

REDUKTIVNE HERMENEUTIKE

»Analizirati intelektualno jedan simbol, isto je što i ljuštiti luk da bi se otkrio luk«.

Pierre EMANUEL,
Consideration de l'extase.

Zahvaljujući doprinosu psihološke patologije i etnologije, naše vreme je ponovo steklo svest o važnosti simboličkih slika u mentalnom životu. Obe ove nauke često su podsećale i obelodanjivale normalnoj i civilizovanoj individui, da se čitav jedan deo njenih predstava jednostavno graniči sa neurotičnim, deliričnim ili »primitivnim«. Metode koje porede »ludilo« sa zdravim razumom, efikasnu logiku civilizovanog sa mitologijama »primitivnih«, imale su neizmernu zaslugu za obraćanje naučne pažnje na zajednički imenitelj poređenja: vladavinu slika, mehanizam kojim se one povezuju i istraživanje njihovog, manje više zamućenog, smisla, što je hermeneutika.

No, ako je psihoanaliza, kao socijalna antropologija, ponovo otkrila važnost slika i time revolucionarno prekinula sa osmokekovnim potiskivanjem i suzbijanjem imaginarnog, ona je međutim, simboličku imaginaciju otkrila samo zato da bi je uklopila u jedan intelektualni sistem, samo zato da bi simbolizaciju *svela* na simbolizovano bez misterije. To su ti procesi redukcije simbolizovanog na naučne podatke i simbola na znak, koje nam valja ovde izučiti, i to najpre u sistemu psihoanalize.

»Taj famozni frojdizam, to je veština da se u svakom čoveku, prema potpuno običnim znacima, otkrije jedna opasna životinja«.

Alain,
Éléments de philosophie

Da bismo bolje razumeli reduktivnu koncepciju psihoanalitičke metode, neophodno je da vrlo grubo sažmemo ono što čini kostur frojdističke doktrine.¹

Prvi Frojdov princip jeste da postoji jedna *specifično psihološka uzročnost*, drugim rečima, da psihičke ili psihološke smetnje nemaju nužno fizičko poreklo. Odatle proizilazi da izvestan determinizam vlada podjednako strogo u psihološkom kao i u fizičkom univerzumu.²

Drugi Frojdov princip, a koji proističe iz tog terapijskog napora da se razotkriju oni psihički uzroci čije su posledice neuroze, jeste postojanje *psihičkog nesvesnog*, konkretni rezervoar cele biografije individue, spremište svih »zaboravljenih« psihičkih uzroka.

Treći princip jeste taj da postoji uzrok toga potiskivanja, uzrok samog zaborava. To je *cenzura*, to jest neko suprotstavljnje, društvena zabrana, koja je pravi uzrok pojavi neurotične smetnje. Cenzura *potiskuje* u nesvesno ono što odredi da zabrani.³

Četvrti princip, ili opšti uzrok psihičkog života, jeste to nesavladivo kucanje, koje cenzura neprekidno suzbija, bez izgleda da ga ikada pobedi: *seksualna težnja* ili *libido*. Ta seksualna težnja nije

tekovina puberteta, ona postoji tokom celog detinjstva, ali u presekualnim stadijima, u kojima je seksualnost bez instrumenta, ako ne bez objekta. Libido bi uvek da zadovolji svoju nerepresivnu prirodu, on se predstavlja kao erogeno draženje, a krajnji domet do koga doseže jeste ukidanje toga draženja. Tako cenzura osujećuje zadovoljenje do kojeg dinamizam libida nije dospao, odakle peti princip, odlučan za naše izlaganje.

Ta pulzija, potisnuta u nesvesno, manje više brutalnom zabranom, i manje više traumatizantnim događajima, zadovoljiće se *zabilaznim* putevima. Tako se direktno zadovoljenje pulzije *alijeniše prerašavajući se u »slike«*, i to u slike koje nose obeležje stadijuma libidinozne evolucije detinjstva. Posebno su slike sna značajne za libido i njegove infantilne avanture. Srž terapijskog metoda psihoanalize sastojaće se u tome da se siđe sa vrhova tih prividno apsurdnih fantazama do njihovog dubokog biografskog izvora, skrivene jakom cenzurom u najvećoj tajnosti nesvesnog. *Slika*, fantazam *jeste simbol jednog konfliktnog uzroka* koji je u vrlo udaljenoj prošlosti — uopšteno tokom prvih pet godina života — *suprotstavio libido i kontrapulziju cenzure*. Slika je, dakle, uvek ta preko koje se izražava blokiranje libida, to jest afektivna regresija.

Polazeći od toga aksioma, pojam *simbola* kod Frojda trpi dvostruku redukciju, kojoj odgovara dvostruka metoda frojdizma, kako ju je magistralno objasnio Rolan Dalbije (Roland Dalbize): asocijativna i simbolička. Najpre, zbog determinizma koji uvek jedan psihički efekat (na primer, slike iz sna) podvodi pod viši psihički uzrok, da bi se saznao libido, simbol će u krajnjem ishodu uvek voditi ka seksualnosti, i to ka nezreloj seksualnosti, jer je ostala nezadovoljena. To je ta fatalna sklonost kod Frojda, koju su nazvali panseksualizmom. Sve slike, svi fantazmi, svi simboli *redukuju se* na slikovite aluzije na muške i ženske polne organe. Detinjstvo i etape seksualnog sazrevanja biće izvor svih seksualnih manifestacija, celog polimorfizma⁴ seksualnih zadovoljenja. Uskost i krutost Frojdovog determinizma omogućuje, kako je to primetio Dalbije⁵, da se svaka slika redukuje na seksualni model: Frojdova greška sastojala se u tome što je pomešao »uzročnost« i »asocijaciju« zbog sličnosti ili približnosti, što je za nužan i dovoljan uzrok proglasio ono što je bilo tek sporedno asociirano u polimorfizmu simbola. Frojd ne samo da sliku redukuje na sramno ogledalo seksualnog organa, već i dublje od toga na ogledalo osakaćene seksualnosti, koja podseća na modele stečene kroz epohe seksualne nezrelosti detinjstva. Slika je, dakle, umrljana anomalijom, priklještena između dva traumatizma: traumatizma zrelog doba, koji izaziva neurotičnu regresiju, i traumatizma detinjstva koji fiksira sliku na biografskom nivou »perverznošću«. Asocijativna metoda — u kojoj asocijacije ne poseduju nikakvu slobodu — pomešana sa strogo determinističkim istraživanjem uzročnosti, i to jednog jedinog uzroka — uspeva samo da redukuje asocijaciju na asocijaciju, nevinu i čudljivu pojavu neke slike na nužni efekat prvobitnog uzroka i njegovih pustolovina: na libido i njegove biografske ispade.

No, još ozbiljnije je to što ova redukcija osiromašuje simbol do seksualnog simptoma: Dalbije⁶ upozorava da Frojd reč simbol upotrebljava u smislu *posledica-znak*, što sužava beskonačno otvoreno polje simbolizma, onako kako smo ga odredili na početku ove knjige: »Biće je, dakle, beskonačnost simbola⁶, dok naprotiv, može imati samo ograničen broj posledica i uzroka...« »Psihoanalitički simbol jeste upravo suprotno od uobičajenog simbolizma«.

Od ovoga trenutka prisustvujemo kaskadi psihoanalitičkih »redukcija«: dok smrtnici smatraju Minervu, izišlu iz Jupiterove glave⁷, kao simbol, ili u najmanju ruku alegoriju o božanskom poreklu mudrosti, psihoanalitičar, izjednačujući u derealizaciji Minervu i Mudrost, i prema strogoj kauzalnosti izvodeći apstraktno iz konkretnog, smatra Mudrost za simbol — ili bolje znak-pojam — Minerve. Dakle, posle prve redukcije simbolizma na čisto asocijativnu predstavu, u ime principa linearnosti i kauzalnosti, izvrće se opšti smisao simbola: ono što simboliše logički je *izjednačeno* sa simbolizovanim, a onda bi se, obrnutom operacijom, moglo jedno zameniti drugim.

Dalje, iz redukcije u redukciju, Minerva koja je izišla iz Jupiterove glave, »redukovana« je sa svoje strane na predstavu rođenja kroz vulvu... a odatle je samo jedan korak pa da objava mudrosti bude koeficijent-znak običnog rođenja smrtnih kroz vulvu. Ni je li sama mudrost, kao i Minerva, konačno samo taj koeficijent-znak seksualnosti? Rezirirajmo lanac tih redukcija »obrnutog simbola« kako to shvata Frojd: Mudrost → Minerva koja izlazi iz glave → rođenje kroz vulvu. Bitni nedostatak Frojdove psihoanalize jeste u spajanju jednog strogog determinizma, koji od simbola čini jednostavni »znak«, sa jedinstvenim kauzalitetom: zavojevačkim libidom. Otuda sistem objašnjenja ne može da bude nešto više nego sistem gde znak upućuje na znak, i jedna panseksualnost u kojoj je poslednji znak, uzrok, izgred seksualnog, pri čemu je ovo poslednje nepokretni pokretač celog sistema.

O tu dvostruku redukciju možemo se osvedočiti na slučaju koji osvetljava famozni Edipov kompleks u sledećem primeru: X... sanja da ruča u društvu jednog monaha, i u njegovom prisustvu i pred statuom device zaklinje se, ne bez odvratnosti, da će poći da neguje leprozne. Frojdovska analiza ovoga slučaja daje nam najpre sledeće asocijacije: »monah« — nekada subjekt X... imao je za moralni uzor jednog kapucinca; »zaricanje« — subjekat je zauzeo nežno i prijateljsko držanje prema jednoj devojci koja upravo prolazi kroz moralnu krizu; »statua device« — to je ona ista statua pred kojom ga je majka nagonila da se moli u detinjstvu, uostalom, lice statue podseća na lice njegove majke. Ako se pređe od asocijacija na simbole, otkrivamo da je »lepra« biblijska aluzija na

greh, a sa druge strane, »sveštenik« podseća subjekta da je ovaj gledao predstavu Thai's i da ga je lice sveštenika Pafnucija, koji želi da spase kurtizanu ali sam podleže, živo dirnulo.

San se, dakle, razlaže, osnažujući asocijacije simbolom, na san edipovskog dečaka: tajno osećanje prema ženi koja sada prolazi kroz krizu savesti igra traumatičnu ulogu koja ukazuje na incestuoznu želju iz detinjstva. Seksualni libido i ono što je u biografiji potisnuto jeste jedini režiser simbolizma sna.

Međutim, neizmerna zasluga Frojda i psihoanalize, uprkos toj pravolinijskoj uzročnosti i eskamotaze simbola u korist simptoma jeste da je povratno pravo građanstva psihičkim vrednostima, slikama, koje je primenjeni racionalizam prirodnih nauka bio protekao. Izvesno, simbolički znak redukuje se na kraju krajeva na pustolovinu libida, ali u međuvremenu delovao je kao drugostepeni uzrok u polju psihičke aktivnosti. I upravo u tom »psihološkom realizmu« nalazi se pre svega frojdska revolucija.¹⁰

Sada ćemo videti da, međutim, postoji jedan drugi način da se shvati nesvesno, ne više »kao neizrecivo sklonište individualnih svojstava, riznica jedinstvene istorije,«¹¹ već kao rezervoar »struktura«, ne više prema tom perverznom mnogoobličju što je dete, već »socijalnom mnogoobličju«, što je detinjstvo čovečanstva.

II

»Mitska misao... gradi svoje ideološke palate na ruševinama starog društvenog govora.«

Cl. Lévi-Strauss,
La pensée sauvage.

Upravo smo videli da je psihoanaliza u isto vreme predstavljala ponovo otkrivanje važnosti simbola, ali i eskamotazu označenog u korist individualne biografije i libidinoznog uzroka. Pod svojim frojdskim vidom ona je ocrtala istinu jednu arhetipologiju, ali opsednutu seksualnošću, svodeći simbol na sramnu spoljašnjost potisnutog libida, a libido na imperijalizam mnogooblične seksualne pulzije.

I upravo je taj monizam, taj imperijalizam seksualnosti, a specijalno univerzalnost načina potiskivanja, bio žestoko kritikovan. Posebno su etnografi, posle Malinovskog¹² i njegove epohalne studije o urođenicima ostrva Trobrijand, stavili u sumnju univerzalnost famoznog edipovog kompleksa¹³. Etnografska istraživanja pokazuju da je edipovski simbolizam, na kojem počiva ceo frojdski sistem, samo jedna kulturna epizoda, strogo ograničena u prostoru, a verovatno i u vremenu. Kulturna antropologija u celini ponovo će staviti u pitanje jedinstvo načina potiskivanja, jedinstvo rodbinske pedagogije. Primarna redukcija na edipovski traumatizam, kamen temeljac frojdske psihoanalize, postaje neodrživa. Posebno je Frojdova knjiga *Totem i Tabu*, u kojoj se on upušta na teren etnologije i ide sve dotle da redukuje društvo, veze i društveni ugovor na edipovski čin, bila ocenjena od strane etnologa kao roman sa najvišom fantazijom. Kako bi jedno primitivno društvo moglo imati za poreklo svih svojih simbola, svih svojih društvenih spona, jedan edipovski događaj, ako u svojim moralnim navikama, svojim živim običajima nema nikakvih tragova, niti ikakve mogućnosti edipovske situacije?

Međutim, etnograf ili etnolog ne može ostati neosetljiv na mitološku, poetsku, simboličku inflaciju koja vlada u tim takozvanim »primitivnim« društvima. Izgleda da su ta društva odsustvo tehnološkog progressa i tehnokratskih preokupacija nadoknadila fantastikom silne imaginacije. Najsvakodnevniji postupci, običaji, društveni odnosi, prepuni su simbola, udvostručeni do najmanje pojednosti celim jednim nizom simboličkih vrednosti. Na šta upućuju ti bujni simboli, koji su izgleda zastrli ponašanje i misao »primitivnih«?

Lingvistika će, u svim svojim oblicima, zauvek ostati model sociološke misli. Odista, jezik je fenomen koji svedoči i utoliko je povlašćeni sociološki predmet. On postavlja taj diferencijalni pluralizam koji čini svojstvo socijalne antropologije, nasuprot monizmu ljudske prirode koji, manje ili više, postulira psihološka antropologija, a naročito psihoanaliza. Jezici su različiti, a velike lingvistike grupe nesvodive jedna na drugu. I ukoliko »simbolizam«, koji konstituiše jedan jezik sa njegovim fonemama, rečima, rečeničkim obrtima, upućuje na jedno dublje označeno, to označeno mora da čuva diferencijalni karakter jezika koji ga objašnjava i manifestuje; kao i jezik ni ono nije podložno uopštavanju: ono je diferencijalne prirode i filološki »simbolizam« može da upućuje samo na sociološko značenje. Redukcija simbolizma na društvo koje ga drži, izgleda nadahnutu lingvistikom. Ali, dok se izvesni sociolozi¹⁴ drže strogo lingvističkog simbolizma i utvrđuju u području fonema i semantema, tražeći u neiscrpnim formama ljudskog jezika lingvističke sličnosti koje bi omogućile izvođenje socioloških sličnosti, drugi pokušavaju da lingvističke metode — a posebno fonologiju — primene ne samo na jezik, već i na simbole uopšte u jednome društvu, jednako ritualne kao i mitološke, tražeći ne više sličnosti, već naprotiv razlike između društva na koje upućuju strukture simboličkih mitskih ili ritualnih skupova.

Za prvu metodu »redukcije« simboličnog vezuju se radovi Žorža Dimezila, kojima prethode istraživanja Andrea Piganiola (André Piganiol), i koji bi se mogli nazvati »sociološka funkcionalistička redukcija«. A. Piganiol je primetio, izučavajući rimsku antiku, da su tu vidljive dve linije simbolizma, koje se većim delom dodiruju, ne mešajući se. S jedne strane, vidljivi su simboli — ritualni ili mitski

— zasnovani na htoničnim kultovima, koji podrazumevaju žrtvene rituale, misterije, orgije, a koji se služe niskim oltarima, »žrtvenicama«, grobnicama gde se sahranjuju mrtvaci, itd., a sa druge, grupa »izomorfni« simbola u svojoj suprotnosti prema prethodnim.¹⁵ Piganiol je odatle zaključio da je rimsko društvo bilo sastavljeno iz dve istorijske skupine, koje su se nadovezale jedna na drugu: skupine Romula, indoevropske, i »sabinski« starosedeoeci, asianiques populacije sa agrarnim kultovima i običajima.

Sasvim drugačija će biti metoda Žorža Dimezila, primenjena na isti semantički teren kao i Piganiolova: izučavanje antičkog Rima. Dimezil će, ako se tako može reći, uklopiti »sabinski« simbolizam u okviru čisto »romanskog«, u jedan funkcionalni entitet koji obuhvata i jedan i drugi, funkcionalni entitet koji nema ničeg zajedničkog sa »difuzijom« indoevropskih simbola u stranu populaciju, iz prostog razloga što filologija pokazuje da »sabinski« i »romanski« simboli koegzistiraju u zajednici društava indoevropske lingvističke skupine. Šta više, kod Kelta, Germana, Latina ili starih Indusa i Iranaca, lingvistička sociologija otkriva ne dva već tri simbolička sloja potpuno jasno ocrtana, tri sloja koja sve religiozne simbolizme manifestuju kroz tri latinska boga što su postali zaštitni znak celog dimezilovskog sistema: Jupiter, Mars, Kvirinus. Ali Dimezil nema reduktivne bojažljivosti jednoga Piganiola ili jednoga Lowie: indoevropska »difuzija« ne objašnjava ništa, duboka eksplikacija, poslednja redukcija simboličke »tripartitnosti« kod indoevropljana jeste *funkcionalističko* objašnjenje. Tri simbolička režima u dlaku se podudaraju sa tripartitnošću indoevropskog društva, tri funkcionalne grupe vrlo bliske onome što su bile tri tradicionalne kaste u staroj Indiji: Bramani, Ksatrije i Vajsi je. Jupiter, njegov ritual i njegovi mitovi, jeste bog »sveštenika«,¹⁶ du flamen, kao što je Mitra-Varuna bog Bramana; Mars je bog »pravičnosti« »luceres«, kao što je Indra bog ratnika Ksatrija; što se Kvirinus tiče, to je božanstvo sa više lica, često feminoidno (Fortuna, Ceres, itd.), božanstvo zemljoradnika i »proizvođača«, zanatlija i trgovaca.

Za funkcionalizam Dimezila, jedan mit, ritual ili simbol, direktno je razumljiv od trenutka kada mu se sazna etimologija. Simbolizam je područje lingvističkog semantizma.

Međutim, psihoanaliza nam je dokazala da se valja kloniti direktno čitanja: koprena simbola ne tka se na nivou jasne svesti — čemu bi onda služila složenost »figurativnog smisla simbola« u odnosu na njegov čisti smisao? — već u lavirintima nesvesnog. Ukoliko simbol ima potrebu za odgonetanjem, to je upravo zato što je on zagonetka, indirektni maskirani kriptogram. Sa druge strane, glavni simbolički skupovi, mitovi, poseduju to neobično svojstvo da izmiču svakom lingvističkom »angažmanu«, kao što to čini i peezija, usidrena u samom jezičkom materijalu: njegovom fonetizmu, njegovoj leksici, njegovim aliteracijama i igrama reči. To je ta originalnost u odnosu na sve ostale lingvističke činjenice, na koju misli Levi Stros kada veli: »Mit bi se mogao definisati kao vrsta govora, gde vrednost formule *traduttore, traditore*¹⁷ vodi praktično nuli...« »Vrednost mita odoleva i najgorim prevodima«, dok filološka vrednost reči — *flamen* ili *rex* — čili u prevodu. Što će reći da se mit neće, kao što se reč utapa u leksiku, redukovati *direktno* prošav kroz relativni karakter jezika, na jedan funkcionalni smisao. On svakako čini jezik, ali jezik *iznad* nivoa uobičajene lingvističke ekspresije¹⁸.

U tome je fundamentalna razlika između direktne semantičke redukcije Dimezilovog funkcionalizma i translingvističke redukcije »strukturalizma« Levi-Strosa. Levi-Stros neće svoju strukturalnu antropologiju, naročito ne svoju hermeneutiku, graditi na pozitivističkoj lingvistici, već na strukturalnoj fonologiji: ambicija Levi-Strosa je da sociologija — a posebno sociološka hermeneutika — učini *analogan napredak*, bar *formalni* (ako ne i suštinski) onome koji je učinila fonologija. Napuštajući sve interpretacije koje bi da simbol usko modeluju pod pokroviteljstvom materijalne lingvistike (to jest leksikologije i semantike), Levi-Stros od lingvistike čuva samo strukturalnu metodu fonologije. I ta metoda, onakva kakvu je nalazimo kod N. Trubeckojaja, sjajno svedoči — između ostaloga — o samim karakterima simbola uopšte i mita posebno.

»Na prvom mestu«, sociološka hermeneutika, potpuno u skladu sa psihoanalizom kao i sa fonologijom, »prelazi od izučavanja fenomena... svesti na fenomene njene nesvesne infrastrukture«. Nesvesno, daleko od toga da bude »neizrecivo sklonište individualnih posebnosti«, jeste naprotiv organ simboličke strukturalizacije. To jest, reduktivna linija neće više biti direktno tražena, već indirektno i vrlo daleko od neposrednog značenja semantizma izraza; a ovo nas upućuje na drugi karakter.

Na drugom mestu, pak, strukturalna hermeneutika, kao i fonologija »odbija da izučava *izraze* kao nezavisne entitete, uzimajući, naprotiv, kao bazu svoje analize *odnose* između izraza«. Mi dodajemo da se upravo u tome sastoji sama snaga strukturalizma: mogućnost da se odgonetne jedan simbolički skup, redukujući ga na značajne *odnose*. Ali, kako razlikovati te »odnose«? Kako ustanoviti odnose koji *nisu proizvoljni*, to jest koji su konstitutivni, koji mogu biti dati kao zakoni? Na isti način kao što fonologija prevazilazi i napušta male semantičke jedinice (foneme, morfeme, semanteme) i interesuje se za dinamizam odnosa između fonema, tako se ni strukturalna mitologija nikada neće zaustaviti na simbolu izdvojenom iz njegovog konteksta: ona će za predmet imati *kompleksnu frazu* u kojoj se uspostavlja odnos između semantema, i ta fraza je upravo ono što konstituiše *mitemu*, »krupnu konstitutivnu jedinicu«, koja po svojoj kompleksnosti »ima prirodu odnosa«.¹⁹

Da pozajmimo primer od samoga Levi-Strosa: u mitu o Edipu, onakvom kakvim nam ga prenosi helenska tradicija, ne treba da se zaustavimo na simbolu *aždaje* koju ubija Kadmos, ili *Sfinge* koju strovaljuje Edip, kao ni na ritualu sahranjivanja Polinika od strane Antigone, ili na simbolizmu *incesta*, tako dragom psihoanalitičarima, već upravo na odnosu koji izražavaju rečenice: »Heroji ubijaju htonična čudovišta«, »Roditelji (Edip, Polinik) precejaju odnos srodstva (ženidba sa majkom, zabranjena sahrana brata...), itd.

Najzad, između samih ovih »krupnih jedinica« uspostaviće se odnosi i, sledeći fonološku metodu, videće se da se te različite »miteme« same svrstavaju u jedan sistem, po srodnosti između sebe. Može se reći, na primer, da razlaganje na strukturalne »miteme« mita o Edipu »pokazuje konkretne sisteme i osvetljava njihovu strukturu«. ²¹ Uistinu, tako dobivene miteme srodnih odnosa moguće je svrstati u klase, klasirati ih u »sinhronične« »pakete« koji, nekom vrstom ponavljanja, odaju strukturalnu »redundancu«, nit mitske priče, njen »dijahronizam«. Mit se tako prepisuje u više sinhroničnih kolona, koje možemo upisati na sledećoj tablici. ²²

						IV
						Labdakos (otac Lajosa) = »šepavi« Lajos (Otac Edipa) = »nespretnjak« Edip = »otekle neg«
		Kadmos ubija aždaju				Edip strovaljuje sfingu
						III
		Spartanci se uništavaju između sebe				Edip ubija svog oca Lajosa
						Eteokle ubija svoga brata Polinika
						II
		Kadmos traži svoju sestru Europu				Edip se ženjuje svojom majkom
						Antigona sahranjuje svoga brata uprkos zabrani.
						I

SINHRONIČNI SISTEM »MITEMA«

Ostaje najzad odgonetanje *smisla* toga mita, što je olakšano dvostrukom redukcijom: simbola na »odnose« nazvane »miteme«, a mitema na »sinhronične« kolone, pri čemu se, najzad, ovi sinhronizmi mogu *redukovati na jedan jedini sistem*: IV kolona (posvećena nemogućim bićima, »koja posreću unapred ili ustranu«, i za koje nam komparativna mitologija veli da su »sinovi zemlje«), značeci »postojanost ljudske autohtonosti«, ²³ ima prema koloni III (negacija »autohtonosti« kroz obaranje htoničnog čudovišta) isti odnos kao i kolona I (»precejani odnosi srodstva«) sa kolonom II (»obezvređeni odnosi srodstva«).

Mit o Edipu bi bio, dakle, logičko oružje upotrebljeno u sociološke svrhe (I): on bi jednom društvu, koje u brojnim pričama tvrdi da ljudi potiču iz zemlje (»autohtonost«), a koje, međutim, zna da je čovek rođen iz sjedinjenja čoveka i žene, omogućio da razreši tu protivnočnost. Društveni život (I i II kolona) u stvari nam eksperimentalno predstavlja koezistenciju suprotnosti sličnu ontološkoj kontradikciji (kolona III i IV): »Isto rođeno iz istoga i iz drugoga«.

Redukujući tako mit na jednu strukturalnu igru, opaža se da strukturalna kombinatorika, koja u početku izgleda tako složena, jeste u stvari veoma jednostavna, do kvazi-algebarske jednostavnosti, »kao što ima mnogo jezika, ali vrlo malo fonoloških zakona koji vrede za sve njih«. Na primer, krajnja složenost mitologije Zuni,

jedanput uklopljena u jednu sliku, jedanput metodički redukovana, pretvara se u jednostavno »logičko oruđe« namenjeno da izvrši posredovanje između života i smrti, što je posebno teško za mentalitet koji svoju koncepciju života i rođenja modeluje na simbolu pomaljanja *vegetalnog* van zemlje. Strukturalizam, kao i funkcionalizam, svodi dakle simbol na njegov strogo društveni kontekst, semantički ili sintaksički, u zavisnosti od upotrebljene metode.

Moglo bi se reći da je sociološka redukcija upravo obrnuto od psihoanalitičke, ali da proizilazi iz iste isključivosti. Za psihoanalizu, nesvesno je istinska moć uvek »puna«, energetskog potencijala libida. Društveni ambijent, situacije individualnog života, samo modeluju na mnoštvo načina, samo »metamorfziraju« ²⁴ i, više ili manje, maskiraju taj jedinstveni tok života, taj specifični elan čija moć preplavljuje sa svih strana jasnu individualnu volju, i, neprestano oduzimajući boju sadržaju reprezentacije, premazuje sve slike i sva ponašanja. Za sociologu, naprotiv, nesvesno je »uvek prazno«, ²⁴ »jednako strano slikama kao stomak hrani koja kroz njega prolazi«, on se ograničava na »postavljanje strukturalnih zakona« i strukturalizaciju — koja je čudnovato ista moć kao inteligencija, neka vrsta nesvesne inteligencije — uklopljena u svoje jednostavne oblike slika, semanteme provedene kroz društvo.

Ali, ni za psihoanalizu kao ni za sociologiju imaginarnog, simbol ne upućuje u krajnjoj liniji, na neku regionalnu epizodu. Transcendencija simbolizovanog uvek je poreknuta u korist redukcije na ono što simbolizuje. Konačno, psihoanaliza ili strukturalizam redukuju simbol na znak, ili u najboljem slučaju na alegoriju. »Efekat transcencije« proizilazeći i u jednoj i u drugoj doktrini, samo iz neprovidnosti nesvesnog. I Levi-Stros kao i Frojd, zagovaraju napor za intelektualnim razjašnjenjem. Svaka od ove dve metode trudi se da simbol redukuje na znak.

¹ Nužno je da se pozovemo na same Frojdove spise, a posebno: *Introduction à la psychanalyse*, Payot, 1926; *L'interprétation des rêves*, PUF, 1967; *Essais de psychanalyse*, Payot, 1936. Mogu se takode konsultovati i dva voluminozna dela: E. Jones, *La vie et l'oeuvre de Freud*, tri toma, PUF; i R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, dva toma, Desclée de Brovier, 1949.

² O negaciji slobode kod Frojda, up. *Introduction à la psychanalyse*, str. 38–59.

³ Mi znatno pojednostavljujemo Frojdovu misao. Do, otprilike, 1920. godine Frojd je neurotične poremećaje shvatao kao rezultat sukoba »pulzije ja« i »seksualnog libida«, up. Lagache, *La psychanalyse*, str. 27.

⁴ Freud, *Ma vie et psychanalyse*, str. 158.

⁵ R. Dalbiez, *op. cit.*, II, str. 267.

⁶ Up. Freud, *Fragment d'une analyse d'hystérie*, u *Rev. de Psychan.*, tom II, br. 1, str. 1 i 112.

⁷ R. Dalbiez, *op. cit.*, str. 125–126.

⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, str. 125–126.

⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, str. 128.

¹⁰ Up. Dalbiez, *op. cit.*, II, str. 56: »Uticaj Frojda na psihijatriju i psihopatologiju izražavao se kroz istinsko uskrsnuće verovanja u efikasnost psihizma.«

¹¹ Up. Lévi-Strauss, *Anth. Struct.*, str. 224.

¹² Up. M. Griaule, *Die d'eau*; G. Dieterlen, *La religion des Bambara*; don Talayesva, *Soleil Hopi*.

¹³ Up. *infra*, str. 96.

¹⁴ Taj pojam uzimamo, ne u njegovom strogom smislu, već želeći njime da izrazimo to da specijalisti o kojima je reč dodiruju područje »društvenih nauka« uopšte: sociologiju u pravom smislu reči, etnologiju, kulturnu antropologiju, etnografiju, itd.

¹⁵ Termin pozajmljen od psihoanalitičara Boduena, a označava »pripadanje kvalitativno istoj vrsti«, upućuje na isto interpretativno stablo; mi bismo radije rekli »izotop«.

¹⁶ *Anthr. struct.*, str. 232.

¹⁷ Koji se maksimalno primenjuje na tekst poezije.

¹⁸ Lévi-Strauss, *op. cit.*, str. 232.

¹⁹ Lévi-Strauss, *op. cit.*, str. 233.

²⁰ Kao što Trubeckoj to tvrdi za fonologiju. Citirano kod Lévi-Strauss, *op. cit.*, str. 40.

²¹ Suštinu ove tablice pozajmili smo od Lévi-Strauss, *op. cit.*, str. 236.

²² Up. *op. cit.* str. 239; Up. *op. cit.*, str. 243.; 3. Up. *op. cit.* str. 243.

²³ Up. Jung, *Symbolos et métamorphoses de la libido*.

²⁴ Up. Lévi-Strauss, *op. cit.*, str. 224.

BELESKA O AUTORU

Zilber DIRAN (Gilbert Durand) je profesor kulturne i socijalne antropologije na Univerzitetu u Grenoblu.

Başlarov učenik, ali i mislilac koji je uspeo da u svoj opus uklopi i tekovine nekih glavnih ovovekovnih pravaca u duhovnim naukama (strukturalizma, psihoanalize, itd.), kao i izvrsnu filozofiju E. Kasirera. Zilber Diran je u svojim ranijim knjigama pre svega težio da antropološki kompletira i sistematizuje istraživanja koja je pokrenula slavna Bašlarova knjiga »Psihoanaliza vatre«. Njegova knjiga *Antropološke strukture imaginarnog* je, u stvari, pokušaj da se stvori neka vrsta »vrta« slika, poput Lineove botanike, repertoara slika organizovanih oko nekoliko velikih strukturalnih shema.

Diran je autor sledećih knjiga: *Les Structures anthropologique de l'imaginaire*, *Introduction à une archétypologie générale* (Antropološke strukture Imaginarnog. Uvod u opštu arhetipologiju), 1960., 4. izd. 1971.

LeDécors mythique de La Chartreuse de Parme, les structures figuratives du roman stendhalien (Mitski dekor parmskog kartuzijskog manastira, figurativne strukture stendalovskog romana), 1961., 2. izd. 1971;

L'imagination symbolique (Simbolička imaginacija), 1964., 2. izd. 1968;

Les grands textes de la sociologie moderne (Veliki tekstovi moderne sociologije), 1969., 2. izd. 1971.;

Science de l'homme et tradition (Nauka o čoveku i tradicija), 1975.

Structure et signification (Struktura i značenje), 1975.

Tekst koji ovde donosimo u prevodu uzet je iz knjige *Simbolička imaginacija*.

Preveo sa francuskog
Zoran Stojanović