

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i  
društvenu teoriju, Beograd

DOI 10.5937/kultura1234276M

UDK 165.75

14 Фуко М.

14 Марић С.

originalan naučni rad

---

# SUBJEKTIVNOST, EGZISTENCIJA, STRUKTURA

---

## UZ MARIĆEVU RANU RECEPCIJU FUKOOVOG STRUKTURALIZMA

**Sažetak:** *U ovom tekstu pokušavam da rekonstruišem neke aspekte Marićevog tumačenja Fukoovog strukturalizma u njegovom uvodnom eseju za srpskohrvatski prevod Fukoovog dela „Reči i stvari“ (“Egzistencijalne osnove strukturalizma”, 1971). Centralne teme ovog tumačenja grupisane su i analizirane pod tri osnovna naslova, koji odgovaraju Marićevoj diskusiji teze o smrti čoveka, koja je u to vreme bila u modi, njegovom ispitivanju vodeće uloge lingvistike kao budućeg uzora za društvene nauke, kao i njegovom razmatranju granica strukturalizma. U zaključku se ističe da se Marićevo rano razračunavanje sa Fukoovim strukturalizmom može shvatiti i kao anticipacija kasnijeg razvoja mišljenja ovog autora, koja će ga vremenom vratiti, u njegovim poslednjim knjigama, do kompleksa pitanja koja se neposredno tiču razjašnjenja filozofskog statusa subjektivnosti.*

**Ključne reči:** *antropologija, diskontinuitet, egzistencija, refleksija, strukturalizam, subjektivnost*

Tokom nekoliko decenija naš značajni i svestrano obrazovani esejista Sreten Marić igrao je, promišljeno i diskretno, ulogu posrednika između tadašnje jugoslovenske intelektualne scene i velikih zapadnoevropskih kultura.<sup>1</sup> U prvom redu bila je to francuska kultura, kojoj je Marić stajao najbliže po svome

---

<sup>1</sup> Ovaj tekst je nastao u okviru projekata br. 41004 i 43007, koje finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

---

obrazovanju i prilikama u koje ga je život stavio,<sup>2</sup> ali i kultura nemačkog, pa i engleskog govornog područja. Svoju posredničku, gotovo hermesovsku misiju, Marić je ispunjavao na više načina – kao izvanredno marljiv i plodan prevodilac, koji je domaćoj publici približio veliki broj naslova svetske književnosti i filozofije, zatim, tokom jednog perioda svoga života, kao profesor svetske književnosti na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, i konačno – a možda i na prvom mestu – kao pisac brojnih uvodnih eseja za jugoslovenska izdanja svetski značajnih dela iz kruga savremene teorije i književnosti, dela koja su, u toj srećnoj epohi istorije našeg izdavaštva, po pravilu objavljivana planski i sistematično. Iz ovih Marićevih tekstova, veoma informativnih, mada pisanih u slobodnoj formi i bez naučnog aparata (što ih je, uostalom, i činilo pristupačnim širokoj intelektualnoj publici), jugoslovenski čitalac mogao je da stekne prvi, tako dragocen uvid u osnovnu tematiku ovih dela i okolnosti njihovog nastanka, ali i da se šire obavesti o savremenim zbivanjima i orijentacijama u evropskoj književnosti, filozofiji i umetnosti. Tako je, poput mnogih drugih Marićevih tekstova, i njegov esej pod naslovom „Egzistencijalne osnove strukturalizma“ izvorno objavljen upravo kao predgovor za knjigu Mišela Fukoa (Foucault) *Riječi i stvari*, koju je 1971, dakle samo pet godina nakon pojavljivanja originalnog francuskog dela, štampao u prevodu Nikole Kovača beogradski Nolit.

Sreten Marić u ovom eseju na svestran način sagledava mesto Fukoove knjige u tadašnjem, veoma dinamičnom trenutku francuske filozofije. On konstatuje svetski značaj savremenog francuskog strukturalizma, pri čemu posebnu pažnju posvećuje Levi-Strosovoj (Lévi-Strauss) strukturalnoj antropologiji, kao svojevrsnoj predistoriji Fukoovog mišljenja, i zatim izlaže osnovne motive Fukoove „arheologije humanističkih nauka“.

Marićevo izlaganje nije samo faktografsko. Naprotiv, ono zadire u problemsku srž teorijske pozicije koju razmatra. Upravo ova osobenost Marićevog pristupa dopušta da se s njegovom interpretacijom strukturalizma stupi u dijalog. Razmatranje se koncentriše oko tri kompleksa problema koji se vezuju za strukturalističku orijentaciju u filozofiji i naukama o čoveku, u koje se autor upušta polazeći od Fukoovog mišljenja, koje se upravo u tom trenutku – kako ćemo pokušati da pokažemo – nalazi na pragu jedne značajne promene. Tri pomenuta kompleksa problema su pitanje o tzv. „smrti čoveka“, odnos strukturalizma u filozofiji i naukama o čoveku prema lingvistici kao naučnom

---

2 O biografiji Sretena Marića, upor. Popović R., *Priča o Sretenu Mariću*, Biblioteka Matice srpske, Novi Sad 1996.

modelu, kao i, konačno, pitanje o granicama strukturalizma. Na ovo poslednje pitanje – koje se naravno ne može odvojiti od prethodna dva – upućuje, na indirektan način, i naslov Marićeve studije, u kojem je reč o „egzistencijalnim osnovama“ strukturalizma. Uz oslanjanje na Marićeve uvide, ali i sa značajne vremenske distance, koja donosi i izvesne promene u perspektivi, iznova ćemo razmotriti neka od pitanja koja stoje u vezi sa ovim temama.

\* \* \*

Fukoova knjiga *Reči i stvari* postala je široko poznata, pre svega po sloganu o „smrti čoveka“, koji u pregnantnom, ali ponešto zavodljivom obliku izražava njenu osnovnu tezu. U jugoslovenskom okruženju s kraja 60-tih i početka 70-tih godina prošloga veka, kojim je dominirao koncept humanističkog marksizma, ova Fukoova teza morala se činiti posebno provokativnom, ako ne i skandaloznom. O tome svedoči i Marićeva rasprava sa Fukoom, u kojem on, i pored toga što temeljno razmatra njegovo mišljenje, ne pokazuje mnogo simpatija za autora kojim se bavi, pa ni za njegovu tezu o smrti čoveka. U čemu je smisao ove teze, i odakle potiče Marićeva distanca prema njoj?

Postavka o smrti čoveka može se čitati na više različitih planova. Fukoovom filozofskom samorazumevanju možda je najbliži onaj način čitanja koji u ovom događaju prepoznaje krajnju konsekvencu poznate Nićeove (Nietzsche) objave smrti Boga. U knjizi *Reči i stvari*, teza o smrti čoveka iskazana je upravo u kontekstu u kojem je reč o Niću. Konkretno, tu Fuko tvrdi da dva centralna motiva Nićeove filozofije – smrt Boga i novi pojam natčoveka – za sobom povlače i „neizbežnost smrti čoveka“ (*l'imminence de la mort de l'homme*).<sup>3</sup> Smrt čoveka je, u neku ruku, neizbežna posledica smrti Boga, koja se već dogodila.

To međutim nije i jedino moguće značenje „smrti čoveka“ u Fukoovoj knjizi. *Reči i stvari* nisu pre svega knjiga o Niću već o savremenoj filozofiji i humanističkim naukama, na šta ukazuje i njen podnaslov (*Arheologija humanističkih nauka*). Tačnije to je knjiga o nastanku jedne nečiste veze koja se, počev od 18. veka, uspostavlja između filozofije i novog naučnog polja, veze koja stvara iluziju da je upravo „čovek“ najdostojniji i večni predmet svakog teorijskog interesa. Fuko se suprotstavlja ovakvom shvatanju jednim izvođenjem čiji je cilj da pokaže da je figura čoveka, naprotiv, proizvod neprimetnih ali dubinskih, gotovo bi se moglo reći „tektonskih“ pomeranja u polju zapadne nauke i filozofije. Ta pomeranja su, prema Fukou, omogućila da u međuprostoru

---

3 Foucault M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, str. 353.

jedne tročlane strukture, koju je on označio kao „trijedar znanja“, između formalnih disciplina, matematike i logike, nauka o empirijskim datostima, kakve su ekonomija, lingvistika i biologija, i područja filozofske refleksije, nastanu nove i ranije nezamislive „nauke o čoveku“, među kojima najistaknutije mesto imaju psihologija i sociologija. Aporetika koja je svojstvena humanističkim naukama, pre svega od trenutka kada one počinju da se „produbljuju“ dimenzijom filozofskog mišljenja, sastoji se u tome što se u njima „čovek“ istovremeno pojavljuje kao datost, tj. kao jedan od iskustvenih predmeta koji postoji u svetu i koji nije ni po čemu povlašćen u odnosu na druge unutarstvarne stvari, ali i kao poslednji osnov svakog pozitivnog znanja – kantovskim jezikom rečeno, kao „transcendentalni“ uslov mogućnosti predmeta uopšte – ili kao njegov stvaralac.<sup>4</sup>

Ovom dvosmislenošću objašnjava se i činjenica da stavovi humanističkih nauka stalno osciliraju između empirijskog i transcendentalnog smisla. Suštinska nestabilnost ovih nauka izražava se posebno u tendenciji prema beskonačnom produbljivanju njihovog predmeta, „čoveka“. Pošto se njegova pozitivna određenja uvek mogu shvatiti i kao rezultat sve dubljih i sve skrivenijih konstitutivnih akata, njegova definitivna „istina“ nikada ne može biti definitivno dosegnuta, odakle potiče prisila na beskonačnu tematizaciju i samotematizaciju. Ova poenta arheologije humanističkih nauka predstavlja najavu jednog tipa kritike koji će Fuko formulirati desetak godina kasnije, u prvom tomu svoje *Istorije seksualnosti* - to je kritika prisile na uvek novo i sve „dublje“ tumačenje ljudskog subjekta, koje u stvari tek proizvodi tu subjektivnost čiju istinu navodno samo treba da dovede do reči.<sup>5</sup> Takvo tumačenje ima dakle „subjektivirajuće“ učinke, takođe i u smislu „subjektiviranja“ kao potčinjavanja – u skladu sa dvostrukim smislom reči *sujet*, koja istovremeno označava i subjekta i podanika. Prisilu na samotematizaciju, Fuko će tada vezati pre svega za „dispozitiv“ seksualnosti i za psihoanalizu. U knjizi *Reči i stvari* on, međutim, u psihoanalizi još uvek prepoznaje jednu od onih savremenih nauka koje najavljuju ukidanje „episteme čoveka“ i znak uspostavljanja jedne sasvim nove konfiguracije znanja.<sup>6</sup>

Kada se sagleda u ovoj, epistemološkoj perspektivi, „smrt čoveka“ se svakako pokazuje i sa manje dramatike. Figura „čoveka“ ne nestaje iz polja zapadne episteme sa eksplozijom ili krikom, već se briše onako kao što lice izvajano u pesku na

---

4 Foucault M., *op. cit.*, str. 355.

5 Foucault M., *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)*, Gallimard, Paris 1976.

6 Upor. Foucault M., *Les mots et les choses*, str. 385.

---

morskoj obali iščezava sa dolaskom novih talasa; pošto čovek nije ništa samoniklo, njegova „smrt“ ne znači ništa drugo do razgradnju epistemološke konstelacije karakteristične za 19. i 20. vek, kojoj on duguje svoje postojanje.<sup>7</sup> To znači da objava smrti čoveka nema apokaliptički prizvuk, koji su Fukoovi protivnici ponekad hteli da mu pripišu, a za koji je možda i on sam delimično odgovoran.

Ali značenja Fukoove teze o „smrti čoveka“ ni ovim nisu sasvim iscrpljena. U najspecifičnijem filozofskom smislu, u toj tezi se može prepoznati pre svega distanciranje od filozofije svesti i subjekta, koje je predstavljalo zajedničko obeležje čitavog niza autora koji se, uz njihov pristanak ili ne, i danas označavaju imenom „strukturalista“ ili „poststrukturalista“. Odgovarajući stav se, na primer, može uočiti i u Altiserovom (Althusser) takozvanom „teorijskom antihumanizmu“, u Lakanovom (Lacan) isticanju podređenosti subjekta u odnosu na instancu govora ili nesvesnog, ili u Deridinoj (Derrida) dekonstrukciji metafizike subjektivnosti kao krajnjeg oblika metafizike prisutnosti. U ovom smislu naslov „smrti čoveka“ označavao bi dakle nešto poput promene paradigme u filozofskom i naučnom istraživanju, do koje dolazi kada se oblici znanja više ne organizuju oko centralnog pojma subjekta ili njegove svesti, već se kao osnovni pojam ispostavlja kategorija jedne anonimne strukture – njen najčešći model je jezik – iza koje subjektivna svest više ne može da zađe, niti da njime u potpunosti ovlada.

Ovaj osnovni sukob između strukturalizma i filozofije subjektivnosti, bar u njenom tradicionalnom obliku, konstatuje i Marić, kada kaže da strukturalizam „predstavlja 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 znanja“. Pored Ničea i Frojda (Freud), Marić ubraja i Marksa (Marx) u mislioce koji su doveli u pitanje tradiciju filozofije svesti – tradiciju koja od Dekarta (Descartes), preko Huserlove (Husserl) fenomenologije, seže sve do Sartra (Sartre). Međutim, on posvećuje posebnu pažnju razmatranju i kritici Levi-Strosovog koncepta strukturalne antropologije, posebno onih njegovih aspekata u kojima prepoznaje autorove nepreispitane scijentističke pretpostavke.<sup>8</sup>

Kao što je poznato, u poslednjem poglavlju svoje knjige koja predstavlja do danas najuspešniji pledoaje za prava misaonih sistema naroda bez pisma, Levi-Stros čak poziva, suprotstavljajući se Sartru, na metodologiju svodenja i razlaganja (*la dissolution*)

---

7 Foucault M., *Les mots et les choses*, str. 398.

8 Marić S., *Egzistencijalne osnove strukturalizma*, u: Fuko M., *Riječi i stvari*, Nolit, 1971, str. 15. i dalje.

čovaka na njegove sastavne, „neljudske“ elemente – pri čemu bi to razlaganje trebalo da omogućí da se premosti jaz između prirodnih nauka i nauka o kulturi, dok bi se njegov krajnji cilj sastojao u tome da se život reintegriše „u celokupnost njegovih fizičko-hemijskih uslova“<sup>9</sup>. Čini se da jedan ovakav program, prema kojem Marić ima naglašeno kritički odnos, ne povlači za sobom samo malopre pomenutu eliminaciju „čovaka“ kao transcendentarno-empirijskog dubleta, već i suspenziju refleksivnog ustrojstva koje pripada figuri subjekta uopšte. Kao što je i savremena kritika konstatovala, „divlja misao“, o kojoj je reč u Levi-Strosovoj istoimenoj knjizi, misao je koja „ne misli sebe samu“, takođe „misao koju ne misli jedan subjekt“<sup>10</sup>. Upravo zbog toga, njen uzor je jezik, kao ono biće koje se nalazi „izvan (ili ispod) svesti i volje“<sup>11</sup>. Ovakvoj orijentaciji Levi-Strosove strukturalne antropologije, tj. isključenju čoveka kao subjekta, odgovara kao eho – i pored toga što tu nije reč o „subjektu“ već o „čoveku“ – jedan slavni, sasvim ničeanski intonirani odeljak iz knjige *Reči i stvari*, koji zaslužuje da bude naveden u celini: „Svima onima koji još hoće da govore o čoveku, o njegovoj vladavini ili o njegovom oslobođenju, svima koji još postavljaju pitanja o tome šta je čovek u svojoj suštini, svima koji hoće da pođu od njega da bi imali pristup istini, svima koji, naprotiv, svode svako saznanje na istine samoga čoveka, svima onima koji (...) neće da misle a da pri tom ne pomisle odmah da to čovek misli (...) može se suprotstaviti samo filozofski, što znači, delimično nečujni smeh“<sup>12</sup>.

Fraza o smrti subjekta se može čitati kao programska proklamacija jedne buduće asubjektivne antropološke i filozofske teorije, koja eksplicira strukture koje određuju iskustvo, ali koje nikada ne mogu doći do svesti onih o čijem se iskustvu radi, koje nikada ne dolaze do „refleksije“. Zato je Pol Riker (Ricoeur) već 1963. godine, u jednoj od prvih kritika strukturalizma, označio Levi-Strosovu strukturalnu antropologiju kao svojevršno „kantovstvo bez transcendentnog subjekta“<sup>13</sup>. Ne treba da čudi što je Levi-Stros prihvatio takvu kvalifikaciju kao pogodnu da opiše njegov poduhvat.<sup>14</sup> Strukture određuju iskustvo, i zato se mogu shvatiti kao njegov „transcendentalni“ uslov; one predstavljaju uslov mogućnosti za sisteme značenja koji se mogu transformisati jedni u druge, tj. koji su međusobno „konvertibilni“. Međutim,

---

9 Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, str. 326-327.

10 Ricoeur P., *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, str. 44; Difren M., *Za čoveka*, Nolit, Beograd 1973, str. 172.

11 Lévi-Strauss C., op. cit., str. 334.

12 Foucault M., *Les mots et les choses*, str. 353-354.

13 Navedeno prema: Ricoeur P., op. cit., str. 55.

14 Lévi-Strauss C., *Le cru et le cuit (Mythologiques I)*, Plon, Paris 1964, str. 19.

---

ovi „uslovi mogućnosti“ istovremeno su i predmetnosti obdarene sopstvenom objektivnošću, koje su zbog toga nezavisne od svakog subjekta. Ovakav opis struktura važi ne samo za sisteme srodstva koje je Levi-Stros analizirao u svojoj prvoj knjizi (*Elementarne strukture srodstva*), koji zaista predstavljaju nesvesnu gramatiku jednog društva, već i za tvorevine kulture kakvi su sistemi klasifikacija živih organizama (*Divlja misao*) ili mitovi (*Mitologike*). Kao što Levi Stros kaže u prvom tomu ove poslednje knjige, „ne nameravamo da pokažemo kako ljudi misle u mitovima, već kako mitovi misle sebe same u ljudima, a da ovi toga nisu svesni“, ili čak – uz potpuno isključenje „subjekta“ – kako se „mitovi misle međusobno”.<sup>15</sup> Ovakva orijentacija strukturalizma ostaje, *mutatis mutandis*, merodavna i za Fukooovo određenje „epistema“, sistema pravila koje upravljaju naučnim diskursom pojedinih istorijskih epoha i određuju njegove predmete, kao „istorijskog *a priori*“.

\* \* \*

Iza navedenog Rikerovog opisa strukturalizma skriva se, međutim, i jedna kritička poenta: kada upoređuje Levi-Strosovu strukturalističku filozofiju sa Kantovom, Riker zapravo ima u vidu njen aistorijski karakter, kao i njen „formalizam“. Da bi se ovakav prigovor mogao razumeti, potrebno je imati u vidu neke elemente Levi-Strosove pozicije, koju i Marić razmatra, i prema kojoj, kako izgleda, ima više afiniteta nego prema Fukooovoj. Izvesni „aistorijski“ karakter strukturalističkog mišljenja može se objasniti već time što ono nalazi svoj metodološki uzor u strukturalnoj lingvistici, koja daje prednost gledanju na jezik kao sistem koji postoji u jednom trenutku vremena – u de Sosirovoj (Saussure) terminologiji, „sinhroniji“ ili „statičnoj tački gledišta“ – a stavlja u drugi plan izučavanje promena kroz koje jezik prolazi u istoriji, tj. stanovište „dijahronijske“ ili „evolutivne“ lingvistike.<sup>16</sup> Kako de Sosir kaže, sinhronična lingvistika se bavi „odnosima koji povezuju termine što koegzistiraju i čine sistem, termine onakve kakvi su sagledani od iste kolektivne svesti“. Međutim, na stanovištu „sistema“ odlučujuću važnost nemaju pojedinačni elementi tog sistema već odnosi razlikovanja koji se među njima uspostavljaju. Prema de Sosirovoj formulaciji, jezičke kategorije ne mogu se definisati „pozitivno, svojim sadržajem, već negativno, svojim odnosima sa drugim terminima sistema“<sup>17</sup>.

---

15 Lévi-Strauss C., *Le cru et le cuit*, str. 20.

16 Sosir F., *Opšta lingvistika* (u prevodu Sretena Marića), Nolit, Beograd 1989, str. 97-119.

17 Sosir F., op. cit., str. 119, 141.

---

Levi-Strosova knjiga *Divlja misao* predstavlja pokušaj da se pristup sličan lingvističkom razvije u području antropologije, naravno, uz stalno razmatranje njegovih metodoloških i filozofskih implikacija. Pošto je u svojoj prethodnoj knjizi *Totemizam danas* kritikovao „totemsku iluziju“ u antropologiji, koja se sastoji u shvatanju da se iza praksa i verovanja, koja se označavaju imenom totemizma, skriva jedinstvena suština, Levi-Stros u *Divljoj misli* brani tezu da se fenomen totemizma može objasniti kao specifičan vid odgovora na zadatak kategorizovanja i diferenciranja društvenih grupa, koji se, poput zadatka utvrđivanja određenog poretka, postavlja u svakom društvu. Naime, u slučaju totemizma, klasifikacija ljudskih grupa i individua vrši se prema kriterijumima koji su preuzeti od taksonomije prirodnih vrsta.<sup>18</sup> Tako se može uočiti određena sličnost između totemizma i strukture nekog jezika. Kao što jezik, u de Sosiroyvoj analizi, predstavlja tvorevinu koja je izgrađena na korespondenciji između dva koordinirana sistema razlika, koji postoje na planu označitelja (akustičke slike) i na planu označenog (pojma), tako i „totemističko mišljenje“, prema Levi-Strosu, predstavlja nomenklaturu koja počiva na „postulatu o homologiji između dva sistema razlika“, između u sebi diferencirane grupe životinja i u sebi diferencirane grupe predaka.<sup>19</sup> Pritom je važno uočiti da, kao što Levi-Stros kaže, ono što je između dvaju sistema „slično“ u stvari nisu same sličnosti, već su to upravo razlike koje razdvajaju termine,<sup>20</sup> time se objašnjava i specifično „siromaštvo“ totemskih mitova, budući da „svaki od njih ima za isključivu funkciju to da zasnuje jednu razliku kao razliku“<sup>21</sup>. Sistem totemizma predstavlja dakle predmet potpuno identičnog tipa kao i de Sosiroyv jezik, koji se takođe može definisati kao „niz podrazdela koje se uzajamno dodiruju“, tj. kao sistem koji je u celini sastavljen samo od razlika.<sup>22</sup>

Time dolazimo i do kritike ideje strukturalne antropologije. Levi-Stros je smatrao da je zadatak razlikovanja univerzalan tj. da se postavlja pred svako društvo, pošto sva društva postavljaju zahtev da se utvrdi „diferencijalni razmak između termina i da se svaki od njih nedvosmisleno identifikuje“,<sup>23</sup> što bi onda značilo da se i strukturalna analiza može primeniti na istraživanje svakoga od njih. Riker, međutim, tvrdi da jedino karakter misaonih sistema koje Levi-Strosova antropološka analiza uzima za svoj glavni predmet – mišljenje tzv. „primitivnih“ naroda, ili

---

18 Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, str. 83.

19 Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, str. 152.

20 Levi-Stros K., *Totemizam danas*, Biblioteka XX vek, Beograd 1990, str. 103.

21 Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, op. cit., str. 306.

22 Sosir F., *Opšta lingvistika*, op. cit., str. 134.

23 Lévi-Strauss K., *La pensée sauvage*, op. cit., str. 173.

---



naroda bez pisma – omogućuje primenu ovakve metodologije, preuzete od strukturalne lingvistike. S druge strane, kako Riker ističe u navedenom tekstu, strukturalna antropologija ne može da objasni mišljenje koje ima istorijski karakter, u kojem događaj prevazilazi strukturu – dakle upravo onaj tip mišljenja koji je karakterističan za judeohrišćansku tradiciju, i koji sam Riker naziva „kerigmatskim“<sup>24</sup>. Naime, prema Rikeru, ovakvo mišljenje odlikuje se *viškom* smisla, tj. viškom označenoga u odnosu na označitelj, i upravo taj višak daje povoda za uvek novo prisvajanje događaja oko kojih se kristalizuje kulturna interpretativna tradicija. Odatle proizlazi da je pretenzija strukturalizma na univerzalno važenje neutemeljena – Rikerova kritika može se shvatiti kao izokretanje prigovora koji je sam Levi-Stros, sledeći Rusoa, upućivao na račun evropocentrizma ranije filozofije i antropologije.

Kako god da se prosuđuje o opravdanosti ovih prigovora, treba imati u vidu da oni uveliko anticipiraju poznatu Sartrovu kritiku strukturalizma. Godine 1966, u kojoj su objavljene *Reči i stvari*, pojavila su se i dva teksta u kojima je Sartr odgovorio na kritike koje je Levi-Stros uputio na njegovu adresu, a u jednom od njih reaguje i na navedenu Fukoovu knjigu i strukturalističku orijentaciju uopšte.<sup>25</sup> Sartrova istupanja protiv strukturalizma usmeravala su se u prvom redu na „istorijski“ karakter ovog teorijskog usmerenja. Protiv Levi-Strosove antropologije i njenog lingvističkog naučnog uzora, Sartr ističe da se strukturalna analiza odnosi jedino na već konstituisane sisteme, kakvi su mitovi, a da joj izmiče istorijska *praxis*, odnosno delatnost kojom se strukture konstituišu. U svom osporavanju strukturalizma, Sartr se služi pojmovima *Kritike dijalektičkog uma*, kada, na primer, kaže da su strukture koje antropologija proučava samo jedan momenat onoga „praktičko-inertnog“, ili „lažne“ i „mrtve sinteze“.<sup>26</sup>

Da li se ovaj tip kritike primenjuje i na Fukoa? Levi-Stros, koji je obesnažio pretenzije sartrovskog, univerzalistički zamišljenog pojma istorije, suprotstavljajući mu mišljenje naroda bez istorije i pisma, pripisao je takvom pojmu istorije ideološki i evropocentrički karakter. Slično je bilo i Fukoovo mišljenje, koji se dobrim delom inspirisao Levi-Strosom. Fuko je pripisao „etnologiji“ – pri čemu je imao u vidu upravo Levi-Strosovu

---

24 Ricœur P., op. cit., str. 43-45. Uostalom, i sam Levi-Stros skreće pažnju na „temeljnu antipatiju između istorije i sistema klasifikacije“ (Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, str. 307).

25 Sartre J.-P., *L'anthropologie*, in: *Situations IX*, Gallimard, Paris 1972, str. 83-98; Jean-Paul Sartre répond, *L'Arc*, 30, 1966, str. 87-96.

26 Sartre J.-P., Jean-Paul Sartre répond, op. cit., str. 88; *L'anthropologie*, op. cit., str. 86, 90-91.

---

antropologiju – istaknuto mesto na prelazu od episteme čoveka ka jednom budućem sistemu znanja. Još važniji trag Levi-Strosovog uticaja možda predstavlja Fukoovo shvatanje o važnosti pojma poretka. Već na početku knjige Fuko ističe presudni značaj koji za kulturu ima činjenica postojanja poretka, ili ono što on naziva „sirovim bićem poretka“ („l'être brut de l'ordre“),<sup>27</sup> iz čega proizlazi zadatak izgradnje jedne „taksonomije“, ili jednog sistema klasifikacije, koji se postavlja pred svako društvo. Ova razmatranja predstavljaju direktno preuzimanje i dalje razvijanje motiva iz prvog poglavlja *Divlje misli*.<sup>28</sup> Fukoov očigledni afinitet za Levi-Strosovu antropologiju ne može dovesti u pitanje okolnost da se Levi-Stros prema Fukou izražavao s rezervama.<sup>29</sup> Za razliku od Levi-Strosa, Fuko je, doduše svoje „strukture“ – „episteme“ – označio pojmom *istorijskog a priori*. Međutim, ovakva karakterizacija nije ustupak pojmu istorije kao jedinstvene tradicije smisla – Fukoov pojam istorije pre se može razumeti upravo u svetlu efektnog Levi-Strosovog poređenja istorijskih transformacija struktura sa promenama rasporeda, koje se mogu uočiti na jednoj građevini (Levi-Stros govori o palati) koja je zahvaćena maticom nabujale reke.<sup>30</sup> Na sličan način se mogu posmatrati i metamorfoze u polju zapadne episteme koje opisuje Fuko, koje su ponekad, u polemičkoj nameri, bile upoređivane sa tektonskim promenama čiji se razlozi ne mogu dokučiti, ili sa smenjivanjem slika u kaleidoskopu.

Naprotiv, kada je reč o distanci u odnosu na pojam refleksivnog subjekta ili „čoveka“, mora se priznati da se Sartrovo mišljenje nije razlikovalo od „strukturalističkog“, u onoj meri kao što su to smatrali Levi-Stros ili Fuko. Štaviše mogu se uočiti i neke zajedničke crte Fukoove „arheologije nauka o čoveku“ sa mišljenjem mladoga Sartra. Time bi se mogla dopuniti Marićeva kritika scijentističkog karaktera Levi-Strosove antropologije. Već u svom prvom delu, u eseju *Transcendencija ega*, Sartr ozbiljno postavlja pitanje o tome da li je neophodno, kao što to čini Huserl, udvostručiti empirijsko, odnosno psihičko i psihofizičko Ja, jednim transcendentalnim Ja, kao strukturom apsolutne svesti. Ovakav način postavljanja pitanja sasvim je srodan Fukoovoj analizi čoveka kao empirijsko-transcendentalnog dvojstva. Sartr takođe odbacuje supstancijalističko poistovećivanje svesti sa pojmom čoveka i razmatra hipotezu o jednom bezličnom ili predličnom „transcendentalnom polju“ koje bi bilo lišeno onoga Ja i njegovog glavnog akta, refleksije, i koje bi se definisalo jedino intencionalnošću. Navedeno određenje svesti

---

27 Foucault M., *Les mots et les choses*, op. cit., str. 12.

28 Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, op. cit., str. 16-21.

29 Levi-Stros K., *Izbliza i izdaleka*, Svjetlost, Sarajevo 1989, str. 84-85.

30 Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., str. 307.

---

kao prerefleksivne ili nerefleksivne, nesupstancijalne *strukture* sasvim se uklapa u Rikerovu definiciju strukturalizma.<sup>31</sup> Ove, na prvi pogled neuočljive, srodnosti između Sartrove filozofije i strukturalizma zaslužuju da budu dalje istraživane; uostalom i Sartre je u navedenom intervjuu podsetio na svoju kritiku supstancijalistički postavljenog pojma subjekta, koji bi bio unapred data osnova za akte refleksije.<sup>32</sup>

Vratimo se, međutim, na pitanje istorijske periodizacije koju daje Fuko. Kao poznavalac estetike i istorije umetnosti, Marić nije propustio da uoči analogiju između Fukoove periodizacije evropske nauke i filozofije, i Velflinovog (*Wölfflin*) viđenja smenjivanja umetničkih stilova.<sup>33</sup> I zaista Velflinova ideja jedne „istorije umetnosti bez imena“ i odgovarajuće isključivanje subjekta po inspiraciji srodno je Fukoovom potiskivanju udela individualnih subjekata u prilog anonimnih „epistema“. Pored toga, i Velflin govori o autonomiji umetničke forme ili stila, kao što i Fuko posmatra diskurs kao autonomnu celinu. Svakako kod Fukoa izostaje ideja, koja je kod Velflina prisutna, o kontinuiranom istorijskom razvoju koji bi bio vođen jednom unutrašnjom racionalnošću; Fukoovom shvatanju istorije strana je ideja o „organskom“ razvoju epistema, koju Velflin prihvata.<sup>34</sup> Ipak, čini se da se, i uz priznavanje teze o diskontinuitetu između Fukoovih epistema, može sagledati izvesna logika koja upravlja njihovim smenjivanjem, ako ne i njihovom „evolucijom“. Ideji jedne takve logike možemo se približiti ako se još jedanput vratimo lingvističkoj, ili, pre, semiološkoj inspiraciji Fukoove „arheologije nauka o čoveku“. Ovde je reč o jednom aspektu Fukoove pozicije koji prevazilazi puku aplikaciju lingvističke metode – o izvesnoj, moglo bi se reći, projekciji „strukturalizma“ na istorijski plan.

Slika istorije koju Fuko nudi obeležena je shvatanjem da temeljnu ravan istorijskog događanja određuju upravo transformacije

---

31 Upor. Sartre J. P., *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1988, str. 18-26; upor. Sartre J. P., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, str. 280-281.

32 „Čovek“ ne postoji, i Marks ga je odbacio mnogo pre Fukoa ili Lakana kada je rekao: 'Ne vidim čoveka, vidim samo radnike, buržuje, intelektualce'. Ako ustrajavamo na tome da nazivamo subjektom nekakvo supstancijalno Ja ili neku centralnu kategoriju, koja je uvek više ili manje data, polazeći od koje bi se razvijala refleksija, onda je subjekt odavno mrtav. I sâm sam kritikovao tu koncepciju u svom prvom eseju o Huserlu“ (Jean-Paul Sartre répond, op. cit., str. 93); upor. Giovannangeli D., *L'homme en question*, *Bulletin d'analyse phénoménologique* (Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche „Phénoménologies“ de l'Université de Liège), vol. 1, N° 1, septembre 2005, str. 16-29.

33 Marić S., *Egzistencijalne osnove strukturalizma*, op. cit., str. 24, 36.

34 Upor. Velflin H., *Razmatranja o istoriji umetnosti*, Sremski Karlovci/Novi Sad 2004, str. 17-49.

---

u načinu razumevanja prirode znaka. Prva epistema koju Fuko razmatra, i koju vezuje za doba renesanse, odlikuje se, prema njegovoj analizi, shvatanjem o tripartitnoj strukturi znaka; pojednostavljeno rečeno, veza između „reči“ i „stvari“ ovde se uspostavlja tek preko trećeg elementa, preko „sličnosti“ između označitelja i označenog, koja se, na primer, pokazuje kao objektivno postojeća veza simpatije i analogije. Sa nastankom episteme klasičnog doba, od početka 17. veka, veza između konstitutivnih elemenata znaka postaje proizvoljna. Znak se sada razumeva kao dvojna struktura, pri čemu se smatra da veza između njegova dva konstitutivna elementa nije data u samoj prirodi, već da se uspostavlja preko medijuma predstave (*représentation*), kome u klasično doba pripada prvorazredna uloga; kao što kaže *Logika Por-Roajala*, „kada se jedan predmet posmatra samo tako kao da predstavlja neki drugi, ideja koju o njemu imamo je ideja znaka, i onaj prvi predmet zove se znak“. Kada je de Sosir dao svoju poznatu „psihologističku“ definiciju znaka kao odnosa između dva mentalna entiteta, „akustičke slike“ i „pojma“, i utvrdio arbitrarni karakter njihove međusobne veze, on je, prema Fukou, samo ponovo otkrio pojam predstave, koji je bio uslov vladajuće koncepcije znaka u klasično doba.<sup>35</sup> Naravno, de Sosiroma lingvistika, baš kao i Levi-Strosova antropologija, već najavljuje jedno buduće doba, koje Fuko opisuje kao epohu u kojoj će se sam jezik, oslobođen svake reference, potvrđivati u svom samostalnom biću. Između tog novog doba i klasične episteme predstave stoji, međutim, upravo ona istorijska epoha koja je dala povoda za nastanak humanističkih nauka, i koja je i glavni predmet Fukoove kritike.

Pre svega se postavlja pitanje o odnosu episteme klasičnog doba prema epistemi čoveka. Na najmanifestnijoj ravni, između ove dve „diskurzivne formacije“, postoji potpuni diskontinuitet i nemogućnost međusobne komunikacije – odnos koji je sličan „nesamerljivosti“ između različitih paradigmi, o kojoj je govorio Tomas Kun (Kuhn). Ipak, ako se stvari bliže razmotre, postaje jasno da se episteme čoveka može posmatrati *upravo* kao tvorevina koja je nastala putem arheoloških transformacija – tu reč ovde treba razumeti u njenom specifičnom „strukturalističkom“ smislu – prostora episteme klasičnog doba.

Prema Fukou, osnovna karakteristika filozofije i nauke klasičnog doba bila je postojanje jednog homogenog medijuma – predstave – koji je činio zajednički prostor, u kome su se njeni predmeti raspoređivali i koji je obezbeđivao njihovu potpunu transparentnost za saznanje. Postoji, naime, nešto što je zajedničko za sva tri osnovna područja znanja klasične episteme – za kritičku

---

35 Foucault M., *Les mots et les choses*, op. cit., str. 78, 81.

refleksiju o jeziku („opštu gramatiku“), za prirodnu istoriju (*histoire naturelle*), sa njenim klasifikacijama i taksonomijama, i za analizu bogatstava: parafrazirajući pomenuti Levi-Strossov izraz o razlaganju čoveka u fizičko-hemijske uslove njegovog postojanja, može se reći da sva ova istraživanja svoje „predmete“ – jezik, život i rad – razlažu, bez ostatka, u predstavu koja se o njemu može imati. Zbog toga, kao što Fuko kaže, „analiza predstave ima (...) određujuću vrednost za sva empirijska područja“; u klasično doba, „jezik je samo predstava reči; priroda je samo predstava bića; potreba je samo predstava potrebe“. „Kritička“ orijentacija episteme klasičnog doba, koja ukida neograničenu fabulaciju renesansnog diskursa, temelji se na ovoj neprimetnoj ali sveprisutnoj prevlasti predstave. S druge strane, kraj klasične epohe podudara se sa istorijskim „događajem“ koji je Fuko opisao upravo u terminima „povlačenja predstave“ iz prostora znanja, povlačenja kojim se jezik, život i rad oslobađaju i stiču status „pozitivnosti“. Te pozitivnosti su predmeti novih nauka, (istorijske) filologije, biologije i ekonomije. Sada se, naime, ovi predmeti više ne mogu svesti na reprezentaciju, oni stiču sopstvenu materijalnost i gustoću.<sup>36</sup> Pritom je važno uočiti da ove nove predmetnosti ili „pozitivnosti“ imaju dvosmislen način egzistencije, koji sasvim odgovara problematičnom načinu bića čoveka kao „empirijsko-transcendentalnog“ dvojstva; jezik, život i rad su istovremeno predmeti saznanja koji su dostupni empirijskoj analizi, ali i uslovi koji omogućuju znanje i ocrtavaju granice njegovog važenja. Identična dvosmislenost javlja se i kada se oni posmatraju u odnosu prema pojmu čoveka – nove pozitivnosti su istovremeno faktori koji čoveka čine onim što on jeste, ali i njegov proizvod. U tom smislu može se reći da su jezik, život i rad čovekovi „dvojnici“.

„Povlačenje predstave“ je, međutim, samo jedan način, možda i pomalo fatalistički, kojim se može rezimirati Fukoov opis nastanka prostora episteme čoveka; istražujući još dalje skriveni kontinuitet između „episteme klasičnog doba“ i „episteme čoveka“, možda bi se moglo reći da nove predmetnosti, kao i sama figura čoveka, nastaju upravo podvostručavanjem ili „presavijanjem“ prostora predstave na sebe samoga. Žil Delez (Deleuze) je u tom smislu govorio o Fukoovoj opsesnutosti „temom jedne unutrašnjosti koja bi bila samo nabor spoljašnjosti, kao kada bi brod bio samo nabor mora“<sup>37</sup>, u kojoj je prepoznao jedno od osnovnih obeležja Fukoovog mišljenja uopšte. Ovo „posuvraćivanje“ predstave na samu sebe bilo bi sasvim analogno onom kroz koje, prema Fukoovom opisu, nastaje klasični pojam znaka – „predstava predstave“ – s tom razlikom što udvostručavanje

---

36 Op. cit., str. 221-222.

37 Deleuze G., *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986, str. 104.

---

predstave daje povoda za nastanak novih, materijalnih i neprozirnih predmetnosti, koje se, po definiciji, nikada ne mogu istražiti do kraja – za razliku od znaka klasičnog doba, koji je suštinski arbitraran, i koji je, upravo zbog toga, „transparentan“ za prostor znanja. Figura čoveka pokazuje se dakle kao istorijska komplikacija klasične episteme, odnosno kao lik koji je omogućen njenim raspadanjem.

Ova perspektiva donekle odstupa od Fukoovog samorazumevanja. Ipak, jedino ona dopušta da se objasni Fukoov kritički otklon u odnosu na epistemu nauka o čoveku: kod Fukoa, transparentnost prostora znanja klasičnog doba igra ulogu kontrastne folije na kojoj se pokazuje aporetika „moderne“ konfiguracije znanja. Ta aporetika se pokazuje u prinudi na stalno obnavljano kretanje refleksivnog nadmašivanja svake dostignute pozicije znanja, kretanje koje je nemoguće zaključiti iz razloga koji imaju upravo „strukturni“ karakter.

\* \* \*

Naravno, ovakav stav prema pojmovima refleksije ili subjektivnosti nije bio i poslednja reč Fukoove filozofije. Međutim, u vreme redakcije Marićevog predgovora za *Reči i stvari*, godine 1971, to se još uvek nije moglo znati. Tim su veći značaj i zasluga njegove napomene da se Fuko „momentalno nalazi pred zidom koji mu valja zaobići ili preskočiti“<sup>38</sup>. Ona pokazuje da je Marić uočio neophodnost dalje evolucije Fukoovog stanovišta. Doduše, Fuko je zasad još uvek daleko od one filozofske pozicije koju će razviti pred kraj života, u izvesnom otklonu od svoje ranije teze o smrti čoveka, ako ne i u protivrečnosti sa njom.

Kako su tekle etape Fukoove misli od početka 70-tih godina? Sažeto razmatranje tog pitanja dopušta da se oceni primerenost primedaba, ponekad i veoma kritičkih, koje je Marić uputio na Fukoov račun.

U godini nastanka Marićevog eseja bio je već uveliko napravljen korak koji od „strukturalizma“ vodi prema „poststrukturalizmu“.<sup>39</sup> Marić ne referira na ovu problematiku i ne prati razvoj Fukoove pozicije posle knjige *Reči i stvari*, pa čak ne uzima u obzir ni njegovu *Arheologiju znanja* (1969), koja, i pored izvesnih teorijskih pomeranja, stoji u jasnom kontinuitetu sa Fukoovim ranijim delom. Ipak, Marić ispravno određuje

---

38 Marić S., *Egzistencijalne osnove strukturalizma*, op. cit., str. 21.

39 Upor. Derrida J., *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in: Derrida J., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, str. 409-428 ; Frank M., *Was ist Neostrukturalismus?* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, str. 66-87.

tačku u kojoj se Fukoova pozicija odvaja od Levi-Strosove. U najkraćem, može se reći da osnovna razlika između dvojice mislilaca leži u tome što Levi-Stros i dalje zadržava upućivanje na pojam „čoveka“, pa i na pojam nauka o čoveku, i pored toga što ih podvrgava jednoj dalekosežnoj reinterpretaciji, dok Fuko to više ne čini (svakako je to jedan od razloga zbog kojih se Fuko u svojoj knjizi poziva na Levi-Strosovu „etnologiju“ a ne na njegovu „antropologiju“).

I ova divergencija može se objasniti razlikom u načinu na koji se dvojica mislilaca služe strukturalnom lingvistikom, pogotovo u odnosu na de Sosirovu tezu o proizvoljnosti (arbitrarnom karakteru) jezičkog znaka. Ovo pitanje može se, štaviše, uzeti i kao jedan od mogućih kriterijuma za povlačenje razlikovanja između „strukturalizma“ i „poststrukturalizma“. Insistiranje na fundamentalnom značaju ove de Sosirove teze predstavlja, na primer, zajedničko obeležje Fukoove „arheologije nauka o čoveku“ i Deridine „gramatologije“. Kod autora koji se obično dovode u vezu sa „poststrukturalizmom“, teza o arbitrarnosti predstavlja izraz načelnijeg shvatanja o emancipaciji govora ili pisma od stvarnosti o kojoj oni govore, tj. o autonomiji označitelja ili označiteljske prakse. Naprotiv, Levi-Strosov strukturalizam, uprkos pozivanju na de Sosirovu lingvistiku, upisuje se u podjednako značajnu tradiciju osporavanja teze o arbitrarnosti, čiji su predstavnici Emil Benvenist (Benveniste), Roman Jakobson (Jakobson) i, u izvesnom smislu, Rolan Bart (Barthes). Ova crta Levi-Strosove pozicije posebno dolazi do izražaja u njegovoj analizi mitova; kako on smatra, mitovi, kao i umetnička dela, predstavljaju sekundarne označiteljske sisteme, koji dozvoljavaju da se nadmaši arbitrarnost jezičkog znaka kao primarnog sistema označavanja; „mitologike“, tj. proučavanja mitova, bile bi, međutim, kodovi trećeg stepena, tako da bi se njihov učinak morao sastojati u daljoj redukciji arbitrarnog karaktera jezičke oznake.<sup>40</sup> Činjenica da Levi-Stros pripisuje mitovima, odnosno mitologikama, ovaj učinak može se dovesti u vezu s njegovim shvatanjem o sposobnosti mitologije da odrazi univerzalne strukture ljudske prirode. S druge strane, Levi-Strosova tvrdnja da i sam antropološki govor o mitovima ima mitomorfan karakter – prema kojoj upravo taj govor stvara svoj predmet – već predstavlja korak koji vodi nadmašivanju strukturalističkog ideala naučne „objektivnosti“, a tako i prema poststrukturalizmu.<sup>41</sup>

---

40 Za razradu ove interpretacije i dalja ukazivanja na literaturu, upor. Milisavljević V., Mitologija i arbitrarnost jezičkog znaka, u: *Mit*, priredio Bekić T., Filozofski fakultet, Novi Sad 1996, str. 367-374.

41 Lévi-Strauss C., *Le cru et le cuit (Mythologiques I)*, op. cit., str. 21.

---

Fuko se strukturalističke „paradigme“ oslobodio na početku 70-tih godina, kada je napustio svoju raniju poziciju „arheologije znanja“ i prešao na razradu takozvane „genealogije moći“, inspirisanu Ničoom. Decembra 1970. godine – dakle samo nekoliko meseci pre objavljivanja Marićeve studije – Fuko je održao svoje pristupno predavanje na slavnom *Collège de France*, u kojem je odustao od svoje ranije teze o striktnoj autonomiji diskursa (napomenimo da Marić u svom eseju prevodi francuski termin *le discours* rečju „beseda“), i prihvatio postojanje vankurzivnih mehanizama njegove kontrole, tj. „moći“ ili „vlasti“.<sup>42</sup> Proučavanju ovih mehanizama posvećena su Fukoova dela objavljena do 80-tih godina prošloga veka. Ova promena težišta nije, međutim, značila i odustajanje od teze o „smrti čoveka“, niti od kritike nauka o čoveku. Naprotiv, može se reći da „genealogija moći“ predstavlja radikalizaciju ovog aspekta Fukoove ranije pozicije. Tako, na primer, Fuko sada više ne kritikuje humanističke nauke samo zbog njihovog epistemološki problematičnog stanovišta, već u njima vidi i instrumente neposrednog potčinjavanja, tj. nesvodljivi integralni deo disciplinarnih i biopolitičkih mehanizama. Čini se, dakle, da se jedina bitna razlika u odnosu na raniju Fukoovu poziciju sastoji u tome što on sada više ne veruje da su transformacije u polju zapadne episteme bile jedini uzrok nastanka „čoveka“ ili „subjekta“, već smatra da za objašnjenjem ovog događaja treba tragati na ravni procedura i tehnika ovladavanja.

Ovakva situacija menja se tek sa Fukoovim poslednjim spisima: ako se može dati pozitivan odgovor na pitanje o postojanju „egzistencijalnih osnova strukturalizma“ – da se, na kraju, vratimo naslovu Marićevog eseja, koji je po svoj prilici mišljen u polemičkoj nameri – onda za njim svakako treba tragati kod najpoznijeg Fukoa, u njegovom pokušaju ponovne razrade, pa i svojevrzne rehabilitacije, pojma subjekta ili subjektivnosti.

*Egzistencijalnih osnova*: jer Fuko je početkom 80-tih godina razradio upravo pojam jedne „estetike egzistencije“ (ili „umetnosti egzistencije“). Nasuprot onome što se na prvi pogled čini, termin „estetika“ ovde ima naglašeno etičko značenje, i pored toga što koncept morala uveden ovim izrazom nema univerzalistički karakter. U estetici egzistencije presudnu ulogu igraju tehnike sopstva, odnosno staranja o sebi (*cura sui*), u kojima se „subjekt“ ili „čovek“ više ne svodi niti na puki epifenomen naučnog diskursa, niti na proizvod odnosa moći, kao u takozvanom „dispozitivu seksualnosti“, koji je karakterističan za moderni Zapad. Pojam estetike egzistencije Fuko je najpre razvio

---

42 Foucault M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.



u sklopu svojih istraživanja koja su imala da rezultiraju višetomnom *Istorijom seksualnosti*, a na materijalu filozofije helenističkog doba. On je, međutim, ubrzo poverovao da nas antički svet suočava sa jednim drugačijim „režimom istine“, koji probija granice njegovog izvornog koncepta seksualnosti, i koji stoga može da posluži kao alternativni model u odnosu na savremenost. Posebno u takvom režimu istine „subjekt“ može da bude shvaćen kao rezultat procesa samokonstituisanja ili „subjektivacije“, koja se više ne svodi na puku „subjekciju“, tj. potčinjavanje. Ovakav subjekt više nije – kako je Sartr prigovarao strukturalnoj antropologiji – naprosto „konstituisan“ – naprotiv, on se konstituiše ili čak „samokonstituiše“, i to upravo kroz „tehnike sopstva“. <sup>43</sup> Ovaj poslednji pojam pripada području prakse i ne može se, naravno, redukovati na neki saznavni čin u smislu tradicionalnog pojma refleksije. Ipak, jasno je da se Fukoove analize mogu razumeti jedino polazeći od pojma samoodnošenja, pa, prema tome, i polazeći od izvesnog pojma subjekta ili subjektivnosti, koji se više ne može razložiti u puke učinke odnosa moći. U drugom tomu *Istorije seksualnosti* Fuko, na primer, pokazuje kako se u određenim antičkim konceptima morala smatralo da se vlast nad drugima može utemeljiti jedino na sposobnosti da se vlada samim sobom i, prema tome, upravo na izvesnom tipu odnosa prema samome sebi. <sup>44</sup>

Postavlja se pitanje da li su ove Fukoove analize za nas važne pre svega zbog toga što nam raskrivaju neke do sada nepoznate istine o antičkom dobu, ili zato što otvaraju nove perspektive našem savremenom razumevanju čoveka. Čini se da je upravo ovo poslednje slučaj. Znameniti istoričar helenističke i poznoantičke filozofije Pjer Ado (Hadot) uverljivo je pokazao da se Fukoovo tumačenje antike ponajpre može kritikovati zbog toga što suviše naglašava momenat sopstva, tj. čistog samoodnošenja, stavljajući u drugi plan odnos prema transcenciji – dakle, zapostavljajući onaj aspekt antičkih filozofskih koncepata koji je odgovarao cilju „oslobođenja“ od individualnosti zarad zadobijanja dimenzije jedinstvenog i univerzalnog smisla. Tako, na primer, Ado naglašava da problem sa Fukoovom interpretacijom stoicizma leži u tome što kod stoičara čovekov um nije bio shvatan kao neka individualna čovekova odlika ili sposobnost, već kao deo transcendentnog božanskog logosa, dok je, naprotiv, Fukoova interpretacija pojmova antičke filozofije sasvim imanentistička. <sup>45</sup>

---

43 Upor. Gros F., Course Context, in: Foucault M., *The Hermeneutics of the Subject*, Palgrave Macmillan, New York 2001, str. 513.

44 Fuko M., *Korišćenje ljubavnih uživanja (Istorija seksualnosti II)*, Prosveta, Beograd 1988, str. 79-94.

45 Hadot P., Réflexions sur la notion de 'culture de soi', in: *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris 1989, str. 263, 266-267.

---

Naime, Fuko od početka tumači antičku filozofiju s obzirom na problematiku savremenosti, koja mu zapravo leži na srcu, polazeći od značaja koji u njoj pripada pojmovima ličnosti i individualne egzistencije. To, međutim, umanjuje jedino istorijsku zasnovanost Fukoovog tumačenja antičke filozofije – pri čemu je pozitivni uticaj Fukoovih tumačenja na obnovu studija filozofije helenističke epohe nesporan<sup>46</sup> – ali ne i relevanciju njegovog koncepta „estetike egzistencije“ za današnje doba.

Zatim, o egzistencijalnim *osnovama* strukturalizma može se govoriti u tom smislu što se na stanovištu Fukoove pozne filozofije pokazuje da pojam subjektivnosti kod njega zaista ima osnovni značaj. Delovalo je iznenađujuće kada je Fuko u jednom poznom tekstu rekao da prava tema njegovih istraživanja nije moć već „subjekt“.<sup>47</sup> Razlog je bila činjenica da se osnovnim problemom evolucije Fukoovog mišljenja smatrao odnos između „arheologije znanja“, sa njenom postavkom o autonomiji diskursa, i „genealogije moći“, koja je ovu postavku dovela u pitanje. U tekstu o kojem je ovde reč Fuko zauzima drugačiji stav. On nastoji da razgraniči tri različita „načina objektivacije“ čoveka, pod čim on podrazumeva tri modaliteta kojima se ljudsko biće transformiše u subjekt. Prva dva načina mogu se bez teškoća dovesti u korelaciju sa problematikom arheologije znanja, odnosno genealogije moći. U prvu grupu spadaju modaliteti objektiviranja koji odgovaraju naukama – i to upravo onim naukama o kojima se pre svega radi u knjizi *Reči i stvari* (lingvistika, ekonomija, biologija) – i koji daju povoda za nastanak govornih i proizvođačkih subjekata, ili naprosto ljudi kao živih bića. Druga grupa obuhvata društvene prakse razdvajanja „segregacijskog“ tipa, kojima se, na primer, bolesnik odvajaju od zdravog čoveka, ili delinkvent od urednog građanina. Ono, međutim, po čemu se treći tip praksa razlikuje od prva dva sastoji se u tome što se u njemu „objektivacija“ neposredno vrši kao „subjektivacija“, tj. od strane samog čoveka koji se kroz nju transformiše u subjekt – na primer, prepoznajući sebe kao subjekta jedne „seksualnosti“. Ako se tri navedena tipa objektivacije međusobno uporede, onda je na prvi pogled uočljivo da se treći razlikuje od prva dva po dimenziji refleksivnosti koja mu je svojstvena. Čini se, međutim, da za Fukoa on ima i izvesni primat u odnosu na dva prethodna. Tako Fuko tvrdi da je, uopšte uzev, pravi predmet njegovih istraživanja subjekt. On takođe određuje sva tri načina „objektivacije“ i kao načine „subjektivacije“: „Nastojao sam (...) da

---

46 Gros F., op. cit., str. 520.

47 Foucault M., *Le sujet et le pouvoir* (1982), in: Foucault M., *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard 2001, str. 1041-1042.

sačinim jednu istoriju različitih načina subjektivacije ljudskoga bića u našoj kulturi“.<sup>48</sup>

Bilo bi preterano tvrditi da ovo Fukoovo tumačenje njegove sopstvene evolucije proističe samo iz neke naknadne iluzije. Izvesni teorijski interes za pojam i problematiku subjektivnosti, kao i za dimenziju refleksije koja je neodvojiva od nje, opstaje čak i u Fukoovim ranim pokušajima razgradnje pojma subjekta. Ipak, Fukoovo samotumačenje daje povoda da se razmisli o tome da li je i tu njegovu „prvobitnu“ filozofsku poziciju bilo opravdano bez ograda opisivati u terminima *strukturalizma*. Svakako, pojam strukturalizma može se shvatiti i sasvim široko – kao oznaka za jedan određeni oblik koji je težnja za racionalnošću, čiji je smisao Marić nepogrešivo prepoznao, dobila u jednom određenom trenutku francuske savremene filozofije. Ako se, međutim, pojam „strukturalizma“ shvati tako široko, postavlja se pitanje ne bi li njime trebalo obuhvatiti čak i one autore koji se najčešće smatraju njegovim glavnim protivnicima. U jednom od svojih poslednjih članaka, Fuko je govorio o suprotnosti koja u francuskoj filozofskoj tradiciji razdvaja „filozofiju iskustva, smisla, subjekta“, na Sartrovom i Merlo-Pontijevom (Merleau-Ponty) tragu, i „filozofiju znanja, racionalnosti i pojma“, čiji su predstavnici Kavajes (Cavaillès), Bašelar (Bachelard), Koire (Koyré) ili Kangilem (Canguilhem).<sup>49</sup> Sa današnje istorijske distance, čini se da je i ova suprotnost izgubila svoje oštre konture. Marićev esej o „egzistencijalnim osnovama strukturalizma“ doveo je tu granicu u pitanje pre više od četrdeset godina.

#### LITERATURA:

Deleuze G., *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986.

Derrida J., *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in: Derrida J., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, str. 409-428.

Difren M., *Za čoveka*, Nolit, Beograd 1973.

Foucault M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966.

Foucault M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.

Foucault M., *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)*, Gallimard, Paris 1976.

Foucault M., *Le sujet et le pouvoir* (1982), in: Foucault M., *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard 2001, str. 1041-1062.

---

48 Foucault M., op. cit.

49 Foucault M., *La vie: l'expérience et la science*, in: Foucault M., *Dits et écrits II*, op. cit., str. 1583.

---

Foucault M., La vie: l'expérience et la science, in: Foucault M., *Dits et écrits II*, op. cit., str. 1582-1595.

Fuko M., *Korišćenje ljubavnih uživanja (Istorija seksualnosti II)*, Prosveta, Beograd 1988.

Frank M., *Was ist Neostrukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

Giovannangeli D., L'homme en question, *Bulletin d'analyse phénoménologique* (Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche „Phénoménologies“ de l'Université de Liège), vol. 1, N° 1, septembre 2005, str. 16-29.

Gros F., Course Context, in: Foucault M., *The Hermeneutics of the Subject*, Palgrave Macmillan, New York 2001, str. 507-550.

Hadot P., Réflexions sur la notion de 'culture de soi', in: *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris 1989.

Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962.

Lévi-Strauss C., *Le cru et le cuit (Mythologiques I)*, Plon, Paris 1964.

Levi-Stros, Klod, *Izbliza i izdaleka*, Svjetlost, Sarajevo 1989.

Levi-Stros K., *Totemizam danas*, Biblioteka XX vek, Beograd 1990.

Marić S., Egzistencijalne osnove strukturalizma, u: Fuko M., *Riječi i stvari*, Nolit, 1971, str. 9-53.

Popović R., *Priča o Sretenu Mariću*, Biblioteka Matice srpske, Novi Sad 1996.

Milisavljević V., Mitologija i arbitrarnost jezičkog znaka, u: *Mit*, priredio Bekić T., Filozofski fakultet, Novi Sad 1996, str. 367-374.

Ricoeur P., *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969.

Sartre J. P., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943.

Sartre J. P., Jean-Paul Sartre répond, *L'Arc*, 30, octobre 1966, str. 87-96.

Sartre J. P., L'anthropologie, in: Sartre J. P., *Situations IX*, Gallimard, Paris 1972, str. 83-98.

Sartre J. P., *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1988.

Sosir F., *Opšta lingvistika*, Nolit, Beograd 1989.

Velflin H., *Razmatranja o istoriji umetnosti*, Sremski Karlovci/Novi Sad 2004.

Vladimir Milisavljević

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

SUBJECTIVITY, EXISTENCE AND STRUCTURE:  
ON MARIĆ'S EARLY RECEPTION OF FOUCAULT'S  
STRUCTURALISM

Abstract

This paper reconsiders some aspects of the treatment of structuralism by Sreten Marić in his introductory essay to the Serbo-Croat translation of Foucault's classic work *The Order of Things* ("Existential Fundamentals of Structuralism", 1971). The central topics of this treatment are grouped and analyzed under three principal titles, corresponding to Marić's discussion of the then-fashionable thesis of the death of Man, to his scrutiny of the leading role of linguistics as a future paradigm for social sciences, as well as to his reflection on the limits of structuralism. It seems noteworthy that this early examination of the Foucault's structuralism may be considered as an anticipation of further development of this author, which would eventually lead him back, in his last books, to the complex of questions concerning the philosophical status of subjectivity.

**Key words:** *anthropology, discontinuity, existence, reflection, structuralism, subjectivity*



Scott William Christensen, *Edmonton*, 2010.