

POVZEMAMO

KAJ JE STRUKTURALIZEM?

V slovenskem kulturnem prostoru že nekaj časa odmeva pojav, ki mu zelo na splošno pravimo »strukturalizem«. Avantgardna glasila so objavila vrsto tekstov, katerih avtorje prištevajo med »strukturaliste«. Pa tudi sicer se poklanja tej smeri v filozofiji, zgodovini ali literarni teoriji precejšnja pozornost, tako da »strukturalizem« zares stopa zmeraj bolj v ospredje našega duhovnega življenja. Dokaz za to so polemike, ki nastajajo v zvezi z njim in ki globlje posegajo v marsikatero področje našega socialnega in kulturnega dogajanja. Kljub temu pa ostaja »strukturalizem« za širšo javnost še zmeraj precej nedostopen pojav, saj ga lahko spoznava le prek redkih, večinoma za ozek krog specialistov napisanih in prevedenih prispevkov. Informacije o »strukturalizmu« na straneh slovenske publicistike so še močno nepopolne ali celó napačne, tako da prihaja o njem do nesporazumov. Precej razširjeno je mnenje, da je »strukturalizem« nasproten humanizmu sploh; ali pa, da je zlasti v osebi Clauda Lévi-Straussa začel tajiti znanstvenost zgodovine in zgodovinopisja. Oprti na »strukturalizem« so začeli nekateri slovenski literarni teoretiki govoriti o koncu »humanizma« ali pa postavljati vprašaj pred slovensko literarno zgodovino, češ da je kot zgodovinska veda problematična.

Michel Foucault, pisec knjige *Besede in stvari* (Les Mots et les Choses), in eden najvidnejših »strukturalistov«, je v krajšem pogovoru odgovarjal na vprašanja o nekaterih vidikih te smeri. Povzemamo tiste

Foucaultove odgovore, ki posredno pojasnjujejo tudi nesporazume okoli »strukturalizma« na Slovenskem, saj kažejo, da »strukturalisti« pod imenom »humanizem« zavračajo samó antroposubjektivizem in antropoteizem 19. stoletja, ne pa humanizem v pravem pomenu besede; da »strukturalizem« sploh ni enotno filozofsko ali idejno gibanje, ampak vrsta znanstvenih dognanj posameznih oseb; predvsem pa, da nikakor ne tajijo zgodovinske znanosti, ampak samó predstavo, ki si jo je o zgodovini ustvarila filozofija.

Na koncu svojega dela Besede in stvari ste zapisali, da človek ni niti najstarejše niti najbolj stalno vprašanje, ki se zastavlja človeškemu vedenju. Pravite, da je človek iznajdba, o kateri kaže zgodovina naše misli, da je nastala pred nedavnim in da je bo morda kmalu konec. To je ena izmed trditev, ki so vzdignile največ prahu. Kdaj je po vašem mnenju stopil človek v območje vedenja?

19. stoletje je bilo stoletje, v katerem so iznašli določeno število zelo pomembnih stvari, pa naj bo to na primer mikrobiologija ali elektromagnetizem itd.; to je tudi stoletje, v katerem so iznašli znanosti o človeku. Iznajti znanosti o človeku je na videz pomenilo narediti iz človeka objekt možnega vedenja. Tako so postavili človeka za predmet spoznanja. Prav v tem stoletju so torej upali, sanjali o velikem eshatološkem mitu 19. stoletja: ta pa je bil prav to. Prizadevati si, da bi to spoznanje človeka postalo takšno, da bi se človek z njim

osvobodil svojih odtujitev, osvobodil vseh določil, ki jim ni bil kos, da bi iz tega spoznanja, ki je izviralo iz njega samega, lahko znova, ali pa prvikrat, postal gospodar in lastnik samega sebe. Z drugimi besedami, iz človeka so delali objekt spoznanja zato, da bi lahko človek postal subjekt lastne svobode in svojega lastnega obstoja.

Zgodilo se je torej — in prav zato lahko rečemo, da se je človek rodil v 19. stoletju — da so se kopičile raziskave človeka kot možnega objekta spoznanja; in čeprav je človek odkril sam sebe kot nekaj zelo resnega, niso nikoli našli tega slavnega človeka, te človeške narave, tistega človekovega bistva, ali tistega značilno človeškega. Ko so na primer preučili pojav blaznosti ali nevroze, je bilo to, kar so odkrili, podzavestni človek, človek, ki je bil ves preprežen z vzgibi, nagoni, podzavestni človek, ki je deloval iz mehanizmov in topološkega prostora in ki zares ni imel opravka s tem, kar bi lahko imeli za človekovo bistvo, svobodo ali človekov obstoj, podzavestni človek, ki je deloval, kot smo pred kratkim slišali, kot jezik. Potemtakem se je človek bolj in bolj razblinjal, čimbolj so šli za njim v globino. Čim dlje so šli, tem manj ga je bilo najti. Enako usodo je doživljal jezik. Od začetka 19. stoletja so raziskovali človeške jezike, da bi spet poskušali najti nekatere stalnice človeškega duha. Upali so, da se bo s preučevanjem življenja besed, razvoja slovnice, s primerjanjem jezikov človek tako rekoč sam razodel, bodisi v enotnosti svojega obraza ali v različnosti svojih profilov. Kaj so torej našli s tem vrtanjem v jezik? Odkrili so strukture. Odkrili so vzajemne odnose, odkrili so sistem, ki je nekako kvazilogičen, in človek je v svoji svobodi, v svoji eksistenci ponovno izginil.

Nietzsche je naznanjal smrt Boga. Vi pa predvidevate — vsaj zdi se — smrt njegovega ubijalca, človeka. Tako se stvari pravično povračajo. Mar ni človek izginil že hkrati z Bogom?

Ta izginitev človeka prav v času, ko so ga iskali pri korenini, nikakor ne pomeni, da bodo izginile tudi znanosti o človeku; kaj takega nisem nikoli trdil. Pač pa, da se bodo zdaj znanosti o človeku razširile do obzorja, ki ne bo več zaprto ali strogo določeno s tem humanizmom. V filozofiji človek izginja, ne kot objekt spoznanja, ampak kot subjekt svobode in eksistence. No, človek subjekt, človek subjekt lastne zavesti in lastne svobode, pa je v bistvu neke vrste soodnosna podoba Boga. Človek 19. stoletja je Bog, utelešen v človeštvu. Šlo je za nekakšno teologizacijo človeka, za ponovni prihod Boga na zemljo, s čimer se je človek 19. stoletja sam teologiziral. Ko je Feuerbach dejal: »Spet moramo dobiti na zemljo zaklade, ki smo jih spravili v nebesih«, je v srce človeka postavil zaklade, ki jih je bil človek nekoč posodil Bogu. In Nietzsche je, oznanjajoč smrt Boga, oznanil hkrati božanskega človeka, o katerem 19. stoletja ni nehalo sanjariti; in ko Nietzsche naznani prihod nadčloveka, ne oznanja prihoda človeka, ki bi spominjal bolj na Boga kot na človeka; to, kar oznanja, je prihod človeka, ki ne bo imel več nobene zveze s tem Bogom, čigar podobo bo še nadalje nosil v sebi.

Kako bi danes označili strukturalizem?

Ko bi vprašali tiste, ki jih uvrščajo v rubriko »strukturalisti«, ko bi spraševali Lévi-Straussa ali Lacana ali Althusserja ali lingviste itd., bi vam odgovorili, da nimajo prav nič ali

zelo malo skupnega drug z drugim. Strukturalizem je kategorija, ki obstaja za druge, za tiste, ki to niso. Od zunaj gledano bi lahko rekli: ta in ta in ta je strukturalist. Sartra bi bilo treba vprašati, kaj pravzaprav so strukturalisti, kajti on meni, da strukturalisti predstavljajo skladno skupino (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan in jaz), skupino, ki tvori nekakšno enoto, toda te enote mi ne opazimo.

Sartre vam očita in z njim mnogi drugi filozofi, da zanemarjate in prezirate Zgodovino; je to res?

Tega mi ni nikoli očital noben zgodovinar. Pač pa obstaja nekakšen mit Zgodovine za filozofijo. Veste, filozofi so navadno precej šibki v vseh strokah, ki pač niso njihove. Obstaja matematika za filozofe, biologija za filozofe, no, in obstaja tudi nekakšna Zgodovina za filozofe. Zgodovina za

filozofe je neke vrste velika in obsežna povezanost, kjer se spleta svoboda posameznikov in ekonomska ter socialna določila. Ko se kdo dotakne katere teh velikih tem, povezanosti, dejanskega uveljavljanja človekove svobode, izražanja posameznikove svobode prek socialnih določil, ko se dotakneš enega teh treh mitov, zaženejo ti vrli ljudje takoj krik o posilstvu in umoru Zgodovine. Pravzaprav živimo v lepih časih, ko so Marc Bloch, Lucien Fèvre, angleški zgodovinarji itd. končali s tem mitom Zgodovine. Ti gledajo na Zgodovino čisto drugače, in tako sem hotel ubiti filozofski mit Zgodovine, ta filozofski mit, za katerega me obtožujejo, da sem ga ubil. Prav, očaran sem, če sem ga res. Nikakor pa nisem hotel ubiti zgodovine nasploh. Zgodovina se ne ubija, toda Zgodovino za filozofe, to pač, prav to hočem vsekakor ubiti.

Prev. J. Z.