budućnosti, pojava istorije kao nauke i kao načina postojanja empirijskog svijeta — sve su to znaci jednog dubokog raskida; znaci razasuti po prostoru znanja koje možemo primijetiti zahvaljujući stvaranju filologije, političke ekonomije ili biologije. I u hronologiji je došlo do disperzije: doduše, čitav pokret možemo situirati u period s tačno označenim granicama (između 1775. i 1825), ali u okviru tog perioda postoje takođe dvije faze koje se smjenjuju između 1795 — 1800. U prvoj fazi suštinski način postojanja pozitiviteta se ne mijenja; ljudsko bogatstvo, vrste u prirodi, riječi od kojih su sastavljeni jezici, ostali su i dalje ono što su bili u doba klasicizma: podvostručene predstave, predstave čija je uloga da označe druge predstave, da ih analiziraju, da ih ponovo komponuju ili dekomponuju kako bi u njima izazvali — sa sistemom njihovih identičnosti i njihovih razlika — utvrđivanje opšteg principa reda. Tek u drugoj fazi riječi, klase i bogatstvo dobiće takav oblik ispoljavanja koji više neće biti kompatibilan sa oblikom predstave. Naprotiv, konfiguracija pozitiviteta se izmijenila vrlo rano, još od analiza Adama Smita, A.-L. de Žisjea ili Vik d'Azira (Vicq d'Azyr) do vremena Džona ili Anketil-Diperona (Anquetil-Duperron). Izmijenio se način na koji u okviru svake konfiguracije funkcionišu reprezentativni elementi, način na koji oni obezbjeđuju njihovu dvostruku ulogu označavanja i artikulacije, na koji oni uspijevaju — pomoću upoređenja — da uspostave poredak. Tu prvu fazu ćemo analizirati u sljedećem poglavlju.

II MJERA RADA

Rado se tvrdi da je Adam Smit osnovao modernu političku ekonomiju, ili ukratko — ekonomiju, uvodeći u domen refleksije do tada nepoznat pojam rada. Tako su jednim potezom sve stare analize novca, trgovine i razmjene bile proglašene preistorijskim naučnim disciplinama, izuzev, možda, jedino fiziokratije, kojoj se odalo priznanje da je bar pokušala da napravi analizu poljoprivredne proizvodnje. Tačno je da Adam Smit odmah na početku povezuje pojam bogatstva sa pojmom rada: »Godišnji rad jedne nacije predstavlja prvobitni fond koji za godinu dana potrošnje obezbjeđuje sve potrebne stvari za život; te stvari su ili gotov proizvod rada ili su kupljene pomoću tog proizvoda« (1); tačno je, takođe, da Smit pominje i »upotrebnu vrijednost« stvari kojima se služi čovjek, kao i »prometnu vrijednost« kojom se izražava količina rada potrebnog za proizvodnju. »Vrijednost neke robe za onog koji je posjeduje i koji ne misli da se njom koristi ili je sam troši, nego namjerava da je razmijeni za neku drugu robu, ravna je onoj količini rada koja vlasniku omogućava da tu robu nabavi« (2). Doista, razlika u analizama Smita, Tirgoa ili Kantijona je manja nego što se vjeruje, ili, pak, ona se sastoji u onome što nam se čini. Od Kantijona, a i prije njega, savršeno se razlikovala upotrebna od prometne vrijednosti; od Kantijona se upotrebljava i izraz »količina vremena« kojim se mjeri prometna vrijednost. Ali količina vremena koju dešifrujemo u samom predmetu bila je samo mjerni instrumenat, istovremeno relativan i svodljiv. Rad jednog čovjeka vrijedio je, u stvari, onoliko koliko vrijedi hrana potrebna za održavanje njega i porodice, za ono vrijeme dok traje posao (3). Tako da u krajnjoj instanci potreba — hrana, odjeća i stan — definiše apsolutnu mjeru cijena na tržištu. U toku čitavog klasicizma, potreba je mjerilo ekvivalentnosti, a upotrebna vrijednost služi kao idealna referenca za prometne vrijednosti. Hrana, dakle, utvrđuje cijene, a poljoprivredna proizvodnja, žito i zemlja imaju privilegije koje im svi priznaju.

Adam Smit, dakle, nije izmislio rad kao ekonomski pojam, jer ga već nalazimo i kod Kantijona, kod Kenea, kod Kondijaka. Čak mu i ne daje ni novu ulogu, jer se i on njim služi kao mjerom za promentu vrijednost: »Rad

je stvarna mjera vrijednosti, koja se može razmijeniti za svaku robu« (4). Smit je za rad rezervisao funkciju analize bogatstva koje se razmjenjuje. Ta analiza nije više puki momenat koji razmjenu svodi na potrebu (i trgovinu na prvobitni oblik trampe); ona otkriva nesvodljive, nezaobilazne i apsolutne mjerne jedinice. Zato ni bogatstvo ne formira neki unutrašnji poredak ekvivalentnih vrijednosti pukim upoređivanjem predmeta za razmjenu ni procjenom pojedinačnih sposobnosti da predstave predmet potrebe (u krajnjoj instanci, osnovni predmet — hranu); bogatstvo se raščlanjuje prema jedinicama vremena koje su ga stvorile. Bogatstvo je uvijek reprezentativni elemenat koji funkcioniše: ali ono što reprezentuje nije želja nego rad.

Ali tu odmah iskrsavaju dvije primjedbe: kako rad može biti fiksna mjera za prirodnu cijenu stvari dok i sam ima cijenu — koja je promjenljiva? Kako rad može biti nezaobilazna jedinica pošto se i sam mijenja i pošto u razvitku proizvodnje postaje stalno produktivniji i stalno sve više rasparčan? Ali upravo kroz te primjedbe i, reklo bi se, njihovim posredstvom, može se jasno sagledati nesvodljivost rada i njegov prvobitni karakter. Doista, na svijetu ima područja i perioda kad je rad skup: tada su radnici malobrojni a nadnice visoke; na drugom mjestu ili u drugo vrijeme, radne snage ima u izobilju, slabo je raspoređena i rad je jeftin. Ali ono što se u tim oscilacijama mijenja, to je količina hrane koja se može pribaviti za jedan radni dan; ako ima malo robe, a mnogo potrošača, jedinica rada biće nagrađena samo malom količinom odgovarajućih namirnica; rad će, naprotiv, biti dobro plaćen ako namirnica ima u velikim količinama. To su, dakle, samo posljedice određenog stanja na tržištu; sam rad, sati provedeni na poslu, naponi i umor su u svakom slučaju isti. Najzad, što se osjeća veća potreba za radom, proizvodi su sve skuplji. »Iste količine rada su uvijek iste za onog koji radi« (5).

Ipak može se reći da rad nije isti, jer za proizvodnju istog predmeta trebaće, u zavisnosti od usavršenosti proizvodnje (to jest od podjele rada), računati na duži ili kraći rok. Ali, istinu govoreći, pri tome se ne mijenja rad sam po sebi, nego odnos rada i proizvodnje. Rad, shvaćen kao nadnica, napor i umor, predstavlja fiksni brojitelj: mijenja se samo imenitelj (broj proizvedenih

predmeta). Radnik, koji bi sam trebalo da obavi osamnaest različitih operacija potrebnih za proizvodnju igle, napravio bi ih, možda, najviše dvadesetak u toku čitavog dana. Ali deset radnika, od kojih bi svaki izvršio po dvije operacije, mogli bi proizvesti 48 hiljada igala u toku dana; kako na svakog radnika otpada desetina proizvodnje, može se smatrati da svaki proizvodi 4.800 igala dnevno (6). Ovdje je proizvodna moć rada umnožena; u okviru iste jedinice rada (jedan radni dan), povećao se broj proizvedenih predmeta; njihova prometna vrijednost će opasti, to jest svaki radnik će moći kupiti proporcionalno manju količinu rada. Rad se nije smanjio u odnosu na stvari, nego su se stvari smanjile u odnosu na jedinicu rada.

Istina je da je razmjena uslovljena našim potrebama. Bez njih ne bi bilo ni trgovine ni rada, kao ni podjele rada, koji proizvodnju čini produktivnijom. Naprotiv, potrebe, kad su zadovoljene, sputavaju rad i njegovo usavršavanje: »Pošto razmjena diktira podjelu rada, povećavanje te podjele mora biti ograničeno opsegom same razmjene ili rasprostranjenošću tržišta« (7). Potrebe i razmjena proizvoda koja odgovara tim potrebama ostaju kao trajni princip ekonomije: to je njen pokretač i njen okvir; rad i njegova podjela samo su posljedice tog principa. Ali u okviru razmjene, na nivou ekvivalentnosti, mjera kojom se utvrđuju jednakosti i razlike nije istog karaktera kao i potreba. Ona tu nije vezana za puku želju pojedinca, niti se mijenja sa njom. To je apsolutna mjera, ako pod tim podrazumijevamo da ona ne zavisi od ljudskog srca niti čovjekovih apetita; ona se njima nameće spolja: to je njihovo vrijeme i njihov trud. U odnosu na prethodnike, analiza Adama Smita predstavlja suštinski preokret: ona pravi razliku između razloga razmjene i mjere predmeta koji se može razmjenjivati, prirode razmijenjene robe i jedinica koje omogućavaju njeno raščlanjivanje. Razmjena se vrši zato što postoji potreba i predmeti koji nam trebaju, ali poredak razmjene, njihova hijerarhija i razlike koje dolaze do izražaja utvrđuju se na osnovu jedinica rada koje su utrošene oko određenog proizvoda. Ako je za čovjekovo iskustvo — na nivou koji se stalno zove psihologija — ono što razmjenjuje ono što mu je »neophodno, prijatno i ugodno«, za ekonomistu je ono što cirkuliše u obliku stvari samo rad.

Ne predmeti kojim se podmiruju potrebe, nego vrijeme i napor transformisan, sakriven, zaboravljen.

Taj preokret ima veliki značaj. Doduše, Adam Smit još uvijek analizira, kao i njegovi prethodnici, ona područja pozitiviteta koja su se u XVIII vijeku zvala »bogatstvo«. Pod tim on takođe podrazumijeva predmete potrebe — dakle predmete koji u sebi nose određen oblik predstave — koji sami sebe predstavljaju u procesu razmjene. Ali u okviru tog podvostručavanja i radi podešavanja normi, jedinica i mjera razmjene, Smit formuliše princip reda koji se ne može svesti na analizu predstave: on iznosi na svjetlost dana rad, to jest napor i vrijeme, taj radni dan koji istovremeno razdvaja i troši čovjekov život. Ekvivalentnost predmeta želje nije uspostavljena posredstvom drugih predmeta ili drugih želja, nego prelaskom na nešto što im je krajnje heterogeno. Ako u bogatstvu postoji poredak, tj. da se za jedan predmet može kupiti drugi, ako zlato vrijedi dva puta više nego srebro, to nije stoga što ljudi imaju slične ukuse, niti otud što na isti način osjećaju glad, nego zato što su svi podložni vremenu, naporu, umoru i, u krajnjoj liniji, smrti. Ljudi vrše razmjenu zato što osjećaju potrebe i imaju želje, ali oni tu razmjenu mogu izvršiti i urediti zato što su podložni vremenu i velikoj vanjskoj fatalnosti. Sama plodnost rada nije toliko zavisna od lične vještine ili od proračunate koristi; ona je takođe zasnovana na uslovima koji su izvan nje: napredak industrije, podjela rada na umni i fizički. Iz toga se vidi na koji način refleksija o bogatstvu počinje, od Adama Smita, da prekoračuje prostor koji joj je bio određen u doba klasicizma. Tada je bila smještena u samoj »ideologiji« — u samoj analizi predstave; ubuduće ona će se pozivati na oba domena koji izbjegavaju i oblike i zakone dekompozicije ideja: s jedne strane, ona je usmjerena ka antropologiji, koja dovodi u pitanje suštinu čovjeka (njegovu konačnost, njegov odnos prema vremenu, neminovnost smrti) i predmet u koji ulaže svoj život i svoj trud iako u tome ne može prepoznati predmet svoje neposredne potrebe; s druge strane, ona ukazuje na mogućnost političke ekonomije, koja se više bavila proučavanjem razmjene bogatstva (i predstavama na kojim je ono zasnovano), nego njegovim stvarnim proizvođenjem: oblicima rada i kapitala. Prema tome, jasno je kako će se ideologija i analiza pred-

stava između tih novostvorenih pozitiviteta — antropologije, koja govori o čovjeku stranom samom sebi, i ekonomije, koja govori o mehanizmu izvan ljudske svijesti — svesti na psihologiju, dok se pred njom i protiv nje šire dimenzije jedne moguće istorije. Počev od Smita, vrijeme neće biti shvaćeno kao ciklična izmjena siromašenja i bogaćenja, niti kao linearno narastanje vješte politike koja, povećavajući količinu novca u opticaju, intenzivira proizvodnju brže nego što diže cijene. Vrijeme će biti unutrašnja mjera jedne organizacije koja narasta prema vlastitoj nužnosti i razvija se prema autonomnim zakonima, to jest vrijeme kapitala i režima proizvodnje.

III ORGANIZACIJA BIĆA

U domenu istorije prirode, modifikacije koje smo konstatovali u periodu između 1775. i 1795. pripadaju istom tipu. Ono što se tiče principa klasifikacije ne dovodi se uopšte u pitanje: cilj klasifikacije je da utvrdi »osobine« po kojima se jedinke i vrste grupišu u šire jedinice i po kojima se te jedinice međusobno razlikuju te im omogućavaju da se uvrste u tabelu gdje će jedinke i grupe, poznate ili nepoznate, moći da pronađu svoje mjesto. Te osobine se utvrđuju prema sveopštoj predstavi o jedinkama; osobine su i analiza jedinki i stoga omogućuju konstituisanje poretka. Opšti principi *taksinomije*, oni po kojima su uređeni sistemi Turnefora i Linea, kao i Adansonova metoda, nastavljaju i dalje da vrijede i za A.-L. de Žisjea, Vik d'Azira, Lamarka i Kandola. Međutim, i tehnika koja omogućava da se utvrde osobine, i odnos između vidljivih struktura, i kriteriji identičnosti izmijenjeni su isto kao što je Adam Smit izmijenio odnose između potrebe i cijene. Tokom čitavog XVIII vijeka klasifikatori su utvrđivali osobine na osnovu poređenja vidljivih struktura, i to dovođenjem u vezu elemenata koji su bili homogeni, jer je svaki mogao da predstavlja sve ostale: jedina razlika je bila u tome što su za sistematičare reprezentativni elementi bili fiksirani unaprijed, dok su se za metodičare stepeno izdvajali tokom progresivnog suočavanja. Ali prelaz sa opisane strukture na klasifikatorsko obilježje odvijao se samo na nivou reprezentativnih funkcija koje je vidljivi predmet vršio u odnosu na samog sebe. Od de Žisjea,

Lamarka i Vik d'Azira, osobina ili preobražaj strukture u osobinu zasniva se na principu stranom domenu vidljivog, na internom principu nesvodljivom na recipročnu igru predstava. Taj princip (kome u ekonomiji odgovara rad) jeste *organizacija*. Kao osnova taksinomije, organizacija se ispoljava u četiri različita oblika.

1. Prije svega u obliku hijerarhije osobina. Ako vrste ne raspoređujemo jedne pored drugih i prema njihovim raznolikostima, nego ako prihvatimo njihovo grupisanje — kako bismo odmah ograničili polje istraživanja — onakvo kakvo nam nameće evidentnost (kao što su za biljke — žitarice, dikotiledone, krstašice, mahunarke; ili za životinje — gliste, ribe, ptice, četvoronošci), zapažamo da su izvjesne osobine apsolutno konstantne i prisutne kod svih rodova. Među te osobine ubrajamo položaj prašnika, njihov odnos prema tučku, oblik krunice sa prašnicima, broj režnjeva među kojima se nalazi klica sjemena. I druge osobine su veoma česte u pojedinim porodicama, ali nisu tako postojane; one se odnose na manje važne organe (broj latica, cvijet sa ili bez krunice, postojanje čašice i tučka ili njihovo odsustvo): tu je riječ o sekundarnim osobinama. Najzad, osobine koje po važnosti dolaze na treće mjesto ponekad su konstantne, a ponekad promjenljive (monofilna ili polifilna struktura čašice, broj kućišta u plodu, raspored cvjetova i listova, vrsta stabljike); takve osobine nisu dovoljne za definisanje porodice ili reda. Ne zato što ne bi bile sposobne, ako bismo ih primijenili na sve vrste, da obrazuju cjeline koje bi imale opšti karakter, nego zato što se ne odnose na ono što je bitno u nekoj grupi živih bića. Svaka velika porodica u prirodi ima svoje odlike po kojima se definiše, a osobine po kojima ih prepoznajemo najbliže su suštinskim karakteristikama svake jedinke: tako, na primjer, pošto je razmnožavanje biljke njena najvažnija funkcija, i embrion će biti njen najvažniji dio, pa se biljke i mogu podijeliti na tri vrste: akotiledone, monokotiledone i dikotiledone. Na osnovu tih bitnih primarnih osobina, doći će do izražaja druge, koje će unijeti nove, finije, distinkcije. Vidimo, dakle, da se osobina ne određuje prema vidljivoj strukturi jedinke ili obilježjima za koja možemo tvrditi da postoje ili ne; osobina se temelji na postojanju funkcija bitnih za svako živo biće, kao i na značajnim odnosima koji ne proizilaze iz puke deskripcije.

2. Osobine jedinki su, dakle, vezane za funkcije. U izvjesnom smislu to znači povratak na staru teoriju o obilježjima i oznakama, prema kojoj svako biće nosi znak onoga što je kod njega najbitnije na najistaknutijem mjestu. Ali u ovom slučaju važni odnosi su samo oni koji izražavaju funkcionalnu zavisnost. Ako je broj kotiledona presudan za klasifikaciju biljaka, onda je to stoga što kotiledoni imaju određenu ulogu pri razmnožavanju biljke i što su na taj način vezani za njenu čitavu unutrašnju organizaciju; oni označavaju funkciju koja uslovljava samu suštinu jedinke (8). Isto tako Vik D'Azir je i za životinje pokazao da su najznačajnije funkcije ishrane; zbog toga »postoje konstantni odnosi između strukture zuba mesoždera i njihovih mišića, njihovih prstiju i noktiju, stomaka i crijeva« (9). Prema tome, osobina se ne utvrđuje u odnosu koji vidljivo održava prema samom sebi; osobina je samo vidljiva tačka jedne kompleksne i hijerarhijske organizacije u kojoj funkcija igra suštinsku ulogu komande i određivanja. Osobina nije značajna zato što često dolazi do izražaja u strukturama koje posmatramo. Mi je tako često susrećemo zato što je funkcionalno važna. I, kao što kaže Kivje, rezimirajući djelo posljednjih velikih metodičara njegovog vijeka, što se više približavamo najopštijim klasama, »osobine koje ostaju kao zajedničko obilježje bivaju sve konstantnije; a pošto su najkonstantniji odnosi oni koji su vezani za najznačajnije dijelove, raspored osobina je izvršen prema tim najznačajnijim dijelovima... Na taj način i metod je sasvim prirodan, jer vodi računa o važnosti pojedinih organa« (10).

3. U takvim uslovima shvatljivo je kako je pojam života postao neophodan za obrazovanje reda prirodnih bića. Značaj tog pojma je dvostruk: prije svega trebalo je u dubini tijela pohvatati odnose što povezuju površinske organe sa onima čije postojanje i skriveni oblik obezbjeđuju bitne funkcije organizma. Tako Štor (Storr) predlaže da se sisari klasifikuju prema rasporedu i obliku noktiju, jer to najbolje ukazuje na način kretanja i mogućnost mijenjanja sredine. A način kretanja je opet vezan za vrstu ishrane i razne organe sistema za varenje (11). Štaviše, može se desiti da su najznačajnije osobine istovremeno i najskrivenije. Već smo među biljkama utvrdili da cvjetovi i plodovi — najvidljiviji dijelovi biljke — nisu najznačajniji elementi, nego da je to embrionalni aparat i organi kao

što su kotiledoni. Ta pojava je još češća kod životinja. Štor je mislio da bi velike klase trebalo definisati prema oblicima krvotoka, a Lamark, koji sam nije praktikovao seciranje, za životinje nižeg reda odbija svaki princip klasifikacije koji se ne bi oslanjao na neki vidljiv oblik: »posmatranje zglavaka na tijelu i udovima kod ljuskara navelo je sve prirodoslovce da ih gledaju kao insekte, pa sam i ja dugo zadržao takvo mišljenje. Ali pošto je prihvaćeno da je organizacija najbitnije obilježje koje nas uvodi u metodičko i prirodno razvrstavanje životinja i među njima utvrđuje prave odnose, iz toga proizilazi da ljuskari, pošto dišu isključivo na škrge kao i školjke, i pošto, kao i one, imaju mišićavo srce, moraju biti raspoređeni odmah iza njih, a ispred pauka i insekata, kod kojih nije ista takva organizacija« (12). Klasifikovati ne znači više upućivati vidljivo na samo sebe, ostavljajući da jedan element predstavi druge; klasifikovati znači upućivati vidljivo na nevidljivo kao njegov duboki smisao, a zatim izaći iz te tajanstvene arhitekture prema očevitim znacima koji se nalaze na površini tijela. Kao što je govorio Pinel u svom prirodoslovnom djelu, »ako se držimo vanjskih obilježja koja nam nameće nomenklatura, zar time ne zatvaramo najplodniji izvor saznanja i odbijamo, tako reći, da otvorimo veliku knjigu prirode koju kanimo da naučimo« (13). Odsada obilježje dobija svoju staru ulogu vidljivog znaka usmjerenog prema skrivenim dubinama; ali ono što obilježava nije neki tajanstveni tekst, prikrivena riječ ili sličnost odveć dragocjena da bi mogla biti izložena; to je koherentna cjelina jedne organizacije koja u svom jedinstvenom tkivu obuhvata i vidljivo i nevidljivo.

4. Paralelizam između klasifikacije i nomenklature razrješava se sam po sebi. Sve dok se klasifikacija sastojala u presjeku koji je postepeno bio stavljen u okvire vidljivog prostora, bilo je shvatljivo da razgraničenje i imenovanje mogu biti izvršeni u isti mah. Problem imena i problem roda bili su izomorfni. Ali sada, pošto se na osnovu same osobine ne može izvršiti klasifikacija a da se ne pribjegne unutrašnjoj organizaciji jedinice, *razlikovanje* se ne vrši prema istim kriterijima niti se pri tome obavljaju iste operacije kao kad je u pitanju *imenovanje*. Da bismo dokučili one suštinske skupine koje povezuju prirodna bića, treba preći čitav unutrašnji prostor, od najskrivenijih organa koji obavljaju glavne funkcije do povr-

šinskih organa. Naprotiv, dobra nomenklatura će se s laćoćom razvijati na ravnoj površini tabele: od vidljive osobine jedinke treba samo stići do rubrike u kojoj se nalazi ime roda i vrste. Izmeću prostora organizacije i nomenklature postoji suštinsko razmimoilaženje; umjesto da se podudaraju, oni stoje jedan iznad drugog. U taćki gdje se dodiruju nalazi se vidljivo obilježje, koje ukazuje na dubinsku funkciju a istovremeno omogućava da se odredi ime jedinke. Tu distinkciju, koja je za nekoliko godina okrnjila istoriju prirode i ugrozila prioritet *taksinomije*, dugujemo Lamarkovom geniju. U preliminarnoj raspravi djela *Flore française (Francuska flora)* on je suprotstavio dvije radikalne distinkcije u botanici: »determinaciju«, koja primjenjuje pravila analize i omogućava da se ime pronađe pomoću jednostavnog binarnog metoda (ili je osobina koju ispituujemo prisutna — i tada je raspoređujemo na desnu stranu tabele; ili je odsutna — tražimo je na lijevoj strani; tako se operacija ponavlja do posljednjeg određenja), i pronalazak stvarnih odnosa sličnosti koja pretpostavlja ispitivanje cjelokupne organizacije vrsta (14). Tako ime i rodovi, obilježavanje i klasifikovanje, jezik i priroda prestaju da se ravnopravno ukrštaju. Red rijeći i poredak bića presijecaju se u jednoj vještaćki određenoj taćki. Njihova stara bliskost na koju se oslanjala istorija prirode u doba klasicizma poćinje da se razbija. Poćinje se govoriti o stvarima koje se nalaze u nekom prostoru gdje nema rijeći. Uvaćavajući, još dosta rano, takvu distinkciju, Lamark je zatvorio epohu istorije prirode i radikalnim potezima otvorio doba biologije.

Pojam organizacije postojao je još u XVIII vijeku; isto tako ni u analizi bogatstva pojam rada nije izmišljen nakon svršetka klasicizma. Ali je organizacija tada oznaćavala određen naćin stvaranja kompleksnih jediniki na osnovu elementarnih jedinica. Line je, na primjer, razlikovao »jukstapoziciju« koja izraćava proces uvećavanja minerala i »uzimanje hrane« kao proces rasta i ishrane biljaka i životinja (15). Bone je suprotstavljao »agregat ćvrstih neorganizovanih tijela« od »sastava ćvrstih organizovanih«, koji »obuhvata gotovo beskrajn broj dijelova, fluidnih i ćvrstih« (16). Ali takav pojam organizacije nije nikad poslužio, prije kraja XVIII vijeka, da se zašnuje jedan prirodni poredak, da definiše svoj prostor ili da razgranići svoje figure. Tek u djelima Źisjea, Vik d'Azira i

Lamarka on dolazi do izražaja kao metod pri karakterizaciji: on stvara međusobnu podređenost osobina i veže ih za funkcije. On ih raspoređuje prema unutrašnjoj i vanjskoj arhitekturi, prema vidljivoj i nevidljivoj. On ih razmješta u prostoru koji nije prostor riječi, govora i jezika. On se, dakle, ne zadovoljava time da označi neku kategoriju bića ili samo granicu u taksinomijskom prostoru. On za određena bića definiše unutrašnji zakon koji omogućava da njihove pojedine strukture dobiju vrijednost osobine. Organizacija je smještena upravo između struktura koje artikuliraju i osobina koje određuju — tu ona otvara dubok, unutrašnji i suštinski prostor.

Ta značajna promjena dešava se još uvijek u istoriji prirode: ona modifikuje metode i tehnike taksinomije, ali ne osporava suštinske uslove njenog mogućeg nastanka; ona se još ne miješa u način postojanja jednog prirodnog poretka. Ali zato povlači jednu krupnu posljedicu: radikalizaciju podjele između organskog i neorganskog. U tabeli koju je stvorila istorija prirode, organizovane i neorganizovane jedinice bile su razvrstane u dvije kategorije; one su se ukrštale, ali se nisu podudarale, sa opozicijom između živog i neživog. Od onog trenutka kad organizacija postane koncept na kome se zasniva prirodna karakterizacija i omogućiti prelaz od vidljive strukture ka označavanju, ona sama mora prestati da bude puko obilježje. Ona kruži oko taksinomijskog prostora u koji se bila smjestila i sad pruža mogućnost za nove klasifikacije. Samim tim opozicija između organskog i neorganskog postaje suštinska. I, zaista, počev od perioda 1775—1795. iščezava stara tročlana i četvoročlana artikulacija; suprotstavljanje organskog i anorganskog ne zamjenjuje u potpunosti tu artikulaciju, ona je prije svega čini nemogućnom namećući drugu podjelu, na drugom nivou i u drugom području. Palas (Pallas) i Lamark (17) formulišu tu veliku dihotomiju s kojom se podudara suprotnost između živog i neživog. »Postoje samo dva carstva u prirodi« — piše Vik d'Azir 1786. godine — »jedno živi, a drugo je lišeno života« (18). Organsko postaje ono što je živo, a živo je ono što proizvodi, rastući i obnavljajući se; anorgansko je neživo, to jest ono što se ne razvija i što se ne obnavlja; ono je na granici života — inertno i neplodno, to jest smrt. A ako je vezano za život to je kao ono što teži da ga uništi i ubije. »U svim živim bićima postoje dvije moć-

ne sile, vrlo različite i uvijek u međusobnom sukobu, tako da svaka poništava rezultate koje jedna uspije da stvori« (19). Sada se vidi kako razbijanjem slike o istoriji prirode postaje moguće nešto kao što je biologija, i kako u Bišaovim (Bichat) analizama dolazi do izražaja fundamentalna opozicija između života i smrti. To svakako neće značiti pobjedu, manje ili više stalnu, vitalizma nad mehanizmom: vitalizam i njegov napor za definisanjem specifičnosti života predstavlja samo površan rezultat tih arheoloških događaja.

IV FLEKSIJA RIJEČI

Tačnu repliku tih događaja nalazimo u području jezičkih analiza. Ali oni tu dobijaju znatno diskretniji oblik i mnogo sporiju hronologiju. Za to postoji i razlog koji nije teško otkriti: u čitavom klasicizmu jezik je bio postavljen i mišljen kao govor, to jest kao spontana analiza predstave. Od svih kvantitativnih oblika, jezik je bio najdublje vezan za samo gibanje predstave. I u toj mjeri je jezik bio dublje usađen u predstavu i njen način postojanja nego ostali misaoni poreci koje je stvarala klasifikacija bića ili razmjena bogatstva. Tehničke izmjene, kao one koje su pogodile mjeru prometnih vrijednosti ili postupke karakterizacije, bile su dovoljne da znatno promijene analizu bogatstva ili istoriju prirode. Da bi i nauka o jeziku doživjela tako značajne promjene, trebalo je da dođe do dubljih potresa sposobnih da izmijene i samo biće predstava u zapadnoj kulturi. Kao što se teorija imenice u XVII i XVIII vijeku nalazila uz samu predstavu i time do izvjesne mjere diktirala analizu struktura i osobina živih bića, zatim analizu cijena i vrijednosti dobara, isto tako krajem klasicizma ona se najduže održava i razbija se tek kasnije, kad se i sama predstava mijenja u dubini svog arheološkog statusa.

Do početka XIX vijeka analiza jezika pokazuje tek neznatne izmjene. Riječi se ispituju na osnovu njihove reprezentativne vrijednosti, kao mogući elementi govora koji im propisuje isti način postojanja. Ipak, taj reprezentativni sadržaj se više ne analizira u okvirima što ga približavaju asolutnom porijeklu, bilo da je ono mitsko ili ne. U *opštoj gramatici* riječi su, u najčistijem obliku,

bile nosioci značenja manje ili više skrivenog, manje ili više izvedenog, ali čiji je prvobitni razlog postojanja bio u izvornom označavanju. Svaki jezik, makako kompleksan, nalazio se u procjepu koji su jednom zauvijek stvorili arhaični krikovi. Granične sličnosti sa drugim jezicima — bliske sonornosti koje upućuju na slična značenja — bile su zabilježene i sakupljene samo da bi potvrdile vertikalni odnos svakog jezika sa njegovim duboko usađenim, gotovo nijemim vrijednostima. U posljednjoj četvrti XVIII vijeka horizontalno poređenje jezika dobija jednu novu funkciju: ono više ne omogućava da saznamo koliko svaki jezik u sebi čuva sjećanja na pretke, ni kakve su oblike prije Vavilona utisnute u zvučnost njegovih riječi; ali ono omogućava da se ocijeni do koje granice jezici međusobno liče, kolika je učestalost njihovih sličnosti i uolikoj mjeri su jezici međusobno prozirni. Otuda velike konfrontacije različitih jezika do kojih dolazi krajem vijeka, a često pod pritiskom političkih motiva, kao što je pokušaj u Rusiji (20) da se utvrdi broj jezika u Carevini. U Petrogradu 1787. godine izdana je i prva knjiga djela *Glossarium comparativum totius orbis*; ono se odnosi na 279 jezika: 171 iz Azije, 55 iz Evrope, 30 iz Afrike, 23 iz Amerike (21). Ta upoređivanja su vršena isključivo u funkciji reprezentativnih sadržaja. Konfrontira se jedno isto značenjsko jezgro — koje služi kao invarijant — sa riječima koje ga u raznim jezicima mogu označiti (Adelung — (22) — daje 500 verzija riječi *Pater* u raznim jezicima i dijalektima). Osim toga bira se korijen kao konstantni elemenat kroz oblike koji neznatno variraju, zatim se utvrđuje gama značenja koje on može dobiti (to su prvi pokušaji leksikografije, kod Bitea (Buthet) i La Sarta (La Sarthe). Sve te analize redovno upućuju na dva principa koji su već pripadali *opštoj gramatici*, a to su: princip izvornog i zajedničkog jezika koji je pružio prvobitni fond korjenova; i princip serije istorijskih događaja, stranih jezika, koji na njega utiču spolja, povećavajući ili miješajući već postojeće oblike (invazije, migracije, napredak nauke, politička sloboda ili ropstvo itd.).

Konfrontacija jezika krajem XVIII vijeka donosi na vidjelo jednu posredničku figuru između artikulacije sadržaja i vrijednosti korjenova: to je fleksija. Doduše, gramatičarima je odavna poznat fenomen fleksije (isto kao što je u prirodnoj istoriji bio poznat pojam organizacije prije

Palasa ili Lamarka, a u ekonomiji pojam rada prije Adama Smita); ali fleksije su bile analizirane samo kao reprezentativne vrijednosti — bilo da su posmatrane kao pomoćne predstave, bilo da su se predstave mogle međusobno povezati (nešto kao druga vrsta riječi). Ali ako, poput Kerdua (23) i Viljema Džonsa (24), napravimo poređenje između različitih oblika glagola biti u sanskritu, latinskom i grčkom, nailazimo na konstantan odnos, suprotan opšteprihvaćenom: ovdje dolazi do promjene korjena, a fleksije su analogne. Sanskritska serija *asmi, asi, asti, smas, stha, santi* odgovara, ali samo po analogiji fleksije, latinskoj seriji *sum, es, est, sumus, estis, sunt*. Stoga su Kerdu i Anketil-Diperon ostali na nivou analize *opšte gramatike* kad je prvi u tom paralelizmu vidio ostatke jednog prvobitnog jezika, a drugi — rezultat istorijskog mišljenja do koga je moglo doći između Indusa i Mediteranaca u doba Bakrtijanskog kraljevstva. Ali u tom poređenju nije bilo u pitanju dovođenje u vezu prvobitnog sloga sa prvobitnim smislom, nego upravo kompleksni odnos između promjene korijena i gramatičkih funkcija. Konstatovano je da u ta dva različita jezika postoji konstantan odnos između serije formalnih izmjena i serije gramatičkih funkcija, sintaksičkih vrijednosti i promjena smisla.

Na taj način *opšta gramatika* počinje da mijenja svoj domen: njeni različiti teorijski segmenti ne povezuju se više na isti način; a mreža koja ih spaja pokazuje nešto drukčiji oblik. U doba Bozea i Kondijaka labilan odnos između korjena i smisla koji proizilazi iz predstave ili veza između moći označavanja i moći artikulisanja, bili su obezbijeđeni suverenošću Imenice. Sada, međutim, interveniše jedan nov elemenat: u pogledu smisla ili predstave, on označava samo pomoćnu vrijednost (u pitanju je uloga subjekta ili objekta koju igra biće ili stvar; u pitanju je, takođe, i vrijeme radnje); ali u pogledu oblika, on stvara čvrst oslonac, konstantan i gotovo nepromjenljiv, čiji se zakon nameće svim reprezentativnim korjenovima, a djelimično ih i modifikuje. Štaviše, taj elemenat, drugorazredan po svojoj značenjskoj vrijednosti a prvorazredan po svojoj formalnoj konsistenciji, nije sam po sebi samo izolovani slog, kao neka vrsta konstantnog korijena. To je čitav sistem modifikacija čiji su različiti elementi međusobno solidarni. Slovo *s* ne označava drugo lice, kao što slovo *e* — prema Kur de Žeblenu — označava disanje, život, postojanje. Tek

zbir svih promjena *m*, *s*, *t* daje glagolskoj osnovi vrijednost prvog, drugog ili trećeg lica.

Ta nova analiza, do kraja XVIII vijeka, usmjerena je ka istraživanju reprezentativnih vrijednosti jezika. Tu je još u pitanju govor. Ali, već — kroz sistem fleksija — dolazi do izražaja i dimenzija čiste gramatičnosti, tj. jezik više nije sastavljen samo od predstava i zvukova koji se međusobno slažu i usaglašavaju prema normama misaonih veza nego i od formalnih elemenata grupisanih u sistem, i koji zvukovima, slogovima i korjenovima nameću režim koji više ne odgovara predstavama. Tako je u analizu jezika uključen element koji je nesvodljiv (kao što je i rad unesen u analizu razmjene ili organizacija u analizu osobina). Kao prva posljedica može se zabilježiti pojava fonetike (krajem XVIII vijeka), u kojoj se više ne istražuju prvobitne ekspresivne vrijednosti glasova, nego odnosi i međusobno djelovanje glasova. Godine 1781. Helvag (Helwag) definiše vokalni trougao (25). Opaža se i pojava prvih nacрта uporedne gramatike: više se kao predmet poređenja u jezicima ne uzima par formiran od grupe slova vezanih smislom, nego skup modifikacija koje imaju određenu gramatičku vrijednost (konjugacije, deklinacije, tvorba riječi). Jezici se sad porede ne prema onome što označavaju riječi, nego prema onome što ih međusobno povezuje: oni sada komuniciraju ne posredstvom neke anonimne i uopštene misli koju treba da predstave, nego direktno jedan s drugim, zahvaljujući onim sitnim instrumentima, na izgled tako krhkim, ali konstantnim i nesvodljivim, koji razmještaju riječi u posebne odnose. Kao što je govorio Monbodo (Monboddo): »Pošto je mehanizam jezika manje proizvoljan i bolje regulisan nego sam izgovor riječi, mi u tome vidimo odličan kriterij prema kome možemo odrediti međusobni afinitet jezika. Stoga kad zapazimo da dva jezika upotrebljavaju na isti način jezičke postupke kao što su derivacija, kompozicija ili fleksija, možemo zaključiti da ti jezici proizilaze jedan iz drugoga ili da su oni samo dijalekti zajedničkog prvobitnog jezika« (26). Sve dok je jezik bio definisan kao govor, istorija jezika je bila sastavljena od samih predstava tog govora: čim se promijene ideje, stvari, saznanja ili osjećanja, mijenja se i jezik, i to tačno u onom srazmjeru u kome i ti pojedinačni fenomeni. Ali odsad postoji jedan unutrašnji »mehanizam« jezika koji omogućuje ne samo individualnost svakog jezi-

ka nego i sličnost sa drugim: kao nosilac identičnosti i razlika, znak bliskosti, obilježje srodnosti, on će postati oslonac svake istorije jezika. Pomoću njega istorija će stupiti u dubinu same riječi.

V IDEOLOGIJA I KRITIKA

U *opštoj gramatici*, u *istoriji prirode* i u *analizi bogatstva*, krajem XVIII vijeka, došlo je do preokreta koji svuda ima isto obilježje. Znaci koji su izazivali predstave, analiza identičnosti i razlika s kojom se moglo započeti, tabela — kontinuirana i artikulirana u isti mah — stvarana na osnovu obilja sličnosti, utvrđeni poredak empirijskih jedinica, sve to nije se više moglo zasnivati na pukom podvostručenju predstave u odnosu na samu sebe. Od tog preokreta, ono što predmetima želje daje vrijednost nisu samo drugi predmeti koje želja može sebi predstaviti, nego upravo ono što je nesvodljivo na predstavu, a to je *rad*; ono što nam omogućava da okarakterišemo jedno ljudsko biće nisu elementi koji se mogu analizirati prema predstavama o biću uopšte, nego izvjestan unutrašnji odnos prema tome biću, koji nazivamo *organizacija*; ono što nam omogućava da definišemo jedan jezik nije način na koji jezik predstavlja predstave, nego izvjesna interna arhitektura, izvjestan način modifikovanja riječi u zavisnosti od međusobnog položaja, to je *fleksioni sistem*. U svim tim slučajevima odnos predstave prema samoj sebi i odnosi koji se mogu uspostaviti izvan svake kvantitativne mjere prolaze kroz uslovnosti izvan same predstave. Da bismo povezali predstavu o smislu sa predstavom o riječi, treba se pozvati na čisto gramatičke zakone jezika koji je podređen strogom sistemu fonetskih modifikacija i sintetičke subordiniranosti. U doba klasicizma jezici su imali gramatiku jer su posjedovali moć predstavljanja; sada oni predstavljaju na osnovu te gramatike koja je za njih kao istorijsko naličje, jedna unutrašnja i nužna dimenzija čije reprezentativne vrijednosti predstavljaju samo vanjsko blještavo lice. Da bismo povezali u definitivan spreg parcijalnu strukturu i globalnu vidljivost živog bića, treba se pozvati na čisto biološke zakone koji, izvan svih signalnih obilježja i kao iza njih, organizuju odnose između funkcija i organa; živa bića više ne definišu njihove sličnosti, njihove

afinitete i njihove porodice na osnovu osobina koje se mogu opisati; oni posjeduju osobine koje jezik može definisati jer imaju strukturu koja je kao tamno, voluminozno i unutrašnje naličje njihove vidljivosti. Najzad, kad treba povezati predstavu nekog predmeta potrebe sa svim predmetima koji se mogu naći pred njim u procesu razmjene, treba se pozvati na oblik i kvantitet rada koji determinišu njegovu vrijednost. Ono što od predmeta pravi hijerarhiju u kontinuiranom gibanju tržišta, to nisu ni drugi predmeti ni druge potrebe, nego upravo rad koji ih je proizveo i koji se tiho u njih usadio; to su dani i sati potrebni za njihovu izradu, za njihovo vađenje iz zemlje ili njihov transport; to predstavlja njihovu pravu težinu, njihovu tržišnu solidnost, njihov unutrašnji zakon i, na taj način, ono što se može nazvati njihovom realnom cijenom. Na osnovu tog suštinskog obilježja postaje mogućna razmjena, a cijene, nakon raznih oscilacija, dobijaju svoju potrebnu stabilnost.

Taj preokret, pomalo zagonetan, koji krajem XVIII vijeka dolazi odozdo u tri različita domena, dovodeći ih jednim potezom do istog jaza, sada već možemo sagledati u cjelini njegovih različitih oblika. Sad je vidljivo koliko bi bilo površno tražiti to jedinstvo u napretku racionalnosti ili otkriću neke nove kulturne teme. Posljednjih godina XVIII vijeka kompleksni problemi biologije, istorije jezika ili industrijske proizvodnje nisu bili uključeni u oblike racionalne analize; nije odmah došlo ni do interesovanja za kompleksne figure života, istorije i društva; nije došlo ni do oslobađanja od racionalizma mehanicističkog tipa, ni od pravila analize i zakona shvatanja. Ili pak do svega toga je došlo, ali u obliku jednog površinskog kretanja: promjena i pomjeranje kulturnih interesa, nova podjela mišljenja i sudova, pojava novih oblika u naučnom govoru, pojava prvih brazda povučenih na blistavom licu znanja. Na jedan dublji način i na nivou na kome se saznanja ukorjenjuju u njihov pozitivitet, taj preokret se odnosi ne samo na predmete koje saznanje ima u vidu, analizira i objašnjava, ne čak ni na način njihova saznavanja ili racionalizacije, nego na odnos predstave prema onome što ona sadrži. Ono što se desilo sa Adamom Smitom, sa prvim filozofima, sa Žisjeom, Vik d'Azirom ili Lemarkom, to je sitno odstupanje, ali koje ima suštinsku važnost za reformu čitave zapadne misli: predstava je iz-

gubila sposobnost da sama po sebi uspostavi veze koje mogu spajati njene različite elemente. Nikakva kompozicija, nikakva dekompozicija i nikakva analiza identičnosti i razlika ne mogu opravdati vezu koja postoji među predstavama. Poredak, tabela u kome se poredak materijalizuje, susjedstvo koje definiše, nasljeđe kao mogućan hod između pojedinih tačaka na njegovoj površini, nisu više u stanju da međusobno povežu predstave ili njihove pojedine elemente. Uslov tih veza odsada se nalazi izvan predstave, izvan njene neposredne vidljivosti, u nekoj vrsti svijeta u pozadini, mnogo dubljeg nego i sama predstava. Da bismo doprli do tačke u kojoj se ukrštaju vidljivi oblici bića — struktura živih bića, vrijednost bogatstva, sintaksa riječi — trebalo bi se uputiti prema onom vrhuncu, onoj nužnoj ali nedokučivoj tački koja, s onu stranu našeg pogleda, prodire u samo srce stvari. Uvučene u svoju vlastitu suštinu, prebivajući u onoj snazi koja ih oživotvoruje, u organizaciji koja ih održava, u nastanku koji ih neprestano obnavlja, stvari izmiču — po svojoj suštinskoj istini, svakom prostoru u okviru tabele. Umjesto da budu samo postojanost koja prema istim oblicima raspoređuje predstave, one se uvlače u same sebe, daju sebi vlastiti volumen, definišu svoj *interni* prostor koji se za našu predstavu nalazi *spolja*. Stvari se skrivaju počev od same njihove arhitekture, od kohezivne snage koja suvereno vlada nad svakim pojedinim djelićem; i upravo u okviru te snage iz koje nastaju i koja se u njima krije kao nepokretna ali vibrantna, stvari se nude našoj predstavi parcijalno, u fragmentima, profilima, dijelovima. Iz njihove nedokučive rezerve ta snaga izdvaja samo pojedine sitne dijelove čije jединство ostaje uvijek skriveno i zatvoreno. Prostorni poredak koji je predstavljao *opšte mjesto* za predstavu i za stvari, za empirijsku vidljivost i suštinska pravila, koji je povezivao pravilnosti prirode i sličnosti imaginacije u okviru identičnosti i razlika, koji je iznosio na vidjelo empirijski slijed predstava kao simultanu tabelu i omogućavao da se u logičnom redu izlože elementi prirode — taj poredak je odsada razbijen: postojaće samo stvari sa vlastitom organizacijom, njihovim tajnim venama, prostorom što ih artikuliše i vremenom koje ih stvara; zatim predstava kao puka vremenska sukcesija u kojoj se stvari objavljuju samo parcijalno za subjekat, za svijest, za izuzetan napor saznanja, za »psihološku« individuu koja iz dubine svoje

istorije ili na osnovu na nju prenesene tradicije, pokušava da sazna. Predstava se nalazi na dobrom putu da više ne mogne definisati način postojanja koji bi bio zajednički stvarima i saznanju. Samo biće onoga što je predstavljeno pašće s onu stranu same predstave.

Taj predlog je, međutim, neobazriv. On anticipira jedan vid saznanja koji još nije definitivno učvršćen krajem XVIII vijeka. Ne treba zaboraviti da, ako su se Smit, Žisje i V. Džons i služili pojmovima rada, organizacije i gramatičkog sistema, njihov cilj nije bio da napuste tabelarni prostor koji je utemeljila misao klasicizma, niti da zaobiđu vidljivost stvari i da izbjegnu igri predstave koja samu sebe predstavlja; njihova želja je bila da u taj prostor unesu takve oblike veza koje bi se mogle analizirati, koje bi bile konstantne i zasnovane. Stalno su imali na umu pronalaženje jednog generalnog poretka identičnosti i razlika. Veliki zaokret kojim je započelo osvajanje bića s one strane predstave, samog bića onog što je predstavljeno, još nije završen; tek je utvrđeno mjesto od koga će to biti moguće. Ali to se mjesto redovno nalazi u unutrašnjem rasporedu predstave. Svakako toj dvosmislenoj epistemološkoj konfiguraciji odgovara i jedan filozofski dualitet koji predstavlja njeno blisko razrješenje.

Paralelno postojanje ideologije kritičke filozofije krajem XVIII vijeka, Destit de Tracija i Kanta, dijeli u tim mislima koje simultano žive jedna izvan druge ono što naučni um održava u jedinstvu spremnom na brzu disocijaciju. Kod Destita ili Žerandoa ideologija je kao jedina racionalna, naučna forma u koju se filozofija može zaogrnuti, kao i jedina filozofska osnova koja može poslužiti naukama uopšte ili pojedinim domenima saznanja. Kao nauka o idejama, ideologija mora biti saznanje istog tipa, kao i ono koje za svoj predmet uzima bića iz prirode ili riječi jezika ili pak zakone društva. Ali ukoliko uzima kao predmet ideje i ukoliko ih izražava pomoću riječi i povezuje u rasuđivanja, ideologija ima vrijednost gramatike i logike svojstvene svakoj drugoj nauci. Ideologija ne ispituje osnove, granice ili korijen predstave; ona se kreće u domenu predstava uopšte; ona fiksira nužne sukcesije na koje nailazi, ona definiše veze koje iskrsavaju, ona manifestuje zakone kompozicije i dekompozicije. Ona sve znanje situira u prostor predstave i prolazeći tim prostorom, ona formuliše znanje o zakonima koji je organizuju. U iz-

vjesnom smislu ona je znanje svih znanja. Ali to podvostručavanje koje je omogućava ne dozvoljava joj da napusti polje predstave; ono ima cilj da sve znanje svede na predstavu čijoj neposrednosti nikad ne možemo izmaći: »Da li ste ikad shvatili malo preciznije šta to znači misliti, šta osjećate kad mislite o bilo čemu? ... Da li vi u sebi kažete: *mislím to* kad imate neko mišljenje ili kad formulišete neki sud. Faktički, donijeti sud — istinit ili lažan — jeste čin misli; taj čin se sastoji u osjećanju da postoji neki odnos, neka veza ... *Misliti*, kao što vidite, znači uvijek *osjećati*« (27). Treba ipak dodati da Destit, definišući misao o nekom odnosu kao osjećaj o tom odnosu, upravo pokriva čitav domen predstave. Ali on dopire i do granice na kojoj osjećaj, kao prvobitni i potpuno jednostavan oblik predstave, kao minimalni sadržaj onoga što se može pružiti misli, prelazi u područje fizioloških uslovnosti koje mogu da ga objasne. A to, kad čitamo u jednom smislu, može izgledati kao opštost svake misli, dok u drugom kontekstu biva kompleksan rezultat jedne zoološke posebnosti: »O životinji posjedujemo samo nepotpuna saznanja, ako ne uzmemo u obzir i njene intelektualne sposobnosti. Ideologija je dio zoologije, i kod čovjeka je taj dio naročito važan i vrijedi ga produbiti« (28). Analiza predstave, u trenutku kad doseže najveći raspon, svojom krajnjom granicom dodiruje domen koji je — ili koji će biti, jer još ne postoji — domen prirodne nauke o čovjeku.

Ma kako da se međusobno razlikuju po formi, po stilu i dometu, Kantovo pitanje i pitanje ideologa imaju istu primjenu: međusobni odnos predstava. Ali taj odnos — ono što ga zasniva i opravdava — Kant ne traži na nivou predstave, čak ni ublažene u svom sadržaju do te mjere da na ivici pasivne svijesti postaje puki osjećaj; on ga traži u pravcu onog što ga čini mogućnim u svojoj opštosti. Umjesto da stvara vezu među predstavama pomoću jednog unutrašnjeg produbljavanja koje ga isprazni do običnog utiska, Kant taj odnos zasniva na uslovima što definišu univerzalno vrijedan oblik. Orijeñtišući tako svoje pitanje, Kant zaobilazi predstavu i ono što je u njoj dato da bi se obratio samo onome na osnovu čega je svaka predstava mogućna. Same predstave se, dakle, ne mogu razviti polazeći od samih sebe niti se razbiti jednim pokretom (analizom) i opet se stvoriti (sintezom): jedino se iskustveni sudovi ili empirijske konstatacije mogu temeljiti na sadržaj-

ju predstave. Svaka druga veza, ako treba da bude univerzalna, mora da nastane s onu stranu iskustva, u domenu apriornog, koji je čini mogućom. Nije tu u pitanju drugi svijet nego uslovi pod kojima može postojati svaka predstava o svijetu uopšte.

Postoji, dakle, pouzdana podudarnost između kantovske kritike i onog što se u istom tom periodu izdavalo kao prvi gotovo kompletan oblik ideološke analize. Ali ideologija — šireći svoje djelovanje na čitavo područje saznanja — od izvornih utisaka do ekonomske politike, prolazeći preko logike, aritmetike, prirodnih nauka i gramatike — pokušala je da u obliku predstave obnovi upravo ono što se konstituisalo izvan predstave. To je obnavljanje bilo moguće izvršiti jedino u kvazimitskoj formi pojedinačnog i univerzalnog porijekla: izolovana, prazna i apstraktna svijest trebalo je da na osnovu predstave razvije veliku tabelu svega što se može predstaviti. U tom smislu ideologija je posljednja filozofija klasicizma, kao što je i *Žilijeta* posljednji roman klasicizma. Scene i rezonovanja markiza de Sada dobijaju novu žestinu želje u razvoju jedne nove providne i besprijekorne predstave. Analize ideologije obnavljaju sve oblike predstave, pa čak i one najkompleksnije. Nasuprot ideologiji, kantovska kritika označava početak našeg modernog doba; ona ispituje predstavu ne prema jednom nedefinisanim impulsu koji polazi od prostog elementa pa do svih mogućih kombinacija, nego prema granicama njenog prava. Ona prvi put sankcioniše taj preokret koji se u zapadnoj kulturi odigrao krajem XVIII vijeka, tj. povlačenje znanja i misli izvan domena predstave. Taj preokret je tada doveden u pitanje u svojoj osnovi, svom porijeklu i svojim granicama; na taj način beskrajno polje predstave koje je stvorila misao klasicizma, a preko kojeg je ideologija nastojala proći svojim diskurzivnim i naučnim korakom, ispoljava se konačno kao metafizika. Ali kao metafizika koja nikad ne bi zapala u neobaviješteni dogmatizam niti bi ikada iznijela na vidjelo pitanje svoja prava. U tom smislu kritika ističe metafizičku dimenziju koju je filozofija XVIII vijeka htjela reducirati na analizu predstave. Ali u isto vrijeme ona otvara mogućnost za još jednu metafiziku, koja bi, izvan predstave, ispitivala sve što predstavlja izvor i porijeklo; ona omogućava sve one filozofije života, Volje, Riječi koje je XIX vijek razvio u okviru kritike.

VI OBJEKTIVNE SINTEZE

Iz toga proizilazi beskrajno mnoštvo posljedica. Njihov broj je beskrajno velik, jer i naša današnja misao pripada još njihovoj dinastiji. Na prvo mjesto treba istaknuti simultanu pojavu jedne transcendentalne teme i novih empirijskih područja — ili bar područja raspoređenih i zasnovanih na drukčiji način. Vidjeli smo kako *mathesis* u XVII vijeku kao opšta nauka o redu nije igrala samo ulogu osnivača u matematičkim disciplinama, nego je bila korelativ pri formiranju različitih i čisto empirijskih domena kao što su opšta gramatika, istorija prirode i analiza bogatstava; ovi domeni nisu bili formirani prema određenom »modelu« koji im je propisala matematizacija ili mehanizacija prirode, oni su nastali i bili raspoređeni na osnovu jedne opšte mogućnosti, mogućnosti uspostavljanja jedne uredne tabele identičnosti i razlika među predstavama. Tek krajem XVIII vijeka, kad je došlo do razbijanja tog homogenog polja predstava, pojavile su se dvije nove korelativne forme misli. Jedna ispituje uslove za stvaranje odnosa između predstava u domenu onoga što te predstave čini uopšte mogućnim: ona tako otkriva jedno transcendentalno područje u kome subjekat, koji se nikad ne nalazi u iskustvu (jer nije empirijske prirode) nego je dovršen (jer nema intelektualne intuicije), u svom odnosu prema predmetu x određuje sve formalne uslove iskustva uopšte; osnovu jedne moguće sinteze među predstavama izdvaja analiza transcendentalnog subjekta. Nasuprot toj otvorenosti prema transcendentalnom i simetrično postavljena prema njoj, jedna druga forma misli istražuje uslove odnosa među predstavama s obzirom na biće koje je predstavljeno. Ono što se na horizontu svih sadašnjih predstava nazire kao osnova njihovih jedinstava, to su predmeti koji se nikad ne mogu objektivirati, predstave koje nikad u potpunosti ne mogu predstaviti, vidljivosti u isti mah manifestne i skrivene, realnosti koje se povlače u onolikoj mjeri uolikoj zasnivaju ono što nam se nudi i što stoji pred nama — moć rada, snaga života, sposobnost govora. Na osnovu tih oblika koji se nalaze uza samu vanjsku granicu našeg iskustva, vrijednost stvari, organizacija života, gramatička struktura i istorijska srodnost jezika dopiru do naših predstava i zahtijevaju od nas možda beskrajn naport saznavanja. Na taj način tražimo uslove moguć-

nog iskustva u uslovima mogućnog predmeta i njegovog postojanja, dok se u transcendentalnoj refleksiji identifikuju uslovi mogućnog predmeta iskustva sa uslovima samog iskustva. Novi pozitivitet nauka o životu, jeziku i ekonomiji podudara se za zavodjenjem jedne transcendentalne filozofije.

Rad, život i jezik javljaju se kao »transcendentali« koji čine mogućnim objektivno saznanje živih bića, zakona proizvodnje, oblika jezika. U svom biću oni su izvan saznanja, ali samim tim oni su uslovi saznanja; oni odgovaraju onom transcendentnom polju koje je otkrio Kant, a ipak se od njega razlikuju u dvije ključne tačke: oni se nalaze na strani objekta i na neki način s onu stranu; kao i ideja u transcendentalnoj dijalektici, oni totalizuju fenomene i izražavaju a priori koherentnost empirijskih jedinica. Ali oni te fenomene temelje u okviru jednog bića čija zagonetna realnost konstituiše, prije svakog saznanja, poredak i vezu onoga što treba da upozna. Štaviše, oni se odnose i na područje a-posteriornih istina i principe njihove sinteze — a ne na apriornu sintezu svakog mogućnog iskustva. Prva razlika (činjenica da se transcendentali nalaze na strani objekta) objašnjava nastanak onih metafizika koje se, uprkos svojoj postkantovskoj hronologiji, javljaju kao »prekritičke«: doista, one se okreću od analize uslova saznanja kakvi se mogu otkriti na nivou transcendentalne subjektivnosti; ali te se metafizike razvijaju na osnovu objektivnih transcendentala (Riječ Božija, Volja, Život) koji su mogućni samo ukoliko je domen predstave prethodno ograničen; one, dakle, imaju istu arheološku podlogu kao i sama kritika. Druga razlika (činjenica da se transcendentali odnose na a-posteriorne sinteze) objašnjava pojavu jednog »pozitivizma«: čitav jedan sloj fenomena je prepušten iskustvu čija se racionalnost i povezanost oslanjaju na objektivne osnove koje nije moguće iznijeti na vidjelo dana. Upoznati se mogu ne supstance, nego fenomeni; ne suštine, nego zakoni; ne bića, nego njihova pravilnost. Tako se na osnovu kritike — ili na osnovu tog nesrazmjera između bića i predstave čiji prvi fiziološki izvještaj jeste kantizam — uspostavlja jedna suštinska korelacija: s jedne strane su metafizike predmeta, ili tačnije rečeno metafizike onog fonda koji se uopšte ne može objektivirati i iz koga predmeti dolaze do našeg površnog saznanja; a s druge strane one koje jedino nastoje da po-

smatraju ono što je dato pozitivnom saznanju. Vidljivo je kako suprotni polovi te apozicije pružaju jedan drugom oslonac i međusobno se učvršćuju. Samo u obilju pozitivnih saznanja (a naročito onima koje nam pružaju biologija, ekonomija ili filologija) metafizike »osnove« i objektivnih »transcendental« naći će svoju udarnu tačku. A pozitivizam će naći svoje opravdanje u diobi između osnove koja se ne može saznati i racionalnosti koja se može saznati. Tako je trougao kritika — pozitivizam — metafizika predmeta postao konstitutivni elemenat evropske misli od početka XIX vijeka do Bergsona.

Takva organizacija, u svojoj arheološkoj mogućnosti, povezana je sa nastankom empirijskih polja, o kojima obična i puka interna analiza ne može ubuduće da podnese izvještaj. Ona se stoga nalazi u korelativnom odnosu sa izvjesnim brojem dispozicija svojstvenih modernoj *epistemè*.

Prije svega rađa se jedna dotle neformulisana i u stvari nepostojeća tema. Može izgledati neobično da u doba klasicizma nije izvršen pokušaj matematizacije posmatračkih nauka, ili gramatičkih saznanja, ili ekonomskog iskustva. Kao da su galilejska matematizacija prirode i njene mehaničke osnove bili dovoljni da ispune zahtjeve *mathesis*. U tome nema ničega paradoksalnog: analiza predstava prema njihovim identičnostima i razlikama, njihovom porijeklu u okviru stalnih tabela, situirala je sasvim opravdano nauke u polje univerzalne *mathesis*. Krajem XVIII vijeka dolazi do nove i suštinske podjele. Pošto se sada veza među predstavama ne uspostavlja istim gestom koji ih dekomponuje, analitičke discipline postaju epistemološki različite od onih koje se moraju pozivati na sintezu. Tako ćemo dobiti polje apriornih nauka, zatim formalnih i čistih, i deduktivnih, koje se pozivaju na matematičku logiku; s druge strane se izdvaja područje a-posteriornih nauka, empirijskih nauka koje se ne koriste deduktivnim formama osim fragmentarno i u striktno lokalizovanim zonama. Posljedica te diobe jeste epistemološka težnja da se na nekom drugom nivou pronađe jedinstvo koje je bilo izgubljeno disocijacijom *mathesis* i univerzalne nauke o redu. Otuda izvjestan broj napora karakterističnih za modernu misao o nauci: klasifikacija domena znanja na osnovu matematike i hijerarhija ustanovljena u cilju postepenog napredovanja prema kompleksnijim i manje tačnim datostima; refleksija o empirijskim metodama indukcije i napor

da one budu filozofski utemeljene i opravdane s jedne formalne tačke gledišta; pokušaj pročišćavanja, formalizovanja i matematizovanja domena ekonomije, biologije i same lingvistike. Kao opreku tim nastojanjima za konstituisanjem jedinstvenog epistemološkog polja, nalazimo — u pravilnim razmacima — potvrdu nemogućeg: ova proizilazi ili iz nesvodljive specifičnosti života (koju pokušavaju da obuhvate naročito početkom XIX vijeka) ili iz posebnog karaktera humanističkih nauka, koje se odupiru svakoj metodološkoj redukciji (to odupiranje je predmet definisanja i odmjeravanja naročito tokom druge polovine XIX vijeka). Bez sumnje, u toj dvostrukoj potvrdi — alterniranoj i simultanoj — treba uočiti smjer onog dubokog preokreta koji je, krajem XVIII vijeka, odvojio polje predstava od mogućnosti sinteze. Taj preokret usadio je formalizaciju ili matematizaciju usred svakog modernog naučnog projekta; on je, takođe, objasnio zašto svaka brzopleta matematizacija ili svaka naivna formalizacija empirijskog dovode do »prekritičkog« dogmatizma i odzvanja u misli kao povratak plitkostima ideologije.

Trebalo bi istaknuti još jedno obilježje moderne *epistemè*. Tokom čitavog klasicizma, konstantni i suštinski odnos između znanja — čak i empirijskog — i univerzalne *mathesis* opravdavao je projekat na osnovu jedinstvenog *corpus*-a saznanja. Taj projekat je naizmjenično dobijao oblik opšte nauke o kretanju, ili izgled univerzalnog obilježja, ili promišljenog i rekonstruisanog jezika u svim njegovim analitičkim vrijednostima i svim sintaksičkim mogućnostima, ili pak alfabetske i analitičke Enciklopedije. Nije uopšte važno što ti pokušaji nisu dobili dovršen oblik ili što u cijelosti nisu ispunili namjeru iz koje su proizišli: svi oni ispoljavaju, makar na vidljivoj površini događaja ili tekstova, duboko jedinstvo koje je klasicizam stvorio dajući, kao arheološku osnovu, znanju — analizu identičnosti i razlika kao i univerzalnu mogućnost dovodenja u red. Na taj način Dekart, Lajbnic, Didro i d'Alamber, u onom što se može nazvati njihovim neuspjehom, ostali su veoma bliski onome što je konstituisalo misao klasicizma. Počev od XIX vijeka, jedinstvo *mathesis* je prekinuto, i to dva puta: najprije linijom koja dijeli čiste oblike analize i zakone sinteze, a zatim linijom što dijeli — kad je u pitanju stvaranje sinteza — transcendentalnu subjektivnost i način postojanja predmeta. Ta dva oblika prekida rađaju

dvije serije pokušaja koje po nekim težnjama ka univerzalnosti stvaraju opreku između kartezijanskih i lajbnicovskih poduhvata. Ali, ako malo izbliže pogledamo, unifikacija polja saznanja nema i ne može imati u XIX vijeku ni iste oblike, ni iste pretenzije ni iste osnove kao u doba klasicizma. U doba Dekarta ili Lajbnica recipročna prozirnost znanja i filozofije bila je potpuna i išla do te mjere da univerzalizacija znanja u obliku filozofske misli nije zahtijevala poseban način razmišljanja. Počev od Kanta, problem je sasvim drukčiji, znanje se više ne može razvijati na jedinstvenom i ujedinjujućem fondu *mathesis*. S jedne strane se postavlja problem odnosa između formalnog i transcendentalnog plana (na tom nivou svi empirijski sadržaji znanja stavljeni su u zagrade i oslobođeni su svake vrijednosti), a sa druge strane, problem odnosa između domena empirijskog i transcendentalne osnove saznanja (tada je čist poredak formalnog potisnut u stranu kao neznakačajan za objašnjenje tog područja u koje se stapa čitavo iskustvo, pa čak i iskustvo čistih oblika misli.) Ali u oba slučaja filozofska misao o univerzalnosti nije istog nivoa kao i polje realnog znanja; ona se konstituiše ili kao čista refleksija u stanju da *zasnuje* ili kao obnavljanje sposobno da *razotkrije*. Prvi oblik filozofije ispoljio se naprije u fih-teovskom poduhvatu, u kome je totalitet transcendentalnog područja izveden iz čistih, univerzalnih zakona oslobođenih mišljenja: tako je otvoreno područje istraživanja kojim se pokušava svesti svaka transcendentalna refleksija na analizu formalizma ili otkriti u transcendentanoj subjektivnosti osnova za mogućni formalizam. Što se tiče drugog filozofskog otvora, on se najprije pojavio sa hegelovskom fenomenologijom, kada je totalitet empirijskog domena bio obnovljen u samoj svijesti, koja se otkriva sebi kao duh, to jest kao područje i empirijsko i transcendentarno u isti mah.

Prema tome, jasno je kako je fenomenološki zadatak koji je Huserl postavio znatno kasnije vezan iz dubine svojih mogućnosti i svojih nemogućnosti za sudbinu zapadne filozofije kakva je utemeljena od XIX vijeka. Huserl želi da fiksira prava i granice formalne logike u refleksiji transcendentalnog tipa i da transcendentalnu subjektivnost veže za horizont empirijskih sadržaja koje jedino ona može da konstituiše, održi i otvori beskrajnim eksplikacijama. Ali on se, možda, time izlaže opasnosti koja prijete svakom

dijalektičkom poduhvatu i koja ga, nolens-volens, gura u antropologiju. Svakako da nije moguće empirijskim sadržajima dati transcendentalnu vrijednost niti ih premjestiti na stranu konstituantne subjektivnosti, a da se pri tome ne ustupi mjesto, bar krišom, antropologiji, to jest načinu mišljenja u kome su granice prava na saznanje (pa prema tome i čitavog empirijskog znanja) u isto vrijeme i konkretni oblici postojanja, onakvi kakvi dolaze do izražaja u tom istom empirijskom znanju.

Najdalje i za nas najteže odgonetljive posljedice tog fundamentalnog preokreta, koji je pogodio zapadnu *epistēmè* krajem XVIII vijeka, mogu se rezimirati na slijedeći način: *negativno*, domen čistih oblika saznanja se izoluje, zadržavajući pri tome i autonomiju i suverenitet u odnosu na svako empirijsko znanje, rađajući i oživljujući projekat formalizovanja konkretnog i konstituisanja čistih nauka uprkos svemu i protiv svega; *pozitivno*, empirijski domeni se povezuju na refleksije o subjektivnosti, ljudskom biću i okončivosti, vršeći tako funkciju filozofije kao i redukciju filozofije ili kontrafilozofije.

GLAVA OSMA
RAD, ŽIVOT, JEZIK

1. NOVA EMPIRIJA

Već smo dobro podmakli od istorijskog preokreta koji je trebalo situirati, daleko od hronoloških granica onog preloma koji u dubini dijeli *epistemè* zapadnog svijeta i izdvaja početak novog *modernog* načina shvatanja empirije. To je stoga što se misao koja nam je savremena i koju, htijući ili ne htijući, mislimo — nalazi, još od kraja XVIII vijeka, u nemogućnosti da u prostoru predstave zasnuje sintezu i, korelativnom obavezom, otvori transcendentarno polje subjektivnog i, s onu stranu predmeta, utvrdi »kvazitrascendentale« koji su za nas Život, Rad i Jezik. Da bi se ta obaveza ispoljila u oporosti svog istorijskog nalleta, trebalo je ostaviti analizu da prati misao duž čitavog njenog toka, a čiji je izvor u ogromnom ništavilu, trebalo je da govor žurno podvostruči sudbinu i orijentaciju moderne misli kako bi dosegao tačku u kojoj je ona izmijenila pravac: ta današnja jasnoća, možda još uvijek blijeđa, ali odlučujuća, koja nam omogućava da ako ne dominiramo, ono bar djelimično obuhvatimo i ukrotimo ono što od te misli, formirane na pragu modernog doba, stiže još uvijek do nas i služi nam kao kontinuirana osnova našeg govora. Međutim, druga polovina preokreta — svakako značajnija — jer se odnosi na samo biće i korijen pozitiveta na koji se oslanjaju naša empirijska saznanja — ostala je u neizvjesnosti; nju sada treba analizirati.

U prvoj fazi — koja se hronološki proteže od 1775. do 1795. godine i čija se konfiguracija može odrediti na osnovu djela Smita, Žisjea i Vilkinsa — koncepti rada, organizma i gramatičkog sistema bili su uvedeni (ili po-

novno uvedeni sa posebnim statusom) u analizu predstava i tabelarni prostor u kome se ova do sada odvijala. Svaka-ko, njihova uloga se sastojala u odobravanju takve analize, u uspostavljanju identičnosti i razlika i kreiranju instrumenta kao kvalitativnog mjerila pri stvaranju poretka. Ali ni rad ni gramatički sistem ni živa organizacija nisu mogli biti definisani ili osigurani prostom igrom predstava koje se razbijaju, analiziraju ili ponovo stvaraju i tako se same po sebi predstavljaju kroz podvostručenje; prostor analize je morao da izgubi svoju autonomiju. Uбудućе, tabela će prestati da bude stjecište svih mogućnih poredaka, centar svih odnosa, oblik raspodjele svih bića prema njihovoj posebnoj individualnosti; ona u odnosu na znanje predstavlja samo tanak površinski sloj. Susjedstva koja su na tabeli izražena, identičnosti koje su opisane i čije je ponavljanje obilježeno, sličnosti koje otkriva i konstante u koje se možemo uvjeriti samo su rezultat određenih sinteza, organizacija ili sistema koji se nalaze s onu stranu svih ponavljanja koja se mogu dovesti u red na osnovu vizuelnog. Poredak koji se nudi pogledu, sa permanentnom mrežom svojih distinkcija, samo je površinsko svjetlucanje iznad ogromne dubine.

Prostor zapadnog znanja spreman je da se pomjeri: *taksinomija*, čija se prostrana mreža prostirala u korelaciji sa mogućnošću jedne *mathesis* i koja je ovaploćavala period uspona znanja — u isti mah i prvu mogućnost i stepen njegovog savršenstva — biće organizovana prema jednoj mračnoj vertikali: ova će definisati zakon sličnosti, propisati bliskosti i diskontinuitete, zasnovati perceptivne sposobnosti i pomjeriti sva krupna horizontalna izvođenja *taksinomije* prema sporednijem planu posljedica. Na taj način evropska kultura stvara za sebe dubinu u kojoj će se postavljati pitanje ne o identičnostima i distinktivnim odlikama, permanentnim tabelama sa svim njihovim putanjama i mogućnim prolazima, nego o velikim skrivenim snagama koje su se razvile iz svog primitivnog i nedokučivog jezgra, nego o porijeklu i kauzalnosti istorije. Od sada će stvari dolaziti do predstave samo iz dubine uvučene u samu sebe; ispreturane i možda još tamnije, ali snažno vezane za same sebe, spojene ili razdijeljene, ali nemilosrdno grupisane silom koja se krije u toj dubini. Vidljivi likovi, njihove veze, bjelina koja ih izoluje i okružuje njihov profil — više neće biti dostupni našem pogledu

osim kao jedinstvena masa koja u toj noći previre zajedno s vremenom.

Tada — i to je druga faza tog preokreta — znanje u svom pozitivitetu mijenja i svoju prirodu i svoj oblik. Bilo bi lažno, a naročito nedovoljno, da tu promjenu pripišemo otkriću još nepoznatih predmeta kao što su: gramatički sistem sanskrita ili odnos između anatomskih dispozicija i funkcionalnih planova, ili pak ekonomska uloga kapitala. Ne bi bilo tačnije zamisliti ni da je opšta gramatika postala filologija, istorija prirode — biologija, a analiza bogatstva — politička ekonomija, jer svi ti načini saznanja korigovali su svoje metode, približili se svom predmetu, racionalizovali svoje koncepte, izabrali bolje načine formalizacije — ukratko, oslobodili se svoje preistorije jednom vrstom samoanalize samog razuma. Na prelomu vijeka promijenilo se i doživjelo nenadoknadivu izmjenu samo znanje, kao prethodni i nedjeljivi način bivanja subjekta koji saznaje i predmeta saznanja. Ako je počelo proučavanje cijene proizvodnje i ako se za analizu formiranja vrijednosti više ne koristi idealna i prvobitna situacija trampe, to je stoga što na arheološkom nivou proizvodnje, kao fundamentalna figura u prostoru znanja, dolazi na mjesto razmjene, dovodeći na svjetlo dana nove objekte koji se mogu spoznati (kao što je kapital) i propisujući nove koncepte i nove metode (kao analizu oblika proizvodnje). Isto tako, ako proučavamo internu organizaciju bića od Kivijea, i ako se u tu svrhu koristimo uporednom anatomijom, to je stoga što Život, kao fundamentalni oblik znanja, izbacuje nove predmete (kao odnos između osobine i funkcije) i nove metode (kao traženje analogija). Najzad, ako Grim i Bop pokušavaju da definišu zakone vokalne alternance ili promjene konsonanata, to je stoga što je Rasprava kao metod znanja zamijenjena Jezikom, koji definiše dotle neuočljive predmete (porodice jezika u kojima su gramatički sistemi analogni) i propisuje metode što do tada još nisu bile upotrebljavane (analiza pravila transformacije suglasnika i samoglasnika). Proizvodnja, život, jezik — u njima ne treba tražiti predmete koji bi se, svojom vlastitom težinom i autonomnim insistiranjem, nametnuli spolja saznanju koje ih je odveć dugo bilo zane-marilo; u njima ne treba gledati ni sporo građene koncepte pomoću novih metoda, kroz progres nauka u njihovom hodu prema vlastitoj racionalnosti. Samo fundamentalni na-

čini saznanja trpe u njihovom nedjeljivom jedinstvu deriviranu korelaciju nauka i novih tehnika prema neiskazanim predmetima. Konstituisanje tih fundamentalnih načina sigurno je duboko zakopano u arheološke slojeve. Mi samo možemo otkriti neke njihove znakove kroz djela Rikarda za ekonomiju, Kivijea za biologiju i Bopa za filologiju.

II RIKARDO

U analizama Adama Smita rad je sadržao svoju privilegiju zahvaljujući moći uspostavljanja konstantne mjere među vrijednostima stvari. On je omogućavao da u razmjeni izjednači predmete potrebe; inače bi bio izložen promjeni i bitnom relativiziranju. Ali takvu ulogu je mogao odigrati samo pod jednim uslovom: trebalo je pretpostaviti da količina rada, neophodna za proizvođenje neke robe, mora biti jednaka količini rada koja se u procesu razmjene mogla pribaviti za tu robu. Ali kako opravdati tu identičnost, na čemu je zasnovati, ako ne na izvjesnoj asimilaciji (koja je dozvoljena više tajno nego otvoreno) rada kao proizvodne djelatnosti i rada kao robe koja se može kupiti i prodati? U tom drugom smislu rad ne može biti shvaćen kao konstantna mjera, jer on »pretpostavlja isto toliko varijacija koliko i roba sa kojom ga možemo uporediti« (1). Ta konfuzija kod Adama Smita proizilazila je iz prednosti koja je pridavana predstavi: svaka roba predstavljala je izvjestan rad, a svaki rad mogao je predstavljati izvjesnu količinu robe. Ljudska aktivnost i vrijednost stvari bile su u međusobnom kontaktu i prozirnom elementu predstave. U tome Rikardove analize nalaze svoje mjesto i razlog za svoju presudnu važnost. Te analize nisu prve koje radu rezervišu značajno mjesto u ekonomskoj igri, ali one iznose na vidjelo jedinstvenost toga pojma, one prvi put radikalno distingviraju onu snagu, muku i vrijeme radnikovo koji se kupuju i prodaju kao i onu aktivnost koja je izvor vrijednosti stvari. Tako ćemo, s jedne strane, imati rad koji nude radnici, koji poslodavci prihvataju ili traže i koji je nagrađen nadnicama; s druge strane, imamo rad koji je potreban za vađenje ruda, pripremanje namirnica, proizvodnju predmeta, transport robe i koji tako stvara vrijednosti pogodne za razmjenu, a koje nisu postojale prije njege i koje se ne bi ni javile bez njega.

Prema Rikardu, kao i prema Smitu, rad može mjeriti ekvivalentnost robe koja prolazi kroz proces razmjene: »U najranijem društvu razmjenska vrijednost stvari ili pravilo koje utvrđuje količinu nekog predmeta koju moramo dati u razmjenu za drugi ne zavisi od komparativne količine rada upotrijebljenog za izradu tih stvari« (2). Ali razlika između Smita i Rikarda sastoji se u slijedećem: za prvoga rad, pošto može biti razdijeljen na radne dane, može služiti kao zajednička mjera za sve druge robe (između ostalog i za hranu potrebnu za život radnika); za drugoga, količina rada omogućava utvrđivanje vrijednosti stvari, i to ne stoga što se ove mogu izraziti u jedinicama rada, nego prije svega zato što je rad kao proizvodna djelatnost »izvor svake vrijednosti«. Vrijednost više ne može biti definisana, kao u klasicizmu, na osnovu totalnog sistema ekvivalentnosti i sposobnosti međusobnog predstavljanja pojedinih roba. Vrijednost je prestala da bude znak i postala je proizvod. Ako stvari vrijede onoliko koliko i rad upotrijebljen za njihovu izradu, ili bar ako je njihova vrijednost proporcionalna tom radu, to ne znači da rad predstavlja jednu fiksnu i konstantnu vrijednost koja se može razmjenjivati u čitavom svijetu i u svim vremenima; to samo znači da svaka vrijednost, bez obzira kakva ona bila, vodi svoje porijeklo iz rada. Najbolji dokaz je da vrijednost stvari raste sa količinom rada koji treba uložiti u njihovu proizvodnju; ta vrijednost, međutim, ne doživljava promjene sa povećanjem ili padom zarada koje se daju u razmjenu za rad kao za bilo koju drugu robu (3). Cirkulišući na tržištu, međusobno se razmjenjujući, vrijednosti posjeduju takođe i sposobnost predstavljanja. Ali tu sposobnost vrijednost nalazi na drugom mjestu — u onom radu koji je izvorniji od svake predstave i koji se, prema tome, ne može definisati razmjenom. Dok u klasicizmu trgovina i razmjena služe kao osnova koja se ne može prevazići pri analizi bogatstva (što važi i za Adama Smita, kod koga je podjela rada uslovljena kriterijima trampe), od Rikarda je mogućnost razmjene zasnovana na radu. Tako će teorija o proizvodnji prethoditi teoriji o prometu.

Otuda imamo tri posljedice koje moramo imati na umu. Prva je uvođenje jedne kauzalne serije koja ima potpuno nov oblik. U XVIII vijeku, naravno, nije bio nepoznat mehanizam ekonomskih uslovnosti: davana su objašnjenja o odlivu i prilivu sredstava, o skoku i padu cijena, o pove-

ćanju proizvodnje, njenoj stagnaciji ili padu; ali svi ti fenomeni bili su tumačeni na osnovu prostora na tabeli gdje su se vrijednosti mogle međusobno suočiti. Cijene bi se povećavale kad bi reprezentativni elementi rasli brže nego elementi koje oni predstavljaju; proizvodnja bi opala, instrumenti predstavljanja se smanjili u odnosu na stvari koje treba predstaviti, itd. Uvijek je, dakle, bila u pitanju kružna kauzalnost, uz to još i površinska, jer se odnosila samo na recipročno djelovanje onoga koji analizira i onoga što je analizirano. Počev sa Rikardom, rad se, oslobođen veze sa predstavom i nalazeći se u području gdje ona ne može na njega djelovati, organizuje prema kauzalnosti koja je samo njemu svojstvena. Količina potrebnog rada za proizvodnju nekog predmeta (za njegovo sakupljanje ili njegov transport) zavisi od oblika proizvodnje: prema stepenu izvršene podjele rada, količini i vrsti proizvodnih sredstava, sumi kapitala kojom raspolaže poslodavac i koju investira u pogone svoje tvornice, sama proizvodnja će dobiti drukčiji oblik; u nekim slučajevima ona će biti skupa, a u drugim jeftinija (4). Ali kako je u svim slučajevima ta cijena (zarade, kapital i dohoci, kamate) određena na osnovu rada već izvršenog i primijenjenog na tu novu proizvodnju, dolazi do rađanja velike linearne i homogene serije — serije proizvodnje. Svaki rad ima svoj rezultat, koji je na ovaj ili onaj način primijenjen na jedan drugi rad čije troškove onda i određuje; a taj novi rad ulazi zatim u formiranje vrijednosti, itd. Takva serijska akumulacija prvi put ukida recipročno determinisanje, koje je jedino važno u klasicističkim analizama bogatstva. Ona time uvodi mogućnost stvaranja jednog kontinuiranog istorijskog vremena, iako, kao što ćemo kasnije vidjeti, Rikardo evoluciju zamišlja samo u obliku usporavanja ili čak zaustavljanja istorije. Na nivou mogućnosti formiranja misli, Rikardo je, razdvojivši formiranje i reprezentativnost vrijednosti, omogućio artikulaciju ekonomije u okviru istorije. Umjesto da bogatstvo bude raspoređeno u okviru jedne tabele i da tako formira sistem ekvivalentnosti, organizuje se i gomila u okviru vremenskog lanca: svaka se vrijednost određuje ne prema instrumentima koji omogućavaju da bude analizirana, nego prema uslovima proizvodnje iz kojih je proizišla. Osim toga, ti uslovi su determinisani količinom rada upotrijebljenog za proizvodnju. I prije nego što se ekonomska misao veže za istoriju doga-

đaja ili društva eksplicitnim govorom, istoričnost je sigurno već odavno prožela sam način bivanja te misli. Ekonomija u svojoj pozitivnosti nije više vezana za simultani prostor razlika i sličnosti, nego za vrijeme sukcesivne proizvodnje.

Druga posljedica, ništa manje značajna, odnosi se na pojam rijetkosti. U klasicizmu je rijetkost bila definisana u odnosu na potrebu: rijetkost je bila isticana ili zanemari-vana ukoliko su potrebe rasle ili dobijale nove forme; za one koji gladuju, rijetkost je žito, ali za bogate koji izlaze u visoko društvo, rijetkost je dijamant. Ekonomisti XVIII vijeka — bilo da su fiziokrati ili ne — smatrali su da se ta rijetkost može savladati, bar djelimično, zahvaljujući zemlji i radu oko zemlje: zemlja, naime, ima čudesno svojstvo da može zadovoljiti i mnogo veće potrebe nego što ih ima čovjek koji je obrađuje. U klasicizmu se javlja rijetkost zato što ljudi sebi predstavljaju i zamišljaju predmete koje sami nemaju; ali postoji i bogatstvo, jer zemlja u izobilju proizvodi predmete koji se ne mogu odmah potrošiti i koji u prometu i razmjeni mogu stvoriti predstavu i o drugim predmetima. Rikardo je okrenuo polove te analize: prividna blagorodnost zemlje samo je rezultat njenog sve većeg tvrđičluka; stoga se u čovjekovom duhu na prvom mjestu ne nalazi ni potreba ni predstava o potrebi, nego upravo izvjesna izvorna nedovoljnost i nezasi-tost.

Rad se — kao ekonomska djelatnost — pojavio u istoriji svijeta onog dana kada su ljudi postali odveć brojni da bi se mogli prehraniti spontano dobijenim plodovima zemlje. Pošto se nisu imali čime izdržavati, jedni su umirali, a drugi bi sigurno takođe pomrli da nisu počeli obrađivati zemlju. I sve što se stanovništvo više množilo, novi dijelovi šume su morali biti raskršeni, obrađeni i pretvoreni u oranicu. U svim periodima istorije čovječanstvo je radilo samo pod prijetnjom od smrti: jer čitavo stanovništvo, ako ne pronade nove izvore, osuđeno je na nestanak. I obrnuto, sve što se više čovječanstvo množi, ljudi preduzimaju sve teže i mnogobrojnije poslove čiji se rezultati ne ispoljavaju neposredno u ovom trenutku. Pošto prijetnja od smrti postaje sve strašnja ukoliko se neophodne namirnice teže nabavljaju, rad mora biti sve intenzivniji i koristiti se svim sredstvima da bi postao što obuhvatniji. Na taj način ekonomija postaje mogućna i nužna zahvaljujući

stalno održavanoj situaciji rijetkosti: čovjek izlaže svoj život opasnosti pred samom prirodom, koja je sama po sebi inertna i sterilna, izuzev jednog malog njenog dijela. Ekonomija sad utvrđuje svoj princip izvan mehanizma predstave, u onom opasnom području gdje se život sučeljava sa smrću. Ona nas upućuje na onaj sistem dvosmislenih razmatranja koja možemo nazvati antropološkim: ona se zaista odnosi na biološka svojstva ljudske vrste, za koju je Maltus — u isto vrijeme kad i Rikardo — dokazao da stalno teži ka porastu ako se to ne spriječi određenim mjerama; ona se odnosi i na položaj onih živih bića koja se izlažu opasnosti kako bi u prirodi što ih okružava pronašli sredstva za opstanak; ona, najzad, u radu i grubosti tog rada, označava jedino sredstvo kojim se može negirati suštinsko nedostajanje i kojim se može bar za trenutak savladati smrt. Pozitivitet ekonomije smješten je u toj antropološkoj praznini. *Homo oeconomicus* nije čovjek koji sebi predstavlja svoje vlastite potrebe i predmete sposobne da ih zadovolje; to je čovjek koji prolazi, koji se koristi životom i gubi ga izbjegavajući neminovnost smrti. To je dovršeno biće: i kao što je od Kanta pitanje konačnosti postalo važnije od analize predstava, tako isto i od Rikarda ekonomija, na manje ili više eksplicitan način, počiva na antropologiji, koja teži da konačnosti odredi konkretne forme. Ekonomija XVIII vijeka postavljala se u odnosu prema *mathesis* kao opšta nauka o svim mogućnim redovima; ekonomija XIX vijeka će se odnositi prema antropologiji kao govor o čovjekovoj prirodnoj konačnosti. Samim tim i potreba i želja se povlače iz subjektivne sfere u domen koji je baš tada postao predmet psihologije. Tamo će upravo, u drugoj polovini XIX vijeka, marginalisti potražiti pojam koristi. Može se pomisliti da su Kondijak, Graslen ili Forbone već bili »psiholozi«, jer su analizirali vrijednost na osnovu potrebe; a isto tako se može povjerovati da su fiziokrati bili prvi prethodnici ekonomije, koja je, počev od Rikarda, analizirala vrijednost na osnovu troškova proizvodnje. To je stoga što je ekonomija izlazila iz konfiguracije koja je u isti mah omogućavala postojanje i Kenea i Kondijaka; ali pretaće i vlast te *epistemè* koja je zasnivala saznanje na poretku predstava. Tada će stupiti nova epistemološka era u kojoj se razlikuje, ne bez međusobnog pozivanja, psihologija predstavljenih potreba i antropologija prirodne konačnosti.

Najzad, posljednja posljedica odnosi se na evoluciju ekonomije. Rikardo pokazuje da kao prirodnu plodnost prirode ne treba interpretirati ono što stalno sve snažnije obilježava njenu škrtost. Zemljišna renta, u kojoj su svi ekonomisti, uključujući i Adama Smita (5), gledali obilježje plodnosti svojstvene zemlji, postoji samo utoliko što poljoprivredna djelatnost postaje sve teža i teža, a sve manje »rentabilna«. Ukoliko su ljudi, stalnim porastom stanovnika, prisiljeni da osvajaju nova plodna područja, i berba novih količina žita zahtijeva više rada, bilo da je u pitanju dubina oranja, opseg zasijanih površina ili količina đubriva, troškovi proizvodnje za posljednju žetvu biće veći nego za prve žetve sa bogate i plodne zemlje. Međutim, ni taj artikl, do koga je tako teško doći, nije manje neophodan nego drugi, ako ne želimo da jedan dio stanovništva umre od gladi. Dakle, troškovi oko proizvodnje žita na jalovoj zemlji odrediće cijenu žita uopšte, čak i ako je inače žito dobijeno dva ili tri puta jeftinije. Otuda plodne zemlje imaju veći prihod, koji njihovim posjednicima omogućava da tu zemlju izdaju u najam uz visoku zakupninu. Tako je zemljišna renta rezultat ne plodne prirode, nego jalove zemlje. I taj fenomen postaje svakim danom sve jače naglašen: stanovništvo se povećava, obrađuje se sve lošija zemlja, troškovi proizvodnje rastu, a tako se povećava i zemljišna renta. U takvoj situaciji moguće je — čak i potrebno — da *nominalna zarada* radnika raste takođe i pokriva minimalne troškove života. Ali iz istih tih razloga *stvarna zarada* praktično se ne može povećavati, već može samo podmiriti neophodne troškove oblačenja, smještaja i ishrane. I, najzad, profit preduzimača će opasti ukoliko se poveća zemljišna renta, i ako raspodjela radničkog dohotka ostane ista. Profit će toliko opasti da će nestati ako se to ne zaustavi na nekoj granici: i, zaista, počev od jednog određenog trenutka, industrijski profit će toliko opasti da se neće moći upošljavati novi radnici; zbog nemogućnosti ostvarenja dopunske zarade, radna snaga se neće povećavati, a društvo će početi da stagnira. Više neće biti moguće osvajanje novih zemljišta koja su još neplodnija nego ova prethodna: zemljišna renta će dosegnuti svoj plafon i neće više vršiti svoj uobičajeni pritisak na industrijske prihode; oni će se tada moći stabilizovati. Istorija će se pretvoriti u mrtvo more. Konačnost čovjekova bića biće

definisana, i to jednom zauvijek, to jest na beskonačno vrijeme.

Paradoksalno je ali tačno da istoričnost, koju je u ekonomiju uveo Rikardo, omogućava da promislimo tu imobilizaciju istorije. Misao klasicizma zamišljala je, u domenu ekonomije, budućnost stalno otvorenu i stalno promjenljivu, ali, u stvari, u pitanju je bila jedna prostorna modifikacija: tabela za koju se smatralo da je tvori bogatstvo razmjenom, razvijanjem i organizovanjem, mogla je da se povećava; pri tome bi tabela ostala ista, dok bi svaki element gubio od svoje relativne površine, ali bi pri tome stupao u odnos sa drugim elementima. Vidimo, dakle, kakvu ulogu igraju istorija i antropologija. Nema istorije (rad, proizvodnja, akumulacija i povećanje realnih cijena) osim ako je čovjek kao prirodno biće okončiv, a ta se okončivost proteže mnogo dalje od prvobitnih granica vrste i neposrednih potreba tijela, ali ne prestaje da prati, bar tiho, čitav razvitak civilizacije. Sve što se čovjek više zadubi u srce svijeta, sve više napreduje u osvajanju prirode, i sve je snažnije pritisnut svojom konačnošću, i sve je bliži smrti. Istorija ne omogućava čovjeku da pobjegne iz svojih prvobitnih granica — osim prividno, i ako granici ne pridajemo najpovršnije značenje. Ali ako imamo na umu čovjekovu suštinsku konačnost, vidjećemo da njegova antropološka situacija ne prestaje da stalno sve više dramatižuje istoriju, da je čini sve pogibnijom i da joj se približava svojom vlastitom nemogućnošću. U trenutku kad istorija dosegne te granice, ona se može samo zaustaviti, vibrirati izvjesno vrijeme oko vlastite osovine i konačno se imobilizirati. Ali do tog može doći na dva načina: bilo da ona progresivno i sporo dopire do stanja stabilnosti koja u beskrajnu vremena sankcioniše ono prema čemu ona odvijek teži, i onom što ni sama nije prestala da bude, bilo da dođe do tačke u kojoj se zaustavi samo utoliko da bi poništila sve ono što je bila do tada.

U prvom slučaju (predstavljenom Rikardovim »pesimizmom«) istorija funkcioniše pred licem antropoloških determinacija kao neka vrsta velikog kompenzatorskog mehanizma. Istina, istorija je uključena u čovjekovu konačnost, ali ona tu izgleda kao pozitivna i istaknuta figura; ona omogućava da čovjek prevaziđe rijetkosti na koje je osuđen. Kako su te rijetkosti svakim danom sve veće, rad postaje sve intenzivniji, proizvodnja brojčano raste, ali s

njom i troškovi — to jest količina rada potrebnog za proizvodnju pojedinih artikala. Na taj način nužno dolazi do trenutka kada rad nije pothranjivan robom koju proizvodi (jer ova ne košta više od hrane potrebne za život radnika). Tada više proizvodnja ne može pokriti takav manjak. Rijetkost će se sama po sebi ograničiti (demografskom stabilizacijom) i rad će se uravnotežiti sa potrebama (određenom raspodjelom bogatstva). Ubuduće će se konačnost i proizvodnja podudarati u okviru jedinstvene figure. Svaki dopunski rad biće nepotreban, svaki višak stanovništva će iščeznuti. Život i smrt će biti stavljeni jedno uz drugo, nepokretni i pojačani njihovim antagonističkim težnjama. Istorija će čovjekovu ograničenost dovesti do krajnje granice, gdje će se ona ispoljiti u svoj svojoj čistoti; više joj neće ostati margine gdje bi se mogla skloniti; neće više trebati da se trudi da sebi obezbijedi budućnost. Čovjek će postepeno biti oslobođen svega što se može sakriti od svojih vlastitih očiju; on će iscrpiti sve mogućnosti koje zbunjuju i izbjegavaju, pomoću vremenskih obećanja, svoju antropološku nagost. Dugim, ali neizbježnim i prisilnim putevima istorija će dovesti čovjeka do istine koja ga zaustavlja pred samim sobom.

U drugom slučaju (koji ilustruje Marks) odnos između istorije i čovjekove antropološke konačnosti dešifrovan je na suprotan način. Istorija tu igra negativnu ulogu: ona ističe presiju potrebe, ona povećava manjke, prisiljavajući ljude da rade i da stalno sve više proizvode a da pri tome ne dobijaju više od onoga što im je neophodno za život, a ponekad i manje. Tako se s vremenom proizvod rada akumulira i stalno izmiče onima koji ga ostvaruju: oni proizvode mnogo više od onog dijela vrijednosti koji im se dodjeljuje na ime zarade, i tako ostavljaju mogućnost da kapital dođe do novog rada. Tako neprestano raste broj onih koje istorija drži na samoj granici životnih uslova; sami ti uslovi postaju sve neizvjesniji i približavaju se trenutku kad će i samo postojanje postati nemoguće. Akumulacija kapitala, povećanje preduzeća i njihovih kapaciteta, pritisak na zarade, pretjerana proizvodnja — sve to sužava tržište rada, smanjuje raspodjelu i povećava nezaposlenost. Dotjerana bijedom do samih granica smrti, čitava jedna klasa ljudi na najradikalniji način doživljava potrebu, glad i rad. Ono što drugi pripisuju prirodi ili spontanom poretku stvari, oni vide kao rezultat istorije i alijena-

ciju jedne konačnosti koja još nije dobila definitivan oblik. I jedino oni mogu shvatiti suštinu ljudskog, kako bi je ponovo mogli uspostaviti. A to će biti postignuto ukidanjem ili bar obaranjem istorije kakva je dosad bila: jedino tada će nastati vrijeme koje neće imati ni isti oblik, ni iste zakone ni isti način prolaženja.

Ali alternativa između Rikardovog »pesimizma« i Marksovog revolucionarnog obećanja nije mnogo važna. Takav izbor ne predstavlja ništa drugo osim dva različita načina shvatanja odnosa između antropologije i istorije, kako ih postavlja ekonomija kroz pojmove *rijetkosti* i *rada*. Za Rikarda, istorija ispunjava onu prazninu koju stvara antropološka konačnost i koju ispoljava stalni nedostatak, sve do momenta kad dođe do definitivne stabilizacije; prema Marks-u, odvajajući čovjeka od rada, istorija ističe još snažnije čovjekovu konačnost, a pri tome je njegova materijalna istina konačno oslobođena. Naravno, jasno je zašto se misao različito odlučila i zašto su jedni izabrali prvi princip analize, a drugi ovaj posljednji. Ali to su samo izvedene razlike koje proizilaze iz jednog doksologijskog ispitivanja. Marksizam, međutim, nije unio nikakav dublji jaz u dublje slojeve zapadnog znanja. On se bez teškoće situirao kao puna, tiha i komotna figura, zadovoljavajuća uz to za jedno vrijeme (svoje), u okviru jednog epistemološkog rasporeda koji ga je prihvatio blagonaklono (jer mu je ustupio mjesto) i koji nije imao razloga ni da uznemirava ni sposobnosti da mijenja, jer se čitav oslanjao na taj raspored. Marksizam je u okviru misli XIX vijeka riba u vodi: to jest, na svakom drugom mjestu on prestaje da diše. Ako se on suprotstavlja »buržoaskim« teorijama u ekonomiji, i ako u tom suprotstavljanju ističe radikalno vraćanje istoriji, taj konflikt i to isticanje se baziraju ne na obuhvatanju čitave istorije, nego na događaju koji čitava arheologija može precizno odrediti i koji je na isti način obilježio i buržoasku i revolucionarnu ekonomiju XIX vijeka. Njihov sukob uzalud izaziva talase i nabore na površini: to je samo slaba i bezazlena bura.

Bitno je, međutim, konstituisanje, početkom XIX vijeka, takvog rasporeda znanja u kome istovremeno nalazimo i istoričnost i ekonomiju (u odnosu sa oblicima proizvodnje), konačnost čovjekova postojanja (u odnosu sa rijetkošću i radom) i isticanje roka istoriji — bilo da je smatramo neodređenim usporavanjem ili radikalnim obr-

tom. Poznato je kakvu je ulogu odigrao takav raspored u oživljavanju zamorene dobre volje humanista; poznato je, takođe, kako je došlo do stvaranja utopija o kraju istorije. U klasicizmu utopija je funkcionisala kao izvorno sanjarenje: samo je svježina svijeta trebalo da obezbijedi idealan raspored tabele na kojoj bi svaka stvar bila na svom mjestu, sa svojim susjedstvom, svojim specifičnim razlikama i neposrednim ekvivalencijama. U tom prvom osvjetljenju predstave nisu morale biti odvojene od živog, oštrog i osjetljivog prisustva onoga što su predstavljale. U XIX vijeku utopija se odnosila više na kraj vremena nego na njegovo rađanje: to je stoga što znanje nije konstituisano na osnovu tabele, nego na osnovu serije, lanca i nastajanja; kada s obećanom večeri dođe sjena raspleta, tiha erozija ili žestina istorije izbacije na površinu čovjekovu antropološku istinu. Kalendarsko vrijeme moći će i dalje da traje, ali će biti prazno, jer će istoričnost prevagnuti nad ljudskom suštinom. Nestajanje vremena, sa svim svojim dramatičnim izvorima, zaboravom, alijenacijom, biće uhvaćeno u okviru antropološke konačnosti, koja tu nalazi svoju ozarenu potvrdu. *Konačnost* i njena istina ispoljavaju se u *vremenu*; samim tim i *vrijeme* je *konačno*. Veliki san o jednom istorijskom terminu zove se utopija kauzalnih misli, kao što je san o porijeklu bio utopijom klasifikatorske misli.

Takav raspored je dugo vremena imao prisilni karakter; krajem XIX vijeka Niče mu je dao nov sjaj zapalivši ga. On je obnovio ideju o kraju vremena, da bi od toga učinio smrt Boga i lutanje posljednjeg čovjeka; on je obnovio antropološku konačnost, ali samo zato da bi istakao čudesni skok natčovjeka; obnovio je i veliki lanac kontinuiteta u istoriji, ali ga je predstavio kao beskrajni povratak. Smrt boga i nailazak natčovjeka, obećanje i užas od velike godine, uzalud obnavljaju elemente misli XIX vijeka i stvaraju novu arheološku mrežu, jer sve to vodi samo ka razbijanju onih stabilnih oblika izvajanih od okamenjenih ostataka stranih i možda nemogućnih lica. U toj svjetlosti, za koju se još ne zna da li podstiče posljednji požar ili označava dolazak zore, može se naslutiti prostor savremene misli. U svakom slučaju, Niče je, umjesto nas i čak prije našeg rođenja, porušio obećanja koja su nam davale dijalektika i antropologija.

III KIVJE

U svom nastojanju da stvori klasifikaciju koja bi bila vjerna kao metod i striktna kao sistem, Žisje je otkrio pravilo o podređenosti osobina, kao što se Smit služio konstantnom vrijednošću rada da bi utvrdio prirodnu cijenu stvari u igri ekvivalentnosti. I kao što je Rikardo oslobodio rad od svoje uloge mjere da bi ga uveo u opšte oblike proizvodnje, Kivje (6), je podređenost osobina oslobodio od taksinomijske funkcije, kako bi je uveo u različite planove organizacije živih bića. Unutrašnja veza od koje zavise strukture jedne od drugih ne nalazi se više na nivou frekvencije, ona postaje temelj korelativnog odnosa. Taj neraszmjer i tu inverziju želio je da izrazi i Žofroa Sent-Iler (Geoffroy Saint-Hilaire) kad je rekao: »Organizacija postaje apstraktno biće... koje dobija mnoge oblike« (7). Prostor živih bića rotira oko tog pojma i sve što se dotle moglo javiti u okviru mreže istorije prirode (rodovi, vrste, jedinke, strukture, organi), sve što se pružalo pogledu dobija sada nov način bivanja.

Na prvom mjestu to se odnosi na one grupe različitih elemenata koje već pogled može artikulirati u dodiru sa tijelom jedinke a koje zovemo *organima*. U klasicističkim analizama organ je bio definisan prema svojoj strukturi i prema svojoj funkciji; to je bila neka vrsta sistema sa dvostrukim ulazom, koji smo mogli u cijelosti protumačiti bilo s obzirom na ulogu koju igra (na primjer obnavljanje vrste), bilo s obzirom na njegove morfološke varijable (oblik, veličina, raspored i broj): oba načina tumačenja tačno su se podudarala, ali su bili nezavisni jedan od drugog; dok je prvi nagovještavao ono što se može *koristiti*, drugi je isticao ono što se može *poistovjetiti*. I upravo taj raspored narušava Kivje. Ističući zahtjev za podudaranjem kao i za nezavisnošću, on znatno ističe funkcije nad organom i podvrgava raspored neprikosnovenosti funkcije. On razbija ako ne individualnost, ono bar nezavisnost organa. Zabluda je smatrati da je »sve važno na nekom važnom organu«; pažnju treba usmjeriti »više na same funkcije nego na organe« (8); prije nego što definišemo organe na osnovu njihovih varijabla, treba se pozvati na funkciju koju oni obezbjeđuju. Ali broj tih funkcija je relativno mali: disanje, varenje, krvotok, kretanje... Na taj način vidljiva različitost struktura ne izbija na fonu ta-

bele varijabla, nego na fonu velikih funkcionalnih jedinica sposobnih da ostvare i izvrše svoj cilj na razne načine: »Ono što je zajedničko svakoj vrsti organa posmatranoj kod svih životinja svodi se na veoma mali broj stvari i sličnost se ogleda samo u utisku koji stvaraju. To je naročito frapantno kad je u pitanju disanje koje karakteriše različite klase i vrši se pomoću raznolikih organa dok njihova struktura nema nikakve zajedničke tačke« (9). Posmatrajući organ u odnosu na funkciju, vidimo kako se ispoljavaju »sličnosti« i tamo gdje nema nijednog »identičnog« elementa; škrge i pluća — bez obzira da li imaju neki zajednički varijabl — liče zato što su to dva varijeteta tog nepostojećeg, apstraktnog i irealnog organa, odsutan iz svake vrste, ali prisutan u čitavom životinjskom carstvu i koji služi kao *organ za disanje uopšte*. Tako se u analizi živih bića restaurišu analogije aristotelovskog tipa: škrge su za disanje u vodi ono što su pluća za disanje na zraku. Doduše, takvi odnosi nisu bili nepoznati ni u klasicizmu; ali tada su služili samo za određivanje funkcija; nisu korišteni za uspostavljanje poretka stvari u prostoru prirode. Počev od Kivjea, funkcija, definisana na osnovu uočljivog efekta, postaće konstantan termin i omogućiće da se dovedu u međusoban odnos elementi lišeni svake vizuelne identičnosti. Što za klasicizam predstavlja samo vizuelnu razliku, sada mora biti promišljeno na osnovu funkcionalne homogenosti. *Istorija prirode* postaje tek kad Isto i Drugo pripadaju istoj vrsti; nešto poput *biologije* postaje moguće kad se ta jedinstvenost plana razbija i kad se razlike javljaju na bazi jedne dublje i ozbiljnije identičnosti.

To pozivanje na funkciju i ta nepodudarnost između plana identičnosti i plana razlika izbacuju na površinu nove odnose: *koegzistenciju*, *unutrašnju hijerarhiju*, *zavisnost* u odnosu na *plan organizacije*. Koegzistencija označava činjenicu po kojoj neki organ ili sistem organa ne mogu biti prisutni kod živog bića, a da pri tome drugi organ ili drugi sistem određenog oblika i karaktera ne budu takođe prisutni: »Svi organi kod iste životinje čine jedinstven sistem čiji se svi dijelovi međusobno drže, djeluju i reaguju jedni na druge; među tim dijelovima ne može doći do promjene a da se to ne reperkutira i na ostale« (10). U okviru sistema za varenje oblik zuba (bilo da služe za otkidanje ili žvakanje) varira paralelno sa »dužinom i opsegom sistema za ishranu«; ili, pak, da navedemo primjer

koegzistencije različitih sistema — organi za varenje ne mogu varirati nezavisno od morfologije udova (posebno od oblika noktiju): zavisno od toga da li ima kandže ili kopito — to jest da li životinja može sama uhvatiti i razderati plijen — usni kanal i sokovi za varenje, kao i oblik zuba ne mogu biti isti (11). Tu su u pitanju lateralne korelacije koje među elementima istog nivoa stvaraju odnose paralelizma zasnovane na funkcionalnim nužnostima: pošto životinja *treba* da se hrani, priroda njenog plijena i načina njegovog hvatanja ne mogu ostati strani organima za žvakanje i varenje (i obrnuto).

Ipak, postoje i *hijerarhijske* ljestvice. Poznato je da je analiza u doba klasicizma bila primorana da odbaci privilegije najvažnijih organa kako bi mogla razmatrati samo njihovu taksinomijsku efikasnost. Pošto se sada više ne tretiraju pitanja nezavisnih varijabla nego pitanja sistema koji jedni druge uslovljavaju, problem recipročne važnosti ponovo se postavlja. Stoga usna duplja kod sisara nije samo u kovarijantnom odnosu sa organima za kretanje i hvatanje; ona je dijelom uslovljena i načinom razmnožavanja. Jer, rađanje živih mladunčadi ne implicira samo postojanje organa neposredno vezanih za rađanje, nego i postojanje organa za sisanje, zatim postojanje usana i mesnatog jezika; ono nalaže i cirkulaciju tople krvi i dvodjelni raspored srca (12). Analiza organizma i uspostavljanje sličnosti među njima pretpostavlja, dakle, da je tabela utvrđena ne prema elementima koji mogu varirati u raznim vrstama, nego prema funkcijama koje se kod živih stvorova međusobno uslovljavaju i upravljaju jedne prema drugim: više nije u pitanju poligon mogućnih modifikacija, nego hijerarhijska piramida važnosti. Kivje je najprije smatrao da funkcije postojanja dolaze ispred funkcija odnosa («jer životinja prije svega *postoji*, a zatim *osjeća* i *djeluje*«): on je, dakle, vjerovao da razmnožavanje i krvotok određuju izvjestan broj organa kojima su podređeni drugi; prvi bi formirali primarne odlike, a posljednji — sekundarne (13). Zatim je i krvotok podredio varenju, jer ono postoji kod svih životinja (tijelo polipa u svojoj cjelini samo je neka vrsta probavnog aparata), dok se krv i krvni sudovi nalaze samo »kod životinja na višem stepenu razvoja i postepeno iščezavaju kod stvorova nižeg reda« (14). Zatim dolazi nervni sistem (sa ili bez kičme), koji mu izgleda kao determinanta svih organskih dispozicija:

»On predstavlja suštinu svake životinje: ostali sistemi ga samo služe i održavaju« (15).

Ta prednost jedne funkcije nad ostalima implicira ideju da organizam u svojim vidljivim dispozicijama odgovara određenom *planu*. Takav plan garantuje primat suštinskih funkcija, i na to nadovezuje, sa nešto više slobode, i organe koji osiguravaju manje važna funkcionisanja. Kao hijerarhijski princip, taj plan definiše primarne funkcije, raspoređuje anatomske elemente koji omogućavaju vršenje tih funkcija i postavlja ih na privilegovane položaje na tijelu: tako u velikoj klasi zglavkara insekti ističu u prvi plan funkcije kretanja i organa za pokret, kod drugih važnije su pak vitalne funkcije (16). U kontroli koju vrši nad manje važnim organima, taj organizacijski plan ne igra tako odlučujuću ulogu; on se na neki način »liberalizuje« što se više udaljava od centra, dozvoljavajući modifikacije, promjene i dopune u obliku i primjeni. Susrećemo ga, dođuše, ali u nešto elastičnijoj formi, izloženog uticajima drugih određenja. To je lako konstatovati kod sisara u pogledu sistema organa za kretanje. Četiri uda čine dio organizacijskog plana, ali samo kao sekundarna obilježja; njih ništa ne ukida niti zamjenjuje, ali su ponekad »maskirani kao u krilima slijepog miša ili u stražnjim perajama kod foke«; dešava se da su »upotrebom degenerisani kao što je slučaj sa grudnim perajem kod kita... Priroda je ipak napravila peraje rukom. Uvijek, dakle, postoji konstantan odnos u sekundarnim osobinama prema načinu maskiranja« (17). Stoga shvatamo kako vrste istovremeno mogu ličiti (da bi stvorile grupe kao što su rodovi, klase i ono što Kivje zove ograncima) i međusobno se razlikovati. Njih međusobno ne povezuje izvjestan broj podudarnih elemenata, nego neka vrsta žarišta identičnosti koje se ne može analizirati kao vizuelna datost jer pretpostavlja recipročnu važnost funkcija. Na osnovu tog nevidljivog jezgra identičnosti, organi zauzimaju svoje mjesto, i ukoliko se više udaljavaju od centra, dobijaju veću elastičnost u mogućnosti variranja i distinktivnim obilježjima. Životinjske vrste se razlikuju po perifernim osobinama, a liče po centralnim; sjedinjuje ih ono što je nedokučivo, a razdvaja ono što je lako pristupačno. Što više želimo povezati rasprostranjene grupe, sve više se treba udubiti u mrak organizma, prema onome što je slabo vidljivo, što izmiče pogledu. Što više želimo obuhvatiti individuu, treba više izroniti na površinu

i ostaviti da na svjetlosti blistaju njeni oblici; mnoštvo se vidi, a jedinstvo se krije. Ukratko, žive vrste izmiču i mnoštvu jedinki i vrsta; njih je moguće klasifikovati zato što žive i na osnovu onoga što kriju.

Veličina preokreta može se izmjeriti njegovim dovođenjem u vezu sa *taksinomijom* klasicizma. Ova je u cjelini bila zasnovana na četiri varijabla deskripcije (oblici, broj, raspored, veličina) koji su se mogli jednim potezom obuhvatiti pomoću jezika ili pomoću pogleda. U toj nametljivosti vidljivog, život je izgledao kao posljedica jednog presjeka — kao obična klasifikatorska granica. Počev od Kivjea, život je zasnovao mogućnost klasifikovanja u onom što je najmanje vidljivo, što je isključivo funkcionalno. Živo biće je bilo lokalitet prirodnog klasifikovanja; činjenica da ga je moguće klasifikovati postaje svojstvo živog bića. Tako iščezava projekat jedne opšte *taksinomije*; tako iščezava i mogućnost stvaranja velikog prirodnog poretka koji bi išao od najjednostavnijeg i najnepokretnijeg do najživljeg i najkompleksnijeg; tako iščezava i traženje poretka kao osnova jedne opšte nauke o prirodi. Tako nestaje i »priroda« — imajući na umu da tokom čitavog klasicizma nije postojala kao »tema«, kao »ideja«, nego neodređen izvor znanja, kao homogeni prostor identičnosti i razlika koje se mogu dovesti u red.

Taj prostor je sada razbijen i otvoren u svoj svojoj dubini. Umjesto jedinstvenog polja vidljivosti i poretka čiji elementi imaju svoju distinktivnu vrijednost, imamo seriju opozicija čiji polovi nisu istog nivoa: s jedne strane su sekundarni organi, koji su na površini tijela i bez ikakve intervencije izloženi neposrednoj percepciji i, s druge strane, primarni organi, koji su bitni, centralni, skriveni, i do kojih možemo doći samo seciranjem, to jest bukvalno skidajući veo sekundarnih organa. Postoji, još dublje, i opozicija između organa uopšte, jer oni su čvrsti, prostorno određeni i direktno ili indirektno vidljivi, i funkcija koje se ne mogu percipirati ali koje uslovljavaju — ispod površine — raspored onog što se vidi. Najzad, postoji i opozicija između identičnosti i razlika: one više ne pripadaju istoj vrsti niti se utvrđuju međusobnim dovođenjem u vezu na jednom homogenom planu. Diferencije su obilne na površini, dok se u unutrašnjosti brišu i gube, povezuju i približuju velikom, tajanstvenom i nevidljivom jedinstvu čije mnoštvo kao da proizilazi iz neprestane disperzije. Ži-

vot više nije ono što se na manje-više izvjestan način može razlikovati od mehaničkog; život je ono u čemu se utapaju sve moguće razlike među živim stvorenjima. Taj prelaz od taksinomijskog do sintetičkog pojma života naznačen je u hronologiji ideja i nauka oživljavanjem vitalističkih tema početkom XIX vijeka. Sa gledišta arheologije, tada su utvrđeni uslovi za nastanak *biologije*.

U svakom slučaju, ta serija opozicija, razdvajajući prostor istorije prirode, izazvala je značajne posljedice. U praktičnom pogledu javile su se dvije korelativne tehnike koje se međusobno oslanjaju i povezuju jedna sa drugom. Prva tehnika konstituisana je na bazi uporedne anatomije: ova je otvorila jedan unutrašnji prostor zatvoren s jedne strane površinskim slojem, a s druge strane onim što je kvazinevidljivo i beskrajno sitno. Jer uporedna anatomija nije samo obično produbljanje deskriptivnih tehnika koje su bile u upotrebi u doba klasicizma; ona se ne zadovoljava da samo vidi unutra, da vidi bolje i izbliže; ona stvara prostor koji nije ni prostor vidljivih osobina ni prostor mikroskopskih elemenata (18). Ona tu iznosi na vidjelo recipročan raspored organa, njihovu korelaciju, način na koji se dekomponuju, smještaju u prostoru i međusobno raspoređuju glavne momente neke funkcije. Na taj način, suprotno pogledu pred kojim se širi sve obilje razlika — anatomija, rezanjem tijela, fragmentiranjem pojedinih parcela i njihovim usitnjavanjem u prostoru, iznosi na vidjelo krupne sličnosti koje bi ostale nevidljive; ona rekonstruiše skrivene jedinice što leže ispod ogromne disperzije vidljivog. Formiranje velikih taksinomijskih jedinica (klasa i redova) predstavljalo je u XVII i XVIII vijeku problem *lingvističkog presjeka*: trebalo je pronaći ime koje bi bilo opšte i zasnovano; sada je u pitanju *anatomska raščlanjivanje*, to jest treba izdvojiti vrhovni funkcionalni sistem. Realna atomska razdioba omogućiće povezivanje velikih porodica živih bića.

Druga tehnika se oslanja na anatomiju (jer je ona njen rezultat), ali se njoj i suprotstavlja (jer joj omogućava da se nje i oslobodi). Ona se sastoji u uspostavljanju indikativnih odnosa između površinskih — dakle, vidljivih — elemenata i onih koji su skriveni u unutrašnjosti tijela. To je stoga što se na osnovu zakona o solidarnosti u organizmu može saznati da pojedini površinski i pomoćni organi impliciraju određenu strukturu nekog bitnijeg organa; tako

je moguće »uspostaviti saglasnost između vanjskih i unutrašnjih oblika koji zajedno čine sastavni dio suštine živog stvora« (19). Kod insekata, na primjer, raspored pipaka nema distinktivnu vrijednost jer se ne nalazi u korelaciji ni sa jednom od velikih unutrašnjih organizacija; naprotiv, oblik donje vilice može igrati kapitalnu ulogu pri klasifikaciji insekata prema sličnostima i razlikama, jer taj oblik je vezan za ishranu, za varenje, tj. za bitne funkcije životinje: »organi za žvakanje moraju biti u odnosu prema organima za ishranu; to jest u odnosu prema čitavom načinu života, prema tome — prema čitavoj organizaciji« (20). Istinu govoreći, ta tehnika pokazatelja ne ide nužno od vidljive površine ka tamnim oblicima u unutrašnjosti organizma: ona može uspostaviti nužne veze koje idu od bilo koje tačke na tijelu do neke druge; na taj način jedan element može biti dovoljan da u izvjesnim slučajevima sugeriše opštu arhitekturu organizma. Tako možemo prepoznati čitavu životinju »na osnovu jedne jedine kosti, ili njene jedne površine: metod koji je dao začuđujuće rezultate u ispitivanju fosila« (21). Dok je za misao XVIII vijeka fosil bio prefiguracija sadašnjih oblika i tako izražavao kontinuitet vremena, odsada će biti indikacija figure kojoj je zaista pripadao. Anatomija nije samo razbila homogeni tabelarni prostor identičnosti: ona je razbila pretpostavljeni kontinuitet vremena.

Sa teorijskog gledišta Kivjeove analize ponovo komponuju čitav režim prirodnog kontinuiteta i diskontinuiteta. Uporedna anatomija zaista omogućava da se u živom svijetu uspostave dva savršeno različita oblika kontinuiteta. Prvi se odnosi na velike funkcije koje susrećemo kod većine vrsta (disanje, varenje, krvotok, razmnožavanje, kretanje...); on kod živih bića utvrđuje sličnost koja se ne može raspodijeliti prema jednoj opadajućoj skali, idući od čovjeka do zoofita (u višim vrstama postoje sve funkcije, zatim postepeno nestaju kod nižih i najzad kod zoofita nema »ni centra za krvotok, ni živaca, ni centra za osjećaje; svaka tačka kao da se hrani usisavanjem« (22). Taj kontinuitet je slab i relativno labav; po ograničenom broju bitnih funkcija, on formira prostu tabelu prisutnog i odsutnog. Drugi kontinuitet je mnogo kompaktniji: on se odnosi na manje ili veće savršenstvo organa. Ali na toj osnovi mogu se utvrditi samo ograničene serije, sporedni kontinuiteti koji se lako kidaju i koji se ukrštaju u raz-

nim pravcima; to dolazi otuda što kod raznih vrsta »svi organi ne idu istim pravcem degradiranja: jedan se nalazi na najvišem stepenu savršenstva u svojoj vrsti, drugi je to u nekoj drugoj vrsti« (23). Tako dobijamo ono što bismo mogli nazvati parcijalnim i ograničenim »mikroserijama«, koje se odnose manje na vrste nego na pojedine organe. Na drugoj strani imamo labave i diskontinuirane »makroserije«, koje se odnose manje na organizme nego na veliki registar bitnih funkcija.

Između ta dva kontinuiteta koji se ne podudaraju niti se usaglašavaju, vidimo kako se raspoređuju velike diskontinuirane mase. One prihvataju različite planove organizacije; iste funkcije su podređene raznim hijerarhijama i realizovane pomoću organa različitog tipa. Lako je, na primjer, kod hobotnice otkriti »sve funkcije koje se obavljaju i u organizmu riba, ali između ribe i hobotnice ne postoji nikakva sličnost niti bilo kakva analogija u rasporedu organa« (24). Stoga treba posebno analizirati svaku grupu, tražiti ne samo tanku nit sličnosti što je može povezati za neku drugu grupu, nego snažnu koheziju koja grupu iznutra zbija. Ne treba ispitivati da li su životinje sa crvenom krvlju na istoj liniji kao i životinje sa bijelom, uz samo neka dodatna usavršavanja. Treba utvrditi da svaka životinja crvene krvi — koja stoga i pripada autonomnom području — ima uvijek koščanu lobanju, kičmu, udove (izuzev zmija), arterije i vene, jetru, slezenu, gušteraču i bubrege (25). Kičmenjaci i beskičmenjaci čine sasvim razdijeljena područja među kojim nema posredničkih oblika što bi omogućivali prelaz u jednom ili drugom pravcu: »Ma kakav raspored napravili među životinjama sa kičmom i onima koje je nemaju, nikad nećemo uspjeti da na kraju jedne od tih klasa ili na početku druge pronađemo dvije životinje koje toliko liče da bi mogle poslužiti kao veza između njih« (26). Vidimo, dakle, da teorija o grananju ne dodaje nikakav nov taksinomijski okvir tradicionalnoj klasifikaciji, ta teorija je vezana za konstituisanje jednog novog prostora identičnosti i razlika. To je prostor bez suštinskog kontinuiteta. Taj prostor se odmah ispoljava u razdrobljenom obliku; taj prostor presijecaju linije koje ponekad divergiraju, a ponekad se presijecaju. Da bismo odredili opšti oblik tog prostora, treba namjesto kontinuirane skale, koja je od Bonea do Lamarka bila tradicionalno prihvaćena u XVIII vijeku, zamisliti sliku značenja,

ili mnoštva centara iz kojih polazi bezbroj znakova. Na taj način možemo situirati svako biće »u toj ogromnoj mreži koju čini organizovana priroda... ali deset ili dvadeset znakova ne bi bilo dovoljno da izraze te bezbrojne odnose« (27).

Tako se čitavo iskustvo klasicizma naginje na jednu stranu, a s njim i odnos bića i prirode. U XVII i XVIII vijeku razlika je imala cilj da poveže vrste i tako ispuni razmak između krajnosti bića; ona je igrala ulogu »lanca«: bila je krajnje ograničena i krajnje sitna; stajala je u najtješnjoj pregradi; uvijek je bila djeljiva i mogla je pasti i ispod praga percepcije. Počev od Kivjea, međutim, razlika se umnožava, zbraja različite oblike, širi se i odzvanja u organizmu, izolujući se od svih drugih na istovremeno različite načine; ona se ne nalazi u sjecištu bića da bi ih međusobno povezala; ona funkcioniše u odnosu na organizam, kako bi se on sjedinio sa samim sobom i ostao u životu; ona ne ispunjava prostor između dva bića sićušnim sukcesijama; ona taj prostor produbljuje kako bi definisala velike izolovane tipove kompatibilnosti. Priroda u XIX vijeku je diskontinuirana u onolikoj mjeri u kolikoj je i živa.

Sada možemo procijeniti važnost prevrata. U klasicizmu su prirodna bića obrazovala kontinuiranu cjelinu jer su to bila bića i jer nije bilo razloga za prekidanje njihova razvitka. Nije bilo moguće predstaviti šta je razdvajalo biće od njega samog; sadržaj predstave (znaci i osobine) i sadržaj bića (krajnja bliskost struktura) bili su, dakle, korelativni. Sa Kivjeom se upravo cijepa to ontološko i reprezentativno tkivo: živa bića — zato što žive — ne mogu stvoriti neko novo tkivo progresivnih i stepenovanih razlika; ona se moraju zbiti oko jednog jezgra koherentnosti i ostati savršeno odvojena jedna od drugih; ona svako za sebe predstavljaju različit plan pri održavanju života. Biće klasicizma bilo je bez mane; sam život je bez neodređene granice i nije degradiran. Biće se ispoljavalo u svojoj bujnosti u okviru ogromne tabele; život izoluje oblike koji sami sebe povezuju. Biće se javljalo uvijek u prostoru predstava koji je mogao biti analiziran; život se povlači u zagonetku o jednoj nedokučivoj snazi u svojoj suštini, uhvatljiv jedino prema naporima što ih čini da bi se ispoljio i održao. Ukratko, u čitavom klasicizmu život je zavisio od ontologije, koja je na isti način obuhvatala sva ma-

terijalna bića koja se odlikuju protežnošću, težinom i pokretom; i u tom smislu sve nauke o prirodi, a posebno nauke o živim bićima imale su duboko usađenu mehanicističku vokaciju. Počev od Kivjea, živo biće izmiče, bar u prvi mah, opštim zakonima o protežnosti biću; biološko biće se regionalizuje i osamostaljuje. Život je ono što je izvan bića, a što se ipak u njemu manifestuje. I ako postavimo pitanje odnosa živog i neživog ili njegovih fizičko-hemijskih determinanata, nećemo ostati na liniji »mehanizma« koji bi bio uporan u svojim klasicističkim modalitetima, nego ćemo shvatiti da je u pitanju jedan sasvim nov način artikulisanja dviju različitih priroda.

Ali pošto diskontinuitete moramo objasniti održavanjem života i njegovim uslovnostima, vidimo kako iskrsava jedan nepredviđen kontinuitet — ili bar jedan sistem interakcija koje još nisu bile analizirane — između organizma i onoga što mu omogućava da živi. Ako se preživari razlikuju od glodara, i to na osnovu sistema krupnih razlika koje ne treba umanjivati, to je stoga što posjeduju drukčiji nastanak i proces formiranja zuba, drukčiji probavni aparat, drukčiji raspored prstiju i noktiju; zato što ne mogu uzimati istu hranu i što je ne mogu na isti način obrađivati; zato što ne mogu variti iste hranljive sastojke. Živo biće više ne može biti shvaćeno kao kombinacija molekula sa određenim osobinama; ono predstavlja organizaciju koja se održava neprekinutim odnosima sa vanjskim elementima kojima se koristi (disanjem, ishranom) da bi održala ili razvila svoju vlastitu strukturu. Oko živog bića, ili kroz njega i kroz zavjesu njegove površine, odvija se »kontinuirana cirkulacija od spoljašnjeg ka unutrašnjem i obrnuto, stalno održavana i fiksirana u okviru određenih granica. Na taj način živa tijela moramo posmatrati kao neku vrstu žarišta u kojima se dolazi do kombinacije sa mrtvim stvarima na različite načine« (28). Živo biće, igrom i suverenosti te snage koja ga održava u diskontinuitetu sa samim sobom, nalazi se u kontinuiranom odnosu sa onim što ga okružuje. Da bi živo biće moglo živjeti, treba da postoji više nesvodljivih organizacija, kao i neprekinuto kretanje između svake pojedine organizacije i vazduha koji udiše, vode koju pije, hrane koju uzima. Razbijajući klasicistički kontinuitet između bića i prirode, razdijeljena životna snaga iznosi na vidjelo razasute oblike, ali koji su vezani za uslove postojanja. Za nekoliko godina, na prela-

sku iz XVIII u XIX vijek, evropska kultura je temeljito izmijenila suštinski prostor živog bića: za klasicističko iskustvo živo biće bilo je samo rubrika ili serija rubrika u univerzalnoj *taksinomiji* bića; ako je njegovo geografsko lokalizovanje imalo neku ulogu (kao kod Bifona), onda se ona sastojala u iznošenju varijacija koje su bile moguće. Od Kivjea, živo biće se vraća samom sebi, raskida svoja taksinomijska susjedstva, oslobađa se širokog plana kontinuiteta i stvara za sebe nov prostor: dvostruki prostor, doduše — *unutrašnji*: prostor anatomske i fiziološke kompatibilnosti, i *vanjski*: prostor elemenata u kome je i samo biće smješteno. Ali ta dva prostora imaju zajedničko obilježje: to više nije prostor mogućnosti bića, nego prostor uslova života.

Na taj način svaki istorijski apriorizam u nauci o živim bićima potpuno je razbijen i obnovljen. Posmatrano u svojoj arheološkoj dimenziji a ne na nivou otkrića, diskusija, teorija ili filozofskih opredjeljenja, Kivjeovo djelo nadmašuje ono što će kasnije postati budućnost biologije. Često se suprotstavljaju Lamarkove »transformističke« intuicije koje »predskazuju« ono što će biti evolucionizam i stari fiksizam, prožet tradicionalnim predrasudama i teološkim postulatima za koje se zalaže Kivje. I čitava jedna igra amalgama, metafora, slabo kontrolisanih analogija, proglašena je »reakcionarnom« mišlju kojoj je veoma stalo do nepokretljivosti stvari što garantuje nestalni poredak ljudi. Takva bi bila Kivjeova filozofija. Nasuprot njoj, zacrtava se teška sudbina jedne progresivne misli koja vjeruje u snagu kretanja, u neprestanu novost, u život adaptacija: to je, dakle, Lamark-revolucionar. Tako smo dobili divan primjer naivnosti, pod pretekstom da od istorije stvaramo ideje u strogo istorijskom smislu. Jer, u istoričnosti znanja ne važe mišljenja ni sličnosti koje se s vremenom mogu među njima uspostaviti (ima, doista, »sličnosti« između Lamarka i izvjesnog evolucionizma, kao i između tog evolucionizma i ideja Didroa, Robinea ili Benoa de Majea): ono što je važno, što omogućava da se istorija misli artikulise u sebi samoj, to su njeni unutrašnji uslovi mogućnosti. Međutim, dovoljno je pokušati izvršiti analizu tih mišljenja pa da utvrdimo da je Lamark mislio o transformacijama vrsta tek na osnovu ontološkog kontinuiteta koji je bio kontinuitet istorije prirode u klasicizmu. On je pretpostavljao progresivnu gradaciju, neprekinuto usavršavanje,

neprestani lanac bića od kojih se jedna formiraju na osnovu drugih. Ono što Lamarkovu misao čini mogućnom nije daleki strah od nadolazećeg evolucionizma, nego kontinuitet bića kakav su otkrile i pretpostavljale prirodne »metode«. Lamark je savremenik A.-L. De Žisjea, a ne Kivjeov. Ovaj posljednji je u klasicističku skalu bića unio radikalni diskontinuitet; samim tim on je uveo i pojmove kao što su biološka inkompatibilnost, odnos prema spoljašnjim elementima, uslovi postojanja. On je istakao i izvjesnu snagu koja mora održavati život i izvjesnu prijetnju koja se odobrava smrću. Tu je udruženo više uslova koji omogućavaju nešto poput misli o evoluciji. Diskontinuitet živih oblika omogućio je da shvatimo veliko vremensko odstupanje koje nije dozvoljavao kontinuitet struktura i osobina, uprkos nekim površinskim znacima. Tako je »istorija« o prirodi mogla biti zamijenjena prirodnom istorijom, zahvaljujući prostornom diskontinuitetu, zahvaljujući kidanju tabele, zahvaljujući tom mehanizmu po kome su sva prirodna bića, prema svom poretku, dobijala odgovarajuće mjesto. Doduše, klasicistički prostor nije isključivao mogućnost nastajanja, ali to nastajanje samo je osiguravalo obično premještanje mogućnih varijacija na tabeli. Razbijanje tog prostora omogućilo je otkrivanje istoričnosti svojstvene životu, to jest istoričnosti njegovog održavanja u uslovima postojanja. Kivjeov »fiksizam« kao analiza takvog održavanja bio je početni akt promišljanja te istoričnosti u onom trenutku kad se ona prvi put javila u zapadnom znanju.

Istoričnost je, dakle, uključena u prirodu — odnosno u živo biće. Ali ona je tu mnogo više nego vjerovatna forma sukcesije; ona konstituiše suštinski način postojanja bića. Svakako, u doba Kivjea još nije postojala istorija živog bića kao ona koju će opisati evolucionizam, ali živo biće je mišljeno odmah od početka uz uslove koji mu omogućavaju da ima istoriju. Na isti način i bogatstvo je u doba Rikarda dobilo položaj istoričnosti, koja se za Rikarda još nije bila formulisala kao ekonomska istorija. Stabilnost dohotka u industriji, stabilnost u porastu stanovništva i povećanju rente — kako je to predviđao Rikardo, zatim postojanost vrsta koju je utvrdio Kivje mogu, pri površnom ispitivanju, izgledati kao odbacivanje istorije. U stvari, Rikardo i Kivje su samo osporavali modalite hronološke sukcesije kakvi su bili formulisani u

XVIII vijeku. Oni su razdvajali vrijeme od hijerarhijskog ili klasifikatorskog poretka predstava. Naprotiv, tu imobilnost, koju su opisivali ili nagovještavali, nisu mogli shvatiti osim na osnovu jedne moguće istorije, a ova je bila data ili samim uslovima postojanja živog bića, ili uslovima stvaranja vrijednosti. Paradoksalno je da se Rikardov pesimizam i Kivjeov fiksizam javljaju samo na istorijskom fonu: oni definišu stabilnost bića koja ubuduće stiču pravo da imaju svoju istoriju. Klasicistička ideja po kojoj bogatstvo može rasti prema stalnom progresu, ili po kojoj se vrste s vremenom mogu transformisati, definišu mobilnost bića koja, prije svake istorije, podliježu jednom sistemu varijabla, identičnosti i ekvivalentnosti. Trebalo je izostaviti ili staviti u zagrade tu istoriju kako bi bića iz prirode i proizvodi rada dobili istoričnost koja modernoj misli omogućava da ih obuhvati i da kasnije razvije diskurzivnu nauku o njihovoj sukcesiji. Za misao XVIII vijeka hronološki slijed samo je svojstvo i manje ili više precizna manifestacija poretka bića; počev od XIX vijeka, taj hronološki slijed izražava, na manje ili više direktan način, duboko istorijski način bivanja stvari i ljudi.

U svakom slučaju, konstituisanje takve žive istoričnosti imalo je za evropsku misao ogromne posljedice. Isto tako velike kao i one koje je izazvalo formiranje ekonomske istoričnosti. Na površinskom nivou krupnih imaginarnih vrijednosti, život, odsad podređen istoriji, ocrtava se u obliku animalnosti. Životinja, čija je prijetnja ili neobičnost ostala razoružana krajem srednjeg vijeka ili bar krajem renesanse, pronalazi novu fantastičnu moć u XIX vijeku. U međuvremenu klasicistička priroda je privilegovala vegetalne vrijednosti — biljka je na svom licu nosila obilježje svakog eventualnog poretka. Sa svim onim figurama od stabljike do zrna, od korijena do ploda, biljka je značila za tabelarnu misao čist predmet proziran za tajne koje se velikodušno obnavljaju. Od trenutka kad se osobine i strukture postavljaju dubinski prema životu, životinja postaje privilegovana figura sa svojom okultnom građom, svojim skrivenim organima, svojim nevidljivim funkcijama i onom dalekom snagom koja je u osnovi svega i koja održava život. Ako je živo biće klasa, onda trava, na primjer, izražava bolje nego išta drugo njegovu limpidnu suštinu; ali ako je živo biće samo manifestacija života, onda životinja pruža najbolje mogućnosti da se uoče njene zagonetke. Vi-

še nego tiha slika osobina, životinja izražava prelaz od neorganskog ka organskom, i to pomoću disanja i ishrane, i pod djelovanjem smrti: »Mrtve supstance se približavaju tijelu«, govorio je Kivje, »da bi tamo zauzele svoje mjesto i obavljale određene radnje po prirodi kombinacija u koje su ušle i da bi, najzad, otuda izašle i stale pod zakon mrtve prirode« (29). Biljka je vladala na granici između pokreta i imobilnosti, osjetilnog i neosjetilnog; životinja se održava na granici između života i smrti. Smrt je opsjeda sa svih strana; štaviše, ona joj prijete iznutra, jer jedino organizam može umrijeti i smrt pogađa živa bića upravo iz dubine njihova života. Otuda je sigurno, krajem XVIII vijeka, animalnost dobila dvosmislenu vrijednost: životinja je nosilac smrti, kojoj je u isti mah i potčinjena; u njoj život neprestano sam sebe proždire. Ona pripada prirodi utoliko što i sama u sebi nosi jezgro kontraprirode. Svođeci svoju najtajniju suštinu biljnog na animalno, život napušta prostor poretka i ponovo postaje divlji. Život se otkriva kao krvnik u istom elanu koji ga vodi u smrt. On ubija jer živi. Priroda više ne zna biti dobra. Da život više ne može biti odvojen od ubistva, ni priroda od zla, kao ni želje od kontraprirode, to je već nagovijestio Sad u XVIII vijeku; Sad je iscrpio jezik svog vijeka, dok ga je moderno doba htjelo osuditi na ćutanje. Neka nam bude oproštena (zbog koga?) ova bezobzirna tvrdnja: *120 dana* predstavlja ju divno, prikriveno naličje *Lekcija iz komparativne anatomije*. U svakom slučaju, prema kalendaru naše arheologije, ta dva djela su iste starosti.

Ali taj imaginarni status animalnosti, opterećen uznemirujućim i mračnim snagama, upućuje nas više na mnogobrojne i simultane funkcije misli XIX vijeka. Možda prvi put u zapadnoj kulturi, život izmiče opštim zakonima bića, onakvog kakvo se ispoljava i analizira u okviru predstave. S druge strane svih stvari, čak i onih koje su s onu stranu mogućnih bića, podržavajući ih da bi ih bolje istakao i uništavajući ih žestinom smrti, život postaje suštinska snaga koja se suprotstavlja biću kao pokret nepokretljivosti, kao vrijeme prostoru, kao tajna želja vidljivom ispoljavanju. Život je korijen svakog postojanja, a neživo i nepokretno nisu ništa drugo osim života koji je posustao; čisto i obično biće samo je nebiće života. Jer život je, i zato u XIX vijeku dobija radikalnu vrijednost, u isti mah i jezgro bića i nebića: biće postoji samo zato što postoji

život i što ga veže za smrt; stabilna i razasuta bića u jednom trenutku se oblikuju i zaustavljaju: tog trenutka zalede život i u izvjesnom smislu ga ubiju, ali red dođe i na njih same i život ih uništava neiscrpljivošću svojih sila. Životno iskustvo je, dakle, najopštija zakonitost bića, ispoljavanje one primitivne snage počev od koje i sama bića postoje; Iskustvo je jedna divlja ontologija koja teži da iskaže nerazdvojnu vezu bića i nebića u svemu postojećem. Ali ta ontologija razotkriva manje ono što zasniva bića od onoga što ih dovodi do nesigurnog oblika i što ih već iznutra minira pripremajući njihovo uništenje. U odnosu na život, bića su samo prelazne figure i biće koje održavaju, u svom kratkotrajnom postojanju, samo je njihova taština i volja za opstankom. Na taj način biće stvari je za saznanje samo iluzija, veo koji treba skinuti da bismo se uvjerali u nevidljivu i nijemu žestinu koja stvari proždire u noći. Ontologija uništavanja bića vrijedi, dakle, kao kritika saznanja; ali nije u pitanju toliko zasnivanje fenomena, utvrđivanje njegovih granica i njegovih zakona, pozivanje na njegovu konačnost koja ga čini mogućnim, koliko njegovo razbijanje u onom smislu u kome život uništava bića: jer biće fenomena samo je njegov privid.

Na taj način prisustvujemo konstituisanju jedne misli koja se gotovo u svim tačkama suprotstavlja onoj što je vezana za formiranje ekonomske istoričnosti. Ova posljednja se oslanja na trostruku teoriju nesvodljivih potreba, objektivnosti rada i kraja istorije. Ovdje se, naprotiv, razvija misao u kojoj individualnost, sa svojim oblicima, granicama i potrebama, predstavlja samo nestalni trenutak osuđen na propast, označavajući na tom putu uništenja puku prepreku koju treba ukloniti. Ovdje je u pitanju misao u kojoj objektivnost stvari predstavlja privid, varku percepcije, iluziju koju treba razbiti i svesti na čistu volju, bez fenomena koji ih je stvorio i podnosio neko vrijeme; to je misao za koju početak života, njegovo neprestano obnavljanje i njegova upornost isključuju postavljanje granice u trajanju utoliko više što i samo vrijeme, sa svojom hronološkom podjelom i svojim kvaziprostornim kalendarom, nije ništa drugo osim iluzija saznanja. Tamo gdje jedna misao predviđa kraj istorije, druga nagovještava beskraj života; gdje jedna priznaje stvarno proizvođenje stvari pomoću rada, druga razbija varke saznanja; gdje jedna, zajedno s granicama pojedinca, utvrđuje i njegov zahtjev za

življenjem, druga ga potire šapatom smrti. Da li je ta suprotnost znak da od XIX vijeka polje znanja ne predstavlja homogenu refleksiju u svim aspektima? Treba li ubuduće dozvoliti da svaki oblik pozitiviteta ima »filozofiju« koja njemu pripada: ekonomija — filozofiju rada obilježeneog potrebom, ali nagrađenog vremenom; biologija — filozofiju života obilježeneog kontinuitetom koji formira bića samo da bi ih razbio i oslobođenog svih granica istorije; nauke o jeziku — filozofiju kultura, njihove relativnosti i njihove izuzetne snage manifestovanja?

IV BOP

»Ali ključna tačka koja će osvijetliti sve jeste interna struktura jezika ili uporedna gramatika; ova posljednja će nam pružiti sasvim nova rješenja o genealogiji jezika, kao što nam je uporedna anatomija bacila svjetlo na istoriju prirode« (30). Šlegel (Schlegel) je to dobro znao: konstituisanje istoričnosti u okviru gramatike odvijalo se po istom modelu kao i u nauci o živom biću. I, istinu govoreći, nema u tome ništa neobično, jer u čitavom klasicizmu riječi, od kojih se mislilo da je stvoren jezik, i osobine po kojima se pokušavao konstituisati jedan prirodni poredak, dobile su identičan status: one su postojale samo po svojoj reprezentativnoj vrijednosti, po svojoj snazi analize, podvostručavanja, kompozicije i dovođenja u red koji im je priznavan u odnosu na predstavljene stvari. Najprije sa Žisjeom i Lamarkom, a zatim i Kivjeom, osobine su izgubile svoju reprezentativnu funkciju ili, pak, ako su još i mogle »predstavljati« i omogućiti uspostavljanje veza susjedstva i bliskosti, to nije bilo zbog njihove vidljive strukture niti zbog deskriptivnih elemenata od kojih su te osobine sastavljene, nego upravo zato što su se osobine odnosile na jedinstvenu cjelinu ili na funkciju koju one obezbjeđuju direktno ili indirektno, »primarno« ili »sekundarno«. U domenu jezika, riječ, u istom periodu, doživljava analognu transformaciju: naravno, riječ ne prestaje da čuva smisao i snagu »predstavljanja« nečega u duhu pojedinca koji je upotrebljava ili sluša. Ali ta funkcija više nije konstitutivna za njeno biće, za njenu suštinsku arhitekturu, za njenu sposobnost uključivanja u rečenicu i vezivanja sa drugim manje-više različitim riječima. Ako se riječ može nalaziti u go-

voru u kome hoće nešto da kaže, to joj ne uspijeva stoga što se odlikuje neposrednom diskurzivnošću koju u sebi nosi prema pravu rođenja, nego zato što se, u samom njenom obliku, u zvučnosti od koje je sastavljena, u promjenama koje doživljava mijenjajući gramatičke funkcije i modifikacijama kojima je izložena tokom vremena, riječ pridržava izvjesnog broja striktnih zakona koji na isti način tretiraju sve druge elemente jezika. Tako riječ više nije vezana za predstavu osim ukoliko čini dio gramatičke organizacije na osnovu koje jezik definiše i osigurava svoju vlastitu koherentnost. Da bi riječ mogla iskazati ono što kazuje, treba da pripada jednom gramatičkom totalitetu koji, u odnosu na samu riječ, ima suštinski i determinirajući primat.

Ta neprimjerenost riječi, taj skok unazad, izvan reprezentativnih funkcija, bio je sigurno krajem XVIII vijeka jedan od važnih događaja u zapadnoj kulturi. Ali i jedan od onih koji su prošli najmanje zapaženo. Rado se vraćamo proučavanju prvih trenutaka političke ekonomije, Rikardovih analiza zemjišne rente i cijene proizvodnje; priznaje se da je taj događaj imao široke razmjere jer je ne samo omogućio razvitak nauke nego doveo do izvjesnog broja ekonomskih i političkih promjena. Ne zanemaruju se ni novi oblici koje je dobila nauka o prirodi; i ako je istina da se, zahvaćujući jednoj retrospektivnoj iluziji, vrednuje Lamark na račun Kivjea, ako je tačno da je teško shvatiti kako je »život« prvi put sa *Lekcijama iz uporedne anatomije* dosegnuo prag pozitiviteta, manje je nejasno da je zapadna kultura od tog trenutka bacila jedan nov pogled na svijet živog bića. Naprotiv, izdvajanje grupe indoevropskih jezika, stvaranje uporedne gramatike, proučavanje fleksije, formulisanje zakona o vokalnoj alternanci i konsonantskim mutacijama — jednom riječju, čitavo filološko djelo Grima, Šlegela, Raska i Bopa, ostaje na margini našeg istorijskog iskustva, kao da je ono samo osnovalo neku pomoćnu i ezoteričnu disciplinu, kao da u tom djelu čitav jezik (pa i naš) nije izmijenio svoj način bivanja. Svakako ne bi trebalo pokušavati da se opravda takav zaborav uprkos važnosti promjene. Do toga je došlo u samo vrijeme njenog izbijanja, kad je sve još bilo obavijeno izvjesnom tajnom i diskrecijom. Možda su te promjene uočljive samo u izgovoru, gramatici ili semantici: pošto do njih dolazi tako iznenada, ne može ih shvatiti niko od onih koji govore

i čiji jezik je već bremenit skrivenim mutacijama. Mi smo tih mutacija svjesni tek na trenutak ili djelimično; osim toga, odluka se donosi tek negativnim određenjem — radikalnim i neposredno očitavanim zastarijevanjem jezika koji upotrebljavamo. Za jednu kulturu sigurno nije lako uočiti kad njen jezik prestaje da bude providan za svoje predstave i kad postaje teži i tromiji. Kad bismo nastavili raspravljanje, mogli bismo se upitati kako možemo saznati — osim pomoću nekoliko nejasnih pokazatelja koji se slabo i teško mogu interpretirati — da jezik (upravo ovaj kojim govorimo) dobija novu dimenziju, nesvodljivu na čistu diskurzivnost? Iz svih tih razloga nastanak filologije je u zapadnoj svijesti ostao mnogo diskretniji nego rađanje biologije ili političke ekonomije. Iako je i filologija pripadala istom arheološkom prevratu. Iako su se, možda, njene posljedice proširile mnogo dalje, bar u podzemnim slojevima na kojim počiva naša kultura.

Kako je došlo do formiranja tog filološkog pozitiviteta? Postoje četiri teorijska elementa koji nam početkom XIX vijeka signaliziraju njeno konstituisanje; iz istog perioda potiču i: Šlegelov esej o *Jeziku i filozofiji Indijaca* (1808), *Njemačka gramatika* od Grima (1818) i Bopova knjiga o *Sistemu konjugacija u sanskritu* (1816).

1. Prvi od tih elemenata odnosi se na način na koji se jezik može iznutra okarakterisati i distingvirati od drugih. U doba klasicizma, individualnost jezika mogla se utvrditi na osnovu više kriterija: proporcije između različitih kriterija su korištene za stvaranje riječi (postoje jezici sa razvijenijim vokalizmom i jezici sa razvijenijim konsonantizmom), pridavanja privilegija izvjesnim kategorijama riječi (jezici sa konkretnim imenicama, jezici sa apstraktnim imenicama itd.), načina predstavljanja veza (pomoću predloga ili na osnovu deklinacije), rasporeda pri utvrđivanju reda riječi (stavljanje logičkog subjekta na prvo mjesto, kao u francuskom, i davanja prednosti važnijim riječima, kao u latinskom). Na taj način razlikujemo jezike Sjevera i jezike Juga, jezike osjećanja i jezike potrebe, jezike slobode i jezike ropstva, jezike varvarstva i jezike civilizacije, jezike logičkog rasuđivanja i jezike retorske argumentacije: sve te razlike među jezicima odnose se samo na način na koji oni mogu analizirati predstavu, a zatim opet komponovati njene elemente. Ali od Šlegela jezici se, bar po njihovoj opštoj tipologiji, definišu načinom na koji me-

đusobno povezuju čisto verbalne elemente od kojih su sastavljeni; neki od tih elemenata su, naravno, reprezentativnog karaktera. Oni, u svakom slučaju, imaju reprezentativnu vrijednost, koja je uz to i vidljiva; ali drugi ne sadrže nikakav smisao i služe da u određenoj kompoziciji odrede smisao nekog drugog elementa govora. I upravo taj materijal — sastavljen od imenica, glagola, riječi uopšte, ali i slogova i glasova — povezuje jezike pri stvaranju fraza i rečenica. Ali materijalno jedinstvo konstituisano rasporedom glasova, slogova i riječi nije postignuto običnom kombinatorikom elemenata predstave. Ono ima svoje vlastite principe koji se, kod pojedinih jezika razlikuju: gramatička kompozicija ima svoje zakonitosti koje značenje govora ne može objasniti. Međutim, kako se značenje može gotovo u cijelosti prenijeti iz jednog jezika u drugi, upravo te zakonitosti omogućavaju definisanje individualnosti pojedinih jezika. Svaki jezik ima svoj autonomni gramatički prostor; te prostore možemo porediti lateralno, to jest od jezika do jezika, ne prelazeći kroz zajedničku »sredinu« koja bi bila područje predstave sa svim mogućnim podjelama.

Odmah je moguće razlikovati dva načina kombinovanja gramatičkih elemenata. Jedan se sastoji u njihovom jukstaponiranju i pokušaju međusobnog određivanja; u tom slučaju jezik je sastavljen od mnoštva elemenata — uglavnom veoma kratkih — koji se mogu kombinovati na razne načine, ali da pri tome svaka jedinica sačuva svoju autonomiju, to jest mogućnost da u okviru fraze ili rečenice raskine prelaznu vezu koju je formirala sa nekom drugom jedinicom. Jezik se tada definiše prema broju takvih jedinica i mogućnih kombinacija koje se u govoru mogu uspostaviti. Tu je u pitanju »skup atoma«, »mehanički agregat ostvaren vanjskim približavanjem« (31). Postoji i drugi način povezivanja elemenata jednog jezika: to je sistem fleksije koji iznutra mijenja slogove ili bitne riječi — radikalne oblike. Svaki od tih oblika nosi izvjestan broj mogućnih varijacija, unaprijed određenih; i zavisno od drugih riječi, od zavisnog ili korelativnog odnosa među riječima, od bliskosti ili udruženosti, upotrijebićemo jednu varijablu, a ne drugu. Na prvi pogled takav način vezivanja je manje bogat nego onaj prvi, jer je broj mogućnih kombinacija mnogo manji; ali u stvarnosti, sistem fleksije ne postoji nikad u svom čistom i ogoljenom vidu; unutrašnja modi-

fikacija osnove omogućava mu da dodavanjem primi nove elemente, koji se, takođe, mogu iznutra modifikovati; na taj način »svaki korijen je zaista neka vrsta žive klice, jer kako su odnosi označeni unutrašnjom modifikacijom, a riječima otvoreno polje za slobodan razvoj, riječ se praktično može širiti do beskonačnosti« (32).

Tim velikim tipovima lingvističke organizacije odgovara, s jedne strane, kineski jezik, u kome su »partikule koje označavaju sukcesivne ideje jednosložne riječi sa svojom posebnom egzistencijom«, a s druge strane, sanskrit, čija je »struktura u cijelosti organska, razgranavajući se pomoću fleksije, unutrašnjih modifikacija i raznim preplitanjem korijena« (33). Između ta dva najveća i ekstremna modela možemo rasporediti sve jezike. Svaki će jezik imati takvu organizaciju koja će ga približiti jednom od ova dva tipa, ili koja će ga situirati na podjednakoj udaljenosti od tako razgraničenog polja. Najbliži su kineskom jeziku: baskijski, koptski i američki jezici; oni međusobno povezuju elemente koji se mogu rastaviti; ali ovi, umjesto da stalno ostaju slobodni kao nesvodljivi verbalni atomi, »počinju odmah da se stapaju u riječ«; arapski jezik se karakteriše mješavinom sistema afiksacije i fleksije; keltski je gotovo isključivo jezik sa fleksijom, ali se u njemu mogu naći i »tragovi jezika sa afiksacijom«. Može se reći da je ta opozicija bila poznata još u XVIII vijeku, i da je odavna pravljen razlika između kombinacije kineskih riječi i deklinacija i konjugacija latinskog ili grčkog jezika. Takođe se može primijetiti da je ta Šlegelova apsolutna opozicija bila vrlo brzo kritikovana u Bopovim djelima: tamo gdje je Šlegel gledao dva tipa jezika potpuno nesvodljiva jedan na drugi, Bop je tražio njihovo zajedničko porijeklo. On pokušava da utvrdi (34) kako fleksije nisu neka vrsta unutrašnjeg i spontanog razvitka jednog prvobitnog elementa, nego da su to partikule koje su se nagomilale oko korijenskog sloga: *m* iz prvog lica u sanskritu (*bhavâmi*) ili *t* iz trećeg lica (*bhavâti*) jesu rezultat dodavanja zamjenice *mâm* (ja) i *tâm* (on) na glagolsku osnovu. Ali, za stvaranje filologije nije bitno da saznamo jesu li elementi konjugacije mogli da se u bližoj ili daljoj prošlosti koriste samostalnim postojanjem uz autonomnu vrijednost. Bitno je, i to razlikuje Šlegelove i Bopove analize od onih koje su ih u XVIII vijeku prividno anticipirale (35), da prvobitni slogovi ne rastu (dodavanjem ili unutrašnjim širenjem) bez

izvjesnog broja promjena koje doživi i sama osnova. U jednom jeziku kao što je kineski postoje samo zakoni juktapozicije, ali u jezicima u kojima su osnove sklone rastu (bilo da su one jednosložne kao u sanskritu, ili višesložne kao u hebrejskom) uvijek pronalazimo pravilne oblike unutrašnjih varijacija. Stoga je razumljivo što je nova filologija, posjedujući kriterije unutrašnje organizacije za karakterizaciju jezika, napustila hijerarhijsku klasifikaciju koju je praktikovao XVIII vijek: tada se smatralo da postoje jezici koji su važniji od drugih, jer je kod njih analiza predstava bila preciznija i finija. Sada su svi jezici iste vrijednosti: oni posjeduju samo unutrašnje organizacije koje su različite. Otuda ta radoznalost za rijetke jezike, koji se slabo upotrebljavaju i koji nisu civilizovani, o kojima je Rask pružio svjedočanstvo u svojoj anketi vođenoj u Skandinaviji, Rusiji, na Kavkazu, u Perziji i Indiji.

2. Proučavanje tih *unutrašnjih varijacija* predstavlja drugi važan teorijski elemenat. U svojim etimološkim istraživanjima, opšta gramatika je proučavala transformaciju riječi i slogova tokom određenog vremena. Ali takvo proučavanje bilo je ograničeno iz tri razloga. Ono se odnosilo više na preobražaj slova alfabeta nego na način kako su izgovoreni glasovi mogli biti izmijenjeni. Štaviše, te transformacije bile su smatrane kao uvijek mogućna posljedica izvjesnog afiniteta među slovima; smatralo se da su *p* i *b*, ili *m* i *n* toliko međusobno bliski da se mogu zamijeniti. Takve promjene bile su izazvane tom sumnjivom bliskošću i zbrkom do koje je moglo doći pri izgovoru ili pri slušanju. Najzad, vokali su smatrani kao najfluidniji i najnestalniji elemenat jezika, dok su konsonanti važili kao njihova čvrsta arhitektura (hebrejski čak dozvoljava i izostavljanje vokala).

Prvi put, sa Raskom, Grimom i Bopom, jezik je tretiran (iako više ne postoji težnja za njegovim svođenjem na izvorne krikove) kao zbir fonetskih elemenata. Dok je za opštu gramatiku jezik nastajao kad bi se zvuk iz usta i sa usana pretvorio u *slovo*, sada se smatra da jezik postoji čak i kad su ti zvuci artikulisani i raspoređeni u seriju razgovjetnih *glasova*. Sada je čitavo biće jezika zvučne prirode, što objašnjava novi interes koji su pokazali braća Grim i Renuar (Raynouard) prema nepisanoj književnosti, narodnim umotvorinama i govornim dijalektima. Jezik se istražuje u neposrednoj blizini onoga što on jeste: u riječi

— koju pismo osuši i na mjestu okameni. Tako se rađa čitava jedna mistika: to je mistika glagola, čistog poetskog praska, koji prolazi ne ostavivši trag osim kratkotrajne vibracije. U svojoj prolaznoj i dubokoj sonornosti riječ dobija suverenu ulogu. Njene tajne moći, oživljene dahom proroka, u suštini se suprotstavljaju ezoterizmu pisma, koje pretpostavlja prtajenu postojanost tajne u okviru vidljivog lavirinta. Jezik nije više onaj manje-više udaljeni znak kome je *Logika Por-Roajala* nudila kao neposredni i evidentni model portret čovjeka ili geografsku kartu. Jezik je stekao jednu vibrirajuću prirodu koja ga odvađa od vidljivog znaka i približava muzičkoj noti. I trebalo je upravo da Sosir (Saussure) zaobiđe taj momenat riječi, koji je za čitavu filologiju XIX vijeka imao vrhunsko mjesto, da bi, izvan istorijskih oblika, restaurisao dimenziju jezika uopšte i otvorio, nakon toliko zaborava, stari problem znaka koji je ispunjavao misao od Por-Roajala do posljednjih Ideologa.

U devetnaestom vijeku započinje, dakle, analiza jezika tretiranog kao zbir glasova oslobođenih slova koja ih pismeno prenose (36). Ta analiza je izvršena u tri smjera. Prije svega, napravljena je tipologija raznih glasova upotrijebljenih u jeziku: za samoglasnike je to opozicija između prostih i dvostrukih (dugih, kao *â, ô*; ili diftongiranih, kao *ae, ai*); među prostim samoglasnicima imamo opoziciju između čistih (*a, i, o, u*) i promijenjenih (*e, ô, ü*); među čistima ima onih koji mogu imati različit izgovor (kao *o*) i onih koji se uvijek jednako izgovaraju (*a, i, u*); najzad, među ovim posljednjim jedni su izloženi promjeni i mogu dobiti umlaut (*a, u*), dok *i* ostaje uvijek isto (37). Druga vrsta analize odnosi se na uslove što određuju promjenu zvučnosti: zvučni slog je sâm po sebi važan faktor, jer završni slog, na primjer, teže čuva svoju postojanost nego onaj koji pripada osnovi. Glasovi iz osnove, kaže Grim, imaju dug život, a glasovi u nastavcima kratkog su života. Ali i za to postoje određene norme, jer »održavanje ili promjena« glasa »nisu nikad proizvoljni« (38). To odsustvo proizvoljnosti za Grima je bila potvrda smisla (u osnovi velikog broja njemačkih glagola *a* se suprotstavlja glasu *i* kao preterit prezentu). Za Bopa je to odsustvo proizvoljnosti rezultat izvjesnog broja zakona. Jedni definišu pravila promjene dvaju konsonanata koji stoje jedan uz drugi: »Tako kad se na sanskritu kaže *at-ti*

(on jede) umjesto *ad-ti* (od osnove *ad*, jesti), promjena *d* u *t* je rezultat jednog fizičkog zakona«. Drugi zakoni definišu način djelovanja nastavka na glasove iz osnove riječi: »Pod mehaničkim zakonima podrazumijevam prije svega zakone težine, a posebno uticaj koji lični nastavci vrše na prethodni slog« (39). Najzad, posljednji oblik analize odnosi se na postojanost transformacija kroz Istoriju. Grim je tako ustanovio tabelu podudarnosti labijala, dentala i guturala u grčkom, »gotskom« i visokonjemačkom: *p*, *b* i *f* iz grčkog jezika postaju *f*, *p* i *b* u gotskom, a *b* (ili *v*), *f* i *p* u visokonjemačkom; *t*, *d* i *th* iz grčkog postaju *th*, *t* i *d* u gotskom, a *d*, *z* i *t* u visokonjemačkom. Takvim zbirom odnosa utvrđeni su i putevi istorije; i umjesto da jezici budu podložni nekim vanjskim mjerilima, onima koji su u ljudskoj istoriji i koji treba da — prema klasicističkoj misli — objasne njihove promjene, oni sami u sebi nose princip evolucije. Tu, kao i drugdje, sudbinu fiksira »anatomija« (40).

3. Takva definicija zakona o konsonantskim ili vokalnim promjenama omogućava formulisanje *nove teorije o osnovi*. U doba klasicizma, osnove su se utvrđivale pomoću dvostrukog sistema konstanti: alfabetskih konstanti, koje su se odnosile na neodređen broj slova (ponekad samo na jedno), i značenjskih konsonanti, koje su oko neke opšte teme grupisale mnoštvo bliskih smislova. Na raskršću tih konstanti, tamo gdje je smisao izbijao na vidjelo preko istog slova ili istog sloga, korijen se individualizovao. Korijen je ono izražajno jezgro koje se beskonačno preobražava na osnovu primarnog glasa. Ali ako do promjene vokala i konsonanata dolazi na osnovu određenih zakona ili pod izvjesnim uslovima, tada osnova mora da bude stabilna lingvistička individualnost, koju možemo izdvojiti sa svojim eventualnim varijacijama, i koja sa svojim mogućim oblicima konstituiše jedan od elemenata jezika. Da bi odredila prve i apsolutno jednostavne elemente jezika, opšta gramatika se morala vraćati do one imaginarne tačke gdje se glas, još nepretvoren u riječ, dodirivao sa živom predstavom. Sada, međutim, elementi jezika su u samom jeziku (čak i ako pripadaju nekom drugom jeziku): postoje čisto lingvistička sredstva za uspostavljanje njihove konstantne kompozicije i tabele njihovih mogućih modifikacija. Stoga će etimologija prestati da bude postupak koji teži da dosegne do nekog praje-

zika sastavljenog od izvornih prirodnih krikova. Ona postaje pouzdan i ograničen analitički metod za pronalaznje korijena riječi od kog je ona napravljena: »Korijen riječi bio je osvjetljen tek nakon uspješno izvršenih analiza fleksije i derivacije« (41).

Tako možemo utvrditi da, u izvjesnim jezicima, kao što su semitski, korijen riječi ima dva sloga (obično po tri slova); da je u drugim jezicima (indo-germanskim) korijen jednosložan; kod nekih opet korijen je sastavljen od jednog jedinog glasa (*i* je osnova glagola koji znače *ići*, *u* kod glagola koji znače *zadržati*); ali najčešće kod tih jezika korijen sadrži još i jedan vokal ili konsonant — bilo da je konsonant na početku ili na kraju; kad je konsonant na kraju, vokal je na početku, a kad je obrnut slučaj, dešava se da uz konsonant stoji još jedan konsonant što mu služi kao oslonac (kao kod korijena *ma*, *mad*, koji u latinskom daje *metiri*, u njemačkom *messen*) (42). Dešava se, takođe, da ti jednosložni korjenovi budu podvostručeni, kao *do* koje se u sanskritu podvostručava u *dadami*, ili grčki *didōmi*, ili *sta* > *tishtami*, *istēmi* (43). Najzad, priroda samog korijena i njena konstitutivna uloga u jeziku shvaćeni su na sasvim nov način: u XVIII vijeku korijen je bio rudimentarna riječ koja je po porijeklu označavala neku konkretnu stvar, jednu neposrednu predstavu, predmet koji se nudio pogledu ili nekom od čula. Jezik je bio sagrađen na osnovu nominalnih karakterizacija: derivacija je proširivala domet jezika; iz apstrakcije su se javljali pridjevi i trebalo je tome samo dodati jedan nesvodljiv elemenat, monotonu funkciju glagola biti, da bi se konstituisala kategorija promjenljivih riječi, to jest neka vrsta stapanja bića i epiteta u okviru verbalnog oblika. Bop, takođe, dopušta da su glagoli miktne tvorevine sastavljene od glagola i nekog korijena. Ali njegove se analize znatno razlikuju u bitnim tačkama od klasicističke sheme: nisu u pitanju samo virtuelna zbiranja atributivne funkcije i rečeničkog smisla koji se pripisuje glagolu biti, riječ je, prije svega, o materijalnoj vezi između korijena i oblika glagola *biti*: *as* iz sanskrita nalazimo u sigmi grčkog aorista, u *er* latinskog pluskvamperfekta ili futura drugog; *bhu* iz sanskrita nalazimo sačuvano kao *b* u latinskom futuru i imperfektu. Štaviše, taj dodatak glagolu biti omogućava nam da osnovi damo obilježje lica i vremena (nastavak je formiran od osnove glagola biti i osno-

ve lične zamjenice kao kod riječi *script-s-i* (44). Prema tome, dodavanjem glagola *biti* ne transformiše se epitet u glagol; i sâm korijen sadrži glagolsko značenje, kome nastavci, derivirani iz konjugacije glagola *biti*, dodaju samo potrebne modifikacije za oznaku lica i vremena. Korjenovi glagola ne označavaju prvobitno »stvari«, nego upravo radnju, proces, želje, volju; oni, međutim, dobijaju nastavke formirane od glagola *biti* i ličnih zamjenica, i postaju sposobni za konjugaciju, dok kad dobiju druge sufikse — koji se i sami mogu modifikovati — postaju imenice koje podliježu deklinaciji. Namjesto bipolarnosti (koja je karakterisala klasicističke analize) imenice i glagola *biti*, treba uvesti kompleksniju vezu: to su korjenovi sa glagolskim značenjem koji mogu dobiti nastavke različitog tipa i tako formirati glagole ili imenice. Glagoli (i lične zamjenice) postaju primordijalni elemenat jezika — to jest onaj od koga se jezik može početi da razvija. »Glagol i lične zamjenice izgledaju kao prave poluge jezika« (45).

Bopove analize imale su prvorazrednu važnost ne samo za internu dekompoziciju jezika nego i za definisanje onoga što jezik može biti u svojoj suštini. Jezik više nije sistem predstava koji ima moć razbijanja i stvaranja novih predstava; u svom korijenu jezik označava radnje, stanja i volju; on izražava ono što se radi ili što se trpi, više nego ono što se vidi. Najzad, on na stvari pokazuje kao prstom zato što su one rezultat, ili predmet, ili instrument te akcije. Jezik učvršćuje svoj korijen ne među stvarima koje se vide, nego tamo gdje je subjekat i gdje on djeluje. I možda je on i proizišao prije iz htijenja i snage nego iz memorije koja podvostručava predstavu. Čovjek govori zato što djela, a ne zato što prepoznavajući saznanje. Kao i akcija, jezik izražava duboku volju. To ima dvije posljedice. Prva izgleda paradoksalna pri površnom posmatranju: u trenutku konstituisanja filologije otkrićem nove dimenzije čiste gramatike, jeziku se ponovo pripisuje velika izražajna snaga (Humbolt nije samo savremenik Bopa; on je poznao njegovo djelo do u detalje); dok je u klasicizmu ekspresivna funkcija jezika bila priznata samo kao elemenat kojim se objašnjavalo kako glas može predstavljati stvar, u XIX vijeku jezik će u svojim najkompleksnijim oblicima dobiti ekspresivnu vrijednost koja je nesvodljiva. Pri tome je nikakva gramatička kon-

vencija i nikakva proizvoljnost ne mogu izbrisati, jer ako jezik izražava, on to radi ne kao imitaciju stvari nego kao manifestaciju i transponovanje suštinskog htijenja onih koji govore. Druga posljedica je u tome što jezik više nije vezan za civilizacije na osnovu nivoa saznanja do kog su one došle (prefinjenost reprezentativne mreže, mnoštvo veza koje se mogu uspostaviti među elementima), nego na osnovu duha naroda koji ih je stvorio, oživio i u kojima se sâm može prepoznati. Kao što živi organizam svojom koherentnošću ispoljava funkcije koje ga održavaju u životu, i jezik — u čitavoj arhitekturi svoje gramatike — ispoljava suštinsku volju koja jedan narod održava u životu i daje mu moć da govori jezikom koji pripada samo njemu. Od tog trenutka uslovi istoričnosti jezika se mijenjaju: promjene više ne dolaze odozgo (od elite naučnika, od male grupe trgovaca i putnika, od pobjedničke vojske, od porobljivačke aristokratije), one se rađaju dolje, u tišini, jer jezik nije ni instrumenat ni proizvod — *ergon* — kako je govorio Humbolt — nego neprestana aktivnost — *energeia*. U jeziku — onaj koji govori, koji ne prestaje da govori nekom vrstom šapata što se ne čuje ali koji krije sav svoj sjaj, to je čitav *narod*. Taj šapat Grim je mislio uhvatiti slušajući *altdeutsche Meistergesang* a Renuar transkribujući *Poésies originales des troubadours*. Jezik više nije vezan za saznanje stvari, nego za slobodu ljudi: »Jezik je ljudski: svoje porijeklo i svoj rast duhuje našoj punoj slobodi; on je naša istorija i naše nasljeđe« (46). U onom trenutku kad definišemo unutrašnje zakone gramatike, time uspostavljamo duboku srodnost između jezika i čovjekove slobodne sudbine. Tokom čitavog XIX vijeka biologija će u sebi nositi duboke političke odjeke.

4. Analiza korjenova učinila je mogućnom jednu novu definiciju *sistema srodnosti* među jezicima. I to je četvrti veliki teorijski elemenat koji karakteriše pojavu filologije. Ta definicija pretpostavlja grupisanje jezika u okviru diskontinuiranih cjelina. Opšta gramatika isključivala je poređenje utoliko što je u svim jezicima pronalazila dva tipa kontinuiteta: vertikalni, koji je omogućavao da se rasporede svi najprimitivniji korjenovi koji su, uz neke transformacije, vezivali jezike za izvornu artikulaciju; horizontalni, koji je povezivao jezike univerzalnošću predstave: trebalo je da svi jezici analiziraju, dekomponuju i kompo-

nuju predstave koje su, u širokim granicama, bile iste za čitav ljudski rod. Na taj način jezike je bilo moguće upoređivati samo na indirektan način: mogao se, na primjer, analizirati način na koji su se pojedini jezici odnosili prema zajedničkom fondu prvobitnih korjenova; mogao se, takođe, upoređivati i način na koji su dva jezika prelamala i povezivala iste predstave. Ali od Grima i Bopa postalo je moguće direktno i obostrano poređenje dvaju ili više jezika. Upoređenje je direktno jer nije potrebno prolaziti kroz čiste predstave ili potpuno izvorne korjenove: dovoljno je proučiti promjene osnove, sistem fleksije i seriju nastavaka. Lateralno upoređenje ne posize za elementima zajedničkim za sve jezike niti za reprezentativnim fondom iz koga svi jezici crpu: stoga nije moguće svesti jedan jezik na oblik i principe koji čine mogućim sve druge jezike; jezike treba grupisati prema njihovoj formalnoj bliskosti: »Sličnost se nalazi ne samo u velikom broju zajedničkih korjenova nego se proteže sve do unutrašnje strukture jezika i njihove gramatike« (47).

Ali te gramatičke strukture koje je moguće direktno međusobno upoređivati ispoljavaju dvije posebne karakteristike. Prije svega, te strukture postoje samo kao sistem: sa jednosložnim osnovama mogućan je izvjestan broj fleksija; nastavci mogu imati posljedice čiji se broj i karakter mogu odrediti; način afiksacije odgovara nekim modelima koji su savršeno stabilni; kod višesložnih osnova sve modifikacije i sva upoređenja podliježu drugim zakonima. Između takva dva sistema (od kojih je jedan karakterističan za indoevropske jezike, a drugi za semitske), nema ni posrednog tipa ni prelaznog oblika. Između te dvije porodice postoji diskontinuitet. Ali, s druge strane, gramatički sistemi, pošto propisuju izvjestan broj zakona evolucije i mutacije, omogućavaju da se do izvjesne tačke fiksira pokazatelj starenja nekog jezika; jer, da bi se određena forma pojavila iz određenog korijena, potrebno je da ona doživi takvu i takvu promjenu. U klasicizmu, kad bi dva jezika ličila, trebalo je ili ih oba povezati za prvobitni jezik ili složiti se da jedan potiče od drugoga (ali kriterij je pri tome bio spoljašnji; najizvedeniji jezik je bio onaj koji se u istoriji javio najkasnije) ili prihvatiti mogućnost razmjene među jezicima (razmjene koja proističe iz vanlingvističkih događaja: invazije, trgovine, migracije). Sada, međutim, kad dva jezika imaju analogne

sisteme, treba odlučiti ili da jedan proizilazi iz drugoga, ili da oba potiču od zajedničkog pretka od koga su onda razvijali djelimično različite, a djelimično analogne sisteme. Tako je postepeno odbačena Kerduova hipoteza o sanskritu i grčkom jeziku, po kojoj su postojali tragovi zajedničkog jezika pretka; napuštena je i Anketilova hipoteza o mješavini ovih jezika u doba kraljevstva Baktrijana. I Bop je, takođe, mogao pobiti Šlegela, za koga je »indijski jezik bio najstariji, dok su drugi (latinski, grčki, germanski i perzijski jezici) moderniji i potiču od prvoga« (48). On je pokazao da između sanskrita i latinskog i grčkog i germanskog jezika postoji odnos »bratstva«, pošto sanskrit nije jezik-majka ostalih, nego prije njihov stariji brat, najbliži jeziku koji je predak čitave te porodice.

Primjećujemo, dakle, kako se istoričnost uvukla u domen jezika kao i u domen živih bića. Da bi se moglo misliti o evoluciji — koja nije samo slijed ontoloških kontinuiteta — treba da neprekinut i čist plan istorije prirode bude prekinut, da diskontinuitet raznih ogranaka izbaci na površinu planove organizacije u njihovoj raznovrsnosti, da se organizmi rasporede prema funkcionalnim dispozicijama koje moraju osigurati i da se na taj način učvrste odnosi između živog bića i onog što mu omogućava da postoji. Isto tako, da bi istorija jezika mogla biti mišljena, trebalo je jezike odvojiti od velikog hronološkog kontinuiteta koji ih je bez prekida povezivao sa izvorom; trebalo ih je, takođe, osloboditi zajedničke mreže predstava u koju su bili uhvaćeni. Zahvaljujući tom dvostrukom raskidu, heterogenost gramatičkih sistema se ispoljila u svom pravom obličju, sa zakonima koji propisuju promjene i putevima koji fiksiraju mogućnosti evolucije. Pošto je jednom ukinuta istorija vrsta kao hronološki slijed svih mogućih oblika, tek tada je živo biće moglo dobiti karakter istoričnosti; na isti način, da u jeziku nisu prekinute analize beskrajsnih derivacija i mišljenja bez kraja i konca koja je opšta gramatika uvijek pretpostavljala, jezik nikad ne bi dobio karakter unutrašnje istoričnosti. Trebalo je sanskrit, grčki, latinski i njemački jezik tretirati u sistematskoj simultanosti; trebalo ih je, uprkos svakoj hronologiji, situirati u zajedničko vrijeme, kako bi njihove strukture postale providne i kako bi se u njima mogla pročitati istorija jezika. I ovdje, kao i drugdje, trebalo je izbrisati hronološke serije; tada se formirala drukčija istorija, koja ne

iskazuje samo način sukcesije bića i njihovu povezanost u vremenu nego i modalitete njihovog formiranja. Empirija — u pitanju su podjednako prirodne jedinice kao i riječi kojima se one mogu imenovati — prožeta je sad istorijom, i to u dubini njenog bića. Počinje poredak vremena.

Postoji, međutim, ogromna razlika između jezika i živih bića. Bića nemaju prave istorije izvan odnosa između njihovih funkcija i uslova njihovog postojanja. Njihova unutrašnja kompozicija čini mogućnom njihovu istoričnost, ali istoričnost postaje istorija tek zahvaljujući vanjskom svijetu u kome ta bića žive. Stoga, da bi se ta istorija javila u punom sjaju i bila opisana govorom, trebalo je da se na Kivjeovu uporednu anatomiju doda analiza sredine i uslova koji djeluju na živo biće. »Anatomija« jezika, da se poslužimo Grimovim izrazom, funkcionise u elementu istorije: to je anatomija mogućnih promjena koja objašnjava ne samo realnu koegzistenciju organa ili njihovo međusobno isključivanje nego pravac u kome se te promjene mogu ili ne mogu odvijati. Nova gramatika je neposredno dijahronijska. A kakva bi mogla drugo biti kad se njen pozitivitet može ustanoviti jedino prekidom između jezika i predstave? Unutrašnja organizacija jezika, ono što jezici dozvoljavaju i isključuju, da bi mogla funkcionisati, mogla je biti obuhvaćena jedino u obliku riječi. Ali taj oblik ne može objelodaniti svoje zakone ako ga ne uporedimo sa svojim prethodnim stanjima, sa promjenama kojima je sklon, sa modifikacijama do kojih nikad ne dolazi. Razdvajajući jezik od onoga što on predstavlja, on se prvi put pojavio u svojoj vlastitoj legalnosti i istovremeno se ispostavilo da je uhvatljiv jedino u istoriji. Poznato je da je Sosir mogao izbjeći toj dijahronijskoj vokaciji biologije jedino uspostavljajući odnos između jezika i predstave, a slobodan od obaveze da konstituiše »semiologiju«, koja, poput opšte gramatike, definiše znak na osnovu veze između dviju ideja. Dakle, isti arheološki događaj ispoljio se, uz neke parcijalne razlike, i u istoriji prirode i u jeziku. Odvajajući osobine živog bića ili gramatička pravila od zakona predstave, istoričnost je dobila pravo građanstva. Ali toj istoričnosti života i jezika, u domenu biologije, bila je potrebna i dodatna istorija koja bi iskazala odnose između pojedinca i sredine; jer, u neku ruku, istorija života stoji izvan istoričnosti živog bića; stoga evolucionizam konstituiše teoriju biologije, čiji se uslovi za nastanak nalaze u

biologiji bez evolucije, to jest Kivjeovoj. Naprotiv, istoričnost jezika otkriva, odmah i bez posredovanja, svoju istoriju. Istoričnost u biologiji i u jeziku komuniciraju iznutra. Dok će se biologija XIX vijeka više približavati vanjštini živog bića, njegovoj drugoj strani, iako pri tome biologija ostaje ipak prijemčivija za površinu tijela na kojoj se zadržava pogled prirodoslovca, filologija će razmrsiti odnose koje je gramatičar uspostavio između jezika i vanjske istorije da bi tako definisao unutrašnju istoriju. A kad se ova potvrdi u svojoj objektivnosti, služiće kao nit vodilja za rekonstruisanje događaja palih izvan svakog sjećanja.

V JEZIK KOJI JE POSTAO PREDMET

Može se primijetiti da ova četiri teorijska elementa koje smo analizirali, pošto sigurno obrazuju arheološko tlo filologije, odgovaraju i suprotstavljaju se onima koji omogućavaju definisanje opšte gramatike (49). Počev od posljednjeg, pa sve do prvog od ta četiri elementa, vidljivo je da se teorija o *srodnosti* među jezicima (diskontinuitet između velikih porodica, interna analogija u režimu promjena) suočava sa teorijom o *derivaciji*, koja je pretpostavljala stalno faktor trošenja i miješanja i djelovala na isti način na sve jezike, na osnovu jednog vanjskog principa i uz beskonačni niz posljedica. Teorija o *osnovi* suprotstavlja se teoriji o *obilježavanju*: jer osnova je lingvistička individualnost koja se može izolovati, karakteristična za jednu grupu jezika, a koja služi kao jezgro pri formiranju glagolskih oblika; dok korijen povezuje oba pola jezika — prirodu i prvobitni krik, iscrpljujući sve dok ne postane zvuk koji se beskrajno može transformisati i čija je funkcija bila izvorno nominalno razlučivanje stvari. Proučavanje *unutrašnjih varijacija* jezika suprotstavlja se teoriji reprezentativne *artikulacije*: ova je definisala riječi i individualizovala ih jedne prema drugima upućujući ih na sadržaj koji su mogle označavati; artikulacija jezika bila je vidljiva analiza predstave; sada, pak, riječi se karakterišu po njihovoj morfologiji i ukupnosti mutacija koje svaki njihov glas može doživjeti. Najzad, posebno treba istaknuti da se *unutrašnja analiza* suočava sa primatom koji je u klasicizmu misao pridavala glagolu *biti*: on je vladao na granici jezika, jer je to bila prva veza među riječima i zato

što je imao suštinsku moć afirmisanja; on je označavao prag jezika, isticao njegovu specifičnost i vezivao ga na neizbrisiv način sa oblicima misli. Nezavisna analiza gramatičkih struktura, kakva se praktikuje od XIX vijeka, izoluje, međutim, jezik, tretira ga kao autonomnu organizaciju, kida njegove veze sa prosuđivanjem. Ontološki prelaz koji je obezbjeđivao glagol *biti* između govora i misli sad je raskinut; jezik time stiže vlastito biće. I to biće sadrži zakone koji njime upravljaju.

Klasicistički poredak u jeziku zatvorio je krug nad samim sobom. Izgubio je svoju providnost i svoju vrhovnu funkciju u domenu znanja. U XVII i XVIII vijeku on je bio neposredan i spontan način razvijanja predstava; po njemu su predstave dobijale svoja prvobitna obilježja, određivale i pregrupisavale svoje zajedničke crte, utvrđivale odnose identičnosti i atributivnosti; jezik je bio saznanje, a saznanje punopravni govor. U odnosu na svako saznanje, jezik se nalazio u suštinskoj situaciji: stvari su se mogle upoznati jedino kroz jezik. Ne zato što je on bio dio svijeta u jednoj ontološkoj isprepletenosti (kao u renesansi), nego zato što je jezik bio prva skica poretka predstava; zato što je bio početni, neizbježni način predstavljanja predstava. U njemu se formirala svaka opštost. Klasicističko saznanje bilo je duboko nominalističko. Od XIX vijeka jezik se oslanja na samog sebe, dobija svoje vlastite dimenzije, razvija svoju istoriju, zakone i objektivnost koja pripada samo njemu. On je postao predmet saznanja kao i toliki drugi: skupa sa živim bićima, sa bogatstvom i vriednošću, sa istorijom događaja i ljudi. On, možda, zavisi od vlastitih koncepata, ali analize kojima je izložen ukorijenjene su u isto tlo kao i sve druge koje se odnose na empirijska saznanja. To uzdizanje koje je *opštoj gramatici* omogućavalo da u isti mah bude i *Logika* i da se s njom ukrsti, sada je svedeno na manju mjeru. Saznati jezik ne znači više približiti se veoma blizu samog saznanja; to samo znači primijeniti metode znanja uopšte na poseban domen objektivnosti.

To nivelisanje jezika koje ga svodi na čisti status predmeta, kompenzuje se na tri načina: 1) prije svega jezik je nužan posrednik za svako naučno saznanje koje se ispoljava kao govor. Uzalud ga pokušavamo razlučiti, razviti i analizirati pod lupom nauke, on uvijek izbija tamo gdje se nalazi subjekat koji saznaje — čim ovaj ima nešto

da kaže o onome što zna. Otuda dvije brige koje se provlače kroz čitav XIX vijek. Jedna se sastoji u neutralisanju i poliranju naučnog jezika, do te mjere da, oslobođen svake vlastite singularnosti, očišćen od slučajnosti i netačnosti — kao da uopšte ne pripada svojoj suštini — jezik može postati tačan odraz, revni dvojnik, ogledalo bez sjene saznanja koje nije verbalno. To je pozitivistički san o jeziku koji bi bio na nivou onoga što se zna: jezik-tabela, kao što je to zamišljao Kivje kad je predlagao da nauka bude »kopija« prirode. Nasuprot stvarima, naučni govor bi bio samo »tabela«, ali ovdje tabela ima suštinski drugačije značenje nego u XVIII vijeku: tada je bila u pitanju dioba prirode prema konstantnoj tabeli identičnosti i razlika za koju je jezik predstavljao samo prvobitnu mrežu, aproksimativnu i sklonu korekcijama; sada je sam jezik tabela, ali u tom smislu što je oslobođen zbrke koja ga prisiljava da preuzme klasifikatorsku ulogu, i što se nalazi na izvjesnoj distanci od prirode i inkarnira njen vjerni portret (50). Druga briga — sasvim različita od prve, iako joj je korelativna — sastoji se u traženju nezavisne logike gramatike, rječnika, sintetičkih oblika, riječi: to je logika koja je mogla izvući na površinu univerzalne implikacije misli i koristiti se njima držeći ih zaštićene od konstituisanog jezika u kome bi ove mogle biti maskirane. Bilo je neophodno da nastane jedna simbolička logika, kao što je Bulova (Bool), u vrijeme kad su jezici postali predmeti za filologiju: i to zbog toga što, uprkos nekim površinskim sličnostima u tehničkim analogijama, nije bilo moguće konstituisati jedan univerzalan jezik kao što je to bilo u doba klasicizma; bilo je jedino moguće predstaviti oblike i slijed misli izvan svakog jezika; pošto je ovaj postao predmet nauke, trebalo je izmisliti jezik koji bi bio više simbolizam nego jezik i koji bi postao providan za misao u njenom saznanom kretanju. Moglo bi se reći da su u izvjesnom smislu *logička algebra* i *indoevropski jezici* dva proizvoda raščlanjivanja *opšte gramatike*; ovi jezici su ukazivali na pomjeranje jezika prema poznatom predmetu, dok je algebra ukazivala na pokret koji ga je približavao saznanom činu, oslobađajući ga pri tome svakog konstituisanog oblika. Ali bilo bi nedovoljno izložiti činjenicu u tom čisto negativnom obliku: na arheološkom nivou uslovi nastanka jedne ne-verbalne logike i istorijske gramatike su potpuno isti. Njihovo tlo pozitiviteta je identično.

2) Druga kompenzacija za nivelisanje jezika jeste kritička vrijednost koja se pridaje njegovom proučavanju. Postavši istorijska realnost, konsistentna i duboka, jezik postaje i stjecište tradicije, prećutnih navika misli, mračnog duha naroda; on akumulira fatalnu memoriju koja i ne zna da je memorija. Izražavajući svoje misli riječima čiji nije vlasnik, stavljajući ih u glagolske oblike čije im istorijske dimenzije izmiču, ljudi koji vjeruju da ih govor sluša, ne znaju da se oni sami podvrgavaju njegovim zahtjevima. Gramatički raspored jednog jezika predstavlja samo apriornu formu onoga što se tim jezikom može izraziti. Istina govora ne može izbjeći zamku filologije. Otuda tolika potreba za vraćanjem shvatanja, filozofije, pa, možda, i nauka do onih riječi koje su ih učinile mogućnim, i čak još dalje — do one misli čija živost nije još obuhvaćena gramatikama. Stoga je u XIX vijeku shvatljiv izraziti interes za sve tehnike egzegeze. Ta ponovna pojava proizilazi iz činjenice da je jezik dobio enigmatsku gustinu koja ga je karakterisala u renesansi. Ali nije u pitanju pronalaženje prvobitne riječi koja se zagubila, nego uznemiravanje riječi kojima govorimo, otkrivanje navika koje našim idejama nameće gramatika, ponovno ozvučavanje i slušanje one tišine koju svaki govor razbija čim se pretvori u riječ. Prva knjiga *Kapitala* je egzegeza »vrijednosti«; čitav Niče je egzegeza nekoliko grčkih riječi; Frojd — egzegeza svih onih nijemih fraza koje drže i istovremeno produbljuju naš prividni govor, naše fantazme, naše snove, naše tijelo. Filologija kao analiza onog što se kaže u dubini govora postala je moderni oblik kritike. Tamo gdje su se u XVIII vijeku tražile granice saznanja, sad se traži razrješenje sintakse, raskidanje sputavajućih načina govora, okretanje riječi prema onome što iskazuje pomoću njih i uprkos njima. Bog je, možda, manje s onu stranu znanja nego s ovu stranu naših fraza; i ako je zapadni čovjek nerazdvojiv od njega, to nije zbog neke nesavladljive težnje za prekoračenjem granica iskustva, nego zbog toga što njegov jezik stalno previre u sjenci božijih zakona: »Plašim se da se nećemo nikad osloboditi boga, jer još vjerujemo u gramatiku« (51). U XVI vijeku interpretacija je išla od svijeta (stvari i tekstova u isti mah) do riječi božije; naša interpretacija, ili ona koja se formirala tokom XIX vijeka, polazi od ljudi, od boga, od saznanja ili himera ka riječima koje ih čine mogućnim. Ono što ta interpretacija otkri-

va nije suvereni položaj prvobitnog govora nego činjenica da smo, prije svake riječi, podložni i prožeti govorom.

Metode interpretacije u modernoj misli suočavaju se sa tehnikama formalizovanja: jedne imaju pretenziju da govor uzdignu iznad samog njega i što bliže onome što se u njemu kaže, ali bez njega; druge teže da kontrolišu čitav eventualni jezik i da ga nadmaše zakonom o onome što je moguće reći. Interpretacija i formalizovanje su postali dva velika oblika analize u naše doba: istinu govoreći, mi i ne znamo za neki drugi. Ali znamo li mi kakvi su odnosi između egzegeze i formalizovanja; da li smo u stanju da ih kontrolišemo i da ih ukrotimo? Jer, ako nas egzegeza vodi manje ka prvobitnom govoru nego ka golom postojanju nečega kao što je jezik, neće li ona biti prisiljena da iskaže samo čiste oblike jezika prije nego što ovaj dobije neki smisao? Ali da bismo formalizovali ono što smatramo jezikom, zar nije potrebno izvršiti bar minimalnu egzegezu i interpretirati sve one nijeme figure koje kao da hoće nešto reći? Istina je da nas trenutno okupira podjela između interpretacije i formalizovanja. Ali ta podjela nije odveć stroga; njeni kraci ne prodiru duboko u našu kulturu; ti su kraci isuviše savremeni da bismo mogli reći da takva podjela zahtijeva izbor između prošlosti koja je vjerovala u smisao i sadašnjosti (budućnosti) koja je otkrila označujuće. U pitanju su doista dvije korelativne tehnike čije je zajedničko tlo formirano bićem jezika kakav je konstituisan na pragu modernog doba. Pretjerano kritičko uzdizanje jezika, kojim je kompenzovano nivelisanje u predmetu, impliciralo je da bude približno činu saznanja čistom od svake riječi i od svega što se ne može saznati u našem govoru. Jezik je trebalo ili učiniti providnim za oblike saznanja ili ga uroniti u sadržaj nesvjesnog. To savršeno objašnjava dvostruku orijentaciju XIX vijeka — prema formalizmu misli i prema otkriću nesvjesnog, prema Raselu i prema Frojdu. To objašnjava i pokušaj međusobnog približavanja i ukrštanja tih dvaju pravaca: pokušaj isticanja čistih oblika koji se nameću našem nesvjesnom prije svakog sadržaja; ili pokušaj dovođenja iskustva, smisla bića i doživljenog horizonta svih naših saznanja u krug govora. Ovdje strukturalizam i fenomenologija, uza sve svoje specifičnosti, nalaze opšti prostor koji definiše njihovo *zajedničko mjesto*.

Najzad, posljednja kompenzacija za nivelisanje jezika, najznačajnija i najmanje očekivana, to je pojava literature. Literature kao takve, jer od Dantea ili od Homera, na Zapadu je postojao jedan oblik jezika koji mi danas nazivamo »literaturom«. Ali riječ je svježeg datuma, kao što je skorašnja i praksa izolovanja jednog jezika čiji specifični modalitet jeste da bude »literatura«. Literatura je osporavanje filologije (iako je to njena figura bliznakinja): ona svodi jezik gramatike na ogoljenu moć govora i na susret sa divljim i neodoljivim bićem riječi. Od romantičarske pobune protiv imobiliziranog govora i njegove ceremonijalnosti, do malarmeovskog otkrića riječi i njene nemoćne snage, vidi se kakva je u XIX vijeku bila funkcija literature prema modernom načinu postojanja jezika. U odnosu na taj suštinski sistem, sve ostalo je samo posljedica: literatura se sve više razlikuje od govora ideja i zatvara se u korjenitu neprelaznost; ona se oslobađa svih vrijednosti koje su joj u doba klasicizma pomagale da cirkuliše (ukus, uživanje, prirodnost, istinitost) i u svom vlastitom prostoru stvara sve što joj obczbjeđuje poricanje igre (skandalozno, ružno, nemoguće); ona raskida sa svakom definicijom »rodova« kao oblika primjerenih određenom poretku predstava i postaje obična manifestacija jezika, čiji je jedini cilj da afirmiše — protivno svakom govoru — svoje izdvojeno postojanje; ona stoga mora da se uvijek vraća sama sebi, kao da njen govor nema drugog sadržaja osim stalnog iskazivanja svog vlastitog oblika: literatura se obraća sebi kao spisateljska subjektivnost ili nastoji da u samom pokretu iz koga se rađa obuhvati suštinu čitave literature. Tako svi njeni konci konvergiraju prema istom kraju — jedinstvenom, trenutnom, a ipak potpuno univerzalnom — prema prostom činu pisanja. U trenutku, kad jezik kao riječ postaje predmet saznanja, on se ispoljava u sasvim suprotnom modalitetu: tiho i oprezno stavljanje riječi na papir, gdje nema ni zvuka ni sagovornika, gdje riječ iskazuje samu sebe i sama blista u sjaju vlastitog bića.

ČOVJEK I NJEGOVI DVOJNICI

I POVRATAK JEZIKA

Sa literaturom, sa povratkom egzezeze i želje za formalizovanjem, sa konstituisanjem filologije, ukratko sa ponovnom pojavom jezika u njegovom mnogoobraznom obilju, poredak klasicističke misli može biti izbrisan. Od tog trenutka taj poredak za svaki budući pogled stupa u sferu sjenki. Istina, ne bi trebalo govoriti o mraku, nego možda o malo prigušenoj svjetlosti, prividno očiglednoj, ali koja više skriva nego što ispoljava; nama izgleda da o klasicističkom znanju znamo sve ako znamo da je racionalističko, da, počev od Galileja i Dekarta, daje apsolutnu privilegiju mehanici, da pretpostavlja sveopšti poredak u prirodi, da omogućava vrlo radikalnu analizu u cilju otkrivanja elementa ili porijekla, ali da već predosjeća — na osnovu svih koncepata shvatanja i uprkos njima — kretanje života, dubinu istorije i nered prirode koji je teško obuzdati. Ali, prepoznavati misao samo po tim znacima značilo bi ne priznavati njen suštinski sklop; značilo bi potpuno zanemariti odnos između tih manifestacija i onoga što ih je učinilo mogućnim. Ali kako, nakon svega (osim uz pomoć trudoljubive i spore tehnike), otkriti onaj kompleksni odnos među predstavama, identičnostima, porecima, riječima, prirodnim bićima, željama i interesima, od trenutka kad je ta velika mreža razbijena, dok su potrebe same za sebe organizovale svoju proizvodnju, živa bića se okrenula prema suštinskim funkcijama života, a riječi se opteretile vlastitom materijalnom istorijom — ukratko, od trenutka kada su identičnosti predstave prestale da ispoljavaju poredak bića bez prećutkivanja i bez ostatka? Či-

tav sistem povezivanja koji je analizirao slijed predstava, to jest usku vremensku seriju koja se odvija u čovjekovom duhu da bi zatim bila zaustavljena, razvijena i razdijeljena u okviru jedne stalne tabele, sve te zbrke stvorene riječima i govorom, osobinama i klasifikacijom, ekvivalentnošću i razmjenom, sada su ukinute tako da je već teško pronaći način na koji je ta cjelina funkcionisala. Posljednji komad koji je razbijen — i čiji je nestanak zauvijek udaljio od nas misao klasicizma — jeste upravo jedan takav sistem veza: govor, koji je obezbjeđivao prvobitno, spontano i navno razvijanje predstave u okviru tabele. Od onog dana kad je on prestao da postoji i funkcioniše u samoj predstavi kao njen prvobitni raspored, misao klasicizma nam je odmah prestala biti neposredno pristupačna.

Prag između klasicizma i modernog doba (uostalom, riječi nisu ni važne; recimo, od naše preistorije do onog što nam je još savremeno) bio je definitivno prekoračen kad su riječi prestale da se ukrštaju sa predstavama i da spontano ocrtavaju okvir saznanja stvari. Početkom XIX vijeka riječi su ponovo pronašle svoju staru, zagonetnu dubinu; ali ne da bi napravile integralnu krivulju svijeta kao u renesansi, niti da bi se pomiješale sa stvarima u okviru kružnog sistema znakova. Odvojen od predstave, jezik još postoji kao neka razbijena cjelina: za filologe riječi su zbir konstituisanih predmeta čije je mjesto utvrdila istorija; za one koji vole formalizovati, jezik se mora osloboditi svog konkretnog sadržaja i ispoljavati samo one oblike govora koji imaju univerzalnu vrijednost; i ako želimo dati neku interpretaciju, tada riječi postaju tekst koji treba raščlaniti kako bismo došli do onog drugog smisla koji te riječi kriju; najzad, dešava se da se jezik javlja u samom činu pisanja i da označava samo samog sebe. Takvo drobljenje nameće jeziku ako ne privilegiju a ono bar sudbinu koja je u poređenju sa radom ili životom sasvim specifična. Kad je razbijena tabela istorije prirode, živa bića se nisu raspršila, nego su se, naprotiv, grupisala oko zagonetke života; kad je iščezla analiza bogatstva, svi ekonomski procesi su se grupisali oko proizvodnje i onog što je čini mogućnom; naprotiv, kad je razbijeno jedinstvo opšte gramatike — govor, jezik se ispoljio u različitim načinima postojanja, ali njegovo jedinstvo nije moglo biti restaurirano. Možda je stoga i filozofska refleksija bila dosta dugo udaljena od jezika. Dok je neumorno tražila u životu i

radu nešto što bi bio njen predmet ili njen konceptualni model, ona je jeziku posvećivala samo uzgrednu pažnju; za nju je, prije svega, bilo u pitanju uklanjanje prepreka koje joj je jezik mogao postaviti; trebalo je, na primjer, osloboditi riječi ćutljivog sadržaja koji ih je alijenirao ili pak učiniti jezik gipkijim i fluidnim da bi — oslobođen specijalizacije shvatanja — mogao izraziti kretanje života i svoje vlastito trajanje. Jezik je u polje misli stupio direktno tek krajem XIX vijeka. Moglo bi se čak reći i u XX vijeku da Niče-filolog — i ovdje je bio mudar, obaviješten, pisac dobrih knjiga — nije prvi približio filozofske zadatke radikalnoj refleksiji o jeziku.

I eto, sada, u tom filozofsko-filološkom prostoru koji nam je otvorio Niče, jezik se javlja kao zagonetna mnogoobraznost koju treba obuzdati. Tada se javljaju kao projekti (ili možda samo priviđenja, ko to može danas znati?) teme o univerzalnoj formalizaciji svakog govora, ili teme o integralnoj egzegezi svijeta, koja bi bila i savršena demistifikacija tog svijeta, ili teme o opštoj teoriji znakova; tema (koja je istorijski sigurno bila prva) o transformaciji bez ostatka, o integralnom uključivanju svih govora u okvire jedne jedine riječi, svih knjiga u okvire jedne stranice, čitavog svijeta u jednu knjigu. Veliki posao kome se Mallarmé posvetio do kraja života jeste upravo ovaj koji nas danas preokupira; u svom začetku taj posao obuhvata sav naš napor pri stvaranju možda nemogućeg jedinstva od razdrobljenog bića jezika. Mallarméov pokušaj da svaki mogućni govor zatvori u krhke okvire jedne riječi, u tu sićušnu materijalnu crnu liniju ispisanu mastilom na papiru, odgovara u osnovi na pitanje koje je Niče postavio filozofiji. Za Ničea se nije postavljalo pitanje da sazna šta su sami po sebi dobro ili zlo; nego ko je bio označen ili pak ko je govorio kad bi, ukazujući na samog sebe, izgovarao *Agathos*, i *Deilos* — ukazujući na druge (1). Jer, upravo kod onoga koji *drži* govor, koji *čuva* riječi, nalazi se čitav jezik. Na Ničeovo pitanje: Ko govori? Mallarmé odgovara i ne prestaje da ponavlja svoj odgovor da govori sama riječ u svojoj samoći, u svom slabom titranju, u svom ništavilu; ne, dakle, smisao riječi, nego njeno zagonetno i nesigurno biće. Dok je Niče do kraja održao upitnost, spreman da, najzad, i sam zakorači u pitanje i prenese ga na sebe kao govorni subjekat koji ispituje: *Ecce homo* — Mallarmé ne prestaje da se sam uklanja, da nestaje iz svog govora do

te mjere da pristaje da bude samo puki izvršilac u ceremoniji Knjige u kojoj će se govor sam po sebi komponovati. Mogućno je da sva pitanja koja izviru iz naše radoznalosti (Šta je jezik? Šta je znak? Da li sve ono što je nijemo u svijetu, u našim gestovima, u našim snovima, u našim bolestima — da li to sve govori i kakvim jezikom i prema kakvoj gramatici? Da li sve ima značenje, ili šta ima, i za koga ima i na osnovu kakvih pravila? Kakav odnos postoji između jezika i bića, i da li se jezik uvijek obraća biću? Šta je sa jezikom koji ništa ne kaže, nikad ne ćuti i sebe naziva »literaturom«?) — mogućno je da sva ta pitanja budu danas postavljena u razmaku koji se ne može ispuniti između Ničeovog pitanja i Malarmeovog odgovora.

Za ta pitanja tek sada znamo otkuda dolaze. Ona su postala mogućna kad se početkom XIX vijeka zakon govora odvojio od predstave, i kad je biće jezika ostalo razdrobljeno; pitanja su postala nužna kad je, sa Ničeom i Malarmeom, misao bila povučena snažno prema jeziku, prema njegovom jedinstvenom i teškom biću. Čitava radoznalost naše misli nalazi se sad u pitanju: šta je jezik i kako ga kanalisati da bi se sam ispoljio u svojoj punoći? U izvjesnom smislu to pitanje se nastavlja na ona koja su se u XIX vijeku odnosila na život i rad. Ali status tog istraživanja i svih pitanja koja ga čine raznovrsnim nije savršeno jasan. Treba li u tome naslućivati rađanje ili bar prvu svjetlost na nebu — u kojoj naziremo misao, tu misao koja govori već milenijima, ne znajući šta je to govor i ne znajući da uopšte govori, misao koja će prikupiti svoje snage i ponovo se ozariti u sjaju bića? Zar to nije ono što je spremao Niče kad je u svom jeziku ubio i čovjeka i Boga u isti mah, obećavajući Povratak mnogolikog i obnovljenog sjaja bogova? Ili, možda, sva ta pitanja o jeziku treba shvatiti kao nastavak ili dovršetak onog preokreta o čijem smo nastanku i posljedicama s kraja XVIII vijeka saznali od arheologije. Funkcionisanje jezika bilo bi samo jedna od najskorije vidljivih posljedica (jer je ona najskrivenija i najbitnija) raskida sa poretkom klasicizma; nastojeći da prevladamo taj raskid i da osvjetlimo jezik u njegovoj cjelini, pripisali bismo mu šta se desilo prije nas i bez nas, krajem XVIII vijeka. Ali šta bi značio taj dovršetak? U želji da rekonstruišemo izgubljeno jedinstvo jezika, da li treba ići do kraja dvadesetovjekovne misli ili se obraćati

oblicima koji su nespojivi s njom? Razbijanje jezika vezano je, u suštini, za taj arheološki događaj koji možemo označiti iščezavanjem govora. Pronaći u jedinstvenom prostoru igru jezika značilo bi i načiniti korak bliže novom obliku misli, ili zatvaranje u samog sebe jednog načina mišljenja konstituisanog u prošlom vijeku.

Na ta pitanja, istina, ja ne znam odgovoriti niti se u tim alternativama mogu opredijeliti za neku stranu. Ja ne nagađam ni da li ću ikad moći odgovoriti, ili da li ću se jednog dana moći opredijeliti. Ipak, znam zašto ta pitanja mogu sebi postaviti, odnosno, zašto moram da ih postavim danas. Jedino oni koji ne znaju čitati čudiće se kako sam to mogao jasnije naučiti kod Kivjea, Bopa ili Rikarda nego kod Kanta ili Hegela.

II KRALJEVO MJESTO

Nad tolikim brojem nepoznatih stvari, nad tolikim pitanjima bez odgovora, trebalo bi se svakako zaustaviti: tu je fiksiran kraj govora, a možda i početak rada. Treba, međutim, reći još nekoliko riječi. Ali su to riječi čiji je status sigurno teško opravdati jer je u pitanju uvođenje ličnosti koja se još nije bila javila u klasicističkoj igri predstava. Zakone te igre treba prepoznati u slici *Pratilje*, na kojoj je predstava predstavljena u svakom od svojih aspekata: slikar, paleta, velika tamna ploha okrenutog platna, platna na zidu, gledaoci koji posmatraju i koje okružuju oni što njih gledaju; najzad, u centru, u srcu predstave, najbliže onome što je bitno — ogledalo, koje pokazuje ono što je predstavljeno, ali kao daleki odsjaj iz dubine irealnog prostora, tako strano svim pogledima okrenutim na drugu stranu da predstavlja samo slabu podvostručenost predstave. Sve unutrašnje linije platna, a naročito one koje dolaze od središnjeg odbleska, uperene su prema onome što je predstavljeno ali što je odsutno. U isti mah i objekat — jer upravo to umjetnik predstavljen na slici kopira na platno — i subjekat — jer ono što je umjetniku pred očima dok slika jeste on sâm, pošto su pogledi na platnu upereni prema tom fiktivnom mjestu kraljevske ličnosti koje je i realno mjesto samog slikara, jer, najzad, gost tog dvosmislenog mjesta na kome se smjenjuju slikar i suveren jeste gledalac čiji pogled transformi-

še platno u objekat, čistu predstavu tog suštinskog nedostatka. Ipak, taj nedostatak je samo praznina za govor koji trudoljubivo dekomponuje platno, jer ono je stalno nastanjeno, kao što to pokazuju pažnja predstavljenog slikara, ozbiljnost prisutnih ličnosti, prisustvo velikog platna što se vidi s leđa i naš pogled za koji ta slika postoji i za koji je u dubini vremena bio napravljen raspored.

U misli klasicizma, onaj za koga predstava postoji i koji je sam u njoj predstavljen kao slika ili odbljesak, onaj koji povezuje sve izukrštane konce slike — taj na njoj nikad nije predstavljen lično. Prije kraja XVIII vijeka *čovjek* nije postojao. Nije postojala ni snaga života, ni plodnost rada, ni istorijska dubina jezika. Graditeljsko znanje je samo za sebe nedavno konstruisalo tu kreaturu i to prije manje od 200 godina: ali taj čovjek je brzo ostario, te se mislilo da je počivao u sjenci već milenijima i čekao trenutak vaškrsnuća, kad će konačno biti upoznat. Naravno, može se reći da su opšta gramatika, istorija prirode i analiza bogatstva bile u izvješnom smislu načini da se čovjek upozna, ali treba praviti razliku: prirodne nauke su tretirale čovjeka kao vrstu ili rod: dokaz za to je i diskusija o problemu rasa u XVIII vijeku. Gramatika i ekonomija, s druge strane, koriste se pojmovima kao što su potreba, želja ili memorija i imaginacija. Ali nije postojala epistemološka svijest kao takva. *Epistemè* klasicizma artikuliše se prema linijama koje ni na kakav način ne izoluju čovjekov vlastiti i specifični domen. A ako još insistiramo i primijetimo da nijedna epoha nije posvetila više pažnje ljudskoj prirodi niti je dala stabilniji i definitivniji status, bolje izložen govoru — moći ćemo odgovoriti da je i sam koncept ljudske prirode i način na koji je on funkcionisao isključivao mogućnost da u klasicizmu nastane nauka o čovjeku.

Treba naglasiti da se u *epistemè* klasicizma funkcije »prirode« i »ljudske prirode« suprotstavljaju kao oponentni pojmovi: priroda, igrom stvarne jukstapozicije, ističe razlike u kontinuiranom poretku bića; ljudska priroda ističe identičnost u neurednom lancu predstava, i to na osnovu gomilanja slika. Jedna implicira zbrku istorije pri konstituisanju sadašnjih pejzaža; druga implicira poređenje neaktuelnih elemenata koji narušavaju osnovu hronološkog slijeda. Uprkos toj opoziciji ili upravo kroz nju, naslućuje se pozitivni odnos između prirode i ljudske prirode. One, u stvari, igraju sa identičnim elementima (isto, kontinuirana-

no, neprimjetna razlika, sukcesija bez prekida); obje na neprekinutoj osnovi ispoljavaju mogućnost opšte analize koja dozvoljava raspodjelu pojedinačnih identičnosti i vidljivih razlika, prema tabelarnom prostoru i prema utvrđenom slijedu. Ali u tome ne uspijevaju ni jedna ni druga, i po tome su međusobno bliske. Prema snazi podvostručavanja, lanac predstava može pronaći, iznad zemaljskog nereda, neprekinutu mrežu bića; memorija, najprije riskantna i izložena kapricima predstava kakve se nude, fiksira se postepeno u opštu sliku svega što postoji; tada čovjek može uvesti svijet u svemoć govora koji je u stanju da predstavi svoju predstavu. U govornom činu, ili pak (vodeći računa o onome što je klasicističko iskustvo smatralo bitnijim) u činu imenovanja, ljudska priroda kao elemenat predstave o samoj sebi, transformiše linearni slijed misli u konstantnu tabelu bića parcijalno različitih: govor u kome ona udvostručava i ispoljava predstave povezuje je za prirodu. Obrnuto, lanac bića je vezan za ljudsku prirodu igrom same prirode: pošto realni svijet, kakav se pruža pogledu, ne predstavlja puko razvijanje osnovnog lanca bića, nego samo njegove izmiješane fragmente — ponavljane i diskontinuirane — serija predstava u duhu nije prisiljena da slijedi kontinuiranu putanju nevidljivih razlika; tu se susreću krajnosti, a iste stvari se javljaju u više mahova; identične crte se slažu u sjećanju, a razlike dolaze do izražaja. Tako se velika nedefinisana i kontinuirana mreža ocrta u njenim glavnim punktovima, manje-više opštim crtama, u oznakama identifikovanja. Pa, prema tome, i u riječima. Lanac bića postaje govor povezujući se na taj način sa ljudskom prirodom i serijom predstava.

To povezivanje prirode sa ljudskom prirodom, na osnovu dvaju suprotnih ali komplementarnih funkcija, jer se ne mogu obavljati jedna bez druge, povlači za sobom široke teorijske posljedice. Za misao klasicizma, čovjek nije situiran u prirodu posredstvom regionalne, ograničene i specifične »prirode« koja mu je data pravom rođenja kao svim drugim bićima. Ako se ljudska priroda prepliće sa prirodom, to se dešava pomoću mehanizma znanja i njihovog funkcionisanja; ili, u rasporedu koji je utvrdila *epistèmè* klasicizma, priroda, ljudska priroda i njihovi odnosi predstavljaju funkcionalne, definisane i predviđene momente. A čovjek, kao neprozirna i prvobitna realnost, kao teški objekat i suvereni subjekat svakog mogućnog sazna-

nja, ne zauzima nikakvo mjesto. Moderne teme o živoj individui koja govori i radi prema zakonima ekonomije, filologije ili biologije, ali koja, po nekoj unutrašnjoj iskrivljenosti i nadoknadi, dobija i pravo — igrom samih tih zakona — da ih upozna i da ih potpuno iznese na vidjelo dana, sve te teme, nama bliske i vezane za postojanje »humanističkih nauka«, isključene su iz klasicističke misli: u to vrijeme nije bilo moguće da se na ivici svijeta digne ta neobična figura bića čija bi priroda (ona koja ga određuje, drži i prožima odvajkada) bila da saznaje prirodu i samog sebe kao prirodno biće.

Nasuprot tome, na raskršću predstave i bića, gdje se presijecaju priroda i ljudska priroda — na tom mjestu gdje danas vjerujemo da vidimo primarno, neosporno i zagonetno postojanje čovjeka — misao klasicizma ističe snagu govora. To jest, jezika koji predstavlja — jezika koji imenuje, presijeca, kombinuje, vezuje i razvezuje stvari, čineći ih providnim za riječi. U toj ulozi jezik transformiše slijed percepcija u tabelu i kontinuitet bića predstavlja kao osobine. Tamo gdje postoji govor, predstave se ređaju i jukstaponiraju; stvari se okupljaju i artikulišu. Duboka vokacija jezika klasicizma bila je oduvijek da pravi »tabelu«: bilo da se radi o prirodnom govoru, zbirci istina, opisu stvari, kodeksu tačnih saznanja ili enciklopedijskom rječniku. Jezik, dakle, postoji samo da bi bio providan; izgubio je onu tajnu konsistenciju koja se u XVI vijeku zgušnjavala u riječ koju treba dešifrovati i miješala sa stvarima svijeta; on je još dobio onu mnogoobraznost o kojoj se mi danas pitamo: u doba klasicizma govor je ona prozirna nužnost kroz koju prolaze predstave i bića — kad se bića predstavljaju pogledu duha, kada predstava čini vidljivim bića u njihovoj istini. Mogućnost saznavanja stvari i njihovog porotka prolazi zahvaljujući suverenosti riječi: riječi nisu ni obilježja koja treba dešifrovati (kao u doba renesanse), ni manje-više pouzdani instrumenti koji se mogu ukrotiti (kao u doba pozitivizma); one prave bezbrojnu mrežu na osnovu koje se bića manifestuju, a predstave dovode u red. Otuda svakako činjenica da refleksija o jeziku, iako čini sastavni dio jednog opšteg rasporeda u koji je uključena, kao i analiza bogatstva ili istorija prirode, vrši, u odnosu na njih, najvažniju funkciju.

Ali najvažnija posljedica jeste da jezik, kao *zajednički govor predstave i stvari*, kao mjesto u kome se ukrštaju

priroda i ljudska priroda, potpuno isključuje nešto što bi bilo »nauka o čovjeku«. Dok je taj jezik bio govoren, u zapadnoj kulturi nije postojala mogućnost da postojanje čovjeka bude dovedeno u pitanje, jer su u jeziku predstava i biće bili povezani. Govor, koji je u XVII vijeku povezivao »Ja mislim« i »Ja sam« — postao je, u svom vidljivom obliku, suština klasicističkog jezika, jer se u njemu ravnopravno vezivala predstava za biće. Prelaz od »Ja mislim« na »Ja sam« obavljao se u svjetlosti evidentnosti, u okviru govora čiji se sav domen i sve funkcionisanje sastojalo u međusobnom podešavanju onog što se predstavlja i onog što jeste. Tom prelazu ne može se prigovoriti ni da biće uopšte nije sadržano u misli, ni da to posebno biće kakvo je izraženo u »Ja sam« nije bilo ispitano i analizirano za sebe. Ti prigovori mogu nastati i isticati svoje pravo, ali tek na osnovu govora koji je sasvim drukčiji i čiji razlog postojanja nije veza između predstave i bića; takve će prigovore moći da formuliše jedino problematika koja zaobilazi predstavu. Ali dok je trajao govor klasicizma, pitanje o načinu postojanja kakav implicira Cogito nije moglo biti formulisano.

III ANALITIKA KONAČNOSTI

Kad istorija prirode postaje biologija, kad analiza bogatstva postaje ekonomija, kad se naročito refleksija o jeziku pretvara u filologiju i kad se briše klasicistički govor u kome su se ukrštali predstava i biće, tada, u snažnom pokretu tog arheološkog prevrata, javlja se čovjek u svom dvosmislenom položaju predmeta znanja i subjekta koji saznaje: potčinjeni suveren, posmatrani gledalac, on se javlja tu, na onom kraljevom mjestu koje su mu već bile odredile *Pratilje*, ali odakle je njegovo realno prisustvo bilo odavna isključeno. Kao da su — na tom upražnjenom mjestu prema kome je okrenuto čitavo Velaskezovo platno ali koje je prikazivalo samo slučajnom igrom ogledala i kao na silu — sve figure što se naizmjenično naslućuju, međusobno isključuju, prepliću i miješaju (model, slikar, kralj, gledalac) prekinule svoj nevidljivi ples i okamenile se u jednu punu figuru koja traži da živom pogledu najzad bude ponuđen čitav prostor predstave.

Motiv tog novog prisustva, modalitet koji mu je svojstven, poseban raspored *epistemè* koji ga dozvoljava, nov odnos što se kroz *epistemè* uspostavlja među riječima, riječi i njihov poredak — sve to sada može biti potpuno osvijetljeno. Kivje i njegovi savremenici tražili su da sâm život, u dubini svog bića, definiše mogućnosti živog bića; na isti način i Rikardo je tražio u radu uslove moguće razmjene, profita i proizvodnje; prvi filolozi tražili su, takođe, u istorijskoj dubini jezika mogućnost govora i gramatike. Samim tim predstava je prestala da vrijedi — za živa bića, potrebe i riječi — kao njihov zavičaj i prvobitna postojbina njihove istine; u odnosu na njih, predstava je sada samo posljedica koja im manje-više odgovara u svijesti što ih prihvata i restituiše. Predstava koju stvaramo o stvarima ne treba više da u jednom privilegovanom prostoru razvija tabelu njihova poretka; ona je, uz tu empirijsku individualnost koja se zove čovjek, fenomen jednog poretka koji sada pripada stvarima i njihovim unutrašnjim zakonima. U predstavi, bića više ne ispoljavaju njihov identitet, nego samo vanjski odnos koji uspostavljaju sa ljudskim bićem. Ovo, sa svojim vlastitim bićem, sa snagom da stvara predstave, izbija iz pukotine koju su stvorili živa bića, predmeti razmjene i riječi kad su se, napustivši predstavu koja je do tada bila njihov prirodni zavičaj, povukli u dubinu stvari i zatvorili sami u sebe prema zakonima života, proizvodnje i jezika. Usred njih, pritiješnjen krugom koji su oko njega napravili, određen je čovjek — ili, bolje, on je bio prikladan — jer on govori, stanuje među životinjama (i to na mjestu koje nije samo privilegovano nego i rukovodeće u toj skupini: čak i ako nije shvaćen kao stadij evolutivne krivulje, priznat mu je krajnji stepen jedne duge serije), jer, najzad, odnos između potreba i sredstava kojima raspolaže za njihovo zadovoljenje jeste takav da je on nužno i princip i sredstvo svake proizvodnje. Ali to nasilno određivanje je dvosmisleno. U izvjesnom smislu, čovjek je potčinjen radu, životu i jeziku: njegovo konkretno postojanje nalazi u njima svoja određenja; čovjeku se može pristupiti jedino preko riječi, preko njegova organizma, preko predmeta koje proizvodi, kao da oni prije svega (ili, možda, isključivo) sadrže istinu, a sam čovjek, čim počne da misli, otkriva se svojim očima kao predmet koji već postoji, kao sadržina koja se nužno pretpostavlja, kao nesvodljiva anteriornost, kao živo biće, instrumenat proizvod-

nje, kao nosilac riječi koje postoje prije njega. Svi ti sadržaji koje mu njegovo znanje otkriva kao vanjske, kao prethodnike starije od njegovog dolaska na svijet, oduzimaju mu njegova prava, pritiskuju ga svom težinom i probijaju kao da je on samo puki objekat u prirodi ili lice koje nestaje u istoriji. Tu, u pozitivitetu znanja, već se nagovještava čovjekova konačnost — i to u imperativnom obliku. Poznato je da je čovjek konačno biće, kao što je poznata anatomija mozga, mehanizam troškova proizvodnje ili sistem indoevropske konjugacije; moglo bi se reći i da se ispod svih tih čvrstih figura, pozitivnih i punih, naslućuju konačnost i granice koje one nameću; a takođe se pogađa šta one čine nemogućnim.

Ali, istinu govoreći, to prvo otkriće konačnosti je nestabilno; ništa ne omogućava da se na njemu zadržimo; a zar se ne bi moglo pretpostaviti da ono obećava isti onaj beskraj koji i poriče? Evolucija vrsta možda još nije završena; oblici proizvodnje i rada ne prestaju da se mijenjaju, i možda čovjek jednoga dana u svom radu neće gledati princip alijenacije, kao ni u svojim potrebama stalnu potrebu da se podsjeća na svoje granice; ništa takođe ne dokazuje da on neće otkriti takve simboličke sisteme, dovoljno sposobne da razriješe zagonetku istorijskih jezika. Nagoviještena pozitivitetom, čovjekova konačnost se profilira u paradoksalnom obliku neodređenog; ona više ukazuje na monotoniju puta koji sigurno nema kraja ali koji, možda, nije bez nade, nego na krutost granice. Ipak, svi ti sadržaji, zajedno sa onima što kriju i što usmjeravaju prema ivicama vremena, nude se mogućnom saznanju tek kad se u cijelosti vežu za konačnost. Jer oni uopšte ne bi tu bili kad bi čovjek, koji se otkriva kroz njih, bio obuhvaćen nijemim, mračnim, neposrednim i srećnim krugom animalnog života; ali oni ne bi postojali ni kad bi ih čovjek mogao obuhvatiti u bljesku beskrajnog poimanja. Ali čovjekovom iskustvu dato je tijelo, to jest njegovo vlastito tijelo, — fragment dvosmislenog prostora čija se vlastita i nesvodljiva prostornost podešava prema prostoru stvari; tom istom iskustvu data je i želja kao primarni apetit na osnovu koga sve stvari dobijaju vrijednost, i to relativnu vrijednost; tom iskustvu dat je i jezik, pomoću koga se govor svih vremena, kao i sve sukcesije i sve simultanosti mogu izraziti. To znači da je svaki ovaj pozitivni oblik u kome čovjek saznaže da je konačan dat čovjeku tek na os-

novu njegove vlastite konačnosti. Ipak, konačnost nije najčišća suština pozitiviteta, nego ono na osnovu čega se pozitivitet može javiti. Način postojanja, i to postojanja u kome su propisane forme, otkriva se u suštini na osnovu tijela; način proizvodnje dat mi je na osnovu želje; a način postojanja jezika, čitava brazda istorije koju riječi za trenutak obasjaju kad ih izgovaramo, ili, možda, u još kraćem vremenskom segmentu, dat mi je na osnovu tanke niti moje misli koja govori. U osnovi svih empirijskih pozitiviteta i svega što se može označiti konkretnim ograničenjima, nalazimo konačnost koja je u izvjesnom smislu ista svuda: ona je obilježena prostornošću tijela, glađu želje i vremenom jezika; ali ipak, ona je radikalno drugačija; granica se ne ispoljava kao određenje nametnuto čovjeku spolja (jer postoje priroda i istorija), nego kao suštinska konačnost koja se oslanja na svoju vlastitu činjenicu i otvara se prema pozitivitetu svake konkretne granice.

Na taj način, iz samog središta empirije javlja se potreba da se uspnemo — ili da siđemo — do analitike konačnosti u kojoj će čovjekovo biće stopiti, u njihovom pozitivitetu, sve oblike koji mu ukazuju da nije beskonačan. I prvo obilježje kojim će biti obilježen čovjekov način postojanja, jeste ponavljanje — identičnosti i razlike između pozitivnog i suštinskog: smrt, koja anonimno nagrizava svakodnevno postojanje živog bića, ista je kao i ona suštinska smrt na osnovu koje mi je dat moj empirijski život; želja, koja povezuje i razdvaja ljude u neutralnosti ekonomskog procesa, ista je kao i ona na osnovu koje smatram sve stvari poželjnim; vrijeme, u kome nastaju jezici, u kojima je ono nastanjeno i koje ih najzad istroši, isto je ono vrijeme koje produžava moj govor, prije nego što sam ga i izgovorio, u sukcesiji koju niko ne može obuzdati. S kraja na kraj iskustva, konačnost odgovora samoj sebi; u samoj figuri *Istog* ona je identičnost i razlika pozitiviteta i njihove osnovanosti. Tako vidimo kako moderna fleksija od samog početka te analize skreće ka mišljenju *Istog* — gdje je Razlika isto što i Identičnost — ka razvoju predstave i njenom procvatu u okviru tabele kako to predviđa klasicističko znanje. U tom uskom i beskrajnom prostoru, nastalom ponavljanjem pozitivnog u okviru fundamentalnog, razviće se sva analiza konačnosti — tako vezana za sudbinu moderne misli: ovdje ćemo naizmjenično vidjeti kako transcendentarno smjenjuje empirijsko, kako *cogito* ponav-

lja nemišljeno, povratak iskonu ponavlja svoje uzmicanje; ovdje će se afirmisati i misao *Istog*, nesvodljiva na klasicističku filozofiju.

Može se reći da nije bilo potrebno čekati XIX vijek da bi ideja o konačnosti bila iznesena na vidjelo. Istina, on ju je, možda, samo pomjerio u prostor misli, dajući joj jednu kompleksniju i dvosmisleniju ulogu koju je teže zaobići: za misao XVII i XVIII vijeka njena vlastita konačnost prisiljavala je čovjeka da živi animalnim životom, da radi u znoju, da razmišlja nejasnim riječima; ta konačnost mu je smetala da apsolutno upozna mehanizme svog tijela, sredstava za zadovoljenje svojih potreba, metod mišljenja oslobođen opasne pomoći jezika, naoružanog navikama i maštom. Kao neadekvatnost beskraj, čovjekova granica je odražavala i postojanje tih empirijskih sadržaja, kao i nemogućnost njihovog neposrednog saznanja. I tako se negativni odnos prema beskraju — bilo da je shvaćen kao kreacija, ili pad, veza duše i tijela, ili posebno gledanje na totalitet, ili kao veza predstave sa impresijom — ispostavio kao da prethodi empiriji čovjeka i saznanju koje nam o njemu može pružiti. Iskustvo koje se formira početkom XIX vijeka situira otkriće konačnosti ne u okviru misli o beskraju, nego usred tih sadržaja koji nam se pružaju, i to pomoću jednog ograničenog znanja, kao konkretni oblici ograničenog postojanja. Otuda beskrajna igra sa udvostručenom referencom: ako je čovjekovo znanje ograničeno, to je stoga što je uzeto iz pozitivnog sadržaja jezika, iz rada i života; i, obrnuto, ako se život, rad i jezik nude u svom pozitivitetu, to je stoga što i saznanje ima konačne oblike. Drugim riječima, za misao klasicizma, konačnost (kao pozitivno konstituisano određenje na osnovu beskraj) daje obavještenja o svojim negativnim oblicima, i to: tijelu, potrebi, jeziku i ograničenom saznanju koje se o tome može steći. Za modernu misao, pozitivitet života, proizvodnje i rada (koji imaju svoje postojanje, svoju istoriju i svoje vlastite zakone) ima kao negativni korelativ ograničeni karakter saznanja; i obrnuto, granice saznanja pozitivno zasnivaju mogućnost znanja, ali uvijek u okviru jednog ograničenog iskustva kao što su život, rad i jezik. Dok su ti empirijski sadržaji bili situirani u prostoru predstave, metafizika beskraj bila je ne samo mogućna nego i nužna; trebalo je da ti sadržaji stvarno budu vidljivi oblici čovjekove konačnosti, a da ipak

mogu imati i svoje mjesto i svoju istinu u okviru predstave. Ideja o beskraju i ideja o njegovom određenju u okviru konačnosti omogućavala je i jedno i drugo. Ali kad su empirijski sadržaji bili odvojeni od predstave i kad su princip svog postojanja zatvorili u same sebe, tada je metafizika beskonačnog postala nepotrebna. Konačnost više nije prestajala da se poziva na samu sebe (od pozitiviteta sadržaja do ograničenja saznanja, od ograničenog pozitiviteta tog saznanja do ograničenog znanja sadržaja). Tada je došlo do preokreta u čitavoj zapadnoj misli. Tamo gdje je nekad postojala korelacija između *metafizike* predstave i beskraja i *analize* živih bića, čovjekovih potreba i riječi njihovog jezika, sada se konstituiše *analitika* konačnosti i čovjekova postojanja, a u suprotnosti prema njoj (ali korelativnoj suprotnosti) javlja se stalna želja za konstituisanjem *metafizike* života, rada i jezika. Ali to su samo želje, odmah osporene i minirane iznutra, jer metafizika je mogućna samo kao mjera čovjekove konačnosti; to jest metafizika života koja konvergira prema samom čovjeku, ako se tu i ne zaustavlja; metafizika rada koji oslobađa čovjeka kako bi se i čovjek mogao njega osloboditi; metafizika jezika kojeg čovjek može ponovo usvojiti sviješću o svojoj kulturi. Na taj način, moderna misao će biti otvorena svojim vlastitim metafizičkim uzletima i pokazaće da refleksije o životu, radu i jeziku, u onoj mjeri u kojoj vrijede kao analitika konačnosti, ispoljavaju kraj metafizike: tilozofija života razotkriva metafiziku kao veo iluzije, filozofija rada je razotkriva kao alijeniranu misao i ideologiju, a filozofija jezika — kao kulturnu epizodu.

Ali kraj metafizike samo je negativna strana jednog mnogo kompleksnijeg događaja do kog je došlo u zapadnoj misli. Taj događaj obilježen je pojavom čovjeka. Ne treba misliti da je čovjek iskrsnuo iznenada na našem horizontu, namećući, nasilno i zbunjujuće za našu misao, brutalnu činjenicu o postojanju svog tijela, svog rada, svog jezika. Svakako, na nivou privida, moderno doba otpočinje kad ljudsko biće počinje da postoji u svom organizmu, u svojoj glavi, u skeletu, usred svog fiziološkog mnoštva; kad počinje da postoji usred rada čiji princip dominira njime, a proizvod mu izmiče; kad ono svoju misao zaodijeva u jezik toliko stariji od njega da mu oživljena značenja ne može ukrotiti insistenčnošću svoje riječi. Ali, dublje uzevši, naša kultura je prekoračila prag modernog doba onog dana

kada je konačnost mišljena kao pozivanje na samu sebe. Ako je na nivou raznih znanja istina da je konačnost uvijek označena na osnovu konkretnog čovjeka i empirijskih oblika koji se mogu pripisati njegovom postojanju, na arheološkom nivou, koji otkriva istorijsku i opštu apriornost svakog znanja, moderni čovjek — određen svojim tjelesnim postojanjem kao i svojstvom bića koje govori i radi — mogućan je jedino kao konačno biće. Moderna kultura može misliti čovjeka zato što misli o konačnom počev od samog čovjeka. Razumljivo je u tim uslovima da je i misao klasicizma, kao i one prije nje, mogla govoriti o duhu i tijelu, o ljudskom biću, njegovom tako ograničenom mjestu u kozmosu, o svim granicama njegova saznanja i slobode, ali da nikakva misao nije znala za čovjeka onakvog kakav se nudi modernom znanju. »Humanizam« renesanse i »racionalizam« klasicista mogli su čovjeku dati privilegovano mjesto u poretku svijeta, ali nisu mogli misliti čovjeka.

IV EMPIRIJSKO I TRANSCENDENTALNO

U analitici konačnosti čovjek je neobična mješavina empirijsko-transcendentalnog, jer je to biće u kome se osvježava sve što saznanje čini mogućnim. Ali zar ljudska priroda kod empirista u XVIII vijeku ne igra istu ulogu? U stvari, tada su analizirana svojstva i oblici predstave, što je omogućavalo uopšteno saznanje (tako je Kondijak definisao nužne i dovoljne operacije pomoću kojih se predstava razvija u saznanje: reminiscencija, svijest o sebi, imaginacija, memorija); sada, kad se analiza ne odvija u okviru predstave, nego u okviru čovjekovih konačnosti, treba utvrditi mogućnosti saznanja na osnovu empirijskih sadržaja datih u tom saznanju. Za opšte kretanje moderne misli nije važno gdje su lokalizovani ti sadržaji: nije pitanje da li ih treba tražiti u introspekciji ili u drugim oblicima analize. Jer prag našeg modernog doba ne nalazi se u onom trenutku kad se javila želja da se na proučavanje čovjeka primijene objektivne metode, taj prag se nalazi u trenutku kad je konstituisana empirijsko-transcendentalna mješavina koja je nazvana *čovjek*. Tada su nastale dvije vrste analize: ona koja je bila situirana u prostoru tijela i ona koja je — proučavanjem percepcije, senzorijalnih mehanizama, neu-

ro-motornih shema, artikulacije svojstvene stvarima i organizmu — funkcionisala kao neka vrsta transcendentalne estetike: ona je otkrivala da je saznanje bazirano na anatomsko-fiziološkim uslovima, da se ono postepeno formiralo u nervaturi tijela, da mu je tu bilo privilegovano sjedište i da njegovi oblici nisu mogli biti odvojeni od posebnosti tjelesnih funkcija; ukratko, da postoji *priroda* ljudskog saznanja koja je determinisala njegove oblike i u isti mah mogla biti ispoljena u svojim vlastitim empirijskim sadržajima. S druge strane, postojala je analiza koja je, na osnovu proučavanja iluzija, manje ili više zastarjelih, koje čovječanstvo lakše ili teže savlađuje, funkcionisala kao neka vrsta transcendentalne dijalektike; na taj način se pokazivalo da saznanje ima istorijske, društvene ili ekonomske uslove, da se ono formira u okviru odnosa isprepletenih među ljudima i da nije od posebne figure u kojoj su se ti uslovi ispoljavali ovdje-ondje, ukratko, da postoji *istorija* ljudskog saznanja koja se nalazila u empirijskom znanju propisujući mu istovremeno i njegove oblike.

Zajedničko objema vrstama analize je to što ni jedna od njih ne osjeća potrebu za drugom; štaviše, obje se mogu lišiti pozivanja na analitiku (ili na teoriju subjekta): one vjeruju da se oslanjaju same na sebe jer su u pitanju sami sadržaji koji funkcionišu kao transcendentalna refleksija. Ali traganje za prirodom ili istorijom saznanja, u okviru u kome saznanje svodi svoje dimenzije kritike na sadržaj empirijskog saznanja, pretpostavlja već izvjesnu kritiku. Kritiku koja nije puka refleksija nego rezultat serije manje-više nejasnih razgraničenja. U pitanju su, prije svega, relativno lucidna razgraničenja čak i kad su arbitrarna: to jest, ona koja prave razliku između rudimentarnog, nesavršenog, slabo uravnoteženog i saznanja u nastanku i saznanja za koje možemo reći ako ne da je dovršeno ono bar da je konstituisano u stabilnim i definitivnim oblicima (takvo razgraničenje čini mogućnim proučavanje prirodnih uslova saznanja); zatim ona razgraničenja koja distingviraju iluziju i istinu, ideološku himeru i naučnu teoriju (to razgraničenje omogućava proučavanje istorijskih uslova saznanja); ali postoji i jedno mračnije, ali suštinskije razgraničenje: to je razgraničenje same istine. Jer, treba da postoji istina predmetnog reda — ona koja se postepeno ocrtava, formira, uravnotežuje i ispoljava kroz tijelo i rudimente percepcije, zatim ona koja se javlja dok se raz-

bijaju iluzije i dok istorija stupa u sferu dezalijenacije; ali treba da postoji i istina govornog reda, istina koja omogućava da se o istoriji ili prirodi saznanja formira jezik koji bi bio istinit. Status takvog govora, istina, ostaje dvosmišlen. Postoje dvije stvari: ili taj istiniti govor nalazi svoju osnovu i svoj model u onoj empirijskoj istini čije porijeklo situira u prirodi ili istoriji, i tada imamo analizu pozitivističkog tipa (istina predmeta propisuje istinu govora koji opisuje njegov nastanak); ili istinski govor anticipira tu istinu čiju prirodu i istoriju definiše; on je skicira unaprijed i priprema iz daljine i tako dobijamo govor eshatološkog tipa (istina filozofskog govora konstituše istinu koja se tek formira). Istinu govoreći, ovdje je manje u pitanju alternativa nego oscilacija inherentna svakoj analizi koja empirijsko uzdiže na nivo transcendentnog. Kont i Marks su svjedoci činjenice da su eshatologija (kao objektivna buduća istina govora o čovjeku) i pozitivizam (kao istina govora definisana na osnovu istine o predmetu) arheološki nerazdvojni: govor koji u isti mah želi da bude empirijski i kritički može biti ili pozivistički ili eshatološki; čovjek je pri tome istina istovremeno i reducirana i obećana. U njemu vlada nepodijeljena prekritička naivnost.

Stoga moderna misao nije mogla izbjeći — i to upravo počev od tog naivnog govora — da traži prostor za govor koji ne bi pripadao ni sferi reduciranja ni sferi obećanja: govor čija bi tenzija držala odvojeno empirijsko i transcendentno, omogućavajući istovremeno pozivanje na jedno i na drugo; govor koji bi omogućavao analizu čovjeka kao subjekta, to jest kao stjecište empirijskih saznanja svedenih što je moguće bliže na ono što ih čini mogućnim i kao čisti oblik neposredno prisutan u svakom sadržaju; govor koji bi, u odnosu na kvazi-estetiku i kvazi-dijalektiku, igrao ulogu analitike, u kojoj bi ove bile udružene u teoriju subjekta i, možda, artikulisane kao posrednik koji obuhvata i iskustvo tijela i iskustvo kulture. Takvu kompleksnu, superodređenu i nužnu ulogu igrala je u modernoj misli analiza doživljenog. Doživljeno je u isti mah i prostor u kome su svi empirijski sadržaji dati iskustvu; ono je i izvorni oblik koji ih čini mogućnim i ukazuje na njihov prvobitni korijen; doživljeno povezuje prostor tijela sa vremenom kulture, determinante prirode sa težinom istorije pod uslovom da tijelo, a kroz njega i priroda, budu najprije dati u iskustvu kao nesvodljiva prostornost, a da kultura,

nosilac istorije, bude doživljena u neposrednosti nataloženi značenja. Shvatljivo je da je analiza doživljenog u modernoj misli konstituisana kao radikalno osporavanje pozitivizma i eshatologije; da je pokušala da obnovi zaboravljenu dimenziju transcendentnog; da je htjela da izbaci naivni govor iz istine svedene na empirijsko i na profetski govor koji iskustvu naivno obećava dolazak čovjeka. Pri svem tom ostaje da analizu doživljenog čini govor mješovite prirode: analiza se obraća jednom specifičnom i dvo-smislenom spoju, ali dovoljno konkretnom da se na njega može primijeniti deskriptivan i pedantan jezik; ta analiza nastoji da artikuliše mogućnu objektivnost saznanja prirode prema izvornom iskustvu koje se očitava kroz tijelo, da artikuliše mogućnu istoriju jedne kulture prema semantičkoj dubini koja se u doživljajnom iskustvu naizmjenično prikriva i ispoljava. Ona, dakle, samo sa više brige ispunjava hitne zahtjeve koji su bili postavljeni kad se javila želja da se u čovjeku istakne empirijsko na račun transcendentnog. Sada vidimo kako, uprkos prividu, gusta mreža povezuje misao pozitivističkog ili eshatološkog tipa (u prvom redu marksizam) sa refleksijom inspirisanom fenomenologijom. Skorašnje približavanje ne spada u red naknadnog pomirenja: na nivou arheoloških konfiguracija te dvije misli su bile nužne, i pojedinačno i u međusobnom odnosu, od trenutka kad je konstituisan antropološki postulat, to jest otkada se čovjek javio kao empirijsko-transcendentni spoj.

Pravo osporavanje pozitivizma i eshatologije ne nalazi se, dakle, u povratku na doživljajno (koje ih, u stvari, još više potvrđuje), nego — ako do tog osporavanja može uopšte i doći — ono proizilazi iz pitanja koje izgleda aberantno — toliko je ono u neskladu sa svim onim što historijski čini mogućnim svaku našu misao. To pitanje glasi: da li zaista čovjek postoji. Izgleda paradoksalno i pretpostaviti šta bi bio i svijet i misao kad čovjek ne bi postojao. To je stoga što smo u tolikoj mjeri zaslijepljeni evidentnošću čovjeka da više nismo sačuvali ni uspomenu na ono, ne tako davno, vrijeme kad su postojali: svijet, njegov poredak, ljudska bića, ali ne i čovjek. Stoga je shvatljiv potres koji još traje a do koga je došlo od Ničeove misli kojom se objavljuje kao neizbježnost, kao Obećanje-Prijetnja, da čovjeka uskoro više neće biti — biće samo natčovjek; što u filozofiji Povratka znači da je čovjek već odavna iščeznuo i

da ne prestaje iščezavati, a da su naša moderna misao o čovjeku, naša molba za njega i naš humanizam mirno spavali nad njegovim bučnim nepostojanjem. Mi, koji vjerujemo da smo vezani za samo nama svojstvenu konačnost, koja nam saznanjem otkriva istinu o svijetu, zar ne bi trebalo da se sjetimo da smo vezani za leđa tigra?

V COGITO I NEMISLJENO

Ako je čovjek u svijetu zaista stjecište empirijskog i transcendentalnog, ako on mora biti ta paradoksalna figura u kojoj empirijski sadržaji saznanja otkrivaju (ali polazeći od sebe) uslove što su ih učinili mogućnim, on se ipak ne mora ispoljiti u neposrednoj i suverenoj providnosti *cogita*; ali on isto tako ne može prebivati ni u objektivnoj inertnosti onoga što, s pravom, ne dopire i neće nikad doprijeti do samosaznanja. Čovjek je način bivanja u kome se formira uvijek otvorena dimenzija, nikad definitivno ograničena, u kojoj se kreće od tačke što se ne prelama kroz *cogito* — do misaonog čina što omogućava da je ponovo dosegne; i obrnuto, od tog čistog dosega — do empirijske težine, do neurednog uspona sadržaja, do dominacije iskustava koja sama sebi izmiču, do čutljivog horizonta koji se pruža do nemišljenog. Pošto je mješavina empirijsko-transcendentalna, čovjek je i stjecište nepriznavanja — onog nepriznavanja koje svoju misao prepušta da bude prevaziđena svojim vlastitim bićem i koje joj omogućava da se sjeti onoga što joj izmiče. Iz tog razloga transcendentalna refleksija, u svom modernom obliku, ne nalazi oslonac svoje nužnosti, kao što je slučaj kod Kanta, u postojanju jedne nauke o prirodi (kojoj se suprotstavlja neprestana borba i neizvjesnost filozofa), nego u nijemom postojanju, ipak spremnom da govori jer je kao prožeta nekim mogućnim govorom, onim ne-saznatim od koga je čovjek stalno pozvan da sazna samog sebe. Više se ne postavlja pitanje: kako je moguće da iskustvo prirode daje priliku za formulisanje nužnih sudova? Nego: kako je moguće da čovjek misli ono što ne misli, da prebiva tamo gdje mu mjesto iz potaje bježi, da oživljava okamenjenim pokretom svoju vlastitu figuru koja mu se predstavlja kao tvrdoglava vanjština? Kako čovjek može biti taj život čija mreža,

čije pulsiranje, čija skrivena snaga beskrajno prevazilaze iskustvo koje mu je o tome neposredno dato? Kako on može biti taj rad čiji mu se zahtjevi i zakoni nameću kao potpuno strana strogost? Kako on može biti subjekat jednog jezika koji se kroz milenije formirao bez njega, čiji mu sistem izmiče i čiji smisao tone u gotovo ne-savladljiv san riječi koje on za trenutak obasjava govorom i u kome je od samog početka prisiljen da oblikuje i svoju riječ i svoju misao, kao da one samo oživljavaju jedan segment na mreži bezbrojnih mogućnosti? — To je četvorostruko pomjeranje u odnosu na kantovsko pitanje jer više nije u pitanju istina nego biće; ne priroda nego čovjek; ne mogućnost saznanja nego mogućnost prvobitnog »nepriznavanja«; ne neosnovane osnove filozofskih teorija suočenih sa naukom nego ponavljanje, u okviru jasne filozofske svijesti, čitavog domena neosnovanih iskustava u kome se čovjek ne prepoznaje.

Počev od tog pomjeranja transcendentalnog pitanja, savremena misao nije mogla a da ne oživi temu *cogita*. Zar Dekart nije na osnovu greške, iluzije, sna, ludila, svakog iskustva neosnovane misli, otkrio da to nije misao — tako da se misao o zlu, o neistinitom, o himeričkom, o čisto imaginarnom javlja kao centar mogućnosti svakog takvog iskustva i prva neosporna očevidnost? Ali moderni *cogito* je i drukčiji od Dekartovog, kao što je i naša transcendentarna refleksija udaljena od kantovske analize. To je stoga što se za Dekarta postavljalo pitanje o iznošenju misli kao najopštijeg oblika svake misli, kao što su greška ili iluzija, o načinu otklanjanja opasnosti, njihovom pronalaženju, objašnjavanju i ukazivanju na metode za njihovo izbjegavanje. U modernom *cogitu* u pitanju je isticanje distance koja istovremeno razdvaja i povezuje sadašnju misao za samu sebe i ono što se od same misli uključuje u ne-misao; njemu je potrebno da (i zbog toga je on manje evidentnost koju otkrivamo nego neprestani napor koji stalno treba obnavljati) pređe, ponovi i reaktivira na eksplicitan način artikulaciju misli prema onome što u njoj, oko nje i ispod nje nije misao, ali joj nije ni strano kao nesvodljiva i nepobjediva vanjština. U tom smislu *cogito* neće biti iznenadno vidovito otkriće da svaka misao jeste misao, nego stalno obnavljana upitnost kojoj je cilj da sazna kako misao prebiva izvan ovdašnjeg, a ipak tako bilzu sebe, kako ona može *biti* u obliku

ne-mišljenog. On ne svodi biće stvari na misao a da i samo biće misli ne razgrana do najsitnijeg ogranka onoga što ne misli.

Taj dvostruki aspekt modernog *cogita* objašnjava zašto stav »Ja mislim« ne vodi do evidentnosti stava »Ja postojim«; čim se pokazalo da je stav »Ja mislim« angažovan do te mjere da je gotovo sav u sadašnjosti, više nije moguće iz njega izvesti stav »Ja sam«: da li ja stvarno mogu tvrditi da sam ja taj jezik kojim govorim i u kome se kreće moja misao pronalazeći tu sistem svojih vlastitih mogućnosti, ali koja postoji samo u dubini naslaga koje ni sama neće biti u stanju da potpuno aktuelizuje? Mogu li tvrditi da sam ja taj rad koji obavljam svojim rukama, ali koji mi bježi ne samo kad ga završim nego i prije nego što sam ga i započeo? Mogu li tvrditi da sam ja taj život koji osjećam u sebi, ali koji me istovremeno obuhvata tim vremenom koje sa sobom nosi, izbacujući me za trenutak na njegov sami vrh, ali i imanentnim vremenom koje me vodi ka smrti? Ja mogu tvrditi da sam to sve i da to nisam; *cogito* ne vodi afirmaciji bića, nego se otvara nizom pitanja gdje se govori o biću: šta treba da budem, ja koji mislim i koji sam svoja misao, da bih bio ono što ne mislim, da moja misao bude ono što ja nisam? Šta je, dakle, to biće koje svjetluca u pukotini *cogita*, ali koje nije suvereno dato ni u sebi ni po sebi? Kakav je odnos i teška pripadnost bića i misli? Šta je čovjekovo biće i kako je moguće da to biće, koje možemo okarakterisati da »ima misao« i da je samo za sebe zadržava, održava neizbrisiv i fundamentalan odnos sa nemišljenim? Tako se rađa refleksija veoma udaljena od kartezijanizma i kantovske analize, u kojoj se prvi put pominje čovjekovo biće u onoj dimenziji u kojoj se misao obraća nemišljenom i podešava prema njemu.

Iz toga proizilaze dvije posljedice. Prva je negativna, i pripada istorijskom redu. Može izgledati da je fenomenologija povezala kartezijsku temu *cogita* sa transcendentnim motivom koji je Kant izveo iz kritike Hjuma; Huserl bi na taj način bio shvaćen kao mislilac koji je oživio najdublju vokaciju zapadnog *ratia*, okrećući ga samom sebi u okviru refleksije koja postaje radikalizacija čiste filozofije i osnov mogućnosti njene vlastite istorije. Istinu govoreći, Huserl nije mogao izvršiti takvo spajanje osim u slučaju kad bi transcendentalna analiza promijenila svo-

je aplikaciono područje (ovo je preneseno od mogućnosti nauke o prirodi na mogućnost da čovjek misli sebe) i kad bi *cogito* izmijenio svoju funkciju (ona više ne vodi ka apodiktikom postojanju, na osnovu misli koja se afirmiše svuda gdje misli, nego ka pitanju kako misao može izbjeći sama sebi i tako se uputiti prema mnogoobraznom i razgranatom ispitivanju bića). Fenomenologija je stoga mnogo manje nastavak jedne stare racionalne distinkcije Zapada nego što je osjetljiva i primjerena konstatacija dubokog raskida do koga je došlo u modernoj *epistemè* na prijelazu XVIII i XIX vijeka. Ako i izražava tu povezanost, ona je uslijedila nakon otkrića života, rada i jezika; kao i nakon otkrića te nove figure koja se, pod starim imenom čovjeka, javila nema još dva vijeka; uslijedila je i nakon pitanja o čovjekovom načinu postojanja i njegovom odnosu prema nemišljenom. Stoga fenomenologija — čak i ako je bila skicirana u početku kroz antipsihologizam i ukoliko je, protiv njega, vaskrsnula problem apriornosti i transcendentelni motiv — nije nikad mogla da odstrani skrivenu bliskost i susjedstvo, koje u isti mah obećava i prijeti, sa empirijskim analizama čovjeka; stoga je, iako u početku svedena na *cogito*, uvijek bila prisiljena da postavlja pitanja, odnosno ontološko pitanje. Pred našim očima fenomenološki projekat ne prestaje da se razvija u opis doživljenog, koji je ipak empirijski, kao i u ontologiju nemišljenog, koja ukida prednost stava »Ja mislim«.

Druga posljedica je pozitivna. Ona se tiče odnosa čovjeka i nemišljenog ili njihove zajedničke pojave u zapadnoj kulturi. Lako se stiče utisak da je, otkad je čovjek postao pozitivna figura u polju znanja, stara privilegija refleksivnog saznanja, misao koja samu sebe misli, morala da iščezne; samim tim objektivnoj misli bilo je dato da se kreće u samom čovjeku — i da tu pronađe upravo ono što nikad ne može biti predmet njegove refleksije ni njegove svijesti: mračne mehanizme, determinacije bez figura, čitav jedan pejzaž sjenki koji je direktno ili indirektno nazvan nesvjesnim. Zar nesvjesno nije ono što se nudi naučnoj misli koju čovjek primjenjuje na samog sebe kad prestane da se misli u obliku refleksije? U stvari, nesvjesno i uopšte oblici nemišljenog nisu bili nadoknada za čovjekovo pozitivno znanje, čovjek i nemišljeno, na arheološkom nivou, savremenici su. Čovjek se nije mogao zacrtati kao konfiguracija u *epistemè* a da istovremeno misao ne otkrije i u

sebi i izvan sebe dio noći, prividno inertnu dubinu u kojoj je angažovana, predio nemišljenog u njoj usađen, ali u koji je i sama uhvaćena. Nemišljeno (ma kakvo mu dali ime) ne prebiva u čovjeku kao zgrčena priroda ili istorija što počiva u slojevima; ono postoji u *odnosu* na čovjeka, na Drugog: tog Drugog, brata-blizanca, koji nije rođen ni od njega ni u njemu, nego pored i istovremeno u identičnoj novosti, u neopozivom dualitetu. Taj mračni predio koji se obično interpretira kao ponor u čovjekovoj prirodi, ili kao tvrđava koju je istorija neobično zaključala, vezan je za njega na sasvim drugi način; taj predio je u isti mah čovjeku i neophodan i smješten izvan njega: kao sjenka čovjekova koja stupa u domen znanja, kao slijepa mrlja od koje počinje saznanje. U svakom slučaju, nemišljeno je služilo čovjeku kao podmukla i neprekinuta pratnja još od XIX vijeka. Pošto je bilo samo insistentni dvojniki, nikad nije bilo mišljeno nezavisno; stoga što je bilo samo Drugo i samo sjenka, dobilo je i dopunski oblik i obrnuto ime *An sich* prema *Für sich* u hegelovskoj fenomenologiji; *Unbewusste* kod Šopenhauera; otuđeni čovjek kod Marksa; implicitno, neaktuelno, nataloženo, ne-ostvareno u Huserlovim analizama; u svakom slučaju, to je bila neiscrpna dvojnost koja se razumnom znanju nudi kao projekcija onoga što je čovjek u svojoj istinitosti, ali koja igra ulogu prethodne podloge na osnovu koje čovjek mora da sebi liči i da se vrati istini. Taj dvojniki uzalud može biti blizak, on je stran i uloga njegove misli i njegova vlastita inicijativa sastojace se u približavanju čovjeka i misli; čitava moderna misao je prožeta zakonima misli o nemišljenom, zahtjevom da se sadržaj bića po-sebi misli u obliku bića za sebe, da se čovjek dezalijenira i pomiri sa svojom vlastitom suštinom, da se objasni horizont koji iskustvu daje podlogu neposredne očiglednosti, da se digne veo sa Nesvjesnog, da se apsorbuje u svojoj vlastitoj tišini ili da osluškuje svoj neodređeni šapat.

U modernom iskustvu mogućnost pojave čovjeka u polju znanja, pojava te nove figure u okviru *epistemè* implicira imperativ koji iznutra pohodi misao; nije važno da li je oblikovan kao moral, politika, humanizam, zadatak o zbrinjavanju zapadne sudbine, ili kao svijest o običnom vršenju dužnosti u istoriji; bitno je da misao sama po sebi i u dubini svoga djelovanja bude istovremeno i znanje i modifikacija onoga što zna, refleksija i transformacija na-

čina bivanja onoga o čemu razmišlja. Ona odmah pokreće ono što dotakne: ona ne može otkriti nemišljeno ili krenuti u njegovom pravcu a da ga odmah ne približi sebi — ili pak da ga udalji, kako se čovjekovo biće, koje se razvija u tom međuprostoru, ne bi time izmijenilo. Ima u tome nešto što je duboko vezano za našu modernu epohu: Zapad je upoznao samo dva oblika etike izvan religioznog morala: staru (u obliku stoicizma ili epikurejstva), koja se podešavala prema poretku svijeta otkrivajući njegove zakone i koja je iz njega mogla izvući principe mudrosti ili shvatanje o građanskom poretku (u XVIII vijeku čak i politička misao pripada toj opštoj formi); i modernu, koja ne formuliše nikakav moral utoliko što svaki imperativ prebiva u samoj misli i u njenoj težnji da obuhvati nemišljeno (2). I refleksija, i osvješćenje, i razjašnjenje ćutnje, i riječ vraćena onome što je nijemo, i izlazak na vidjelo dana onih sjenki koje povlače čovjeka ka njemu samome, i oživljavanje inertnog — sve to konstituiše i sadržaj i oblik etike. Moderna misao, istinu govoreći, nije nikad mogla da predloži neki moral: ali ne zbog toga što je ona čista spekulacija, nego, naprotiv, što je od samog početka i u svojoj biti izvjestan način djelovanja. Pustimo da se izjasne oni koji podstiču misao da izađe iz svoje povučenosti i da formuliše svoj izbor; pustimo da rade oni koji, izvan svih obećanja i u odsustvu svake vrline, žele da konstituišu sebi moral. Za modernu misao nema mogućnog morala, jer od XIX vijeka misao je »izašla« iz same sebe i iz svog vlastitog bića, ona više nije teorija. Čim ona misli, ona vrijeđa ili pomiruje, približava ili udaljuje, razbija, povezuje ili ponovo veže; ona ne može a da ne oslobađa ili da podjarmljuje. I prije nego što propiše, prije nego što skicira budućnost i kaže šta treba da se radi, prije čak nego što i ohrabri ili pozove na uzbunu, misao u korjenu svog postojanja, od svoje najranije forme, jeste akcija — akt izložen opasnostima. Sad, Niče, Arto i Bataj znali su to za sve one koji su htjeli da pređu preko toga; sigurno je da su to znali i Hegel i Marks i Frojd. Može li se reći da to ne znaju, u svojoj ništavnosti, oni koji tvrde da nema filozofije bez političke opcije, da je svaka misao »progresivna« ili »reakcionarna«? Njihova glu-post je u uvjerenju da svaka misao »izražava« ideologiju neke klase; njihova nenamjerna dubina je u tome što prstom ukazuju na moderni način bivanja same misli. Po-

vršno govoreći, može se reći da je saznanje o čovjeku, za razliku od nauke o prirodi, uvijek vezano na najneodređeniji način za etiku ili politiku: štaviše, moderna misao usmjerena je u pravcu gdje onaj Drugi mora postati Isti kao i sam čovjek.

VI UZMICANJE I POVRATAK ISKONA

Posljednja odlika koja karakteriše i čovjekov način bivanja i refleksiju koja mu je upućena jeste odnos prema iskonu. Odnos koji se bitno razlikuje od onoga koji je misao klasicizma pokušala da uspostavi pri formulisanju idealne geneze. Pronaći porijeklo u XVIII vijeku značilo je premjestiti se sasvim blizu čistog i pukog podvostručenja predstave: o ekonomiji se razmišljalo na osnovi trampe, jer su tu obje predstave koje su partneri formirali o svom vlasništvu i o vlasništvu drugog bile ekvivalentne; pružajući mogućnost zadovoljenja dviju gotovo identičnih želja, te predstave su bile gotovo »iste«. O porijeklu jezika mišljeno je kao o providnosti između predstave o jednoj stvari i predstave krika, zvuka, mimike (u jeziku akcije) koja ju je pratila.

U modernoj misli ne može se zamisliti takav iskon: vidjeli smo kako su rad, život i jezik stekli svoju vlastitu istoričnost u koju su bili usađeni: oni stoga nisu nikad mogli iskazati svoje stvarno porijeklo, iako je čitava njihova istorija iznutra usmjerena prema njemu. Više porijeklo ne pruža mogućnost istoričnosti, nego sama istoričnost u svojoj osnovi ostavlja da se iskaže nužnost porijekla koje joj je i strano i inherentno: kao zamišljeni vrh konusa u kome se povezuju sve razlike, sve disperzije i sve diskontinuiranosti i tu prave tačku identičnosti, neuhvatljivu figuru Istog, koja ima snagu da se razbije i postane druga.

Početak XIX vijeka čovjek je konstituisan u korelaciji sa tim istoričnostima, sa svim tim stvarima koje su zatvorene u same sebe i koje kroz svoj razvoj i prema vlastitim zakonima označavaju neuhvatljivu identičnost svog porijekla. Ipak, čovjek se prema svom iskonu ne odnosi na isti način. To je stoga što se čovjek otkriva kao biće vezano za već stvorenu istoričnost: on nikad nije savremen tom iskonu koji se kroz trajanje stvari ocrtava prikrivajući se. Kad čovjek pokuša da se definiše kao živo

biće, on svoj početak otkriva na podlozi života koji je započeo mnogo prije njega; kad pokušava da se shvati kao radno biće, on iznosi na vidjelo dana samo najrudimentarnije oblike u okviru vremena i prostora institucionalizovanih, ukroćenih društvenim poretom; kad pokušava da definiše svoju suštinu govornog bića, s onu stranu svakog konstituisanog jezika, on ima na raspolaganju samo već razvijen jezik, a ne mucanje, prvu riječ na osnovu koje su svi jezici postali mogućni. Čovjek uvijek može misliti svoj iskon na osnovu onoga što je već započeto. Iskon za njega nije uopšte početak — nešto kao prvo jutro istorije od koga su se kasnije nagomilale nove tekovine. Iskon je više način na koji se čovjek uopšte, svaki čovjek ma kakav bio, podešava prema onome što je već započeto u radu, životu i jeziku; to je traganje za onim domenom u kome čovjek u svojoj naivnosti stvara svijet obrađen tokom milenija, živi u svježini svoje jedinstvene egzistencije, nesigurne i skorašnje, životom koji seže do prvih organskih formacija i, najzad, slaže u još neizrečene rečenice (čak ako su ih i čitave generacije već ponavljale) riječi starije od svake memorije. U tom smislu nivo prvobitnog za čovjeka je svakako ono što mu je najbliže: ona površina kojom se nevino kreće uvijek prvi put, i na kojoj, tek što se otvore, oči otkrivaju figure isto tako mlade kao što je i njegov pogled — figure koje kao ni on ne mogu biti stare, i to ne stoga što su uvijek mlade, nego zato što pripadaju vremenu koje nema ni istu mjeru ni iste osnove kao on. Ali ta uzana površina prvobitnog koja se pruža duž čitavog našeg postojanja i nikad ga ne iznevjerava (čak ni u trenutku smrti, kad se ona otkriva u svoj golotinji) nije neposrednost rođenja; ona je naseljena onim kompleksnim posredništvom koje su formirali i ostavili u vlastitoj istoriji rad, život i jezik. Na taj način, u tom običnom kontaktu, od prvog rukotvorenog predmeta, od manifestovanja najjednostavnije potrebe do uzleta najneutralnije riječi, čovjekom dominiraju sva posredništva vremena, a on ih, i ne znajući, oživljava. Ne znajući — ali to ne može ostati nepoznato, jer putem toga saznanja ljudi stupaju u međusobni kontakt i nalaze se u mreži koju je isplelo razumijevanje. No ipak to saznanje je ograničeno, dijagonalno, parcijalno, jer je okruženo odasvud ogromnim prostorom sjenki u kome rad, život i jezik kriju svoju istinu

(i svoje vlastito porijeklo), čak i onima koji govore, postoje i djelaju.

Prvobitno, onako kako ga moderna misao neprekidno opisuje od *Fenomenologije duha*, veoma je različito od one idealne geneze koju je pokušao da rekonstituiše klasicistički vijek; ono je takođe različito (iako je s njim povezano suštinskom korelacijom) od iskona, koji se naslućuje u nekoj vrsti retrospektivne onostranosti, kroz istoričnost bića. Daleko od toga da vodi, ili samo da cilja, ka nekom vrhu identičnosti — realnom ili virtuelnom — daleko i od toga da označava momenat Istog u kome disperzija Drugog ne igra nikakvu ulogu, čovjekova prvobitnost je ono što se od samog početka artikuliše prema nečem drugom; to je ono što u svoje iskustvo uvodi sadržaje i oblike starije od samog čovjeka, a koje on ne ukroćuje; to je ono što ga povezuje sa mnoštvom izukrštanih međusobno i nesvodljivih hronologija i raspršava ga u vremenu, da bi ga najzad razbilo usred trajanja stvari. Paradoksalno je da prvobitnost u čovjeku ne nagovještava vrijeme njegova rođenja ni najstarije jezgro njegova iskustva: ona ga povezuje s onim što nema isto vrijeme kao i on; ona u njemu oslobađa sve ono što mu nije savremeno; ona stalno ukazuje na to da su stvari počele da bivaju mnogo prije njega, i da zbog toga njemu, kome je iskustvo konstituisano i ograničeno stvarima, niko ne može odrediti iskon. Ta nemogućnost ima dva vida: ona, s jedne strane, znači da je iskon stvari uvijek udaljen jer datira iz vremena kad još nije postojao čovjek; ali, s druge strane, ona znači, nasuprot stvarima čije se svjetlucavo rađanje može primijetiti u tami vremena, da je čovjek biće bez iskona, biće »koje nema ni domovine ni datuma«, čije je rađanje nedokučivo jer se nikad i nije »desilo«. Ono što se nagovještava u neposrednosti prvobitnosti, to je činjenica da je čovjek odvojen od iskona koji bi ga učinio savremenim svom vlastitom postojanju: među tolikim stvarima koje se u vremenu rađaju i tu umiru, on je, odvojen od svakog iskona, već tu. I to tako da i same stvari (čak i one koje ga prevazilaze) nalaze svoj početak u njemu: više nego ožiljak učinjen u jednom neodređenom trenutku trajanja, čovjek je otvor od koga se vrijeme uopšte može rekonstruisati, trajanje teći, a stvari javljati, u trenutku koji im je svojstven. Ako su u empirijskom poretku stvari uvijek za njega pomaknute unazad, neuhvatljive u njihovoj nultoj

tački, čovjek je u suštini uvijek još više pomaknut unazad, tako da stvari, na planu neposrednosti prvobitnog iskustva, mogu da odvagnu svoju anteriornost.

Pred misao se tada postavlja jedan zadatak: treba osporiti iskon stvari, ali ga osporiti s ciljem da ga zasnujemo pronalazeći način na koji se konstituiše mogućnost vremena — to jest onaj iskon bez porijekla i početka na osnovu koga sve može da se rodi. Takav zadatak implicira da bude dovedeno u pitanje sve što pripada vremenu, sve što je u njemu formirano, sve što prebiva u njegovom mobilnom elementu, kako bi se pojavila pukotina bez hronologije i bez istorije iz koje nastaje vrijeme. Ono bi tada bilo obustavljeno u toj misli koja mu ipak ne može umaknuti, jer ona nikad nije savremena iskonu; ali to obustavljanje bi imalo moć da pomjeri ravnotežu odnosa između iskona i misli; ono bi rotiralo oko svoje osovine, postajući ono što još misao treba da misli, i ona bi mu, uvijek iznova, bila obećana kao stalna prijetnja, sve bliža, ali nikad izvršena. Iskon je ono što upravo nadolazi, ponavljanje prema kome hrli misao, povratak onoga što je oduvijek otpočeto, bliskost svjetlosti koja je oduvijek svijetlila. Tako se, i po treći put, iskon profilira kroz vrijeme; ali ovoga puta to je uzmicanje u budućnost, podsticaj koji misao daje sama sebi da napreduje golubijim koracima prema onome što nije prestalo da je čini mogućom, da vrebja pred sobom, na svom horizontu, onaj dan kad je došla i odakle dolazi u izobilju.

U trenutku kad joj je bilo moguće da proglasi himerama geneze, opisane u XVIII vijeku, misao modernog doba započela je da rješava problematiku iskona, veoma kompleksnu i veoma izukrštanu. Ta problematika je služila kao osnov našeg iskustva o vremenu, i na osnovu nje nastali su, od XIX vijeka, svi pokušaji da se obuhvati ono što u ljudskom poretku može biti početak i ponovljeni početak, udaljavanje i prisutnost početka, povratak i kraj. Moderna misao je zaista uspostavila odnos prema iskonu koji je za čovjeka bio suprotan onome što je vrijedio za stvari: ona je tako dozvoljavala — iako je unaprijed razbijala i čuvala svoju moć osporavanja — pozitivističke napore da se hronologija čovjeka uključi u hronologiju stvari, tako da ponovo bude uspostavljeno jedinstvo vremena i da čovjekov iskon bude samo datum, jedna faza u sukcesivnoj seriji bića (to jest, da se taj is-

kon, a s njim i pojava kulture, rođenje civilizacija, uključujući u okvir biološke evolucije); ona je, također, dozvoljavala i suprotne i komplementarne napore, koji su nastojali da prema čovjekovoj hronologiji poređaju iskustva što ih je on stekao o stvarima, saznanja do kojih je došao, nauke koje je ustanovio (tako da, ako svi čovjekovi počeci prebivaju u vremenu stvari, individualno i kulturno vrijeme čovjeka omogućava, jednom psihološkom ili istorijskom genезom, definisanje momenta u kome stvari prvi put susreću lice svoje istine); u svakom od ta dva niza, iskon čovjeka i iskon stvari se međusobno potčinjavaju jedan drugome; ali sama činjenica da postoje dva niza, mogućna i nesvodljiva, ukazuje na fundamentalnu asimetričnost koja karakteriše modernu misao o iskonu. Štaviše, ta misao posljednjom svjetlošću priziva jedan sloj prvobitnog u kome nikakav iskon nije prisutan, ali u kome čovjekovo vrijeme, bez početka, manifestuje za mogućnu memoriju vrijeme bez uspomena na stvari. Otuda dvostruko iskušenje: psihologizirati svako saznanje, ma kakvo bilo, i od psihologije napraviti neku vrstu opšte nauke za sve nauke; i, obrnuto, opisati taj sloj prvobitnosti na način koji izmiče svakom pozitivizmu, tako da se na osnovu toga može uznemiravati pozitivitet svake nauke i zahtijevati da joj se suprotstavi suštinski i nezaobilazni karakter iskustva. Ali, stavljajući sebi u zadatak obnavljanje domena prvobitnog, moderna misao u tome otkriva uzmicanje iskona; i ona paradoksalno namjerava da ide u pravcu u kome se to uzmicanje vrši i ne prestaje da se produbljuje; ona pokušava da ga izbaci na površinu s druge strane iskustva, kao i ono što je najbliže njezinoj najvidljivijoj mogućnosti, kao i ono što joj je neizbježno. I ako se uzmicanje iskona nudi tako u najvećoj svjetlosti, zar se iskon ne vraća sebi u slijedu svog arhaizma? Stoga je moderna misao posvećena od vrha do dna velikom zadataku povratka, brizi za početkom, onom čudnom nemiru koji je prisiljava da ponovi ponavljanje. Tako se od Hegela do Marksa i Špenglera razvila tema o misli koja se u samom okviru u kome se dovršava vraća samoj sebi, osvjetljava svoju vlastitu punoću, dovršava svoj krug, pronalazi sebe u svim neobičnim figurama svoje odiseje i prihvata da iščezne u tom istom okeanu iz koga je izrasla. Nasuprot tome povratku, koji, ako nije srećan, jeste savršen, zacrtava se iskustvo Helderlina, Ničea i Hajdegera,

kod kojih je povratak dat kao krajnje izmicanje iskona — tamo gdje su se bogovi okrenuli, gdje pustinja raste, gdje je $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ uspostavila dominaciju svoje volje. Tu nije u pitanju ni dovršavanje ni kružnica, nego ona neprestana pukotina koja otkriva iskon u onolikoj mjeri u kolikoj on sam izmiče; tada je krajnost najbliže. Ali ako to područje prvobitnog, koje je moderna misao otkrila istovremeno kad je izmislila i čovjeka, obećava kraj ispunjenja i dovršenu punoću, ili pak restituira prazninu iskona — u svakom slučaju ona mišljenju propisuje nešto kao što je »Isto«: kroz domen prvobitnog, koji artikuliše ljudsko iskustvo prema vremenu prirode i života, prema istoriji, prema prošlosti nataloženoj u kulturama, moderna misao nastoji da pronađe čovjeka u njegovom identitetu — u toj punoći ili ništavilu koje on inkarnira — istoriju i vrijeme u tom ponavljanju koje čine nemogućnim ali koje prisiljavaju da misli, da pronađe biće u onome što ono jeste.

U tom nastojanju da se iskon misli najbliže i najdalje od sebe, misao otkriva da čovjek nije savremenik onoga što ga čini da biva — ili onoga na osnovu čega jeste, nego da je obuhvaćen silom koja ga razbija i drži daleko od njegovog vlastitog iskona, ali mu ga obećava u bliskoj budućnosti, koja će, možda, biti uvijek prikrivena; ipak ta sila mu nije strana, ona ne prebiva izvan njega u blagosti vječnog iskona koji se neprestano obnavlja — jer tada bi iskon bio efektivno dat; ta sila je sila njegovog vlastitog bića. Vrijeme — ali vrijeme koje je on sâm — odvađa ga podjednako od zore u kojoj je nastao kao i od zore koja mu se najavljuje. Vidimo u kolikoj mjeri je to fundamentalno vrijeme — to vrijeme na osnovu koga vrijeme može biti dato iskustvu — različito od onoga što se pojavljuje u filozofiji predstave: tada je vrijeme razbijalo predstavu jer joj je nametalo oblik jedne linearne sukcesije; do predstave je, pak, stajalo da zamijeni samu sebe u imaginaciji, da se tako savršeno sakrije i ukroti vrijeme; slika je omogućavala da se vrijeme obuhvati integralno, da se nadoknadi ono što je bilo ustupljeno sukcesiji i da se izgradi znanje isto tako istinito kao i vječni um. U modernom iskustvu, naprotiv, pomicanje iskona je suštinskije od svakog iskustva, jer u iskonu iskustvo blista i ispoljava svoj pozitivitet. To je stoga što čovjek nije savremenik svog bića i što se stvari ispoljavaju u vremenu koje je samo njima svojstveno. I ovdje se susrećemo sa temom konačnosti. Ali ta ko-

načnost, najavljena dominacijom stvari nad čovjekom — činjenicom da su ga prevazilazili i život i istorija i jezik — javlja se sada na jednom suštinskom nivou: ona je neprevaziđeni odnos čovjekova bića prema vremenu.

Pronalazeći tako konačnost u ispitivanju iskona, moderna misao zatvara veliki četvorougao koji je započela da ocrtava kada je čitava zapadna *epistemè* bila narušena krajem XVIII vijeka: veza pozitiviteta sa konačnošću, podvostručavanje empirijskog u transcendentnom, stalni odnos *cogita* prema nemišljenom, pomjeranje i povratak iskona, sve to — po našem mišljenju — definiše način čovjekova postojanja. I upravo na toj analizi načina postojanja, a ne na analizi predstave, misao pokušava da od XIX vijeka filozofski utemelji mogućnost znanja.

VII GOVOR I ČOVJEKOVO BIĆE

Može se primijetiti da ta četiri teorijska segmenta (analiza konačnosti, empirijsko-transcendentnog ponavljanja, nemišljenog i iskona) održavaju izvjestan odnos sa četiri podređena domena koji su, svi zajedno, u epohi klasicizma konstituisali opštu teoriju jezika (3). Odnos koji je, na prvi pogled, odnos sličnosti i simetrije. Sjećamo se da je teorija *glagola* objašnjavala kako jezik može prevazići svoje vlastite granice i afirmisati biće — i to tako da pri tome bude osigurano i samo biće jezika, jer se nije mogao ni stvoriti ni otvoriti svoj prostor tamo gdje je, bar tajno, postojao glagol »biti«; analiza *konačnosti* objašnjava na isti način kako je čovjekovo biće određeno pozitivitetima koji su mu strani i koji ga vežu za materijalnost stvari, ali i način na koji konačno biće svakom određenju daje mogućnost da se ispolji u svojoj pozitivnoj istini. Dok je teorija *artikulacije* ukazivala na način presijecanja riječi i stvari koje su predstavljale, analiza *podvostručnja* empirijskog i transcendentnog pokazuje suglasja i neodređene oscilacije onoga što je dato iskustvom i onoga što iskustvo čini mogućim. Istraživanje prvobitnih *oznaka* u jeziku, otkrivalo je, u najčutljivijem predjelu riječi, slogove, glasove i uspavanu predstavu koja je bila kao njihova zaboravljena duša (a koju je trebalo iznijeti na vidjelo dana, natjerati da ponovo govori i pjeva radi veće tačnosti misli, radi čudesnije moći poezije); na analogan na-

čin, za modernu misao inertnost *nemišljenog* je uvijek naseljena na izvjestan način *cogitom*, i da bi se ta misao uspala u onome što nije misao, treba je ponovo oživjeti i istaknuti u suverenosti stava »ja mislim«. Najzad, u klasicističkoj misli o jeziku postojala je i teorija o *derivaciji*: ona je ukazivala na to kako jezik, od samog početka svoje istorije i možda od trenutka svog nastanka, kad je tek prešao u govor, skreće u svoj domen, okreće se sam oko sebe, udaljujući se od svoje prvobitne predstave, i postavlja svoje riječi, čak i najstarije, tek kad se razviju u svojim retoričkim figurama; toj analizi odgovara napor pri mišljenju *iskona*, koji je već stalno skriven, napor što nas usmjerava u pravcu gdje čovjekovo biće stoji uvijek u odnosu na samo sebe, u udaljenosti i na razmaku što ga konstituišu.

Ali ta igra suglasja ne treba da nam stvara iluzije. Ne treba zamišljati da se klasicistička analiza govora odvijala kroz vjekove bez modifikacija i primjenjivala samo na novi predmet; da joj je snaga neke istorijske težine očuvala identitet upkos tolikim mutacijama oko nje. U stvari, četiri teorijska segmenta koja su obilježavala prostor opšte gramatike nisu se očuvala: razbila su se, promijenila funkciju i nivo, modifikovala su čitav domen validiteta kad je krajem XVIII vijeka iščezla teorija predstave. U doba klasicizma opšta gramatika imala je cilj da pokaže kako se u okviru sukcesivnog lanca predstava može uvesti jezik koji, uprkos svom ispoljavanju na jednostavnoj i slaboj liniji govora, pretpostavlja oblike simultanosti (potvrdu egzistencije i koegzistencije; presjek predstavljenih stvari i formiranje opštosti; primarni i neizbrisivi odnos između riječi i stvari; pomjerenje riječi u njihovom retoričkom prostoru). Naprotiv, analiza načina postojanja čovjeka, kakva se razvila od XIX vijeka, ne počiva u teoriji predstave; njen je zadatak da pokaže kako je uopšte moguće predstaviti stvari, pod kakvim uslovima, na kom tlu i u kakvim granicama se one mogu pojaviti kao pozitivitet još dublji nego razni načini percepcije; u tom koegzistiranju čovjeka i stvari, u širokom prostoru koji otvara predstava, otkriva se čovjekova radikalna konačnost, disperzija koja se istovremeno udaljuje od iskona i obećava mu je, nezaobilazna distanca vremena. Analitika čovjeka, onakva kakva je tradicijom sačuvana, ne vrši analizu govora. Prisutnost ili odsutnost jedne teorije predstave, ili još tačnije — prvobitna osobina ili izvedena pozicija te teorije, modifikuje iz teme-

lja ravnotežu sistema. Dok se predstava sama po sebi podrazumijeva, kao opšti elemenat misli, teorija govora vrijedi istovremeno i u okviru istog pokreta, kao osnov svake moguće gramatike i kao teorija saznanja. Ali čim iščezne priinat predstave, teorija govora se razbija i dobijamo njena dva ogoljena i metamorfozirana nivoa. Na empirijskom nivou nalaze se četiri konstitutivna segmenta, ali funkcija koju su oni vršili je u potpunosti drukčija (4): tamo gdje je analizirana privilegija glagola, njegova moć da govor izvede iz njegovih granica i da ga učvrsti u biću predstave, uvedena je analiza interne gramatičke strukture koja je imanentna svakom jeziku i koja ga konstituše kao autonomno biće; isto tako i teorija fleksija, traženje zakona mutacija svojstvenih riječima zamjenjuju analizu artikulacije koja je zajednička i riječima i stvarima; teorija osnove došla je na mjesto analize reprezentativnog korijena; najzad, otkrivena je lateralna bliskost jezika tamo gdje je tražen beskrajni kontinuitet derivacija. Drugim riječima, sve što je funkcionisalo u okviru odnosa između stvari (onakve kakve su predstavljene) i riječi (sa njihovom reprezentativnom vrijednošću) ponovljeno je u jeziku i shvaćeno kao njegova unutrašnja osnovanost. Na nivou baze, postoje još četiri segmenta teorije o govoru: kao i u klasicizmu, oni služe u toj novoj analitici ljudskog bića da izraze odnos prema stvarima; ali ovaj put modifikacija je išla u obrnutom smjeru; sada nije u pitanju njihovo uključivanje u unutrašnji prostor jezika, nego njihovo oslobađanje od domena predstave u kome su bili zarobljeni i o njihovoj ulozi u domenu vanjštine, gdje se čovjek javlja kao konačan, određen, angažovan u dubini onoga što ne misli i podlozan u svom biću disperziji vremena.

Klasicistička analiza govora, od trenutka kad je prestala da se nastavlja na teoriju predstave, bila je razbijena na dva dijela: s jedne strane, ona se uključila u empirijsko saznanje gramatičkih oblika, a s druge — postala je analitika konačnosti; ali nijedno od ta dva pomjeranja nije se moglo izvesti bez totalnog obrta funkcija. Sada se može shvatiti suština nepodudarnosti što vlada između postojanja klasicističkog govora (koji se oslanja na neispitanu evidentnost predstave) i postojanja čovjeka kakav je dat u modernoj misli (uz antropološku refleksiju koju takvo postojanje omogućava): analitika čovjekovog načina postojanja omogućena je tek pošto je razbijena, pomjerena i izo-

krenuta analiza reprezentativnog govora. Takođe se može naslutiti sva težina prijetnje koja pritiska čovjekovo biće pri pomisli na pojavu jezika u zagonetnom jedinstvu njegova bića. Da li se naš budući zadatak sastoji u pristupanju jednom načinu mišljenja, dosad nepoznatom u našoj kulturi, koji dozvoljava da se istovremeno, bez diskontinuiteta i kontradikcije, promišlja i biće čovjeka i biće jezika? U tom slučaju treba izbjeći sve što bi moglo da znači naivni povratak na klasicističku teoriju o govoru (povratak koji nas navodi na iskušenje utoliko više što smo nemoćni da mislimo blistavo ali odsječno biće jezika, dok teorija predstave već postoji, potpuno konstituisana, koja nam pokazuje mjesto gdje se to biće može smjestiti i razbiti u čisto funkcionisanje). Ali isto tako moguće je da bude zauvijek zabranjen pokušaj da se u isti mah promišlja i biće jezika i čovjekovo biće; moguće je da tu postoji neizbrisiva šupljina (u kojoj mi upravo postojimo i govorimo) tako da bi svaku antropologiju trebalo proglasiti himerom koja bi raspravljala o biću jezika, kao i svaku koncepciju jezika ili značenja što bi nastojala da se približi, da ispolji ili oslobodi čovjekovo vlastito biće. Možda se tu nalaze temelji najznačajnijeg izbora filozofije našeg vremena. Izbora do koga može doći tek u nekoj budućoj refleksiji. Jer ništa nam ne može unaprijed kazati na kojoj je strani otvoren put. Jedino što mi zasada sigurno znamo jeste da nikad u zapadnoj kulturi biće čovjeka i biće jezika nisu mogli koegzistirati niti se podešavati jedno prema drugome. Njihova inkompatibilnost bila je jedna od osnovnih crta naše misli.

Promjena izvršena od analize govora ka analitici konačnosti ima još jednu posljedicu. Klasicistička teorija znaka i riječi trebalo je da pokaže kako predstave koje se nižu u tako uskom i stisnutom nizu da se distinkcije i ne pojavljuju i da su sve iste, mogu biti izložene u jednoj permanentnoj tabeli stabilnih razlika i ograničenih identičnosti; tu je bila u pitanju geneza Razlike na osnovu potajno varirane monotonije Istoga. Analitika konačnosti ima upravo obrnutu funkciju: ukazujući na činjenicu da je čovjek determinisan, ona treba da ispolji kako je osnov svih tih determinacija samo čovjekovo biće u svojim radikalnim granicama; ona mora ispoljiti kako su sadržaji iskustva već unaprijed njihovi vlastiti uslovi, kako misao unaprijed pohodi nemišljeno koje joj izmiče i koje ona stalno nastoji

na uhvati; ona pokazuje kako je iskon, kome čovjek nikad ne može biti savremenik, u isti mah dat čovjeku kao bliskost i kao neuhvatljivost: ukratko, ona pokazuje kako Drugi i Daleko znači istovremeno i Blisko i Isto. Na taj način prelazimo sa refleksije o poretku Razlika (zajedno sa analizom koju ona pretpostavlja i ontologijom sadržaja, sa zahtjevom za punim bićem, bez pukotina, razvijenim u svom savršenstvu, što pretpostavlja i metafiziku) na misao o Istom, misao koja se osvaja u igri svojih kontradikcija: to implicira (pored etike o kojoj smo govorili) i dijalektiku i onu formu ontologije koja, stoga što joj ne trebaju sadržaji, misli o biću samo u okviru njegovih ograničenih oblika ili u povećavanju njegove distance, i koja se može i mora lišiti metafizike. Takva dijalektička igra i ontologija bez metafizike prizivaju se i jedna drugoj odgovaraju kroz čitavu modernu misao i tokom čitave njene istorije: jer to je misao koja više ne stremi ka formiranju nedovršene Razlike, nego ka otkrivanju Istoga koje tek treba da postane. Međutim, takvo otkrivanje je uvijek praćeno i simultanom pojavom Dvostrukog, i onog razmaka — malenog ali nepremostivog — koji pronalazimo u onom *i* između izmicanja *i* povratka, misli *i* nemišljenog, empirijskog *i* transcendentalnog, onog što spada u red pozitiviteta *i* što spada u red fundamenata. Pošto Identičnost udaljava od same sebe (distancom koja joj je u izvjesnom smislu inherentna, a u drugom smislu je konstituiše), kao i ponavljanje, koje odražava identično, ali u obliku udaljavanja od njega, nalaze se sigurno u središtu te moderne misli kojoj u žurbi pripisujemo otkriće vremena. U stvari, ako malo pažljivije pogledamo, vidjećemo da je klasicistička misao stvarala mogućnost specijalizacije stvari u okviru tabele, da je isticala svojstvo čistog slijeda u kome je moguće sjetiti se počev od samog sebe, izvršiti podvostručenje i stvoriti simultanost na osnovu kontinuiranog vremena: tu je vrijeme rastvaralo prostor. U modernoj misli, kao osnov istorije stvari i istoričnosti svojstvene čovjeku, nalazi se distanca što produbljuje Isto, razmak koji ga razbija i ponovo približava njegovim krajevima. Ta duboka specijalnost omogućava da moderna misao misli uvijek vrijeme, da ga sazna kao sukcesiju, da se izdaje kao dovršetak — iskon ili povratak.

VIII ANTROPOLOŠKI SAN

Antropologija kao analitika čovjeka sigurno je igrala ulogu konstitutivnog elementa u modernoj misli, jer se od nje još nismo odvojili. Ona je postala nužna od trenutka kad je predstava izgubila moć da sama i u jedinstvenom elanu determiniše igru sinteza i analiza. Trebalo je da empirijske sinteze budu obezbjeđene na drugom mjestu, a ne u suverenosti stava »Ja mislim«. Njih je trebalo tražiti upravo tamo gdje ta suverenost dopire do svoje granice, to jest u konačnosti čovjeka — konačnosti koja podjednako važi i za svijest kao i za živu jedinku koja govori i radi. To je Kant već formulisao u svojoj *Logici* kad je tradicionalnoj trilogiji dodao i posljednje pitanje: tri kritička pitanja (šta mogu znati? šta treba da radim? i šta mi je dopušteno da očekujem?) usmjerena su i na četvrto i na neki način stavljena na njegov račun: *Was ist der Mensch?* (5).

To pitanje, vidjeli smo, provijava kroz čitavu misao od početka XIX vijeka: ono unaprijed i kao osnov stvara konfuziju između empirijskog i transcendentalnog, čiju je podijeljenost uočio i sam Kant. Na osnovu tog pitanja konstituisala se refleksija izmiješanog nivoa koja karakteriše modernu filozofiju. Briga koju ono posvećuje čovjeku i koju zahtijeva ne samo u svojim govorima nego i u svom patosu, briga kojom je zaokupljeno pri pokušaju da čovjeka definiše kao živo biće, kao pojedinca koji radi, kao govorni subjekat, znači samo za naivne duše da je konačno došla vladavina čovjeka; u stvari u pitanju je mnogo prozaičniji i manje moralan događaj — isticanje čovjeka prirode, čovjeka razmjene ili govora kao osnove svoje vlastite konačnosti. U takvom okrilju transcendentálna funkcija prekriva svojom neminovnom mrežom inertni i sivi prostor empirije; obrnuto, empirijski sadržaji oživljuju, pomalo se uzdižu, ustaju i odmah su subsumirani u govoru koji širi dalje njihovu transcendentálnu uvjerenost. I tako, u tom okrilju, filozofija je usnula novim snom; ali to nije više san Dogmatizma nego Antropologije. Svako empirijsko saznanje, samo ako se odnosi na čovjeka, vrijedi kao moguće filozofsko polje u kome treba otkriti osnove saznanja, definiciju njegovih granica i konačno istinu svake istine. Antropološka konfiguracija moderne filozofije sastoji se u razdvajanju dogmatizma na dva dijela, na dva različita nivoa koji se oslanjaju jedan na drugi i graniče jedan dru-

gim: prekritička analiza onoga što je čovjek u svojoj suštini postaje analitika svega što može ući u okvir čovjekova iskustva.

Da bismo razbudili misao iz tog sna — tako dubokog da ga ona doživljava kao javu, jer u tolikoj mjeri ona brka cirkularnost dogmatizma što se razdvaja na dva dijela da bi u tome našao svoj oslonac i nemir radikalno filozofske misli — da bi je upozorili na njene najranije mogućnosti, postoji jedan jedini način: razbiti do temelja antropološki »četvorougao«. Poznato je da se svaki napor za obnavljanjem misli poziva na taj četvorougao: bilo da je u pitanju kretanje u antropološkom polju i zaustavljanje na onome što ono iskazuje, ili pokušaj ponovnog ispitivanja granica misli, izvan svakog psihologizma i istorizma, i povezivanje sa projektom generalne kritike razuma. Možda bi prvi pokušaj iskorjenjivanja Antropologije trebalo vidjeti u Ničeovom iskustvu, za koje je bez sumnje vezana savremena misao: pomoću filološke kritike, pomoću izvjesnog oblika biologizma, Niče je pronašao mjesto na kome čovjek i bog pripadaju jedno drugom, na kome je smrt ovog posljednjeg znak iščezavanja onog prvog i na kome obećanje natčovjeka znači prije svega bliskost čovjekove smrti. Po tome Niče, nudeći nam budućnost kao rok i kao zadatak, označava prag od kojega savremena filozofija može iznova početi da misli; on će sigurno i dalje nastaviti da natkriljuje svoj put. Ako je otkriće Povratka kraj filozofije, kraj čovjeka je povratak početka filozofiranja. U naše vrijeme može se misliti samo u praznini nastaloj nakon čovjekova iščezavanja. Jer ta praznina ne produbljuje nedostatak; ne ukazuje na propust koji treba ispraviti. Ta praznina je samo razdvajanje jednog prostora u kome je ponovo moguće misliti.

Antropologija možda konstituiše suštinski razvoj koji je upravljao mišlju i vodio je od Kanta do nas. Taj razvoj je suštinski, jer predstavlja dio naše istorije; ali on se i razbija pred našim očima, jer u njemu prepoznajemo i denonsiramo zaborav otvora koji ga je učinio mogućim i upornu prepreku koja se suprotstavlja nastupajućoj misli. Svima onima koji još žele da govore o čovjeku, o njegovoj vladavini ili njegovom oslobađanju, svima onima koji još postavljaju pitanje o tome šta je čovjek u svojoj suštini, svima onima koji hoće da pođu od njega da bi dospjeli do istine, svima onima koji, naprotiv, svode svako saznanje na čovjekove istine, i onima koji ne žele formaliziranja bez

antropologiziranja, koji ne vole mitologizirati bez demistificiranja, koji neće da misle a da odmah ne pomisle da to misli sam čovjek, svim tim krivim i iskrivljenim oblicima misli, možemo suprotstaviti samo jedan filozofski osmjeh — koji je dobrim dijelom ćutljiv.

GLAVA DESETA
HUMANISTIČKE NAUKE

I TRIJEDAR ZNANJA

Način čovjekova bivanja kakav je konstituisan u modernoj misli omogućava mu da igra dvije uloge: on je u isti mah i osnov svih pozitiviteta i prisutan, na način za koji se čak ne može reći ni da je privilegovan, u elementu empirijskih stvari. Ta činjenica — ovdje nije u pitanju čovjekova opšta suština koja od XIX vijeka služi kao gotovo evidentna podloga naše misli — sigurno je presudna za status koji treba odrediti »humanističkim naukama«, tom korpusu saznanja (ali i ova je riječ, možda, prejaka: recimo, da budemo još neutralniji, tom zbiru različitih govora) čiji je predmet čovjek u onome što je empirijsko kod njega.

Prva stvar koju treba konstatovati jeste da humanističke nauke nisu dobile u nasljeđe neki već zacrtan domen, premjeren u svojoj cjelini, ali neobrađen, koji bi one obradile uz pomoć naučnih koncepata i pozitivnih metoda; XVIII vijek im nije ostavio, pod imenom čovjeka ili ljudske prirode, domen bar spolja omeđen, ali još prazan, koji bi one kasnije pokrile i analizirale. Epistemološko polje u kome se kreću humanističke nauke nije bilo unaprijed obilježeno: nikakva filozofija, nikakav politički ili moralni stav, nikakva empirijska nauka — bez obzira koja, nikakvo posmatranje čovječijeg tijela, nikakva analiza osjećaja, imaginacije ili strasti nije nikad, u XVII i XVIII vijeku, susrela nešto kao što je čovjek; jer čovjek nije postojao (isto kao ni život, jezik ili rad); i humanističke nauke se nisu javile kada je, pod pritiskom nekog racionalizma, nekog neriješenog naučnog problema ili nekog praktičnog intere-

sa, odlučeno da čovjek (htijući ili ne htijući, s manje ili više uspjeha) pređe među naučne predmete — gdje još uvijek nije sigurno da ga apsolutno možemo svrstati; one su nastale onog trenutka kada se čovjek u zapadnoj kulturi konstituisao i kao ono što treba misliti i kao ono što treba saznati. Doduše, ne treba sumnjati da je svaka pojedina humanistička nauka nastala povodom nekog problema, nekog zahtjeva, neke prepreke teorijskog ili praktičnog karaktera. Svakako, bilo je potrebno da industrijsko društvo pojedincima nametne nove norme kako bi se u XIX vijeku psihologija postepeno konstituisala kao posebna nauka; trebalo je, takođe, da se pojave prijetnje koje su od Revolucije ugrožavale društvenu ravnotežu, pa i ravnotežu porotka koji je sama buržoazija stvorila, da bi se pojavila misao sociološkog tipa. Ali ako te reference mogu objasniti zašto su se baš u tako determinisanim uslovima javile i artikulisale upravo takve nauke, ako se, dalje, može objasniti suštinska činjenica da je čovjek, izolovan ili u grupi, prvi put otkada ljudska bića postoje i žive u društvu, postao predmet nauke — to ne može biti smatrano ni tretirano kao fenomen shvatanja: to je događaj koji pripada samom znanju.

A sam taj događaj je nastao nakon sveopšte raspodjele *epistemè*: u trenutku kada su se, napuštajući prostor predstave, ljudska bića uvukla u specifičnu dubinu života, bogatstva u progresivni rast oblika proizvodnje, a riječi u nastanak jezika. U tim uslovima bilo je nužno da se čovjekovo saznanje, u svojoj težnji za naučnošću, pojavi kao savremenik i ravnopravan partner biologiji, ekonomiji i filologiji, tako da se u tom saznanju, sasvim prirodno, ogledao najpresudniji napredak do koga je, u istoriji zapadne kulture, došla empirijska racionalnost. Ali, pošto je teorija predstava iščezavala u isto vrijeme kad se javila i potreba ispitivanja čovjekova bića kao temelja svakog pozitiviteta, nije moglo a da ne dođe do izvjesne neravnoteže: čovjek je postao ono na osnovu čega je svako saznanje moglo biti konstituisano, ali ne i problematizovano; čovjek je tim više postao ono što omogućava dovodenje u pitanje svakog saznanja o čovjeku. Otuda i ovo dvostruko i neizbježno osporavanje: prvo — koje održava stalnu raspru između nauka o čovjeku i nauka uopšte, pošto prve gaje neukrotivu težnju da zasnuju ove druge, koje su stalno prisiljene da traže svoje temelje, opravdanje svojih metoda i očišćenje njihove istorije od »psihologizma«, »sociologizma«

i »istoricizma«; i drugo — koje održava stalnu raspru između filozofije, koja humanističkim naučama zamjera naivnost u pokušaju da se same zasnuju, i onih humanističkih nauka, koje kao svoj vlastiti predmet zahtijevaju ono što je nekad bio domen filozofije.

Ako su sve te konstatacije nužne, to ipak ne znači da se one ne razvijaju u sferi čiste kontradikcije; njihovo postojanje, njihovo neumorno ponavljanje već duže od jednog vijeka ne ukazuju na permanentnost jednog otvorenog problema; one se pozivaju na jedan precizan i jasno određen epistemološki raspored u istoriji. U epohi klasicizma, od projekta analize predstave do teme o *mathesis universalis*, polje znanja bilo je savršeno homogeno: svako saznanje, ma kakvo ono bilo, bilo je dovođeno u red preko utvrđivanja razlika, a njih je definisalo utvrđivanjem poretka: to je bilo tačno za matematiku, tačno i za *taksinomije* (u širem značenju) i za nauke o prirodi; ali je bilo tačno i za sva aproksimativna saznanja, nesavršena i mahom spontana, koja se ispoljavaju u formulisanju najmanjeg govora ili u svakodnevnom procesu razmjene; to je, najzad, tačno i za filozofsku misao i one duge uredne nizove koje su Ideolozi, ne manje nego i Dekart ili Spinoza, ali na drugi način, htjeli uspostaviti kako bi najjednostavnije i najočiglednije ideje doveli do najsloženijih istina. Ali od XIX vijeka epistemološko polje se razbija, ili se razvija u različitim pravcima. Teško je umaknuti prestižu klasifikacija i linearnih hijerarhija koje formuliše Kont; ali nastojati da sva moderna znanja počev od matematike budu dovedena u jedan niz, značilo bi podvrgnuti jedino gledištu objektiviteta saznanja pitanje pozitiviteta znanja, njihovog načina bivanja, njihove vezanosti za mogućnost nastanka koju im u istoriji daje i njihov predmet i njihov oblik.

Ispitivan na tom arheološkom nivou, domen moderne *epistemè* ne podvrgava se idealnoj matematizaciji i ne razvija od formalne čistote neki dugi niz saznanja u silaznoj liniji, sve opterećenijih empirijom. Bolje je modernu *epistemè* zamisliti kao volumen otvoren u tri pravca. Na jednom od njih nalaze se matematika i fizika, za koje važi lančani poredak deduktivnog i linearnog karaktera evidentnih i provjerenih propozicija; na drugom pravcu su nauke (kao nauke o jeziku, životu, proizvodnji i raspodjeli bogatstva) koje su ponizane prema utvrđenim odnosima diskontinuiranih ali analognih elemenata, tako da se među

njima može uspostaviti veza kauzalnosti i mogu formulirati konstante strukture. Ta prva dva pravca definišu zajednički međusobni plan: onaj koji, prema smjeru kretanja, može izgledati ili kao domen primjene matematike na te empirijske nauke ili kao domen matematizacije u lingvistici, biologiji ili ekonomiji. Treći pravac pripada filozofskoj refleksiji koja se razvija kao misao Istog; sa pravcem lingvistike, biologije i ekonomije on zatvara zajednički plan: ovdje se mogu javiti i već su se javile različite filozofije života, otuđenog čovjeka, simboličkih oblika (kada se u filozofiju prenose koncepti i problemi koji su nastali u raznim domenima empirije); ali, ako vršimo ispitivanje sa jedne radikalno filozofske tačke gledišta, ovdje se javljaju i same osnove tih empirija, zatim regionalne ontologije koje pokušavaju da definišu šta su život, rad i jezik; najzad, filozofski pravac zajedno sa matematičkim disciplinama definiše zajednički plan — formalizacije misli.

Iz tog epistemološkog trijedra isključene su humanističke nauke, bar u tom smislu što ih ne možemo naći na nekom od pravaca ni površina tako razgraničenih. Ali može se reći da ih on i uključuje, jer su one situirane u presjeku pomenutih znanja, odnosno u volumenu koji zatvaraju pojedini planovi. Takav položaj (u jednom smislu minoran, a u drugom privilegovan) dovodi ih u vezu sa svim drugim oblicima znanja: one su projekat, koji se manje ili više odgađa ali koji je konstantan, za stvaranje ili korištenje matematičke formalizacije; one postupaju prema modelima ili konceptima pozajmljenim od biologije, ekonomije ili nauka o jeziku; najzad, one se obraćaju onom načinu čovjekova bivanja koji filozofija nastoji da promisli na nivou radikalne konačnosti, dok one same teže da pređu njene empirijske manifestacije. Možda ta pomalo nebulozna raspodjela u trodimenzionalnom prostoru otežava situiranje humanističkih nauka, jer im obezbjeđuje nesigurnu lokalizaciju u epistemološkom domenu i prikazuje ih i kao opasne i u opasnosti. Opasne — jer za sva druga znanja one predstavljaju stalnu opasnost: doduše, ni deduktivne nauke, ni empirijske, kao ni filozofska refleksija ne izlažu se opasnosti, ako ostanu u vlastitom domenu, da »pređu« u humanističke nauke ili da se optereće njihovom nečistoćom; ali poznato je koliku teškoću predstavlja utvrđivanje tih među-planova koji međusobno povezuju sve tri dimenzije epistemološkog prostora; to dolazi otuda što i najma-

nja devijacija u odnosu na te rigorozno definisane planove može odvesti misao u domen koji pripada humanističkim naukama: otuda opasnost od »psihologizma«, »sociologizma« — što bismo jednom riječju mogli nazvati »antropologizmom« — koji počinje da prijeti čim, na primjer, prestajemo da pravilno mislimo o odnosu između misli i formalizacije, ili čim ne analiziramo pravilno načine bivanja života, rada i jezika. »Antropologizacija« je u naše vrijeme velika opasnost u okviru samog znanja. Lako se vjeruje da se čovjek oslobodio samog sebe otkad je otkrio da nije ni u središtu stvaranja, ni u centru prostora, pa čak ni na vrhu ili krajnjem cilju života; ali ako čovjek nije suveren u zemaljskom carstvu, ako on više ne vlada u trenutku nastanka bića, »humanističke nauke« predstavljaju opasne posrednike u prostoru znanja. Ali, istinu govoreći, taj položaj ih osuđuje na jednu suštinsku nestabilnost. Ono što objašnjava teškoću »humanističkih nauka«, njihovu nestabilnost, njihovu neizvjesnost kao nauka, njihovu opasnu familijarnost sa filozofijom, njihov slabo definisan oslonac na druge domene znanja, njihov podređen i deriviran karakter, ali i njihovu pretenziju ka univerzalnosti, nije, kao što se često kaže, krajnja zgusnutost njihova predmeta; nije ni metafizički status ni neizbrisiva transcendentalnost čovjeka o kome one govore, nego upravo kompleksnost epistemološke konfiguracije u kojoj su smještene, njihov konstantni odnos prema dimenzijama što sa tri strane omeđavaju njihov prostor.

II OBLIK HUMANISTIČKIH NAUKA

Sada treba skicirati oblik tog pozitiviteta. Obično pokušavaju da ga definišu u funkciji matematike: bilo da ga približuju što je moguće više matematici, registrujući sve što se u naukama o čovjeku može matematizirati i smatrajući da sve što nije podložno takvoj formalizaciji još nije dobilo svoj naučni pozitivitet; bilo da se brižljivo pravi distinkcija između domena koji se može matematizirati i onog koji je na njega nesvodljiv, jer je to područje interpretacije, jer se u njemu upotrebljavaju metodi razumijevanja i jer je skoncentrisan oko kliničkog pola znanja. Takve analize nisu samo zamorne zato što su otrcane, nego, prije svega zato što nisu pertinentne. Istina,

nema sumnje da takav oblik empirijskog znanja koji se primjenjuje na čovjeka (i koji, poštujući konvenciju, možemo nazvati »humanističkim naukama« prije nego što i saznamo u kom smislu i u kojim granicama ih možemo smatrati »naukama«) ima veze sa matematikom: kao i svaki drugi domen znanja, i taj, pod izvjesnim uslovima, može poslužiti kao matematičko sredstvo; neki postupci humanističkih nauka i većina njihovih rezultata mogu biti formalizovani. Zato prije svega treba upoznati ta sredstva, obaviti te formalizacije, definisati nivoe na kojima one mogu biti izvršene; za istoriju znanja svakako je interesantno kako je Kondorse mogao primijeniti račun vjerovatnoće na politiku, kako je Fehner (Fechner) definisao logaritamski odnos između porasta osjećaja i nadražljivosti, kako se savremeni psiholozi služe teorijom informacija da bi shvatili fenomene učenja. Ali uprkos specifičnosti postavljenih problema, malo je vjerovatno da je odnos prema matematici (mogućnosti matematizacije ili otpor prema svim pokušajima formalizacije) konstitutivan za humanističke nauke u njihovom posebnom pozitivitetu. I to iz dva razloga: jer, u suštini, ti problemi su zajednički za još mnoge druge discipline (kao što su biologija, genetika), čak ako one i nisu identične; a naročito zato što arheološka analiza, u istorijskoj apriornosti nauka o čovjeku, nije otkrila neki nov oblik matematike ili nagli napredak postojeće u domenu ljudskog, nego upravo neku vrstu nazadovanja *mathesis*, disocijaciju njenog jedinstvenog polja, i oslobođenje u odnosu na linearni poredak najmanjih mogućnih razlika, empirijskih organizacija kao što su život, jezik i rad. U tom smislu pojava čovjeka i konstituisanje humanističkih nauka (pa makar i u obliku projekta) bili bi korelativne pojave neke vrste »de-matematizacije«. Može se reći da razbijanje znanja shvaćenog u cjelini kao *mathesis* ne znači nazadovanje matematike iz prostog razloga što to znanje nije nikad ni vodilo (osim u astronomiji i nekim područjima fizike) ka efektivnoj matematizaciji; iščezavajući, ono je, prije svega, oslobađalo prirodu, kao i cijelo područje empirije, za sve više ograničenu i kontrolisanu primjenu matematike. Prvi veliki napredak matematičke fizike, kao i prva masovna upotreba računa vjerovatnoće, datiraju iz perioda kad je odbačena ideja neposrednog konstituisanja opšte nauke ne-kvantnih redova. Zaista se ne može poreći da je odbijanje *mathesis* (bar privre-

meno) omogućilo da se u izvjesnim domenima znanja uklone prepreke kvaliteta i da se matematička sredstva upotrijebe tamo gdje još nisu bila prodrila. Ali ako, na nivou fizike, razbijanje projekta *mathesis* predstavlja istu stvar kao i otkriće novih primjena matematike, u ostalim domenima nije bila ista stvar: biologija se, na primjer, konstituisala izvan nauke o kvalitativnim redovima, kao analiza odnosa između organa i funkcija, proučavanje struktura i ravnoteža, ispitivanje njihova formiranja i razvitka u istoriji jedinki i vrsta; sve to nije smetalo biologiji da se služi matematikom, kao i ovoj da bude primijenjena mnogo šire nego ranije. Ali biologija nije dobila autonomiju niti je definisala svoj pozitivitet u odnosu prema matematici. Isto je bilo i sa humanističkim naukama: čovjek se mogao konstituisati kao predmet znanja zahvaljujući nazadovanju *mathesis*, a ne napredovanju matematike. Samo pojava empirijsko-transcendentalnog bića, tog bića čija je misao beskrajno prožeta nemišljenim, bića uvijek odvojenog od iskona koji mu je obećan u neposrednosti povratka — tek ta pojava daje humanističkim naukama njihov posebni status. I ovdje, kao i u drugim disciplinama, moguće je da je primjena matematike bila olakšana (a biva sve više i više) na osnovu svih modifikacija do kojih je došlo početkom XIX vijeka u zapadnom znanju. Ali zamišljati da su humanističke nauke definisale svoj najradikalniji projekat i započele svoju pozitivnu istoriju onog dana kada je primijenjen račun vjerovatnoće na fenomene političkog ubjeđenja i upotrijebljeni logaritmi za mjerenje rastućeg intenziteta osjećaja, značilo bi usvojiti jedan površni i lažni efekat umjesto suštinskog događaja.

Drugim riječima, između tri dimenzije koje humanističkim naukama otvaraju njihov vlastiti prostor i određuju njihov volumen u kome one formiraju vlastitu masu, matematika je najmanje problematična; s njom humanističke nauke održavaju najjasnije odnose i na neki način najprozirnije: stoga je pozivanje na matematiku, u ovoj ili onoj formi, uvijek bio najjednostavniji način da se pozitivnom znanju o čovjeku dadne stil, oblik i naučno opravdanje. Naprotiv, najsuštinskije teškoće, one koje najbolje omogućavaju definisanje humanističkih nauka u njihovoj biti, nalaze se u onim drugim dvema dimenzijama znanja: to jest, analitici konačnosti i empirijskim naukama čiji je predmet jezik, život i rad.

Zaista, humanističke nauke obraćaju se čovjeku kao biću koje živi, govori i proizvodi. Kao živo biće on raste, vrši određene funkcije, ima potrebe; pred njim se otvara prostor čije pokretne koordinate on sam u sebi povezuje; općenito govoreći, njegovo tjelesno postojanje presijeca se skroz sa živim bićem; proizvodeći predmete i oruđa, razmjenjujući ono što mu je potrebno, organizujući čitavu mrežu prometa onoga što on može potrošiti, gdje je i sam definisan kao relej, čovjek se u svom postojanju nalazi direktno izmiješan sa drugima; najzad, posjedujući jezik, on može konstituisati čitav jedan simbolički univerzum u okviru koga održava vezu sa prošlošću, sa stvarima, sa drugima, na osnovu koga on, takođe, može izgraditi nešto poput znanja (posebno, znanje o sebi koje u jednom od mogućnih oblika obuhvataju humanističke nauke). Humanističke nauke mogu se, dakle, situirati u blizini, na neposrednoj granici i čitavom dužinom nauka čiji je predmet život, rad i jezik. Zar se one nisu formirale upravo u vrijeme kada se čovjek prvi put nudi kao mogućnost jednog pozitivnog znanja? Ipak, ni biologija, ni ekonomija, ni filologija ne treba da budu shvaćene kao prve i najfundamentalnije humanističke nauke. To ćemo lako priznati za biologiju koja se bavi i drugim živim stvorovima osim čovjeka; s više teškoće ćemo to dopustiti za ekonomiju ili filologiju, čiji je vlastiti i isključivi domen aktivnost specifična za čovjeka. Ali niko se ne pita zašto biologija ili fiziologija, zašto anatomija centara u kori mozga ne mogu biti smatrane kao nauke o čovjeku. To je stoga što se predmet ovih nauka ne prikazuje u službi biološke funkcije (kao ni njene posebne forme ili njenog produžetka koji se tiče čovjeka); predmet tih nauka je upravo na suprotnoj strani, on počinje tamo gdje se zaustavlja, ne rad ili efekti, nego samo biće te funkcije — tamo gdje se oslobađaju predstave, istinite ili lažne, jasne ili nejasne, savršeno svjesne ili uronjene u neku sanjivu dubinu, koje se mogu posmatrati direktno ili indirektno, izložene u samom čovjeku ili vidljive samo spolja; istraživanje intrakortikalnih veza među integracionim centrima za jezik (auditivnim, vizuelnim, motornim) ne spada u humanističke nauke; ali one će naći svoje mjesto čim je u pitanju prostor riječi, prisutnost ili zaboravljanje njihova smisla, razmaka između onog što se želi reći i artikulacije u kojoj se taj cilj ostvaruje, čiji subjekat možda i nema svijesti ali kome se ne bi mogao pripisati

nikakav način postojanja kad taj subjekat ne bi imao predstave.

Još generalnije uzeto, za humanističke nauke čovjek nije to živo biće koje ima posebnu formu (specijalnu psihologiju i gotovo jedinstvenu autonomiju); to je živo biće koje, iz samog života kome u cijelosti pripada i kojim je prožeto čitavo njegovo biće, stvara predstave zahvaljujući kojima on živi i na osnovu kojih ima tu čudnu sposobnost da upravo može sebi predstaviti život. Isto tako uzalud je čovjek ako ne jedina vrsta koja radi u svijetu, bar ona za koju su proizvodnja, potrošnja i raspodjela dobara dobile veliku važnost i tako mnogostruke i diferencirane oblike — zbog svega toga ekonomija ipak nije humanistička nauka. Može se reći da ekonomija, da bi definisala zakone u samom mehanizmu proizvodnje (kao što su akumulacija kapitala ili odnosi između stope zarada i cijene dohotka), pribjegava ljudskom ponašanju i predstavi koja ih zasniva (interes, traženje maksimalnog profita, tendencija štednje); ali čineći to, ona se služi predstavama kao rekvizitom jednog funkcionisanja (koje, zaista, predstavlja eksplicitnu ljudsku aktivnost); međutim, nauka o čovjeku postoji samo tamo gdje individue ili grupe stvaraju predstavu o svojim partnerima, u proizvodnji i razmjeni, u načinu na koji oni osvjetljavaju ili zanemaruju ili maskiraju to funkcionisanje i položaj što ga pri tome zauzimaju, u načinu na koji zamišljaju društvo gdje se taj proces odvija, u načinu na koji se osjećaju integrisani ili izolovani, zavisni, potčinjeni ili slobodni u društvu. Predmet humanističkih nauka nije čovjek koji je od zore svijeta ili prvog krika svog zlatnog doba žrtvovan radu; to je biće koje, iz samih oblika proizvodnje kojom je uslovljen čitav njegov život, formira predstavu o svojim potrebama, o društvu pomoću koga, s kojim ili protiv koga ih zadovoljava, tako da na osnovu toga on može steći predstavu o samoj ekonomiji. Što se tiče jezika, ista je stvar: iako je čovjek jedino biće na zemlji koje govori, ipak poznavanje fonetskih mutacija, bliskosti jezika ili zakona o semantičkom pomjeranju ne spada u humanističke nauke; naprotiv, o humanističkim naukama ćemo moći govoriti čim počnemo istraživati način na koji pojedinci ili grupe stižu predstavu o riječima, koriste se njihovim oblikom i smislom, stvaraju realni govor, pokazuju ili u sebi kriju ono što misle, kažu ne znajući često više ili manje nego što bi to htjeli, ostavljaju čitavu masu

verbalnih tragova svojih misli koje treba dešifrovati i restituisati koliko je to moguće u njihovoj reprezentativnoj živosti. Prema tome, predmet humanističkih nauka nije jezik (koji ipak govore samo ljudi), nego biće koje iz samog jezika što ga okružuje stiče predstavu — putem govora — o smislu riječi ili rečenicama koje iskazuje i tako stiče predstavu o jeziku uopšte.

Vidimo, dakle, da humanističke nauke nisu analiza onoga što je čovjek po svojoj prirodi, nego analiza koja se pruža između onoga što je čovjek u svom pozitivitetu (biće koje živi, radi i govori) i onoga što tom istom biću omogućava da sazna (ili da traži da sazna) šta je život, u čemu se sastoji suština rada i njegovih zakona i na koji način može govoriti. Humanističke nauke zauzimaju, dakle, razmak koji dijeli (ali i povezuje) biologiju, ekonomiju i filologiju od onoga što ih omogućava u samom čovjekovom biću. Bilo bi pogrešno praviti od humanističkih nauka nastavak bioloških mehanizama koje je interiorizirala ljudska vrsta u svoj kompleksni organizam, u svoje ponašanje i u svoju svijest; ništa nije manje pogrešno situirati u humanističke nauke ekonomiju i nauku o jeziku (čija je nesvodljivost na humanističke nauke ispoljena u naporu da se konstituišu čista ekonomija i lingvistika). U stvari humanističke nauke više interioriziraju i skreću prema čovjekovom subjektivitetu ekonomiju i lingvistiku, nego što se same nalaze u njihovom okviru. Ako ih i ponavljaju djelimično u domenu predstave, one ih dotiču samo spolja, ostavljajući ih u njihovoj tami, shvatajući mehanizme i funkcije koje one izoluju kao stvari, ispitujući te stvari ne u smislu šta su one, nego šta prestaju da budu kad se otvori prostor predstave. Od tog trenutka one pokazuju kako se može roditi i razviti predstava. One tajno vuku nauke o životu, radu i jeziku prema analitici konačnosti, pokazujući kako čovjek u svom biću može biti doveden u vezu sa stvarima koje poznaje i kako saznaje stvari koje u njihovom načinu pozitivnog bivanja određuju čovjekovo postojanje. Ali ono što analitika zahtijeva u unutrašnjosti ili bar u dubokoj pripadnosti bića koje svoju konačnost duguje samo sebi, humanističke nauke razvijaju u spoljašnjosti svijesti. Stoga svojstvo humanističkih nauka nije težnja ka izvjesnom sadržaju (tom jedinstvenom predmetu kakav je čovjek); njih mnogo jače distingvira čisto formalni karakter: prosta činjenica da su, u odnosu na nauke u kojima je čovjekovo

biće dato kao predmet (isključivo za ekonomiju i filologiju ili parcijalno za biologiju), u poziciji podvostručavanja i da to podvostručavanje utoliko prije važi i za same njih.

Tu poziciju možemo osjetiti na dva nivoa: humanističke nauke ne proučavaju život, rad i jezik čovjekov u najvećoj providnosti u kojoj se mogu javiti, nego u zbiru ponašanja, vladanja, stavova, već učinjenih gestova, već izgovorenih ili napisanih fraza, zbiru u kome je to sve unaprijed dato onima koji rade, ponašaju se, razmjenjuju, djeluju i govore; na drugom nivou (to je, takođe, formalno svojstvo, ali razvijeno do svoje krajnje tačke, i to najrjeđe) uvijek je moguće u stilu humanističkih nauka (psihologije, sociologije, istorije kultura, ideja ili nauka) tretirati činjenicu da za izvjesne individue ili društva postoji nešto kao spekulativno znanje o životu, proizvodnji ili jeziku — u krajnjem slučaju, biologija, ekonomija i filologija. Svakako, ovo je samo ukazivanje na mogućnost koja se rijetko ostvari i možda nije u stanju da na nivou empirije pruži veliko bogatstvo; ali činjenica da ta mogućnost postoji kao eventualna distanca, kao prostor za povlačenje dodijeljen humanističkim naukama u odnosu na ono otkuda dolaze, i činjenica da se ta igra može primijeniti na same humanističke nauke (uvijek je moguće o humanističkim naukama praviti humanističke nauke, o psihologiji psihologiju, o sociologiji sociologiju itd.) dovoljno ukazuju na njihovu neobičnu konfiguraciju. U odnosu na biologiju, ekonomiju, nauke o jeziku — humanističkim naukama ne nedostaje preciznosti ili strogosti; one su više nauke podvostručavanja, u poziciji »meta-epistemologije«. Možda taj prefiks nije najbolje izabran: jer se o meta-jeziku govori jedino ako želimo definisati pravila interpretiranja prvobitnog jezika. Ovdje humanističke nauke, kad se podvostručavaju sa naukama o jeziku, radu i životu, kad se na krajnjem rubu same podvostručavaju, ne teže da uspostave formalizovani govor; one čovjeka, koga uzimaju za svoj predmet, posmatraju u njegovoj konačnosti, njegovoj relativnosti i perspektivi, tj. u neodređenoj eroziji vremena. U tom slučaju možda bi bilo bolje govoriti o »ana« ili »hipo-epistemologiji«; ako ovaj posljednji prefiks oslobodimo svega pejorativnog što može imati, on bi sigurno najbolje izražavac stanje stvari: tada bi bilo jasno da neizbrisiv utisak fluidnog, netačnog, nepreciznog koji ostavljaju humanističke nauke predstavlja samo površinski efekat onoga što omogućava da ih definišemo u njihovom pozitivitetu.

III TRI MODELA

Već u prvom pristupu možemo reći da je domen nauka o čovjeku pokriven trima »naukama« ili trima epistemološkim regijama, koje su u okviru njih opet izdijeljene i međusobno izukrštane; te regije su definisane trostrukim odnosom između humanističkih nauka uopšte i biologije, ekonomije i filologije. Zato moramo prihvatiti mišljenje da se »psihološka regija« nalazi tamo gdje se živo biće, u produžetku svojih funkcija, svojih neuro-motornih shema, svojih fizioloških regulacija, ali i razmaka što ih dijeli i ograničava, otvara mogućnostima predstave; na isti način »sociološka regija« našla je svoje mjesto tamo gdje individua koja radi, proizvodi i troši stiče predstavu o društvu gdje se odvija ta aktivnost, ili o grupama među kojima je ta aktivnost razdijeljena, o imperativima, sankcijama, ritualima, svečanostima i vjerovanjima koji podržavaju tu aktivnost ili je formiraju; najzad, u toj oblasti gdje vladaju zakoni i oblici jezika, ali i gdje ostaju na svojoj ivici, dozvoljavajući čovjeku da u njima oblikuje svoje predstave, tu se rađa i proučavanje literature, mitova, kao i proučavanje svih oralnih manifestacija i svih pisanih dokumenata, ukratko, analiza pisanih tragova koje pojedinac ili čitava kultura ostavljaju za sobom. Takva podjela, mada je samo sumarna, ipak nije sasvim netačna. Ona ipak ostavlja netaknutim dva suštinska problema: jedan se odnosi na oblik pozitiviteta koji je svojstven humanističkim naukama (koncepti oko kojih se one organizuju, tip racionalnosti na koji se pozivaju i pomoću koga nastoje da se konstituišu kao znanje); drugi se odnosi na vezu sa predstavom (i tu paradoksalnu činjenicu da se humanističke nauke obraćaju mehanizmima, oblicima, nesvjesnim procesima, tj. samo spoljašnjim granicama svijesti, iako je njihovo mjesto tamo gdje postoji predstava).

Poznate su diskusije do kojih je došlo pri određivanju specifičnog pozitiviteta u okviru domena humanističkih nauka: treba li upotrijebiti genetičku analizu ili strukturalnu? objašnjavanje ili shvatanje? pribjegavanje »nižem« ili dešifrovanje na nivou teksta? Istinu govoreći, sve te naučne diskusije nisu nastale i nisu se nastavile tokom istorije humanističkih nauka zato što su se u čovjeku odnosile na neki tako kompleksan predmet, ili zato što se za njega nije mogao pronaći odgovarajući pristup, ili zato što je trebalo

naizmjenično koristiti više pravaca. U stvari, te su diskusije mogle postojati samo ukoliko se pozitivitet humanističkih nauka simultano oslanja na transfer triju različitih modela. Taj transfer za humanističke nauke nije marginalni fenomen (neka vrsta strukture na koju se oslanja, zakreta na osnovu vanjske inteligibilnosti, potvrde od strane već konstituisanih nauka); to nije ni neka ograničena epizoda njihove istorije (kriza formiranja u epohi u kojoj su one bile još tako mlade da nisu bile u stanju da fiksiraju svoje koncepte ni svoje zakone). U pitanju je, naprotiv, neizbrisiva činjenica koja je trajno vezana za njihovo vlastito mjesto u okviru epistemološkog prostora. Treba, zaista, razlikovati dvije vrste modela što se upotrebljavaju u humanističkim naukama (ostavljajući po strani modele formalizacije). S jedne strane postoje — i to još postoje koncepti koji su preneseni zahvaljujući jednom drugom domenu svijesti i koji, gubeći svaku operatornu efikasnost, igraju samo ulogu slike (organicističke metafore u sociologiji XIX vijeka, energetske metafore kod Žanea, geometrijske i dinamičke metafore kod Levina). Ali ima i konstituirajućih modela koji za humanističke nauke nisu puke tehnike formalizacije ili obična sredstva za izmišljanje procesa; oni omogućavaju obrazovanje cjelina fenomena kao zbira »objekata« za jedno moguće znanje; oni obezbjeđuju njihovu vezu u empiriji. Oni igraju ulogu »kategorija« u jedinstvenom znanju humanističkih nauka.

Ti konstituirajući modeli pozajmljeni su od biologije, ekonomije i nauke o jeziku. Čovjek se tek u projekciji biologije ispoljava kao biće koje ima *funkcije* — koje prima stimuluse (fiziološke, ali i socijalne, međuljudske, kulturne), odgovara na njih, prilagođavajući se, evoluirajući, podvrgavajući se zahtjevima sredine, nastojeći da izbjegne neravnotežu, postupajući prema pravilima, posjedujući uslove postojanja i mogućnost pronalazjenja prosječnih *normi* počešavanja koje mu omogućavaju da vrši svoje funkcije. U projekciji ekonomije, čovjek se ispoljava kao biće koje ima potrebe i želje, koje traži da ih zadovolji jer ima interesa, težeći ka profitu, protiveći se drugim ljudima, ukratko, on se ispoljava u nesvodljivoj situaciji bića u *konfliktu*; on te konflikte eskivira, bježi od njih, ili uspijeva da ih savlada, da nađe rješenje koje, bar u izvjesnoj mjeri i za određeno vrijeme, ublažuje njihove kontradikcije; on ustanovljuje kodeks *pravila* koja su istovremeno i ograničenje

i podstrek za konflikt. Najzad, u projekciji jezika čovjek liči na biće koje hoće nešto da kaže; njegovi najsitniji gestovi, sve do njihovog mahinalnog mehanizma i do njihovog kraha, imaju izvjestan *smisao*; i sve što on raspoređuje oko sebe, sve što stvara kao predmete, rituale, navike, govor, svi ti tragovi koje on za sobom ostavlja konstituišu se u koherentnu cjelinu i sistem *znakova*. Na taj način, ta tri para *funkcije* i *norme*, *konflikta* i *pravila*, *značenja* i *sistema*, pokrivaju bez ostatka čitav domen saznanja o čovjeku.

Ne treba, međutim, vjerovati da svaki od tih parova koncepata ostaje lokalizovan na onoj projekcionoj površini na kojoj se mogao javiti: funkcija i norma nisu psihološki koncepti i samo takvi; konflikt i pravilo nemaju ograničenu primjenu na samo sociološki domen; značenje i sistem ne vrijede samo za fenomene manje-više vezane za jezik. Svi se ti koncepti ponavljaju u zajedničkom volumenu humanističkih nauka, oni vrijede u svakom regionu koje obuhvata taj volumen: otuda teškoća pri fiksiranju granica ne samo među objektima nego i među metodama svojstvenim psihologiji, sociologiji, analizi književnosti i mitu. Ipak, globalno govoreći, može se tvrditi da je psihologija u suštini studija o čovjeku u okviru funkcija i normi (funkcija i normi koje se mogu interpretirati na osnovu konflikata i značenja, pravila i sistema); sociologija je studija o čovjeku u okviru pravila i konflikata (ali koje možemo interpretirati, što stalno i činimo, na osnovu funkcija kao da su u pitanju individue organski međusobno povezane, ili na osnovu sistema značenja kao da se radi o pisanim ili izgovorenim tekstovima); najzad, proučavanje književnosti i mitova zavisi u suštini od analize značenja i sistema označavajućeg ali poznato je da se analiza književnosti i mitova može ostvariti i u kategorijama funkcionalne koherentnosti ili konflikta i pravila. Na taj način, sve humanističke nauke se izukršavaju i uvijek se mogu interpretirati jedna pomoću druge, granice među njima se brišu, posredničke i miješane discipline se množe, čak se i njihov vlastiti predmet razbija. Ali ma kakva da je priroda analize i domen na koji se ona primjenjuje, postoji jedan formalni kriterij po kome se razaznaje nivo psihologije, sociologije ili analize jezika: samo izbor suštinskog modela, kao i položaj pomoćnih modela koji omogućavaju da saznamo u kom trenutku se »psihologizira« ili »sociologizira« u proučavanju

literature i mitova, a u kome se trenutku u psihologiji dešifruju tekstovi ili vrši sociološka analiza. Ta dvostruka slika koju stičemo na osnovu više metoda nije nedostatak metode. Nedostatak se javlja samo u slučaju kad metodi nisu poredani ili eksplicitno podešeni jedan prema drugome. Poznato je sa kako zadivljujućom preciznošću je vođeno proučavanje indo-evropskih mitologija korištenjem sociološkog modela na osnovu analize značenja i označujućeg. A poznato je, takođe, do kakve sinkretičke slabosti je doveo pokušaj zasnivanja takozvane »kliničke« psihologije.

Bilo da je osnovano i ukroćeno ili da se odvija u konfuziji, to ukrštanje konstituirajućih modela objašnjava diskusije o metodama koje smo maločas pomenuli. One ne vuku ni svoje porijeklo ni svoje opravdanje iz ponekad kontradiktorne kompleksnosti koja bi bila čovjekova vlastita osobina, nego iz igre opozicija koja omogućava da se svaki od tri modela definiše prema ostala dva. Suprotstaviti genezu strukturi znači suprotstaviti funkciju (u njenom razvoju, u njenim operacijama koje progresivno bivaju raznovrsne, u njenim adaptacijama stečenim i uravnoteženim u vremenu) sinhronizmu konflikta i pravila, značenja i sistema; suprotstaviti analizu »nižega« onoj koja se održava na nivou svog predmeta, znači suprotstaviti konflikt (kao prvobitnu, arhaičnu datost, istaknutu od čovjekovih prvih i najvažnijih potreba) funkciji i značenju; suprotstaviti razumijevanje objašnjenju znači suprotstaviti tehniku koja omogućava dešifrovanje smisla na osnovu sistema koji nosi značenje tehnikama koje pružaju mogućnost da se nešto sazna o konfliktu i njegovim posljedicama, ili o oblicima i deformacijama koje može dobiti i pretrpjeti funkcija sa odgovarajućim organima. Ali treba ići i dalje. Poznato je da se u humanističkim naukama gledište diskontinuiteta (prag između prirode i kulture, međusobna nesvodljivost ravnoteža ili rješenja koje je svako društvo pronašlo, odsustvo posredničkih oblika, nepostojanje kontinuiteta ni u prostoru ni u vremenu) suprotstavlja gledištu kontinuiteta. Postojanje te suprotnosti objašnjava se bipolarnim karakterom modela: analiza u stilu kontinuiteta oslanja se na permanentnost funkcija (koje pronalazimo od samog početka života u identičnosti koja ukorjenjuje i omogućava sukcesivne adaptacije), na podlogu značenja (koja jedna druga ponavljaju, i stvaraju mrežu govora); naprotiv, analiza diskontinuiteta nastoji prije svega da istakne internu

koherentnost sistema koji nose značenje, specifičnost grupa pravila i odlučnost koju dobijaju u odnosu na ono što treba urediti, izbijanje norme iznad funkcionalnih oscilacija.

Možda bi se čitava istorija humanističkih nauka od početka XIX vijeka mogla skicirati na osnovu ta tri modela. Oni su prekrili čitavo polje tih nauka, jer već čitav vijek možemo pratiti vladavinu njihovih privilegija: prije svega, vladavina biološkog modela (čovjek, njegova psiha, njegova grupa, njegovo društvo, jezik kojim govori, postoje u epohi romantizma kao živa bića i zaista ukoliko samo žive; njihov način bivanja je organski, i analiziramo ga u službi funkcije); zatim dolazi vladavina ekonomskog modela (čovjek i čitava njegova aktivnost predstavljaju mjesto konflikta čiji su oni i izraz, manje ili više manifestan, i rješeno, manje ili više uspješno); najzad — kao što Frojd dolazi poslije Konta i Marksa — počinje vladavina filološkog modela (kad je u pitanju interpretiranje i otkrivanje skrivenog smisla) i lingvističkog modela (kad je riječ o strukturiranju i iznošenju na vidjelo sistema koji nosi značenje). Jednim snažnim zamahom humanističke nauke su pomjerenе od čvršće forme živih modela ka jednoj formi koja je više ispunjena modelima pozajmljenim od jezika. Ali to pomjeranje je bilo praćeno još jednim: onim koje je potisnulo prvi parnjak iz svakog od konstituirajućih parova (funkciju, konflikt, značenje) i istaknulo sa toliko više intenziteta važnost drugog (norme, pravila, sistema): Goldštajn, Maus, Dimezil predstavljaju taj trenutak kad je, s malim izuzecima, došlo do preokreta u svakom modelu. Takav preokret ima dvije serije značajnih posljedica: dok je gledište funkcije imalo prednost nad normom (dok se nije pokušavalo da se, na osnovu norme i aktivnosti koja je postavља, shvati ispunjenje funkcije), trebalo je *de facto* odvojiti normalna funkcionisanja od onih koja to nisu bila; tako je priznato postojanje i jedne patološke psihologije, pored normalne, kao njena obrnuta slika (otuda važnost džeksonovske sheme o dezintegraciji kod Riboa ili Žanea); tako su priznate i patologija društva (Dirkem) i iracionalne i kvazimorbidne forme vjerovanja (Levi-Bril, Blondel); isto tako, dok je prevladavalo gledište konflikta nad gledištem pravila, pretpostavljalo se da izvjesni konflikti ne mogu biti prevaziđeni, da se pojedinci i društva izlažu opasnosti da se u njima izgube; najzad, dok je prevladavalo gledište značenja nad sistemom, vršeno je razdvajanje znaćećeg i

beznačajnog, dozvoljavala se mogućnost da u izvjesnim domenima čovjekova ponašanja ili u prostoru uruštva ima smisla, a da ga drugdje nema. Na taj način humanističke nauke vršile su u svom vlastitom polju suštinsku podjelu, one su se uvijek rasprostirale između jednog pozitivnog i jednog negativnog pola, označavale su uvijek neki alteritet (i to na osnovu kontinuiteta koji su analizirale). Naprotiv, kad je analiza započela na bazi norme, pravila i sistema, svaka cjelina je dobila svoju vlastitu koherentnost i svoj validitet; više nije bilo moguće govoriti o »morbidnoj svijesti« čak ni kad su u pitanju bolesti ili društva koja je napustila istorija, o »primitivnom mentalitetu« čak i kad je riječ o apsurdnim pričama, legendama prividno bez koherentnosti ili o »beznačajnom govoru«. Sve može biti mišljeno u poretku sistema, pravila i norme. U svom pluralizmu — pošto su sistemi izolovani, pošto pravila obrazuju zatvorene cjeline, pošto i norme ističu svoju autonomiju — polje humanističkih nauka je postalo jedinstveno. Prestalo je odmah da bude razdijeljeno prema dihotomiji vrijednosti. I ako pomislimo da je Frojd više nego iko drugi približio saznanje o čovjeku njegovom filološkom i lingvističkom modelu, ali da je i prvi započeo da radikalno briše granicu između pozitivnog i negativnog (normalnog i patološkog, razumljivog i neizrecivog, značajnog i beznačajnog), jasno je kako najavljuje prelaz od analize u okviru funkcija, konflikata i značenja ka analizi u okviru norme, pravila i sistema: na taj način, čitavo znanje u okviru koga je zapadna kultura stvorila izvjesnu sliku o čovjeku okreće se oko Frojdovog djela, a da pri tome ne izlazi iz svog suštinskog položaja. I upravo u tome je — kako ćemo kasnije vidjeti — presudna zasluga psihoanalize.

U svakom slučaju, taj prelazak na gledište norme, pravila i sistema približava nas problemu koji je ostao neriješen: to je pitanje uloge predstave u humanističkim naukama. Već je moglo izgledati sporno da ove zatvorimo (i tako ih suprotstavimo biologiji, ekonomiji i filologiji) u prostor predstave; stoga je trebalo istaći da se funkcija može vršiti, da konflikt može razviti vlastite posljedice, da značenje može nametnuti svoju inteligibilnost a da se ne prođe kroz fazu eksplicitne svijesti. Zar, stoga, sada ne treba priznati da svojstvo norme u odnosu na funkciju koju određuje, pravila u odnosu prema konfliktu kojim upravlja, sistema u odnosu na značenje koje čini mogućnim, leži u činjenici

da uopšte ne pripadaju svijesti? I zar ne treba uz već izolovana dva istorijska gradijenta dodati i trećega, i reći da od XIX vijeka humanističke nauke nisu prestale da se približuju području nesvjesnog, gdje se instanca predstave nalazi u neizvjesnosti? U stvari, predstava nije svijest i ništa ne dokazuje da to objelodanjivanje elemenata ili organizacija koje nikad nisu date kao takve omogućava da humanističke nauke izbjegnu predstavu. Stvarna uloga koncepta značenja jeste da pokaže kako nešto kao jezik, čak i kad nije u pitanju eksplicitni govor, može uglavnom biti dat predstavi; uloga komplementarnog koncepta sistema jeste da pokaže kako značenje nije nikad prvo i nikad sebi savremeno, nego uvijek drugo i kao izvedeno u odnosu na sistem što mu prethodi, sistem koji čini njegovo pozitivno porijeklo i koji se izdaje postepeno i u fragmentima kroz to porijeklo; u odnosu na svijest o značenju, sistem je uvijek nesvjestan, zato što je on i nastao prije svijesti i zato što se ona u njemu i nalazi i na osnovu nje i djeluje; drugim riječima, par značenje-sistem jeste ono što osigurava i reprezentativnost jezika (kao teksta ili strukture koju analiziraju filologija i lingvistika) i blisko prisustvo, koje odlaže iskon (prisustvo kakvo je ispoljeno kao način čovjekova bivanja u analitici konačnosti). Na isti način i pojam konflikta pokazuje kako potreba, želja i interes, čak i ako nisu dati svijesti koja ih doživljava, mogu dobiti oblik u okviru predstave; a uloga koncepta suprotnog od pravila jeste da pokaže kako su žestina konflikta, na izgled divlja insistentnost potrebe, i beskraj želje u stvari već organizovani nemišljenim, koje ne samo da im propisuje pravila nego ih i čini mogućnim na osnovu pravila, Par konflikt-pravilo osigurava reprezentativnost potrebe (one potrebe koju ekonomija proučava kao objektivni proces rada i proizvodnje) i reprezentativnost tog nemišljenog, koje otkriva analitika konačnosti. Najzad, koncept funkcije ima ulogu da pokaže kako strukture života mogu dati priliku za predstavu (čak i ako nisu svjesne) a koncept norme — kako funkcija sama sebi daje mogućnost vlastitog postojanja i kako ih ograničava svojim vršenjem.

Tako shvatamo zašto te velike kategorije mogu organizovati čitavo polje humanističkih nauka: to je moguće jer one drže u posjedstvu to polje, drže ga na odstojanju, ali istovremeno povezuju i empirijske pozitivitete života, rada i jezika (od kojih se čovjek istorijski odvojio kao figura

jednog mogućeg znanja) sa oblicima konačnosti koji karakterišu čovjekov način bivanja (onakav kakav se konstituisao onog dana kad je predstava prestala da definiše opšti prostor saznanja). Te kategorije nisu samo obični empirijski koncepti jedne dosta velike opštosti; one su upravo ono na osnovu čega se čovjek može ponuditi jednom mogućem znanju; one se kreću čitavim poljem mogućnosti i artikulišu ga veoma snažno na obje dimenzije kojim ga ograničavaju.

Ali to nije sve: one omogućavaju disocijaciju karakterističnu za svako savremeno znanje o čovjeku, između svijesti i predstave. One definišu način na koji empirija može biti predstavljena, ali na način koji nije poznat svijesti (funkcija, konflikt, značenje — sve su to načini na koje život, potreba, jezik bivaju podvostručeni u predstavi, ali na način koji savršeno može biti nesvjestan); s druge strane, one definišu način na koji konačnost može biti predstavljena na pozitivan i empirijski način, ali koji nije providan za naivnu svijest (ni norma, ni pravilo, ni sistem nisu dati svakodnevnom iskustvu: oni ga presijecaju, daju priliku za parcijalne svijesti, ali ne mogu u cijelosti biti osvijetljeni bez pomoći refleksivnog znanja). Tako humanističke nauke govore samo u elementu reprezentativnog, ali prema dimenziji svjesnog i nesvjесnog, utoliko više što te nauke pokušavaju da iznesu na vidjelo sisteme, pravila i norme. Sve se odvija kao da dihotomija između normalnog i patološkog teži da nestane u korist bipolarnosti svijesti i nesvjесnog.

Stoga ne treba zaboraviti da sve upečatljivija važnost nesvjесnog ne kompromituje ni u čemu primat predstave. Taj primat, međutim, pokreće jedan važan problem. Sada kad empirijska znanja, kao i znanja o životu, radu i jeziku, izmiču svakom zakonu, sada kad se način čovjekova bivanja nastoji definisati izvan njegovog polja, šta je predstava ako ne fenomen empirijskog reda koji se dešava u čovjeku i koji bi mogao biti kao takav i analiziran. Ali predstava nije samo puki predmet za humanističke nauke; ona je, kao što smo to već vidjeli, samo polje humanističkih nauka, i to u čitavoj njegovoj dužini; ona je opšti pijedestal takve forme znanja, ono na osnovu čega je ona mogućna. Otuda proizilaze dvije posljedice. Jedna ima istorijski karakter: to je činjenica da humanističke nauke, za razliku od empirijskih, od početka XIX vijeka, i za razliku od mo-

derne misli, nisu mogle zaobići primat predstave; kao i čitavo klasicističko znanje, one se nalaze u samoj predstavi, one nisu njihove nasljednice ili njihovi nastavljači, jer je čitava konfiguracija znanja modifikovana i one su nastale samo utoliko što se pojavilo, zajedno sa čovjekom, biće koje je ranije postojalo u polju *epistemè*. Ipak, moguće je shvatiti zašto se, svaki put kad se služimo humanističkim naukama da bismo filozofirali, kad se vraćamo u prostor misli onog što smo mogli saznati i tamo gdje je čovjek doveden u pitanje, imitira filozofija XVIII vijeka u kojoj čovjek ipak nije imao svoje mjesto; to je stoga što, proširujući izvan njegovih granica domen čovjekova znanja, proširujemo preko tih granica i domen vlasti predstave, i tako iznova stvaramo filozofiju klasicističkog tipa. Druga posljedica se ogleda u činjenici da se humanističke nauke, tretirajući ono što je predstava (u svjesnom ili nesvjesnom obliku), nalaze u situaciji da same uslove svoje mogućnosti tretiraju kao svoj predmet. Njih, dakle, uvijek oživljava neka vrsta transcendentalne mobilnosti. One ne prestaju da prema sebi vrše kritičko obnavljanje. One se kreću od onoga što je dato predstavi ka onome što predstavu čini mogućnom, ali što je još uvijek predstava. Na taj način humanističke nauke teže manje da se generalizuju ili da se preciziraju, kako to čine ostale nauke, nego što su usmjerene ka neprestanom demistificiranju: tj. prelasku od neposredne i nekontrolisane evidentnosti ka manje providnim ali fundamentalnijim oblicima. Taj kvazitranscendentalni put uvijek uzima oblike otkrivanja. One se uvijek otkrivanjem mogu generalizovati ili osposobiti da misle individualne fenomene. Na horizontu svake humanističke nauke postoji projekat da se čovjekova svijest svede na svoje realne uslove, da se restituiše na sadržaje i oblike iz kojih je nastala i koji se u njoj kriju; stoga i problem nesvjesnog — njegova mogućnost, status, način postojanja i načini njegova saznanja i objelodanjivanja — nije problem koji je u samim humanističkim naukama i s kojim se one susreću slučajno u svojim postupcima; to je problem koji se proteže duž čitavog njihovog postojanja. Za sve humanističke nauke karakteristično je jedno transcendentalno uzdizanje koje se vraća u otkrivanje ne-svjesnog.

Možda bismo u ovome mogli naći sredstvo da poblizje odredimo ono što je kod njih bitno. Prije svega, jasno je da ono što manifestuje suštinu humanističkih nauka nije

taj privilegovani i neobično zamršeni predmet kakav je čovjek. I to iz prostog razloga što ih čovjek niti konstituiše niti im pruža specifični domen; za njih stvara mjesto, instauriše ih i tako im omogućava da samog čovjeka konstituiše kao svoj predmet upravo opšti raspored *epistemè*. Stoga možemo reći da »humanističke nauke« postoje ne svuda gdje je u pitanju čovjek, nego svuda gdje se u dimenzijama svojstvenim nesvjesnom analiziraju norme, pravila i značajne cjeline koje svijesti otkrivaju uslove njihovih oblika i njihovih sadržaja. Govoriti o »naukama o čovjeku« znači praviti najobičniju zloupotrebu jezika. Na taj način možemo ocijeniti u kolikoj su mjeri uzaludne i beskorisne sve diskusije koje nastoje da utvrde da li takva saznanja mogu stvarno biti nazvana naučnim i kakvim okolnostima bi trebalo da se potčine pa da to postanu. »Nauke o čovjeku« sastavni su dio moderne *epistemè*, kao što su to i hemija ili medicina ili neka druga nauka; ili kao što su gramatika i istorija prirode bile dio klasicističke *epistemè*. Ali reći da one ulaze u sastav epistemološkog polja, znači samo da one tu učvršćuju korijen svog pozitiviteta, da tu nalaze svoje uslove postojanja, da nisu samo puke iluzije, pseudonaučne iluzije, motivisane jedino na nivou shvatanja, interesa ili vjerovanja, da one nisu ono što neki nazivaju bizarnim imenom »ideologije«. Ali to ipak ne znači da su one i nauke.

Ako je tačno da svaka nauka, ma kakva ona bila, kad se ispituje na arheološkom nivou i kad se nastoji raščistiti tlo njenog pozitiviteta, uvijek otkriva onu epistemološku konfiguraciju koja ju je učinila mogućnom, svaka epistemološka konfiguracija, naprotiv, ako joj se i može pripisati pozitivitet, može savršeno da ne bude uopšte nauka: ona se time, doduše, ne svodi na običnu podvalu. Tu treba napraviti distinkciju između tri stvari: postoje teme sa naučnim pretenzijama koje možemo sresti na nivou običnog mnijenja i koje nisu (ili nisu više) u okviru epistemološke mreže jedne kulture: od XVII vijeka, na primjer, prirodna magija je prestala da pripada zapadnoj *epistemè*, ali se dugo održala u mehanizmu vjerovanja i efektivnih valorizacija. Postoje zatim i epistemološke figure čiji izgled, položaj i funkcionisanje mogu biti vraćeni u prvobitni pozitivitet na osnovu arheološke analize; a zatim mogu da se ponašaju prema dvjema različitim organizacijama: jedne pokazuju osobine objektiviteta i sistematičnosti koje

omogućavaju da budu definisane kao nauke, a druge ne odgovaraju tim kriterijima, to jest, njihov oblik koherentnosti i njihov odnos prema objektu determinisani su jedino njihovim pozitivitetom. Ove ne posjeduju uzalud formalne kriterije naučnog saznanja, one ipak pripadaju pozitivnom domenu saznanja. Stoga bi bilo isto tako nepravedno i uzaludno analizirati ih kao fenomene mnijenja kao i konfrontirati ih, pomoću istorije ili kritike, sa čisto naučnim formacijama. Bilo bi, takođe, apsurdno tretirati kao kombinaciju u kojoj su izmiješani prema nejednakim razmjerama »iracionalni elementi« sa drugima koji to nisu., Njih treba situirati na nivo pozitiviteta, koji ih čini mogućim i nužno determiniše njihov oblik. Arheologija u odnosu na njih ima dva zadatka: određivanje načina na koji su one raspoređene u *epistemè*, gdje su učvrstile svoj korijen, i pokazivanje u čemu je njihova konfiguracija radikalno različita od konfiguracije nauka u pravom smislu te riječi. Ta njima svojstvena konfiguracija ne može biti tretirana kao negativni fenomen: to nije prisustvo prepreke, niti je neko unutrašnje odsustvo zbog kojih ne mogu preći prag naučnih oblika. One, uz nauke i na istom arheološkom nivou, u svojim vlastitim figurama sadrže i *druge* konfiguracije znanja.

Takve konfiguracije smo sreli u opštoj gramatici i u klasicističkoj teoriji o vrijednosti; one su imale istu podlogu pozitiviteta kao i kartezijska matematika, ali one nisu bile nauke — bar ne za njihove savremenike. To je slučaj i sa onim što se danas zove humanističkim naukama; one pri arheološkoj analizi ocrtavaju savršeno pozitivne konfiguracije; ali čim odredimo te konfiguracije i način na koji su raspoređene u modernoj *epistemè*, shvatamo zašto ne mogu biti nauke: njih čini mogućnim izvjesna situacija bliskosti u odnosu na biologiju, ekonomiju ili filologiju (ili lingvistiku); ali one postoje samo utoliko što su locirane, tu, pored njih, ili ispod njih, u prostoru koji je nastao njihovom projekcijom. One sa naukama održavaju odnose koji su, međutim, u suštini drukčiji od odnosa između dviju bliskih i srodnih nauka: taj odnos pretpostavlja transfer vanjskih modela u domen nesvjesnog i svijesti, a impuls kritičke refleksije prenosi prema mjestu sa kog dolaze ti modeli. Stoga je nepotrebno isticati da su »humanističke nauke« lažne nauke, one uopšte nisu nauke; konfiguracija koja definiše njihov pozitivitet i ukorjenjuje ih u

modernu *epistemè* lišava ih svake mogućnosti definisanja kao nauka; a ako se upitamo zašto su one uzele za sebe taj naziv, onda možemo samo reći da on pripada arheološkoj definiciji njihovog položaja, to jest transfera modela pozajmljenih od nauka. Prema tome, ni nesvodljivost čovjeka, što se smatra njegovom neospornom transcendencijom, ni njegova odveć velika kompleksnost, ne smetaju da on postane predmet nauke. Zapadna kultura je pod imenom čovjeka konstituisala biće koje iz istih razloga mora biti pozitivni domen *znanja* i ne može biti predmet *nauke*.

IV ISTORIJA

Govorili smo o humanističkim naukama; govorili smo i o velikim regionima koji razgraničavaju psihologiju, sociologiju, analizu literature i mitologija. Ali nismo govorili o Istoriji, iako je ona prva i kao majka svih nauka o čovjeku, iako je ona stara koliko, možda, i čovjekovo pamćenje. Možda smo je stoga dosad i prećutkivali. Možda za nju i nema mjesta među humanističkim naukama ili pored njih: vjerovatno je da ona s njima održava čitav jedan neobičan, neodređen, neizbrisiv ali i mnogo dublji odnos nego što je to odnos bliskosti u zajedničkom prostoru.

Tačno je da je istorija postojala i prije konstituisanja humanističkih nauka; još iz dubine grčkog vijeka ona je izvršila izvjestan broj velikih poteza u zapadnoj kulturi: memoari, mitovi, prenošenje Riječi i Primjera, čuvar tradicije, kritička svijest sadašnjosti, odgonetanje sudbine čovječanstva, anticipacija budućnosti ili obećanje povratka. Takvu istoriju — što je bar definiše u opštim crtama nasuprot našoj — karakterisala je činjenica da je čovjek — podešavajući čovjekovo vrijeme sa trajanjem svijeta (u nekoj vrsti velike hronologije kozmosa kao kod stoika) ili, obrnuto, proširujući do najsitnijih parcela prirode princip i kretanje čovjekove usmjerenosti (nešto poput hrišćanskog Providenja) — shvatao veliku jedinstvenu i ujednačenu istoriju u svakoj njenoj tački, koja bi u isto skretanje, pad ili uspon odvušla sve ljude i sve stvari, životinje i svako živo biće, kao i najspokojnije lice same zemlje. Međutim, to jedinstvo je razbijeno početkom XIX vijeka u velikom prelomu zapadne *epistemè*: tada je, naime, otkrivena istoričnost prirode; štaviše, za svaki tip živog bića definisane

su forme podešavanja sa okolinom, što je kasnije omogućilo definisanje evolucije istoričnosti. Uz to je dokazano da tako strogo ljudske aktivnosti kao što su rad ili jezik sadrže u sebi istoričnost koja ne može naći za sebe mjesto u velikoj priči zajedničkoj stvarima i ljudima. Proizvodnja ima svoje načine razvitka, kapital svoje zakone akumulacije, cijene svoje norme oscilacije i promjena koje se ne mogu svesti ni na prirodne zakone niti se pripisati opštem kretanju čovječanstva; isto tako, ni jezik se migracijama, trgovinom ili ratovima ne modifikuje u tolikoj mjeri prema onome što se dešava sa čovjekom ili sa onim što on može izmisliti, koliko se mijenja pod pritiskom izvjesnih uslovnosti koje su svojstvene fonetičkim i gramatičkim oblicima od kojih je jezik konstituisan. A ako se čak moglo i reći da se jezici rađaju, žive, gube svoju moć stareći i da najzad umiru, ta metafora biološkog karaktera nije napravljena da bismo pomoću nje razriješili istoriju jezika u vremenu koje je vrijeme života, nego upravo zato da bismo istakli kako i jezici imaju svoje interne zakone funkcionisanja i kako se njihova hronologija razvija prema vremenu koje zavisi od njihove posebne koherentnosti.

Ljudi su obično skloni da misle da je XIX vijek, uglavnom iz političkih i socijalnih razloga, posvetio veću pažnju ljudskoj istoriji, da je napuštena ideja poretka ili kontinuiranog plana vremena, kao i ideja neprekinutog kontinuiteta, i da je, u želji da prikaže vlastiti uspon, buržoazija u kalendaru svojih pobjeda susrela istorijsku dubinu institucija, težinu navika i vjerovanja, žestinu borbi, naizmjeničnost uspjeha i padova. Tako se pretpostavlja da je istoričnost, otkrivena kod čovjeka, bila prenesena i na predmete koje je on proizveo, na jezik kojim je govorio, pa i na sam život. Proučavanje ekonomije, istorije književnosti i gramatike, jednom riječju evolucija živog bića bila bi samo posljedica širenja istoričnosti otkrivene najprije kod čovjeka na sve domene saznanja. Ali, u stvari, desilo se potpuno obrnuto. Stvari su, prije svega, dobile vlastitu istoričnost koja ih je oslobodila onog kontinuiranog prostora koji im je nametala ista hronologija koju je poštovao i čovjek. Na taj način, čovjeka je napustilo ono što je konstituisalo najočiglednije sadržaje njegove istorije: priroda mu više ne govori o stvaranju ili kraju svijeta, o zavisnosti ili njegovom skorašnjem suđenju; ona mu govori samo o jednom prirodnom vremenu; njena bogatstva mu više ne

kazuju starost ili bliski povratak zlatnog doba; ona mu samo govore o uslovima proizvodnje koji se mijenjaju u Istoriji; jezik više ne čuva obilježja prije Vavilona ili prvih krikova koji su odjekivali u šumi; on je naoružan vlastitom mrežom filijacija. Ljudsko biće nema više istorije: bolje rečeno, pošto govori, radi i živi, ono je, u samoj suštini, obuhvaćeno istorijom, koja mu nije ni potčinjena ni homogena. Fragmentiranjem prostora u kome se kontinuirano širilo klasicističko znanje, obuhvaćanje svakog domena njegovim vlastitim trajanjem, čovjek koji se javlja početkom XIX vijeka je »dezistoriziran«.

A imaginarne vrijednosti koje je tada dobila prošlost, čitava liriska buka koja je u to doba obavijala svijest o istoriji, čitava radoznalost za dokumente i tragove koje je vrijeme ostavilo za sobom — sve to ispoljava голу činjenicu da se čovjek našao prazan pred istorijom, ali da je već i ranije nastojao da u samom sebi i među stvarima koje su mu još mogle odražavati njihov lik (ostale su se učutale i zatvorile u same sebe) pronade istoričnost za koju je u suštini bio vezan. Ali ta istoričnost je sasvim dvosmislena. Pošto čovjek ostaje otvoren za pozitivno znanje samo utoliko što govori, radi i živi, da li će njegova istorija biti nešto drugo osim nerazmrsivi čvor različitih vremena koja su njemu strana i koja su međusobno heterogena? Da li će istorija čovjeka biti više nego neka vrsta moduliranja koje je zajedničko i promjenama u načinu života (klima, plodnost tla, načini obrade, korištenje bogatstva), i promjenama u ekonomiji (pa, prema tome, i u društvu i institucijama) i sukcesiji oblika i upotrebe jezika? Ali tada čovjek sam nije istoričan: vrijeme mu dolazi iz drugog pravca, a ne iz samog njega, on se konstituše kao subjekat Istorije tek zbrajanjem istorije bića, istorije stvari, istorije riječi. On je podređen pukim događajima. Ali odmah se taj odnos obične pasivnosti izokreće: jer ono što govori, što radi i troši, što živi ljudskim životom, to je sâm čovjek; u tom smislu on ima pravo na trajanje isto tako pozitivno kao što je trajanje bića i stvari, i to ne manje autonomno — a možda i još suštinskije: jer istoričnost svojstvena čovjeku i duboko zapisana u njegovom biću omogućava mu da se adaptira kao i svako drugo živo biće i da evoluiru (ali zahvaljujući oruđima, tehnikama, organizacijama koji ne pripadaju nikakvom drugom živom stvoru), omogućava mu da izmisli oblike proizvodnje, da stabilizuje, produži ili

skrati validitet ekonomskih zakona sviješću koju o njima ima i institucijama koje na osnovu njih uređuje, omogućava mu, najzad, da na jezik izvrši neku vrstu unutrašnje presije — koja se prenosi na svaku izgovorenu riječ — i da ga stalno i neosjetno usmjerava ka samom njemu u bilo kom trenutku vremena. Na taj način, iza istorije pozitiviteta nastaje još radikalnija — istorija samog čovjeka. To je istorija koja sada zaokuplja samo čovjekovo biće, jer ono shvata ne samo da je oko njega svuda »Istorija«, nego da je i ono samo sa svojom vlastitom istoričnošću ono čime je zacrtana istorija ljudskog života, istorija ekonomije, istorija jezika. Tako bi se moglo reći da veoma duboko u čovjeku postoji njegova vlastita istoričnost, koja je, u odnosu na samu sebe, njena vlastita istorija, ali isto tako i radikalna disperzija na kojoj su zasnovane sve ostale istorije. XIX vijek je upravo tražio tu primarnu eroziju u svojoj težnji da sve istorizira, da o svemu piše opštu istoriju, da se stalno vraća u vremenu i da najstabilnije stvari situira u slobodni vremenski prostor. I ovdje svakako treba revidirati način na koji se po tradiciji piše istorija Istorije: obično se kaže da je sa XIX vijekom prestala puka hronika događaja, prosto memoriranje prošlosti naseljene samo pojedincima i događajima, i da je započelo traženje opštih zakona trajanja. U stvari, nijedna istorija nije bila više »eksplikativna«, više preokupirana opštim zakonima i konstantama no istorija klasicističke epohe, kada je čovjek sa svijetom činio jedinstvenu istorijsku cjelinu. Od XIX vijeka na svjetlost dana izbija čist oblik ljudske istoričnosti — to jest činjenica da je čovjek kao takav izložen događaju. Otuda i težnja da se pronađu ili zakoni za taj čisti oblik (u Špenglerovoj filozofiji), ili da se taj oblik definiše na osnovu činjenice da čovjek živi, radi, govori i misli: te interpretacije čovjeka kao žive vrste ili na osnovu zakona ekonomije ili na bazi kulturnih cjelina jesu interpretacije Istorije.

U svakom slučaju položaj Istorije u epistemološkom prostoru ima ogroman značaj za određivanje njenog odnosa prema humanističkim naukama. Pošto istorijski čovjek jeste čovjek koji živi, radi i govori, svaki sadržaj Istorije, ma kakav bio, zavisi od psihologije, sociologije ili od nauka o jeziku. Ali i obrnuto, pošto je ljudsko biće postalo skroz istorijsko, nikakav sadržaj koji analiziraju humanističke nauke ne može ostati stabilan u samom sebi niti izbjeći

kretanje Istorije. I to iz dva razloga: zato što psihologija, sociologija i filozofija, čak i kad ih primjenjujemo na predmete — to jest ljude — koji su im savremeni, teže samo sinhronijskim presjecima u okviru istoričnosti koja ih konstituiše i prožima; i zato što su oblici koje su humanističke nauke postepeno dobile kao i predmeti koje one biraju i metodi koje na njih primjenjuju, dati u Istoriji; ona ih stalno nosi i modifikuje po svom nahođenju. Zatim Istorija stalno nastoji da prevaziđe svoj vlastiti istorijski korijen, i što se više trudi da na taj način dosegne istorijsku relativnost svog porijekla i svojih opredjeljenja kao sferu svoje univerzalnosti, utoliko jasnije nosi obilježje svog istorijskog rođenja i utoliko se jasnije kroza nju ispoljava istorija, čiji je ona sastavni dio (i o tome Špengler i svi filozofi istorije pružaju svjedočanstvo); obrnuto, što bolje prihvata svoju relativnost, to se dublje uključuje u kretanje koje joj je zajedničko sa onim što priča i utoliko više teži ograničenom obliku priče, a tada se sav pozitivni sadržaj koji se ispoljava kroz humanističke nauke razbija.

Istorija, prema tome, za humanističke nauke formira istovremeno i privilegovano i opasno mjesto susreta. Svakoj nauci o čovjeku ona daje pozadinu koja je ustanovljuje, fiksira joj tlo i neku vrstu zavičaja: ona determiniše kulturno područje — hronološku epizodu, geografski segment — u kome se tom znanju može priznati njegova validnost; ali ona ih i omeđava granicom koja ih opkoljuje i od samog početka ruši njihovu pretenziju da vrijeđe u domenu univerzalnosti. Ona na taj način otkriva da, ako je čovjek — čak i prije nego što je to znao — uvijek bio podložan određenjima koja se ispoljavaju kroz psihologiju, sociologiju i analizu jezika, on nije iz tog razloga i bezvremeni predmet znanja koje bar na nivou svojih prava, ostaje bez određenog doba. Čak i kad humanističke nauke izbjegavaju svako pozivanje na istoriju, one (a pri tome možemo među njih svrstati i istoriju) samo dovode u vezu dvije kulturne epizode (onu na kojoj se primjenjuju kao na svoj predmet i onu u kojoj se ukorjenjuju njihov način bivanja, njihovi metodi i njihovi koncepti); a kad se primjenjuju na svoju vlastitu sinhroniju, one tada tu epizodu iz koje su proizišle vraćaju samoj sebi. Na taj način čovjek se nikad ne pojavljuje u svom pozitivitetu a da odmah ne bude ograničen bezgraničnošću Istorije.

Vidimo kako se i ovdje konstituše pokret analogan onome koji je iznutra oživio čitav domen nauka o čovjeku: kao što smo u prethodnoj analizi vidjeli, taj pokret stalno je upućivao pozitivitet koji je određivao čovjekovo biće na konačnost koja ispoljava svoj vlastiti pozitivitet; tako da su i nauke bile obuhvaćene tom velikom oscilacijom, ali su je one preuzimale u obliku vlastitog pozitiviteta, nastojeći da stalno idu od svjesnog ka nesvjesnom. Međutim, sa Istorijom započinje slična oscilacija; ovaj put, ipak, ona se ne odvija između čovjekovog pozitiviteta (čovjeka uzetog kao predmet i empirijski ispoljenog kroz rad, život i jezik) i radikalnih granica njegovog bića; ona se odvija između vremenskih granica koje definišu posebne oblike rada, života i jezika, s jedne strane, i istorijskog pozitiviteta subjekta koji pomoću svijesti nalazi put do rada, života i jezika, s druge strane. I ovdje su subjekat i objekat povezani recipročnim dovođenjem u pitanje; ali dok se ranije to dovođenje u pitanje odvijalo u okviru samog pozitivnog saznanja i progresivnim otkrivanjem nesvjesnog pomoću svijesti, sada se ono odvija na vanjskim rubovima objekta i subjekta; ono označava eroziju koja prijeti i jednom i drugom, disperziju koja ih međusobno udaljuje, otkidajući ih od tihog, ukorijenjenog i definitivnog pozitiviteta. Otkrivajući nesvjesno kao svoj objekat suštinske prirode, humanističke nauke pokazivale su kako uvijek ostaje mogućnost da se u onome što je već mišljeno misli na otvoren način; otkrivajući zakon vremena kao vanjsku granicu humanističkih nauka, Istorija pokazuje da sve što je mišljeno treba da bude mišljeno opet u jednoj misli koja se još nije rodila. Ali, možda su tu u pitanju dva lica one konačnosti koja otkriva da je sama sebi osnova i koja je u XIX vijeku izbacila na površinu figuru čovjeka: a konačnost bez beskraja je konačnost koja se nikad nije završila, koja je uvijek u zaostatku prema samoj sebi, kojoj još nešto preostaje da misli u trenutku kad upravo misli, kojoj uvijek ostaje vremena da bi ponovo mislila ono što je već jednom mislila.

U modernoj misli historicizam i analitika konačnosti suočeni su licem u lice. Historicizam je način isticanja stalnog kritičkog odnosa između Istorije i humanističkih nauka. Ali on taj odnos uspostavlja samo na nivou pozitiviteta: pozitivno saznanje čovjeka ograničeno je istorijskim pozitivitetom subjekta koji saznanje, tako da je trenutak

konačnosti razbijen u mehanizmu relativiteta kome nije moguće izmaći i koji sam vrijedi kao apsolut. Biti konačan značilo bi jednostavno biti zahvaćen zakonima perspektive, koja u isti mah omogućava izvjestan kontakt — tipa percepcije ili razumijevanja — i onemogućava da on ikad postane univerzalno i definitivno razabiranje. Svako saznanje ukorijenjeno je u životu, društvu ili jeziku koji imaju svoju istoriju. I u toj istoj istoriji saznanje nalazi onaj elemenat koji mu omogućava da komunicira sa drugim oblicima života, drugim tipovima društva, drugim značenjima: stoga istoricizam uvijek implicira izvjesnu filozofiju ili bar izvjesnu metodologiju živog razumijevanja (u elementu Lebenswelt), međuljudske komunikacije (na bazi socijalnih organizacija) i hermeneutike (kao kontakt sa smislom koji je istovremeno i drugorazredan i primaran, to jest skriven ali i mnogo dublji). Na taj način, različiti pozitiviteti koje je Istorija stvorila i ostavila u sebi mogu stupiti u međusobni kontakt, skoncentrisati se oko nekog načina saznanja i osloboditi sadržaje koji u njima drijemaju; tada se ne javljaju granice sa svom strogošću koja se ne smije prekoračiti, nego parcijalni totaliteti, koji su stvarno ograničeni, totaliteti čije se granice do izvjesne mjere mogu pomjeriti, ali koji se nikad neće protezati do definitivne analize niti će se uzdignuti do apsolutnog totaliteta. Zato analiza konačnosti ne prestaje da potražuje od istoricizma onaj dio koji je on zanemario: njen je cilj da, iz same osnove svakog pozitiviteta i još prije njega, istakne konačnost koja ih čini mogućim; tamo gdje je istoricizam tražio mogućnost i opravdanje konkretnih odnosa između ograničenih totaliteta, čiji je način života unaprijed dat samim životom, ili socijalnim oblicima ili značenjima jezika, analitika konačnosti teži da ispita odnos između ljudskog bića i bića koje, označavajući konačnost, čini mogućim pozitivitete u njihovom konkretnom načinu bivanja.

V PSIHOANALIZA, ETNOLOGIJA

Psihoanaliza i etnologija u našem znanju zauzimaju privilegovano mjesto. Ali ne zato što su, bolje nego druge humanističke nauke, utvrdile njihov pozitivitet i najzad ispunile stari projekat da budu stvarno naučne; nego zbog

toga što na ivicama svih saznanja o čovjeku, one formiraju jedan neiscrpan trezor iskustava i koncepata, ali, prije svega, princip uznemirenosti, dovođenja u pitanje, kritike i osporavanja onoga što je moglo izgledati inače usvojenim. Međutim, za to postoje i razlozi koji su u vezi sa predmetom koje one uzimaju u svom pojedinačnom pristupu, ali koji su u vezi i sa položajem što ga zauzimaju i funkcijom koju vrše u opštem prostoru *epistemè*.

Psihoanaliza se, zaista, nalazi najbliže onoj kritičkoj funkciji za koju smo vidjeli da je inherentna svakoj humanističkoj nauci. Postavljajući sebi zadatak da kroz svijest omogući govor nespješnog, psihoanaliza se kreće u pravcu one suštinske regije gdje se održavaju odnosi predstave i konačnosti. Dok sve humanističke nauke idu ka nespješnom, okrećući mu leđa i očekujući da se ono otkrije uporedo sa napredovanjem analize svijesti, psihoanaliza se direktno usmjerava prema nespješnom, sasvim neustrajivo — ne prema onome što treba da se postepeno objasni u progresivnom osvjetljavanju implicitno datog, nego prema onome što je tu i što se skriva, što postoji sa nijemom čvrstinom stvari, teksta zatvorenog u samog sebe, ili kao bijela praznina u vidljivom tekstu i što se tako opire svakom pristupu. Nema sumnje da je Frojgov postupak ušao u sastav interpretacije smisla i dinamike opiranja i nepriступaćnosti; slijedeći isti put kao i humanističke nauke, ali sa pogledom okrenutim u suprotnom pravcu, psihoanaliza stremlji ka onom momentu — po definiciji nepriступaćnom svakom teorijskom saznanju čovjeka, svakom kontinuiranom kontaktu na bazi značenja, konflikta ili funkcije — kada se sadržaji svijesti artikulišu ili ostaju bez riječi pred čovjekovom konačnošću. To znači da, za razliku od humanističkih nauka, koje na putu ka nespješnom ostaju uvijek u prostoru reprezentativnog, psihoanaliza ide naprijed da bi prekoračila predstavu, da bi je prikrila i tako istaknula konflikte ispunjene pravilima, tamo gdje bi se očekivala funkcija ispunjena vlastitim normama, i značenja koja ulaze u sastav sistema kao i голу činjenicu da tu postoji sistem (dakle značenje), pravilo (dakle suprotstavljanje), norma (dakle funkcija). U tom predjelu gdje je predstava u neizvjesnosti, na svojoj samoj ivici, otvorena na neki način prema zatvorenom krugu konačnosti, ocrtavaju se tri figure pomoću kojih se život, sa svojim funkcijama i svojim normama, zasniva u nijemom

ponavljanju Smrti, a konflikti i pravila u ogoljenom otvoru Želje, značenja i sistema u jeziku koji je u isto vrijeme i Zakon. Poznato je kako su psiholozi i filozofi nazvali sve to: frojdovskom mitologijom. Moglo se i očekivati da im se Frojdovi postupci učine takvim; za jedno znanje koje je situirano u domenu reprezentativnog, ono što okružuje i definiše, prema vanjskoj strani, mogućnost predstave — može biti samo mitologija. Ali kada pratimo kretanje psihoanalize u njenom toku, ili kad se krećemo epistemološkim prostorom u njenoj cjelini, jasno uočavamo da te figure — svakako imaginarne za kratkovide — predstavljaju same oblike konačnosti kakva je analizirana u modernoj misli: zar smrt nije upravo ono na osnovu čega je svako znanje uopšte moguće — tako da bi ona u psihoanalizi bila figura onog empirijsko-transcendentalnog podvostručavanja koje svojom konačnošću karakteriše čovjekov način bivanja? Zar želja nije ono što ostaje uvijek *nemišljeno* usred same misli? I zar taj Zakon-Jezik (istovremeno i riječ i sistem riječi) koji psihoanaliza nastoji da pretvori u govor, nije ono mjesto sa koga svako značenje vuče svoje porijeklo, ali i ono odakle je obećan povratak za sami čin analize? Sasvim je tačno da se ni ta Smrt, ni ta Želja, ni taj Zakon ne mogu susresti u samom znanju, koje se u svom pozitivitetu kreće empirijskim domenom čovjeka; ali oni stoga označavaju uslove mogućnosti nastanka svakog znanja o čovjeku.

I upravo kad se taj jezik pokazuje u svom ogoljenom stanju, ali se i skriva od svakog značenja kao da je u pitanju veliki despotski i prazni sistem, kada Želja vlada u svom divljem stanju, kao da je strogost njenog pravila nivelisala svaku opoziciju, kada Smrt dominira svaku psihološku funkciju i drži se iznad njih kao njihova jedina i puštošna norma — tek tada mi prepoznavemo ludilo u njegovom sadašnjem obliku, ludilo kakvo se pruža modernom iskustvu kao njegova istina i njegova dvojnost. U toj empirijskoj figuri koja je ipak strana svemu (i u svemu) što se može eksperimentalno ispitivati, naša svijest ne nalazi, kao u XVI vijeku, trag nekog drugog svijeta; ona više ne konstatuje lutanja zabludjelog razuma; ona vidi kako iskršava ono što nam je najbliža opasnost — kao da se odjednom profilira reljef ponora našeg postojanja; konačnost, na osnovu koje jesmo, mislimo i znamo, odjednom iskršava pred nas kao postojanje istovremeno i realno i nemo-

guće, misao koju ne možemo misliti, predmet našeg znanja ali koji mu uvijek izmiče. Stoga psihoanaliza u tom ludilu par excellence — koje psihijatri nazivaju šizofrenija — pronalazi svoj intimni i svoj nepobjedivi nemir: jer u tom ludilu dati su, u potpuno manifestnom i apsolutno potisnutom obliku, oblici konačnosti prema kojoj ono obično napreduje neodređeno (i neokončivo), počinjući sa onim što je, htijući ili ne htijući, dato u jeziku pacijenta. Tako se psihoanaliza u tome prepoznaje kad se nađe pred psihozama nad kojima ipak (ili možda upravo zbog toga) nema nikakve moći: kao da psihoza pruža i daje u okrutnom osvjetljenju, na način ne odveć udaljen, nego upravo veoma blizak, ono prema čemu analiza treba da bude usmjerena.

Ali taj odnos psihoanalize i onoga što čini mogućnim uopšte svako znanje sa područja humanističkih nauka ima još jednu posljedicu. Psihoanaliza se, naime, ne može razviti kao čisto spekulativno saznanje ili opšta teorija o čovjeku. Ona ne može pokriti sve polje predstave, ni pokušati da obuhvati njegove sve granice niti se usmjeriti prema fundamentalnijem u obliku neke empirijske nauke izgrađene na osnovu brižljivog posmatranja; taj upad može biti napravljen samo u okviru prakse, ali onda nije u pitanju angažovanje saznanja o čovjeku, nego angažovanje samog čovjeka — čovjeka sa Smrcu koji je izložen patnji, sa Željom koja je izgubila svoj predmet i sa jezikom u kome se tiho artikuliše njegov Zakon. Svako analitičko saznanje vezano je neodoljivo za praksu, za tijesni međusobni odnos pojedinaca od kojih jedan sluša jezik drugoga, oslobađajući tako svoju želju predmeta koju je izgubila i oslobađajući ga od stalno ponavljalog susjedstva smrti (dajući mu na znanje da će jednog dana umrijeti). Zbog toga psihoanalizi nije ništa toliko strano kao opšta teorija o čovjeku ili antropologija.

I kao što se psihoanaliza nalazi u području nesvjesnog (toj kritičkoj živahnosti koja iznutra uznemirava čitavo područje humanističkih nauka), etnologija je situirana u domenu istoričnosti (toj stalnoj oscilaciji zbog koje su humanističke nauke stalno osporavane njihovom vlastitom istorijom). Bez sumnje, teško je tvrditi da etnologija održava suštinski odnos sa istoričnošću, jer je ona po tradiciji nauka o narodima bez istorije; u svakom slučaju ona u kulturama (sistematskim izabiranjem i zbog nedostatka dokumenata) proučava više invarijante strukture nego suk-

cesiju događaja. Ona izostavlja dugi »hronološki« govori pomoću koga mi pokušavamo da mislimo u okviru same naše kulture, kako bismo došli do sinhronijskih korelacija u ostalim kulturnim oblicima. A ipak etnologija je mogućna tek počev od određene situacije, od jedinstvenog događaja u kome je angažovana i naša istoričnost i istoričnost svih ljudi koji mogu biti predmet etnologije (iako, naravno, možemo praviti etnologiju našeg vlastitog društva): etnologija pruža svoj korijen u mogućnost koja pripada istoriji naše kulture, ili bolje — njenom suštinskom odnosu prema svakoj istoriji, a koja joj omogućava da se veže za druge kulture na čisto teorijski način. Postoji izvjestan položaj zapadnog *ratia* koji se konstituisao u svojoj istoriji i koji ustanovljava odnose koje može imati sa svim drugim društvima, pa čak i onim u kome je *ratio* istorijski ponižao. To ne znači da je etnologiji neophodna kolonizatorska situacija: ni hipnoza, ni alijenacija bolesnika u fantasmagoričnom licu ljekara ne čine konstitutivni dio psihoanalize; nego isto kao što se ova može razviti u tihoj žestini jednog jedinstvenog odnosa, isto tako i etnologija ne dobija svoje vlastite dimenzije samo u suverenosti istorije — uvijek suzdržanoj ali uvijek aktuelnoj — evropske misli i odnosa koji joj se može suprotstaviti kao i svakoj drugoj kulturi.

Ali taj odnos (utoliko što etnologija ne teži da ga izbriše, nego ga, naprotiv, produbljuje definitivno se situirajući u njemu) ne zatvara etnologiju u cirkularne igre istoricizma; on je dovodi u položaj da zaobiđe takvu opasnost, okrećući kretanje iz koga su te igre nastale: umjesto da iznese na vidjelo empirijske sadržaje kao što to čine psihologija, sociologija ili analiza literature i mitova, i da ih pruži istorijskom pozitivitetu subjekta koji ih uočava, etnologija stavlja pojedinačne oblike svake kulture, kao i razlike koje ih suprotstavljaju i granice kojim se ona definiše i zatvara u svoju vlastitu koherentnost, u prostor u kome se povezuju odnosi sa svakim od tri velika pozitiviteta (život, potreba i rad, jezik): stoga etnologija pokazuje kako se u kulturi vrši normalizacija bioloških funkcija, zatim pravila koja čine mogućim ili obaveznim sve oblike razmjene, proizvodnje i potrošnje, najzad sisteme koji se organizuju oko ili prema modelu lingvističkih struktura. Etnologija se, dakle, pruža prema onom području u kome se humanističke nauke podešavaju prema biologiji, ekono-

miji, filologiji i lingvistici, za koje smo vidjeli s koje visine ih nadvisuju: stoga je opšti problem svake etnologije problem odnosa (kontinuiteta ili diskontinuiteta) između prirode i kulture. Ali pri takvom načinu ispitivanja problem istorije je potpuno okrenut: jer, tada je u pitanju determinisanje — pomoću funkcionalnih normi, izabranih ili postavljenih, pomoću propisanih pravila, pomoću upotrijebljenih simboličkih sistema — vrste istorijskog trajanja koju je svaka kultura u stanju da asimilira; takvo ispitivanje teži da iz korijena obuhvati onu istoričnost koja se tu javlja i razloge zbog kojih će istorija biti nužno kumulativna ili cirkularna, progresivna ili podređena korektivnim oscilacijama i sposobna za spontano podešavanje ili podređena krizama. Tako je objašnjen osnov tog istorijskog skretanja, u čijem okviru različite humanističke nauke dobijaju svoju vrijednost i mogu biti primijenjene na određenu kulturu ili neko sinhrono područje.

Ni etnologija kao ni psihoanaliza ne ispituje samog čovjeka, onakvog kakav se može pojaviti u humanističkim naukama, nego područje koje čini mogućim znanje o čovjeku; kao i psihoanaliza, ona se kreće čitavim poljem tog znanja pokretom koji teži da dokuči njegove granice. Ali psihoanaliza se služi posebnim odnosom transfera da bi otkrila na krajnjim ivicama predstave — Želju, Zakon, Smrt, koji, na samom kraju jezika i prakse, ocrtavaju konkretne figure konačnosti; etnologija se, pak, nalazi u okviru posebnog odnosa koji zapadni *ratio* uspostavlja sa svim drugim kulturama. Odatle ona zaobilazi predstave koje ljudi u nekoj civilizaciji mogu steći o samim sebi, o svom životu, svojim potrebama, značenjima skrivenim u svom jeziku; iza tih predstava ona vidi kako niču norme na osnovu kojih ljudi vrše funkcije života, pravila pomoću kojih osjećaju i zadovoljavaju svoje potrebe, sisteme na čijoj osnovi im je dato svako značenje. Privilegiju etnologije i psihoanalize, razlog njihove duboke srodnosti i njihove simetrije ne treba, dakle, tražiti u izvjesnoj težnji da prodru u dubinu zagonetke, u najtajniji dio ljudske prirode; u prostoru njihova govora, međutim, svjetluca istorijska apriornost svih nauka o čovjeku — veliki prekidi, brazde, diobe koje su u zapadnoj *epistemè* ocrtale profil čovjeka i raščlanile ga za jedno moguće znanje. Stoga je bilo nužno da obje budu nauke o nesvjesnom: ne zato što dopiru u čovjeku do onoga što je ispod njegove svijesti,

nego zato što streme da, izvan čovjeka, stignu do onoga što omogućava saznanje, i to pozitivno, svega što se daje ili što izmiče svijesti.

Na osnovu toga možemo shvatiti izvjestan broj presudnih činjenica. U prvom redu da psihoanaliza i etnologija nisu u tolikoj mjeri humanističke nauke koliko su to druge, ali one se kreću duž čitavog njihovog područja, one ga oživljuju na cijeloj površini, one svuda šire njihove koncepte, one svuda ističu njihove metode i njihove interpretacije. Uostalom, nijedna humanistička nauka ne može biti sigurna da nema obaveza prema psihoanalizi i etnologiji, niti da je ravnodušna prema onome što su one otkrile, a neke čak i zavise od njih na izvjestan način. Ali specifičnost njihova razvitka ogleda se u činjenici da one uzalud imaju taj kvaziuniverzalni značaj, jer se ipak ne približuju opštem konceptu čovjeka: ni u jednom trenutku one ne teže da obuhvate ono što je u njemu specifično, nesvodljivo, opštevažće na svakom mjestu gdje je izložen iskustvu. Ideje o »psihoanalitičkoj antropologiji«, o »ljudskoj prirodi« koju je obnovila etnologija zasada su samo pobožne želje. Ne samo da se one ne mogu lišiti koncepta čovjeka, nego se pomoću njega ne mogu ni potvrditi, jer one se uvijek obraćaju čovjekovim krajnjim granicama. O obje te nauke možemo reći ono što je Levi-Stros govorio o etnologiji: one razbijaju čovjeka. Nije u pitanju da utvrdimo kako je on bolji i čistiji ili slobodniji, jer one upravo teže ka onome što je utvrđeno kao pozitivitet. U odnosu na »humanističke nauke«, psihoanaliza i etnologija su »kontra-nauke«; što ne znači da su one manje »racionalne« ili »objektivne« nego druge, nego da im one prilaze iz suprotnog pravca, privode ih njihovoj epistemološkoj osnovi i ne prestaju da razmršuju čovjeka, koji u humanističkim naukama stvara i obnavlja svoj pozitivitet. Onda je shvatljivo da su psihoanaliza i etnologija ustanovljene jedna prema drugoj u fundamentalnoj korelaciji: od *Totema* i *Tabua*, stvaranje polja koje im je zajedničko, mogućnost govora koji ih povezuje bez diskontinuiteta, dvostruka artikulacija istorije individua prema nesvjesnom u kulturi i istoričnosti kulture prema nesvjesnom u pojedincima, otvara probleme sigurno najopštije kad je u pitanju čovjek.

Možemo naslutiti prestiž i važnost etnologije, koja, umjesto da se najprije definiše kao što je to činila dosada proučavanjem društava bez istorije, traži odlučno svoj

predmet u nesvjesnim procesima koji karakterišu sistem neke kulture; ona na taj način održava odnos istoričnosti, konstitutivan svakoj opštoj etnologiji, u okviru prostora u kome se kreće psihoanaliza. Ona tako ne bi asimilovala mehanizme i oblike društva izloženog pritiscima kolektivnih fantazma, pronalazeći na taj način u širim razmjerama ono što analiza otkriva na nivou individua; kao sistem nesvjesnih kulturnih elemenata ona bi definisala skup formalnih struktura koje daju značenje mitskom govoru, a svoju koherentnost i nužnost daju pravilima kojima su potčinjene potrebe, temeljeći norme života drukčije od onih u prirodi i ne služeći se kao podlogom pukim biološkim funkcijama. Može se, takođe, naslutiti i simetrička važnost psihoanalize, koja se pridružuje etnologiji, i to ne pomoću uspostavljanja jedne »kulturne psihologije« niti sociološkim objašnjavanjem fenomena ispoljenih na nivou individua, nego otkrivanjem činjenice da i nesvjesno posjeduje — ili da je ono samo izvjesna formalna struktura. Po tome etnologija i psihoanaliza ne bi bile jedna uz drugu niti bi se dodirivale, nego bi se ukrštale kao dvije linije usmjerene u raznim pravcima: jedna bi išla od prividnog elidiranja označenog u neurozi ka propustu u sistemu označujućeg gdje se ta neuroza ispoljava; druga bi išla od analogije mnogoobraznosti označenog (u mitologijama, na primjer) ka jedinstvu strukture čije formalne transformacije otkrivaju raznovrsnost priča. Prema tome, psihoanaliza i etnologija se ne bi mogle međusobno podešavati na nivou odnosa između pojedinca i društva, kao što se to često mislilo; ta dva domena znanja bliska su ne stoga što individua pripada grupi, niti stoga što se kultura reflektuje na manje ili više iskrivljen način u pojedincu; one, u stvari, imaju samo jednu zajedničku tačku, ali ona je bitna i neizbježna: to je tačka u kojoj se presijecaju pod pravim uglom. Jer, značenjski lanac na kome počiva jedinstveno iskustvo pojedinca pada okomito na formalni sistem na kome počivaju značenja kulture: u svakom trenutku struktura svojstvena individualnom iskustvu nalazi u sistemima društva izvjestan broj mogućnih izbora (i isključenih mogućnosti); obrnuto, društvene strukture u svakoj njihovoj tački izbora nalaze izvjestan broj mogućnih poedinaca (i drugih koji to nisu). Na isti način i u jeziku linearna struktura uvijek omogućava u izvjesnom trenutku izbor između više riječi i više fonema (ali isključuje sve ostale).

Tako nastaje tema jedne čiste teorije jezika koja tako shvaćenoj etnologiji i psihologiji daje njihov formalni model. Tako bi došlo do stvaranja discipline koja bi mogla pokriti i dimenzije etnologije, koja humanističke nauke približuje pozitivitetu što ih okružuje, i dimenzije psihoanalize, koja približuje znanje o čovjeku konačnosti što ga utemeljuje. Uz lingvistiku bismo tako dobili i nauku savršeno zasnovanu na poretku pozitiviteta koji su izvan čovjeka (jer je u pitanju čisti jezik) i koja bi se, prolazeći prostorom humanističkih nauka, približila pitanju konačnosti (jer misao može misliti samo kroz jezik i u njemu: tako da se u samom jeziku nalazi pozitivitet koji vrijedi kao suštinski). Iznad etnologije i psihoanalize, tačnije isprepletена s njima, nalazi se i treća »kontranauka«, koja se kreće, uznemiruje i oživljava konstituisano polje humanističkih nauka, prekoračujući ga i na granici pozitiviteta i na granici konačnosti; ona predstavlja najopštije osporavanje. Kao i druge dvije kontranauke, ona ističe na diskurzivan način granične oblike humanističkih nauka; kao i one dvije, i ona situira svoje iskustvo u osvjetljenim i opasnim predjelima gdje ljudsko znanje, u obliku nesvjesnog i istoričnosti, održava svoj odnos sa onim što ih čini mogućnim. »Izlažući« ono što je čovjeku omogućilo da bude poznat, sve tri zajedno snose izvjestan rizik. Tako se pred našim očima odvija čovjekova sudbina, ali se odvija u suprotnom pravcu; čudnim upređanjem čovjek se vraća svom rođenju, zavičaju koji ga je učinio mogućnim. Ali zar to nije i način kojim on dopire do svog kraja? jer ni lingvistika ne govori više o samom čovjeku nego psihoanaliza ili etnologija.

Reklo bi se da lingvistika, sa takvom ulogom, ponavlja samo one funkcije koje su nekad pripadale biologiji ili ekonomiji, kada se, u XIX i početkom XX vijeka, javio pokušaj za ujedinjenjem humanističkih nauka uz očuvanje koncepta pozajmljenih od biologije i ekonomije. Ali lingvistika se izlaže opasnosti da dobije i mnogo fundamentalniju ulogu. I to iz više razloga. Prije svega zato što dozvoljava — što se u svakom slučaju trudi da učini mogućnim — strukturiranje samih sadržaja; ona stoga nije teoretsko ponavljanje saznanja stečenih na drugom mjestu niti interpretacija već obavljenog dešifrovanja fonema; ona ne predlaže »lingvističku verziju« činjenica posmatranih u humanističkim naukama, ona je princip prvobitnog dešifrovanja; pod njenim pogledom stvari dobijaju egzistenciju samo ukoliko mogu

obrazovati elemente jednog značćećeg sistema. Lingvistička analiza je više percepcija nego eksplikacija; to znači da je ona konstitutivna u samom svom predmetu. Štaviše, tim isticanjem strukture (kao invarijantnog odnosa u zbiru elemenata) odnos humanističkih nauka prema matematici ponovo je otvoren, i to u potpuno novoj perspektivi; nije u pitanju više to da saznamo da li se mogu kvantifikovati rezultati ili da li su ljudska ponašanja sposobna da stupe u polje mjerljive vjerovatnoće; stvar je u tome da saznamo da li se bez igre riječi može upotrijebiti pojam strukture ili, bar, da li je u pitanju ista struktura kad se govori o matematici i o humanističkim naukama: to pitanje postaje centralno ako želimo saznati mogućnosti i prava, uslove i granice opravdane formalizacije; vidimo da odnos između nauka o čovjeku i osovine formalnih disciplina — odnos koji dotada nije bio bitan i dok je bio izjednačen sa pravom mjerenja — a priori vaskrsava i postaje možda suštinski sada kada se u domenu humanističkih nauka javlja i njihov odnos prema empirijskom pozitivitetu jezika i prema analitici konačnosti; tada i tri osovine koje definišu volumen svojstven naukama o čovjeku postaju vidljive i gotovo simultane u pitanjima koja postavljaju. Najzad, važnost lingvistike i njene primjene na saznanja o čovjeku izbacuje na površinu, u svoj njegovoj zagonetnoj insistenciji, pitanje bića jezika, pitanje za koje smo vidjeli u kolikoj je mjeri vezano za fundamentalne probleme naše kulture. Ono je otežano i upotrebom sve većeg broja lingvističkih kategorija, jer se odsad treba pitati šta jezik treba da bude da bi strukturisao ono što samo po sebi nije ni riječ ni govor, a što treba da se podesi prema čistim oblicima saznanja. Tako smo se mnogo dužim i mnogo neobičnijim putem našli na onom mjestu koje su označili Niče i Malarme kad je jedan pitao: ko govori? a drugi nazirao svjetlost odgovora u samoj Riječi. Pitanje o tome šta je jezik u svom biću dobija ponovo svoj imperativni ton.

U toj tački gdje pitanje jezika, tako snažno determinisano, ponovo izbija na površinu, i gdje ono, izgleda, opsjeda čovjeka sa svih strana (ta figura koja je došla na mjesto klasicističkog govora), savremena kultura počinje dobrim dijelom da gradi svoju sadašnjost a možda i svoju budućnost. S jedne strane javljaju se kao pitanja iznenada veoma bliska svim domenima a koja su dotle izgledala veoma udaljena: to su pitanja opšte formalizacije misli i sa-

znanja; i dok smo ranije vjerovali da su ta pitanja posvećena samo odnosu između logike i matematike, ona se sada otvaraju prema mogućem i prema zadatku da se pročisti stari empirijski razum konstituisanjem formalnih jezika, da se izvrši ponovna kritika čistog uma na osnovu novih oblika matematičke apriornosti. Međutim, na drugom kraju naše kulture, pitanje jezika je povjereno onom obliku riječi koji nije prestajao da postavlja takvo pitanje, ali koji ga sada prvi put postavlja samom sebi. Činjenica da je literatura u naše dane fascinirana bićem jezika nije znak ni kraja ni dokaz njene radikalizacije: to je fenomen koji svoju nužnost ukorjenjuje u jednu veoma opsežnu konfiguraciju u kojoj je ocrtna nervatura i naše misli i našeg znanja. Ali ako pitanje formalnog jezika ističe mogućnost ili nemogućnost strukturisanja pozitivnih sadržaja, literatura posvećena jeziku ističe, u njihovoj empirijskoj živosti, fundamentalne oblike konačnosti. Iz unutrašnjosti jezika doživljenog i prihvaćenog kao jezik, u igri njegovih mogućnosti uperenih ka njihovim krajnjim tačkama, nagovještava se čovjekova konačnost; kad dospije na vrhunac svake moguće riječi, on ne stiže do središta samog sebe, nego do podnožja onog što ga ograničava: u predio u kome luta smrt, u kome se gasi misao, u kome se obećanje iskona neizmjeno vraća unazad. Taj novi način bivanja literature trebalo je da bude otkriven u djelima Artoa ili Rusela, na primjer, i kod ljudi kao što su oni; kod Artoa jezik, odbačen kao govor i obnovljen u plastičnoj žestini udara, upućen je krik, izmučenom tijelu, materijalnosti misli, puti; kod Rusela, jezik, razbijen u prah sistematski pripremanim slučajem, prepričava obnavljanje smrti i zagonetku iskona kome je oduzeta dvojnost. I kao da oblici konačnosti nisu mogli izdržati taj ispit u jeziku ili kao da je on bio nedovoljan (možda je bila nedovoljna i njegova nedovoljnost); stoga je taj ispit obavljen u ludilu — tako se figura jezika pojavila i u jeziku (kao ono što se u njemu otkriva), ali i prije njega, kao neka bezoblična, nijema i beznačajna oblast u kojoj se jezik može osloboditi. I upravo u tom potpuno otvorenom prostoru literatura se, sa nadrealizmom najprije (ali u još prikrivenom obliku), zatim u sve čistijem vidu sa Kafkom, Batajom i Blanšoom, ispoljila kao iskustvo: kao iskustvo smrti (i u samom elementu smrti), nemišljene misli (i njenog nedokučivog prisustva), ponavljanja (izvorne nevinosti, koja je uvijek tu

sasvim blizu jezika a isto tako veoma udaljena); kao iskustvo konačnosti (uhvaćene u otvoru i prisili te iste konačnosti).

Vidimo, dakle, da taj »povratak« jeziku nema u našoj kulturi vrijednost iznenadnog prodora; to uopšte nije iznenadno otkriće neke odavna skrivene evidentnosti; nije to ni obilježje misli koja se vraća samoj sebi pokretom kojim se oslobađa svakog sadržaja, niti literarnog narcizma koji se oslobađa svega što bi literatura trebalo da iskaže, kako bi govorila samo o činjenici da je ona jedino do temelja ogoljen jezik. U stvari, u pitanju je dosljedno kršenje normi u zapadnoj kulturi početkom XIX vijeka prema zadacima koje je sama postavila. Bilo bi pogrešno gledati u tom opštem pokazatelju našeg iskustva koji možemo nazvati »formalizmom«, znak slabljenja ili prorjeđivanja misli nesposobne da ponovo dosegne punoću svojih sadržaja; ne bi bilo manje pogrešno da taj predznak odmah postavimo na horizont jedne nove misli i novog znanja. To savremeno iskustvo našlo je svoju mogućnost u okviru koherentno formulisanog cilja moderne *epistemè*; taj je cilj svojom logikom i podstaknuo i konstituisao tu mogućnost i učinio nemogućnim njen nestanak. Sve ono što se odigralo u epohi Rikarda, Kivjea i Bopa, onaj oblik znanja koji je konstituisan u ekonomiji, biologiji i filologiji, misao o konačnosti koju je Kantova kritika pripisala filozofiji kao njen zadatak — sve to još uvijek čini neposredni prostor naše refleksije. Mi još mislimo na tom mjestu.

A ipak osjećanje dovršetka i kraja, podmukli utisak koji prati našu misao, oživljava je ili je, možda, uspavljuje lakoćom njenih obećanja, i koji nas uvjerava da se upravo nešto novo rađa što mi samo djelimično naslućujemo kao slabu svjetlost u dnu horizonta — to osjećanje i taj utisak nisu, možda, ipak neosnovani. Može se reći da oni već postoje i da nisu prestali da se formulišu još od početka XIX vijeka; može se reći da su Helderlin, Hegel, Foerbah i Marks nosili u sebi tu izvjesnost da se u njima dovršava misao a, možda, i jedna čitava kultura, i da se iz dubine koja nije nesaglediva približava druga — u oprezu zore, u svjetlosti podneva, u sukobima kojim se završava dan. Ali bliska i opasna budućnost čije opasnosti prihvatamo i čijih se obećanja plašimo, sigurno nije istog reda. To najavljanje je nametalo misli da za čovjeka uspostavi stabilan boravak na zemlji, odakle su bogovi bili protjerani ili izbri-

sani. U naše vrijeme, a Niče iz daleka najavljuje tu prekretnicu, nije potvrđena u tolikoj mjeri odsutnost bogova koliko je naglašen kraj čovjeka (taj sitni i neznatni raskorak učinio je da čovjekova konačnost bude u isto vrijeme i njegov kraj); tada je postalo jasno da smrt boga i posljednji čovjek stoje u međusobnoj vezi: zar posljednji čovjek ne najavljuje da je ubio boga, unoseći tako svoj jezik, svoju misao i svoj smijeh u prostor gdje je umro bog, ali ističući u isto vrijeme da je on ubio boga i da samo njegovo postojanje uključuje u sebi i slobodu i odluku o tom ubistvu? Na taj način posljednji čovjek je istovremeno i stariji i mlađi od smrti boga; pošto je ubio boga, sad on sam mora da odgovara za svoju konačnost; ali pošto on i govori i misli i postoji samo u domenu te smrti, samo ubistvo koje je počinio osuđeno je na smrt; novi bogovi, ponovo isti, ispunjavaju budući Okean; čovjek će iščeznuti. Više nego smrt boga — ili bolje, u kolotečini te smrti i prema dubokoj korelaciji sa njom, Ničeova misao najavljuje kraj njegovog ubice; ona oglašava bljesak čovjekovog lica ozarenog osmjehom i povratak maske; nestanak dubokog proticanja vremena koje je nosilo čovjeka i u čiju je presiju on sumnjao usred samih stvari; identičnost Povratka i Istog i apsolutne disperzije čovjeka. Tokom čitavog XIX vijeka, kraj filozofije i obećanje jedne nove kulture bili su jedno te isto sa mišlju o konačnosti i pojavom čovjeka u znanju; u naše doba, činjenica da se filozofija bliži kraju i činjenica da se, možda, u njoj, ali još više izvan nje i protiv nje, u literaturi kao i formalnoj refleksiji, postavlja pitanje jezika, dokazuje svakako da se čovjek bliži svom kraju.

To je stoga što je čitava moderna *epistemè* — ona koja se formirala krajem XVIII vijeka i koja još služi kao pozitivan osnov našem znanju, ona koja je konstituisala poseban način čovjekova bivanja i mogućnost njegovog saznanja empirijskim putem — čitava ta *epistemè* bila je vezana za iščezavanje Govora i njegovog monotonog carstva, za pomjeranje jezika prema objektivitetu i za njegov mnogoobrazni povratak. Ako taj isti jezik izbija sada, ali sa mnogo više insistiranja, u obliku jedinstva koje moramo ali ne možemo misliti, zar to nije znak da ta čitava konfiguracija sada gubi ravnotežu i da čovjek iščezava dok na horizontu sve jače blista biće jezika? Pošto je čovjek konstituisan kad je jezik bio osuđen na disperziju, zar sada,

kad se jezik ujedini, i sâm neće doživjeti istu stvar? A ako je to tačno, zar je greška — duboka greška, jer bi nam sakrila ono što treba sad da mislimo — ako sadašnje iskustvo interpretiramo kao primjenu oblika jezika na ljudski poredak? Zar ne bi bolje bilo prestati misliti o čovjeku ili o njegovom iščezavanju — i osnovu za mogućnost svih nauka o čovjeku — u korelaciji sa našom brigom o jeziku? Zar ne treba priznati, sad kad je jezik ponovo tu, da će se čovjek vratiti onom blagome nepostojanju u kome ga je nekad održavalo prisilno jedinstvo Govora? Čovjek je bio figura između dva načina postojanja jezika; štaviše, on se konstituisao u vremenu tek kad se jezik, u okviru predstave i kao razbijen u njoj, oslobodio vremena parcijalizujući se: čovjek je formirao vlastitu figuru u međuprostoru jezika u fragmentima. Naravno, nisu to sve tvrdnje, nego u najboljem slučaju — pitanja na koja je nemoguće odgovoriti; njih treba ostaviti u neizvjesnosti tamo gdje su i postavljena, ostajući jedino pri saznanju da se mogućnost njihova postavljanja otvara sigurno prema nekoj budućoj misli.

VI

Sigurno je samo jedno: čovjek nije ni najstariji ni najkonstantniji problem koji se postavlja pred ljudsko znanje. Služeći se relativno kratkom hronologijom i ograničenim geografskim presjekom — evropskom kulturom od XVI vijeka — možemo biti sigurni da je čovjek samo skorašnje otkriće. Nisu se znanja ni odavna ni tajno kretala oko njega i njegovih zagonetki. Među svim promjenama do kojih je došlo u znanju o stvarima i njihovom poretku, znanju o identičnostima, razlikama, osobinama, ekvivalentnostima i riječima — ukratko, u svim tim epizodama duboke istorije *Istog*, samo se u jednoj, onoj koja je počela prije sto pedeset godina i koja se, možda, upravo zatvara, pojavila figura čovjeka. A ni to nije ni oslobađanje od jednog starog nemira, prelaz na ozarenu svijest o hiljadugodišnjoj brizi, pristup objektivitetu onoga što je dugo ostalo obuhvaćeno vjerovanjima i filozofijom; to je bila samo posljedica promjene u suštinskom rasporedu znanja. Čovjek je skorašnje otkriće, kome arheologija naše misli lako utvrđuje datum. A možda i bliski kraj.

Ako taj raspored znanja iščezne kao što je i nastao, ako nekim slučajem, čiju mogućnost možemo samo naslutiti ali čiji oblik ni obećanje još ne poznajemo, ako, dakle, taj raspored izgubi svoju ravnotežu, kao što se to desilo na prelazu u XVIII vijek sa osnovama klasicističke misli — tada se možemo kladiti da će i čovjek iščeznuti kao što na obali mora nestaju sprudovi pijeska.

BILJEŠKE

GLAVA DRUGA

- (1) P. Grégoire, *Syntaxeon artis mirabilis*, Cologne, 1610, p. 28.
- (2) G. Porta, *La Physionomie humaine* (trad. française, 1655), p. 1.
- (3) U. Aldrovandi, *Monstrorum historia*, Bononiae, 1647, p. 663.
- (4) T. Campanella, *Realis philosophia*, Francfort, 1623, p. 98.
- (5) G. Porta, *Magie naturelle*, (trad. française), Rouen, 1650, p. 22.
- (6) U. Aldrovandi, *Monstrorum historia*, p. 3.
- (7) Paracelse, *Liber Paramirum* (trad. Grillot de Givry, Paris, 1913), p. 3.
- (8) Crollius, *Traité des signatures* (trad. française, Lyon, 1624), p. 18.
- (9) Paracelse, *loc. cit.*
- (10) Césalpin, *De plantis libri XVI* (1583).
- (11) Crollius, *Traité des signatures*, p. 88.
- (12) P. Belon, *Histoire de la nature des oiseaux*, Paris, 1555, p. 37.
- (13) Aldrovandi, *Monstrorum historia*, p. 4.
- (14) Crollius, *Traité des signatures*, p. 87.
- (15) G. Porta, *Magie naturelle*, p. 72.
- (16) *Ibidem.*
- (17) J. Cardan, *De la subtilité* (trad. française, Paris, 1656), p. 154.
- (18) S.G.S., *Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne*, p. 498.
- (19) Paracelse, *Die 9 Bücher des Natura Rerum* (Oeuvres, éd. Suhdorff, t. IX, p. 393).
- (20) Crollius, *Traité des signatures*, p. 4.
- (21) *Id.*, p. 6.
- (22) *Ibidem.*

- (23) *Id.*, p. 33.
 (24) *Id.*, p. 33—34.
 (25) J. Cardan, *Métoposcopie* (éd. de 1658), p. III-VIII.
 (26) Bacon, *Histoire naturelle* (trad. française, 1631), p. 221.
 (27) Paracelse, *Archidoxis magica* (trad. française, 1909), p. 21—23.
 (28) T. Campanella, *De sensu rerum et magia* (Francfort, 1620).
 (29) P. Ramus, *Grammaire*, Paris, 1572, p. 3 et p. 125—126.
 (30) Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues*, Cologne, 1613, p. 40.
 (31) Duret, *loc. cit.*
 (32) Gesner, očevidno u djelu *Mithridates* citira, ali sasvim izuzetno, onomatopeje (II izd. Tiguri, 1610, p. 3—4).
 (33) Osim za jezike, jer je alfabet materija jezika. Up. drugo poglavlje *Mithridatesa* od Žesnera. Prva alfabetska enciklopedija je *Grand Dictionnaire historique* od Moreria (1674).
 (34) La Croix du Maine, *Les Cents Buffets pour dresser une bibliothèque parfaite* (1583).
 (35) Blaise de Vigenère, *Traité des chiffres* (Paris, 1587), p. 1 et 2. Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues*, p. 19 et 20.
 (36) Montaigne, *Essais*, liv. III, chap. XIII.

GLAVA TREĆA

- (1) Descartes, *Oeuvres philosophiques* (Paris, 1963), t. I; p. 77.
 (2) F. Bacon, *Novum organum* (trad., Paris, 1847), liv. I, p. 111 et 119, par. 45 et 55.
 (3) Descartes, *Regulae*, XIV, p. 168.
 (4) *Ibid.*, XIV, p. 168.
 (5) *Ibid.*, p. 182.
 (6) *Ibid.*, VI, p. 102; VII, p. 109.
 (7) *Regulae*, XIV, p. 182.
 (8) *Regulae*, VII, p. 110.
 (9) *Regulae*, III, p. 86.
 (10) *Logique de Port-Royal*, I partie, chap. IV.
 (11) Berkeley, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision* (*Oeuvres choisies*, trad. Leroy, 1944, t. I, p. 163—164).
 (12) Berkeley, *Principes de la connaissance humaine* (*Oeuvres choisies*, t. I, p. 267).
 (13) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (*Oeuvres*, Paris, 1798, t. I, p. 188—208).

- (14) *Id., Ibid.*, p. 75.
 (15) *Logique de Port-Royal*, I partie, chap. IV.
 (16) *Ibid.*
 (17) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie* (Paris, an XI), t. II, p. 1.
 (18) Hobbes, *Logique*, trad. Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, Paris, 1805, t. III, p. 599.
 (19) Hume, *Essai sur la nature humaine* (trad. Leroy, Paris, 1946), t. I, p. 75—80.
 (20) Merian, *Réflexions sur la ressemblance* (1767), p. 3, 4.
 (21) Linné, *Philosophie botanique*, par. 155, 256.

GLÁVA ČETVRTA

- (1) Hobbes, *Logique*, *loc. cit.*, p. 607—608.
 (2) Locke, *Essai sur l'Entendement humain* (trad. Coste, 2^e éd., Amsterdam, 1729), p. 320—321.
 (3) Condillac, *Grammaire (Oeuvres, t. V, p. 39—40)*.
 (4) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, t. I, Paris, an IX.
 (5) U. Domergue, *Grammaire générale analytique* (Paris, an VII), t. I, p. 10—11.
 (6) Condillac, *Grammaire (Oeuvres, t. V, p. 336)*.
 (7) Abbé Sicard, *Eléments de grammaire générale* 3^e éd., Paris, 1808), t. II, p. 113.
 (8) Up. Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, t. I, p. 261—266.
 (9) *Encyclopédie*, article »Langue«.
 (10) Condillac, *Grammaire (Oeuvres, t. V, p. 4—5, 67—73)*.
 (11) Adam Smith, *Considération sur l'origine et la formation des langues* (trad. française 1860), p. 410.
 (12) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, préface, t. I, p. 2.
 (13) Up. Bonnet, *Contemplations de la nature (Oeuvres complètes, t. IV, p. 136, note)*.
 (14) Up. Destutt de Tracy, *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. III, p. 535.
 (15) D'Allembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*.
 (16) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, t. I, p. 24.
 (17) Diderot, Article »Encyclopédie« de *l'Encyclopédie*, t. V, p. 637.
 (18) Rousseau, *Essai sur l'origine des langues (Oeuvres, Paris, 1826, t. XIII, p. 220—221)*.
 (19) Up. Michaelis, *De l'Influence des opinions sur le langage* (1759, trad. française, Paris, 1762): poznato je da

su Grci jednom riječju, $\delta\omicron\chi\alpha$, identifikovali slavu i mišljenje, a da su Germani izrazom *das liebe Gewitter* izražavali vjerovanje u oplodnu moć oluje (p. 24, 40).

(20) Smatra se (v. npr. Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes*) da znanje starih naroda, posebno Egipćana, nije najprije bilo tajno pa tek onda javno, nego da je u početku zajednički izgrađeno, a da su ga kasnije sveštenici konfiskovali, maskirali i preobrazili. Ezoterizam nije prvobitni oblik znanja, nego njegov pervertirani vid.

(21) E. Guichard, *Harmonie étymologique* (1606), V. klasifikacije istog tipa kod Scaligera (*Diatribes de Europaeorum linguis*) ili Wilkinsa (*An essay towards real character*), Londres, 1668, p. 3 sq.

(22) Le Blan, *Théorie nouvelle de la parole* (Paris, 1750). Po ovom autoru, latinski jezik je ostavio u »nasljeđe samo nekoliko riječi« talijanskom, španskom i francuskom jeziku.

(23) Abbé Girard, *Les Vrais Principes de la langue française*, Paris, 1747, t. I, p. 22—25.

(24) O tom problemu i diskusijama koje je izazvao v. Bauzée, *Grammaire générale* (Paris, 1767); abbé Batteux, *Nouvel examen du préjugé de l'inversion* (Paris, 1767), abbé d'Olivet, *Remarques sur la langue française* (Paris, 1771).

(25) Abbé Pluche, *La Mécanique des langues* (rééd. de 1811), p. 26.

(26) *Id.*, *Ibid.*, p. 23.

(27) Up., na primjer, Buffier, *Grammaire française* (Paris, 1723, nouvelle édition). Zato će se krajem XVIII vijeka češće upotrebljavati naziv »filozofska gramatika« nego »opšta gramatika« koja »pripada svim jezicima«; D. Thiébault, *Grammaire philosophique* (Paris, 1802), t. I, p. 6—7.

(28) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, t. II, p. 87.

(29) J. Itard, *Rapport sur les nouveaux développements de Victor de l'Aveyron* (1806). Ponovno izdanje in L. Malson, *Les Enfants sauvages* (Paris, 1964), p. 209.

(30) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, t. II, p. 60.

(31) U. Domergue, *Grammaire générale analytique*, p.

34.

(32) Hobbes, *Logique*, *loc. cit.*, p. 620.

(33) Adam Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, p. 421.

(34) *Logique de Port-Royal*, p. 106—107.

(35) Condillac, *Grammaire*, p. 115.

(36) *Logique de Port-Royal*, p. 107. — V. Condillac, *Grammaire*, p. 132—134. U *L'Origine des connaissances* istorija glagola je analizirana na drukčiji način, ali ne i njegova funkcija. — D. Thiébault, *Grammaire philosophique* (Paris, 1802), t. I, p. 216.

(37) Up. *Logique de Port-Royal*, p. 107 i Abbé Girard, *Les Vrais Principes de la langue française*, p. 56.

(38) Bauzée, *Grammaire générale*, I, p. 426 et sq.

(39) Condillac, *Grammaire*, p. 185—186.

(40) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, t. II, p. 64.

(41) U. Domergue, *Grammaire générale analytique*, p. 11.

(42) Condillac, *Grammaire*, p. 152.

(43) *Id.*, *Ibid.*, p. 155.

(44) *Id.*, *Ibid.*, p. 153. Up., takode, A. Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, p. 408—410.

(45) A. Smith, *loc. cit.*, p. 410.

(46) *Logique de Port-Royal*, p. 101.

(47) *Ibid.*, p. 59—60.

(48) *Ibid.*, p. 101.

(49) Duclos, *Commentaire à la Grammaire de Port-Royal* (Paris, 1754), p. 213.

(50) J.-B. Lemercier, *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science* (Paris, 1806), p. 63—65.

(51) Harris, *Hermès*, p. 30—31 (up. takode A. Smith, *Considérations sur l'origine des langues*, p. 408—409).

(52) *Id.*, *Ibid.*, p. 57.

(53) A. Smith, *Considérations sur l'origine des langues*, p. 430—431.

(54) Bauzée (*Grammaire générale*) prvi put upotreb-
ljava naziv dodatak (complément).

(55) *Logique de Port-Royal*, p. 117 et sq.

(56) Abbé Sicard, *Eléments de la grammaire générale*, t. II, p. 2.

(57) Sylvestre de Sacy, *Principes de grammaire générale* (1799), up. takode: U. Domergue, *Grammaire générale analytique*, p. 29—30.

(58) Up. npr. Abbé Girard, *Les Vrais Principes de la langue française* (Paris, 1747), p. 82—83.

(59) *Logique de Port-Royal*, p. 59.

(60) Batteux, *Nouvel examen du préjugé de l'inversion*, p. 23—24.

(61) *Id.*, *Ibid.*, p. 24—28.

(62) Le Bel, *Anatomie de la langue latine* (Paris, 1764), p. 24.

(63) *Id.*, *Ibid.*, p. 8.

(64) D. Thiébauld *Grammaire philosophique* (Paris, 1802), p. 172—173.

(65) Court de Gébelin, *Histoire naturelle de la parole* (éd. 1816), p. 172—173.

(66) Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (*Oeuvres*, éd. 1826, t. XIII, p. 144—151 i 188—192).

- (67) Condillac, *Grammaire*, p. 8.
- (68) Svi dijelovi govora su samo fragmenti, razbijeni i ponovo komponovani, tog početnog uzvika (Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, t. II, p. 75).
- (69) Condillac, *Grammaire*, p. 10.
- (70) Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (up. Condillac, *Grammaire*, p. 27, n. 1).
- (71) Condillac, *Grammaire*, p. 11—12.
- (72) De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues* (Paris, 1765), p. 9.
- (73) Abbé Copineau, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues* (Paris, 1774), p. 34—35.
- (74) De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, p. 16—18.
- (75) *Id.*, *Ibid.*, t. I, p. 14.
- (76) Bergier, *Les Eléments primitifs des langues* (Paris, 1764), p. 7—8.
- (77) De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, t. I, p. 18.
- (78) *Id.*, *Ibid.*, p. II, p. 490—499.
- (79) *Id.*, *Ibid.*, t. I, predgovor, p. L.
- (80) Up. naročito Turgot, članak »Etymologie« u *Encyclopédie*.
- (81) Uz nekoliko pomoćnih varijanata, to su jedine fonetske varijacije koje priznaju De Brosses (*De la formation mécanique des langues*, p. 108—123), Bergier (*Eléments primitifs des langues*, p. 45—62), Court de Gébelin (*Histoire naturelle de la parole*, p. 59—64), Turgot (članak »Etymologie«).
- (82) Turgot, članak »Etymologie« u *Encyclopédie*. Up. de Brosses, p. 420.
- (83) De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, t. I, p. 66—67.
- (84) Turgot, članak »Etymologie« u *Encyclopédie*.
- (85) Duclos, *Remarques sur la grammaire générale*, p. 43—44.
- (86) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, II, p. 307—312.
- (87) Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens* (franc. prev.) Paris, 1744, p. 15.
- (88) *Id.*, *Ibid.*, p. 9—23.
- (89) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, t. II, p. 284—300.
- (90) Volney, *Les ruines* (Paris, 1791), gl. XIV.
- (91) Condillac, *Grammaire*, gl. 2.
- (92) Adam Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, p. 424.

- (93) Turgot, *Tableau des progrès successifs de l'esprit humain*, 1750 (*Oeuvres*, éd. Schelle, p. 215).
- (94) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances* (*Oeuvres*, t. I), p. 75—87.
- (95) Du Marsais, *Traité des tropes* (izd. 1811), p. 150—151.
- (96) *Id.*, *Ibid.*, p. 2.
- (97) Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p. 152—153.
- (98) De Brosses, *Traité de la prononciation mécanique*, p. 267.

GLAVA PETA

- (1) J. Ray, još 1686. piše knjigu *Historia plantarum generalis*.
- (2) Jonston, *Historia naturalis de quadripedibus* (Amsterdam, 1657), p. 1—11.
- (3) Diderot, *Lettre sur les aveugles*. Up. Linné: »Treba odbaciti svako slučajno obilježje koje kod biljke ne postoji ni za oko ni za dodir« (*Philosophie botanique*, p. 258).
- (4) Linné, *Svstema naturae*, p. 214. Za ograničenu korist mikroskopa, vidi *ibid.*, p. 220—221.
- (5) Tournefort, *Isagore in rem herbariam* (1719), prev. Becker-Tournefort (Paris, 1956), p. 295. Buffon prigovara lineovskoj metodi da se oslanja na tako prefinjena svojstva da prisiljava na upotrebu mikroskopa. Jedan iza drugoga, prirodoslovci shvataju upotrebu optičkog instrumenta kao teorijski prigovor.
- (6) Linné, *Philosophie botanique*, par. 299.
- (7) *Id.*, *Ibid.*, par. 167, 327.
- (8) Tournefort, *Eléments de la botanique*, p. 558.
- (9) Linné, *Philosophie botanique*, par. 299.
- (10) Linné, *Philosophie botanique*, par. 331, nabraja dijelove tijela koji mogu poslužiti kao arhetipovi, bilo za dimenzije, bilo za oblik: kosa, nokti, palčevi, stopala, oko, uho, prst, pupak, penis, vagina, dojka.
- (11) *Id.*, *Ibid.*, 328—329.
- (12) Buffon, *Manières de traiter l'Histoire naturelle* (*Oeuvres complètes*, t. I, p. 21).
- (13) Adanson, *Famille des plantes*, I, predgovor, p. CCI.
- (14) Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique* (franc. prev., Lyon, 1772), t. I, p. 91—92.
- (15) Linné, *Philosophie botanique*, par. 258.
- (16) Tournefort, *Eléments de botanique*, p. 1—2.
- (17) Linné, *Philosophie botanique*, par. 192.
- (18) *Id.*, *Ibid.*, par. 193.

- (19) Linné, *Systema naturae*, par. 12.
 (20) Linné, *Philosophie botanique*, par. 77.
 (21) Linné, *Systema naturae*, par. 12.
 (22) »Deskripcija je prirodno obilježje vrste« (Linné, *Philosophie botanique*, par. 193).
 (23) Tournefort, *Éléments de botanique*, p. 27.
 (24) Linné, *Philosophie botanique*, par. 167.
 (25) Linné, *Système sexuel des végétaux*, p. 21.
 (26) Linné, *Philosophie botanique*, par. 212.
 (27) *Id., Ibid.*, par. 284.
 (28) *Id., Ibid.*, par. 151 — Te dvije funkcije, zagarantovane obilježjem, odgovaraju upravo funkcijama obilježavanja i derivacije koje u jeziku osigurava zajednička imenica.
 (29) Adanson, *Histoire naturelle de Sénégal*, (Paris, 1757).
 (30) Adanson, *Cours d'histoire naturelle*, 1772 (éd. 1845), p. 17.
 (31) Adanson, *Familles des plantes*, Paris, 1763.
 (32) *Id., Ibid.*, t. I, predgovor.
 (33) Linné, *Philosophie botanique*, par. 105.
 (34) *Id., Ibid.*, par. 94.
 (35) Up. P. Belon, *Histoire de la nature des oiseaux*.
 (36) V. *supra*, str. 198.
 (37) Linné, *Philosophie botanique*, par. 156.
 (38) *Id., Ibid.*, par. 169.
 (39) Buffon, *Discours sur la manière de traiter l'histoire naturelle (Oeuvres complètes)*, t. I, p. 36, 39.
 (40) Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, I dio, (*Oeuvres complètes*), t. IV, p. 35—36.
 (41) Linné, *Philosophie botanique*.
 (42) Adanson, *Cours d'histoire naturelle*, 1772 (éd. Paris 1845), p. 4—5.
 (43) Buffon, *Histoire de la terre*.
 (44) Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique (Oeuvres)*, t. VII, p. 122).
 (45) Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, chap. XX, p. 130—138.
 (46) Buffon, *Histoire naturelle des oiseaux*, (1770), t. I, p. 396.
 (47) Pallas, *Elenchus Zoophytorum*, 1786.
 (48) J. Hermann, *Tabulae affinitatum animalium* (Strasbourg 1783), p. 24.
 (49) Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, I dio (*Oeuvres complètes*), t. IV, 34 sq.
 (50) Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique (Oeuvres complètes)*, t. VII, p. 149—150).
 (51) Ch. Bonnet (*Oeuvres complètes*), t. III, p. 173, koji navodi jedno Lajbnicovo pismo Hermanu o lancu bića.

(52) Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique* (*Oeuvres complètes*, t. VII, p. 193).

(53) Benoît de Maillet, *Telliamed ou les entretiens d'un philosophe chinois avec un missionnaire français* (Amsterdam, 1748), p. 142.

(54) Maupertuis, *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlin, 1754, p. 41.

(55) J.-B. Robinet, *De la nature* (III izd. 1766), p. 25—28.

(56) J.-B. Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, Paris, 1768, p. 4—5.

(57) *Id.*, *Ibid.*, p. 198.

(58) O nepostojanju pojma »sredine« u biologiji XVIII vijeka, up. G. Ganguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, II izd., 1965, p. 129—154.

(59) J.-B. Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, p. 19.

(60) Linné, *Systema naturae* (1766), p. 13.

(61) Up. npr. Linné, *Systema naturae* (1766), p. 215.

(62) Linné, *Philosophie botanique*, par. 133. Up. također *Système sexuel des végétaux*, p. 1.

(63) Bonnet je odobravao jednu četvornu podjelu u prirodi: divlja i neorganizovana bića, neživa organizovana bića (Biljke), živa organizovana bića (Životinje), živa organizovana i razumna bića (Ljudi). Up. *Contemplation de la nature*, II dio, pogl. I.

(64) Linné, *Systema naturae*, p. 215.

(65) Hume, *Éssai sur la nature humaine* (prev. Leroy), t. I, p. 80, 239 sq.

GLAVA ŠESTA

(1) Copernic, *Discours sur la frappe des monnaies* (in J.-Y. Le Branchu, *Ecrits notables sur la monnaie*, Paris, 1934, I, p. 15).

(2) Anonyme, *Compendieux ou bref examen de quelques plantes* (in J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, II, p. 117).

(3) *Id.*, *Ibid.*, p. 155.

(4) Gresham, *Avis de Sir Th. Gresham* (in J.-Y. Branchu, *op. cit.*, t. II, p. 7, 11).

(5) Copernic, *Discours sur la frappe des monnaies*, *loc. cit.*, I, p. 12.

(6) *Compendieux*, *loc. cit.*, II, p. 156.

(7) Malestroit, *Le paradoxe sur le fait des monnaies* (Paris, 1566).

(8) Bodin, *La réponse aux paradoxes de M. de Malestroit* (1568).

(9) Davanzatti, *Leçon sur les monnaies* (in J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, p. 230—231).

(10) *Id.*, *Ibid.*, p. 231.

(11) Up. i ovaj predlog, koji je početkom XVII vijeka dao Antoine de la Pierre: »Suštinska vrijednost zlatnog i srebrnog novca zasnovana je na dragocjenom materijalu koji sadrži« (*De la nécessité du pèsement*, bez mjesta i god. izd.).

(12) Scipion de Grammont, *Le Denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent* (Paris, 1620), p. 48.

(13) *Id.*, *Ibid.*, p. 13—14.

(14) Scipion de Grammont, *Le Denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent* (Paris, 1620), p. 46—47.

(15) *Id.*, *Ibid.*, p. 14.

(16) Schroeder, *Fürstliche Schatz und Rentkammer*, p. 111. Montanari, *Della Moneta*, p. 35.

(17) Bouteroue, *Recherches curieuses des monnaies de France* (Paris, 1666), p. 8.

(18) Josuah Gee, *Considérations sur le commerce* (prev. 1749), p. 13.

(19) N. Barbon, *A discours concerning coining the new money lighter* (London, 1696), nepaginirano.

(20) Dumoulin (cit. Gonnard, *Histoire des théories monétaires*, I, p. 173).

(21) Clément, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, t. VII, p. 239.

(22) *Id.*, *Ibid.*, p. 284. Up. takođe Bouteroue, *Recherches curieuses*, p. 10—11.

(23) J. Becher, *Politischer Diskurs* (1668).

(24) Th. Mun, *England Treasure by foreign trade* (1664), pogl. II.

(25) Scipion de Grammont, *Le Denier royal*, p. 116—119.

(26) Horneck, *Oesterreich über alles, wenn es will* (1684), p. 8, 188.

(27) Up. Davanzatti, *Leçon sur la monnaie* (cit. J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, t. II, p. 230).

(28) Th. Hobbes, *Leviathan* (éd. 1904, Cambridge), p. 179—180.

(29) Terrasson, *Trois lettres sur le nouveau système de finances*, Paris, 1720.

(30) Dutot, *Reflexions sur le commerce et les finances*, Paris 1738.

(31) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, knj. XXII, pogl. II.

(32) *Encyclopédie*, članak »Monnaie«.

(33) Paris-Duverney, *Examen des reflexions politiques sur les finances* (La Haye, 1740).

(34) D'Aguesseau, *Considérations sur la monnaie*, 1718 (*Oeuvres*, Paris, 1777, t. X).

(35) Melon, *Essai politique sur le commerce* (Paris, 1734).

(36) Graslin, *Essai analytique sur les richesses* (London, 1767).

(37) Vaughan, *A discours of coin and coinage* (London, 1675), p. 1. Locke, *Considerations of the lowering of interests* (*Works*, London, 1801, t. V, p. 21—23).

(38) Melon, *Essai politique sur le commerce* (in Daire, *Economistes et financiers du XVIII^e siècle*, p. 761).

(39) Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, *ibid.*, p. 905—906.

(40) Véron de Fortbonnaies, *Eléments de commerce*, t. II, p. 91. Up. također *Recherches et considérations sur les richesses de la France*, II, p. 582.

(41) Le Trosne, *De l'intérêt social* (in Daire, *Les Physiocrates*, p. 908).

(42) Law, *Considérations sur le numéraire* (in Daire, *Economistes et financiers du XVIII^e siècle*, p. 519).

(43) Turgot, *Seconde lettre à l'abbé de Cice*, 1749 (*Oeuvres*, éd. Schelle, t. I, p. 146—147).

(44) Law, *Considérations sur le numéraire*, p. 472 sq.

(45) Locke, *Considérations of lowering of interests*, p.

73.

(46) Montesquieu, *L'esprit des lois*, knj. XXII, pogl. VII.

(47) Graslin, *Essai analytique sur les richesses*, p. 54—55.

(48) Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général* (izd. 1952), p. 73.

(49) *Id.*, *Ibid.*, p. 68—69.

(50) *Id.*, *Ibid.*, Petty je predlagao analognu proporciju od jedne desetine (*Anatomie politique de l'Irlande*).

(51) Cantillon, *loc. cit.*, p. 76.

(52) Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, p. 862, 906.

(53) Up. Véron de Fortbonnais, *Eléments du commerce*, t. I, p. 45, a naročito Tucker, *Questions importantes sur le commerce* (prev. Turgot, *Oeuvres*, I, p. 335).

(54) Hume, *De la circulation monétaire* (*Oeuvres économiques*, (franc. prev. p. 29—30).

(55) Véron de Fortbonnais, *Eléments du commerce* (t. I, p. 51—52), formuliše osam osnovnih pravila engleske trgovine.

(56) Quesnay, članak »Hommes« (in Daire, *Les physiocrates*, p. 42).

(57) Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (in Daire, *Les physiocrates*, p. 709).

(58) »Posmatrajući ih kao prometne vrijednosti, žito, željezo, soda i dijamant predstavljaju i bogatstvo čija vrijednost leži samo u cijeni« (Quesnay, članak »Hommes«, *loc. cit.*, p. 138).

(59) Dupont de Nemours, *Réponse demandée*, p. 16.

(60) Saint-Pérvy, *Journal d'agriculture*, décembre 1765.

(61) *Id.*, *Ibid.*

(62) *Maximes de gouvernement* (in Daire, *op. cit.*, p. 289).

(63) Turgot, *Réflexions sur la formation des richesses*, par. 6.

(64) *Maximes de gouvernement* (in Daire, *op. cit.*, p. 289).

(65) Mirabeau, *Philosophie rurale*, p. 56.

(66) *Id.*, *Ibid.*, p. 8.

(67) Dupont de Nemours, *Journal agricole*, mai 1766.

(68) Mirabeau, *Philosophie rurale*, p. 37.

(69) *Id.*, *Ibid.*, p. 33.

(70) Cantillon, *Essai sur le commerce en général*, p. 68, 69, 73.

(71) Condillac, *Le commerce et le gouvernement* (*Oeuvres*, t. IV, p. 10).

(72) Turgot, *Valeur et monnaie* (*Oeuvres complètes*, éd. Schelle, t. III, p. 91—92).

(73) Condillac, *Le commerce et le gouvernement* (*Oeuvres*, t. IV, p. 28).

(74) Turgot, *Valeur et monnaie* (*Oeuvres*, t. III, p. 91—93).

(75) Graslin, *Essai analytique sur la richesse*, p. 33.

(76) *Id.*, *Ibid.*, p. 45.

(77) Hume, *De la circulation monétaire* (*Oeuvres économiques*, p. 41).

(78) Graslin pod potrebnom podrazumijeva »nužnost, korist, ukus i prijatnost« (*Essai analytique sur la richesse*, p. 24).

(79) Graslin, *op. cit.*, p. 36.

(80) Descartes, *Lettre à Mersenne*, 20 nov. 1629 (A. T., I, p. 76).

GLAVA SEDMA

(1) A. Smith, *Recherches sur la richesse des nations* (franc. prev., Paris, 1843), p. 1.

(2) *Id.*, *Ibid.*, p. 38.

(3) Cantillon, *Essai sur le commerce en général*, p. 17—18.

- (4) Adam Smith, *Recherches sur la richesse des nations*, p. 38.
- (5) *Id.*, *Ibid.*, p. 42.
- (6) Adam Smith, *loc. cit.*, p. 7—8.
- (7) *Id.*, *Ibid.*, pp. 22—23.
- (8) A.-L. de Jussieu, *Genera plantarum*, p. XVIII.
- (9) Vicq d'Azyr, *Système anatomique des quadrupèdes*, 1792, Discours préliminaire, p. LXXXVII.
- (10) G. Cuvier, *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle*, Paris, an VI, pp. 20—21.
- (11) Storr, *Prodromus methodi mammalium* (Tübingen, 1780), p. 7—20.
- (12) Lamarck, *Système des animaux sans vertèbres* (Paris, 1801), p. 143—144.
- (13) Ph. Pinel, *Nouvelle méthode de classification des quadrumanes* (*Actes de la Société d'histoire naturelle*, t. I, p. 52, citirano prema: Daudin, *Les classes zoologiques*, p. 18).
- (14) Lamarck, *La Flore française* (Paris, 1778), Discours préliminaire, p. XC—CII.
- (15) Linné, *Système sexuel des végétaux* (trad. française, Paris, an VI), p. 1.
- (16) Bonnet, *Contemplation de la nature* (*Oeuvres complètes*, t. IV, p. 40).
- (17) Lamarck, *La Flore française*, p. 1—2.
- (18) Vicq d'Azyr, *Premiers discours anatomiques*, 1786, pp. 17—18.
- (19) Lamarck, *Mémoires de physique et d'histoire naturelle* (année 1797), p. 248.
- (20) Bachmeister, *Idea et desideria de colligendis linguarum specimenibus* (Pétrograd, 1773); Gùldenstadt, *Voyages dans le Caucase*.
- (21) Drugo izdanje u četiri toma izašlo je u 1790—1791.
- (22) F. Adelung, *Mithridates* (4 vol., Berlin, 1806—1817).
- (23) R.-P. Coeurdoux, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XLIX, p. 647—697.
- (24) W. Jones, *Works*, (London 1807, 13 vol.).
- (25) Helwag, *De formatione loquelae* (1781).
- (26) Lord Monboddo, *Ancient metaphysics*, vol. IV, p. 326.
- (27) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, I, pp. 33—35.
- (28) *Id.*, *Ibid.*, predgovor, p. I.

GLAVA OSMA

- (1) Ricardo, *Oeuvres complètes* (francuski prevod), Paris, 1882, p. 5.

- (2) Ricardo, *loc. cit.*, p. 3.
 (3) *Id.*, *Ibid.*, p. 24.
 (4) Ricardo, *loc. cit.*, p. 12.
 (5) Adam Smith, *Recherches sur la richesse des nations*, I, p. 190.
 (6) Up. o Kivjeu značajnu studiju od Dodena (Daudin), *Les Classes zoologiques*, Paris. 1930.
 (7) Citira Th. Cahn, *La Vie et l'oeuvre d'E. Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, 1962, p. 138.
 (8) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, pp. 63—64.
 (9) *Id.*, *Ibid.*, p. 34—35.
 (10) G. Cuvier, *Rapport historique sur l'état des sciences naturelles*, p. 330.
 (11) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, p. 55.
 (12) G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc*, Magasin encyclopédique, II, p. 441.
 (13) G. Cuvier, *op. cit.*, II, p. 441.
 (14) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, t. III, p. 4—5.
 (15) G. Cuvier, *Sur un nouveau rapprochement à établir*, Annales du Muséum, t. XIX, p. 76.
 (16) *Id.*, *Ibid.*
 (17) G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc (loc. cit.)*
 (18) O odbacivanju mikroskopa, koje važi i za Kivjea i za anatomo-patologe, up. *Leçons d'anatomie comparée*, t. V, p. 180, i *Le Règne animal*, t. I, p. XXVIII.
 (19) G. Cuvier, *Le Règne animal distribué d'après son organisation*, t. I, p. XIV.
 (20) G. Cuvier, *Lettre à Hartmann*, citirano u Dodenu, *Les Classes zoologiques*, t. II, p. 20, n. 1.
 (21) G. Cuvier, *Rapport historique sur les sciences naturelles*, p. 329—330.
 (22) G. Cuvier, *Tableau élémentaire*, p. 6. sq.
 (23) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, p. 59.
 (24) G. Cuvier, *Mémoire sur les céphalopodes* (1817), pp. 42—43.
 (25) G. Cuvier, *Tableau élémentaire d'histoire naturelle*, p. 84—85.
 (26) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, p. 60.
 (27) G. Cuvier, *Histoire des poissons* (Paris, 1828), t. I, p. 569.
 (28) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, p. 4—5.
 (29) G. Cuvier, *Cours d'anatomie pathologique*, t. I, p. 5.

- (30) Fr. Schlegel, *La Langue et la philosophie des Indiens*, franc. prev., Paris 1837, p. 35.
- (31) Fr. Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, franc. prev., Paris, 1837, p. 57.
- (32) *Id., Ibid.*, p. 56.
- (33) *Id., Ibid.*, p. 47.
- (34) Bopp, *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache*, p. 147.
- (35) J. Horne Tooke, *Paroles volantes*, Londres, 1798.
- (36) Grimu je često stavljan prigovor da je brkao slova i glasove (on raščlanjuje riječ *Schrift* na osam elementa, jer slovo *f* dijeli na *p* i *h*). U tolikoj je mjeri bilo teško tretirati jezik kao čist zvučni element.
- (37) J. Grimm, *Deutsche Grammatik* (2^e éd. 1822), t. I, p. 5. Te analize ne nalazimo u prvom izdanju (1818).
- (38) *Id., Ibid.*, p. 5.
- (39) Bopp, *Grammaire comparée* (franc. prev.) Paris 1866, p. 1, note.
- (40) J. Grimm, *L'Origine du langage* (franc. prev.), Paris, 1859, p. 7.
- (41) J. Grim, *L'Origine du langage*, p. 37. Up. i *Deutsche Grammatik*, I, p. 588.
- (42) J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 41.
- (43) Boop, *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache*.
- (44) Bopp, *loc. cit.*, p. 147 sq.
- (45) J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 39.
- (46) J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 50.
- (47) Fr. Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, p. 11.
- (48) Fr. Schlegel, *Ibid.*, p. 12.
- (49) V. *supra*, p. 182.
- (50) Up. G. Cuvier, *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles*, p. 4.
- (51) Nietzsche, *Le crépuscule des Idoles* (franc. prev.), 1911, p. 130.

GLAVA DEVETA

- (1) Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, par. 5.
- (2) Između njih nalazi se kantovski momenat kao prekretnica: to je otkriće da subjekat, po tome što je razuman, propisuje za sebe svoj vlastiti zakon, koji je u isti mah i univerzalan.
- (3) V. *supra*, p. 131.
- (4) V. *supra*, p. 308.
- (5) Kant, *Logik* (*Werke*, éd. Cassirer, t. VIII, p. 343).

SADRŽAJ

	Strana
Sreten Marić: Egzistencijalne osnove strukturalizma	7
RIJEČI I STVARI	
Predgovor	57
I	
GLAVA PRVA	
PRATILJE	
I	71
II	76
GLAVA DRUGA	
PROZA SVIJETA	
I Četiri sličnosti	85
II Obilježja	93
III Granice svijeta	97
IV Rukopis stvari	101
V Biće jezika	108
GLAVA TREĆA	
PREDSTAVA	
I Don Kihot	111
II Red	115
III Predstavljanje znaka	122
IV Podvostručena predstava	127
V Imaginacija sličnosti	130
VI »Mathesis« i »taksinomija«	134
GLAVA ČETVRTA	
GOVOR	
I Kritika i komentar	141
II Opšta gramatika	144

	Strana
III Teorija glagola	154
IV Artikulacija	159
V Označavanje	165
VI Derivacija	171
VII Jezički četvorougao	176

GLAVA PETA

KLASIFIKACIJA

I Šta kažu istoričari	183
II Istorija prirode	186
III Struktura	190
IV Osobine	196
V Sadržaj i katastrofa	202
VI Čudovišta i fosili	207
VII Govor prirode	213

GLAVA SESTA

RAZMJENA

I Analiza bogatstva	219
II Novac i cijena	222
III Merkantilizam	227
IV Zalog i cijena	233
V Formiranje vrijednosti	241
VI Korist	247
VII Opšta slika	252
VIII Želja i predstava	258

II

GLAVA SEDMA

GRANICE PREDSTAVE

I Doba istorije	265
II Mjera rada	270
III Organizacija bića	274
IV Fleksija riječi	280
V Ideologija i kritika	284
VI Objektivne sinteze	290

GLAVA OSMA

RAD, ŽIVOT, JEZIK

I Nova empirija	297
II Rikardo	300
III Kivje	310
IV Bop	325
V Jezik koji je postao predmet	339

GLAVA DEVETA

ČOVJEK I NJEGOVI DVOJNICI

I Povratak jezika	345
II Kraljevo mjesto	349
III Analitika konačnosti	353
IV Empirijsko i transcendentarno	359
V Cogito i nemišljeno	363
VI Uzmicanje i povratak iskona	369
VII Govor i čovjekovo biće	375
VIII Antropološki san	380

GLAVA DESETA

HUMANISTIČKE NAUKE

I Trijedar znanja	383
II Oblik humanističkih nauka	387
III Tri modela	394
IV Istorija	405
V Psihoanaliza, Etnologija	411
Bilješke	427