

[w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, tom 4, pod redakcją Barbary Skargi, przy współpracy Stanisława Borzysza i Haliny Floryńskiej-Lalewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN Sp. z o.o., Warszawa 1996, ISBN 83-01-12087-8 t.4, ISBN 83-01-11333-2 całość, s. 299-314

Lévi-Strauss Claude (1908)

Życie. Urodził się w Brukseli. W 1909 r. rodzice powrócili do Paryża, z którym pozostał związany — z kilkoma przerwami — przez resztę życia. Uczęszczał do liceum Janson-de-Sailly, zaś w 1927 r. rozpoczął studia prawnicze i — równolegle — filozofię na Sorbonie. Pierwsze zakończył licencjatem, drugie agregacją. Po odbyciu służby wojskowej został nauczycielem gimnazjum w Laon. W latach 1935-1938 przebywał w Brazylii w São Paulo, gdzie pracował w katedrze socjologii miejscowego uniwersytetu oraz prowadził badania terenowe w Mato Grosso wśród plemion indiańskich. W 1941 r. udało mu się wyjechać z pokonanej Francji do USA i w ten sposób uniknąć prześladowań rasowych. Osiadł w Nowym Jorku, gdzie w 1942 r. nawiązał znajomość z R. Jakobsonem, który decydująco wpłynął na jego zwrot ku strukturalizmowi. Przez pewien czas pracował w dyplomacji. Po powrocie do Paryża nawiązał naukowe kontakty z Centre Nationale de la Recherche Scientifique, École Pratique des Hautes Études oraz Musée de l'Homme. W 1948 r. obronił tezę doktorską na Sorbonie. W 1959 r. objął katedrę antropologii społecznej w College de France. W 1973 r. został członkiem Akademii Francuskiej.

Dzieła. *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Paris 1948; *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949 (teza doktorska); *Race et histoire*, Paris 1952 [*Rasa i historia*, w: *Rasa a nauka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 1961]; *Tristes tropiques*, Paris 1955 [*Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, Warszawa 1960 oraz wyd. 2., Łódź 1992]; *Anthropologie structurale*, Paris 1958 [*Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1970]; (wspólnie z G. Charbonnier), *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris 1961 [G. Charbonnier, *Rozmowy z Lévi-Straussem*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1968]; *La pensée sauvage*, Paris 1962 [*Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969]; *Le totemisme aujourd'hui*, Paris 1962 [*Totemizm*, tłum. A. Steinsberg, Warszawa 1968]; *Mythologiques*, t. 1–4, Paris 1964–1971 (cykl obejmujący tomy: *Le cru et cuit*, 1964; *Du miel aux cendres*, 1966; *L'origine des manières de table*, 1968; *L'Homme nu*, 1971); *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973; *La voie des masques*, Genève 1975 [*Drogi*

masek, tłum. M. Dobrowolska, Łódź 1985]; *Le regard éloigné*, Paris 1985 [*Spojrzenie z oddali*, tłum. W. Grajewski i inni, Warszawa 1993]; *Paroles données*, Paris 1984; *La potière jalouse*, Paris 1985; (wspólnie z D. Eribon) *De près et de loin*, Paris 1988 [*Z bliska i z oddali*, tłum. K. Kocjan, Łódź 1994]; *Des symboles et leur doubles*, Paris 1989; *Histoire de lynx*, Paris 1991 [*Opowieść o rysiu*, tłum. E. Bekier, Łódź 1994]; *Regarder écouter lire*, Paris 1993.

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE

Wydana w 1958 roku *Anthropologie structurale* nie była w intencji autora książką filozoficzną. Nie była też jako praca z dziedziny antropologii społecznej i kulturowej dziełem jednolitym, pisany z myślą o systematyzacji dotychczasowych badań i poglądów. W sensie kompozycyjnym stanowiła zbiór rozpraw i artykułów, z których najstarsze, *Analiza strukturalna w językoznawstwie i antropologii* oraz *Rozdwojenie przedstawienia w sztukach Azji i Ameryki*, ukazały się drukiem jeszcze w 1945 r., teksty zaś ostatnie pochodziły z 1956 i 1957 r. Mimo rozproszenia w czasie i mimo wyraźnie okolicznościowego charakteru wielu fragmentów książki (poszczególne rozdziały powstały jako referaty wygłaszane na rozmaitych konferencjach i sympozjach) odbiór przerósł intencje autora i charakter publikacji. Dzieło Lévi-Straussa okazało się w recepcji na ogół tworem jednolitym, spójnym, wypowiedzią programową o doniosłych implikacjach metodologicznych i filozoficznych. Nie znaczyło to bynajmniej, że tezy Lévi-Straussa nie budziły sprzeciwu i że zajęte przez niego stanowisko nie wywoływało żadnego oporu. Przeciwnie, zarówno gwałtowność stawianego oporu, jak też ogromny, inspirujący wpływ *Antropologii strukturalnej* wskazywały, że dzieło to we właściwym momencie i we właściwy sposób wyraziło jawne i podskórne dążenia nurtujące epokę i stało się jednym z jej najważniejszych manifestów.

Na czym polegało znaczenie *Antropologii strukturalnej*? Z pewnością *Antropologia* — właśnie jako „strukturalna” — nie była propozycją szczególnie oryginalną lub odkrywczą, co zresztą podkreślał sam autor. Strukturalizm stanowił bowiem od czasu ukazania się *Kursu językoznawstwa ogólnego* F. de Saussure’a w 1915 r. nurt znany i wpływowy nie tylko w językoznawstwie. Jego zastosowania miały jednak charakter mniej lub więcej wycinkowy i

specjalistyczny, płodny na terenie dyscyplin szczegółowych, takich jak fonologia, stylistyka czy teoria osobowości. Do czasu ukazania się *Antropologii strukturalnej* trudno mówić o strukturalizmie jako formacji integrującej, scalającej lub uniwersalnej w naukach humanistycznych, konkurencyjnej wobec innych stanowisk żywiących podobne aspiracje. Trudno też mówić o jego aspiracjach na miarę, dajmy na to, fenomenologii, egzystencjalizmu czy marksizmu. Wydaje się, że *Antropologia strukturalna* stała się w tym względzie punktem zwrotnym. Dzieło Lévi-Straussa tworzyło bowiem syntezę i uogólnienie dotychczasowych osiągnięć strukturalizmu, sugestywnych i przekonujących zwłaszcza na polu badań nad językiem, poetyki (prace R. Jakobsona) czy stylistyki (szkoły genewska i praska), jak też przenosiło idee strukturalizmu na teren strategicznie kluczowy, mianowicie do antropologii społecznej i kulturowej. To było decydujące. Dzięki syntezie i przeniesieniu idei strukturalizmu do antropologii Lévi-Strauss tchnął w nie nowe życie, nadał im żywotność. Z idei tych etnolog francuski uczynił klucz do rozumienia człowieka i do badania jego wytworów. Klucz uniwersalny.

Recepcja Lévi-Straussa bywała niekiedy jednostronna, jego zaś myśli spłycano. Trzeba to uzmysłowić, by wydobyć właściwy sens jego pracy. Otóż strukturalizm Lévi-Straussa — mimo wielu przejawów petryfikowania nauki de Saussure'a do czasu ukazania się *Antropologii strukturalnej* — był daleki od ortodoksji lub dogmatyzmu. Dla autora *Antropologii* nie stanowił on zbioru idei gotowych, ani też tym bardziej zbioru zamkniętego. Akceptacja tych czy innych idei strukturalnych uprzednio uformowanych nie wynikała u Lévi-Straussa z ich prestiżu lub potrzeby znalezienia *a priori*, które zaspokoiłoby odczuwany przez niego głód wiary. Rodziła się ona natomiast z krytycyzmu, poczucia zasadności i płodności badawczej danej idei, potwierdzonej w badaniach materiałowych i w rozwiązywaniu konkretnych problemów.

Konsekwencją tej sytuacji był wybiórczy stosunek do zastanego już dziedzictwa strukturalizmu, gotowość modyfikowania i konkretyzowania przejmowanych idei, szukania dla nich współczesnego wyrazu oraz empirycznych potwierdzeń. Ważny dla Lévi-Straussa stawał się przede wszystkim ich sens etnologiczny oraz antropologiczny: te dwie dyscypliny, etnologia i antropologia, były mu najbliższe. Ortodoksja nie była dla niego czymś obowiązkowym. *Antropologia strukturalna* powstawała ponadto stopniowo, jej autor zaś zapewne nie oczekiwał, że po jej ukazaniu się zostanie papieżem kierunku, któremu ofiaruje drugą młodość. Okoliczności te powodowały, że dzieło to nie było w rzeczywistości tak silnie i jednoznacznie „strukturalne”, jak utrwaliła to legenda. Horyzont teoretyczny towarzyszący recepcji nie pokrywał się z dynamiką horyzontów w toku jego produkcji. Działy tematyczno-

problemowe *Antropologii: Język i pokrewieństwo, Organizacja społeczna, Magia i religia, Sztuka oraz Zagadnienia metody i nauczania* ukazywały wyraziście szerokie zainteresowania jej autora, ich, by tak rzec, bogatą i zróżnicowaną synchronię, lecz zacierały zarazem diachronię, ewolucję, drogę, jaką on przebył. Lévi-Strauss w 1957 r. był kimś nieco innym niż w roku 1945. Jeśli zatem odczytać „strukturę” *Antropologii* diachronicznie, to stanowiła ona w istocie rzeczy dość przejrzysty i czytelny zapis historii intelektualnej okresu, w którym kolejno — w sposób odbiegający od książkowej systematyki — powstawały jej poszczególne rozdziały. Inaczej niż twierdził autor, to struktura była produktem historii, a nie odwrotnie. Dowodnie świadczyła o tym nawet jego książka, jeszcze wyraźniej — biografia intelektualna.

Łatwo zatem odnaleźć w *Antropologii strukturalnej* istotny wkład psychoanalizy i hermeneutyki psychoanalitycznej (szczególnie w artykułach wcześniejszych), neokantyzmu czy chociażby marksizmu (dotyczyło to zwłaszcza pisanego w 1956 r. *Posłowia* do rozdziału XV). Kulturowany w niej ideał nauki daje się wywieść z pozytywizmu. Równocześnie Lévi-Strauss żywo reagował na aktualne idee we współczesnej sobie nauce, takiej jak cybernetyka i matematyczna teoria komunikacji, oraz poszukiwał dla nich zastosowań w dziedzinie mu najbliższej, w etnologii. Ta wrażliwość na bodźce była imponująca, chociaż to nie tylko ona ukształtowała *Antropologię*. Jej autor potrafił bowiem bodźce te przetwarzać i zamienić je w oryginalny stop. Potrafił nadać im piętno autorskie, twórcze oraz wywieść z nich koncepcję, którą w XX wieku trzeba zaliczać do fundamentalnych.

Ale nie wszystko w *Antropologii strukturalnej* można wywieść z intelektu. Doświadczeniem pierwotnym tego dzieła było niewątpliwie poczucie więzi i wspólnoty z tymi, którzy stanowili dla jej autora przedmiot obserwacji, opisu i badań. Kaduweo, Bororo, Nambikwara, Munde, Tupi-Kawahib, Mogh i Kuki — to nazwy plemion Indian południowoamerykańskich, które dla Lévi-Straussa w rzeczywistości nigdy nie stały się wyłącznie „przedmiotem”, kimś, komu okazywał jedynie chłodny dystans. Idea powszechnej *fraternité* znalazła w nim prawdziwego rzecznika i wyraziciela. Impuls szacunku dla innych, podobnie jak impuls rozumienia innych — a poprzez nich także rozumienia siebie, własnej kultury, własnego czasu — należał w *Antropologii strukturalnej* do pierwszych.

Impuls ten można zresztą odnaleźć w samym rozumieniu antropologii. Choć strukturalizm zalecał zwykle badania cząstkowe, skupione na precyzyjnie wyciętej, jednorodnej dziedzinie zjawisk, takich jak poszczególne „poziomy” języka: fonologiczny, morfologiczny, leksykalny, składniowy czy semantyczny, Lévi-Strauss upatrywał zadanie antropologii — jakże nieortodoksyjnie! — w „poznaniu człowieka całościowego”. To poznanie całościowe uzasadniało wizję antropologii, w której stanowiła ona naukę

integrującą, syntezę wielu dyscyplin szczegółowych. Antropologia — jako nauka scalająca — miała zajmować się „ludzkością zmieniającą świat i zmieniającą też siebie w toku swych działań”. I nie miała też zadowalać się wyłącznie poznaniem przedmiotowym. „Poznając coraz więcej”, zauważał autor *Antropologii strukturalnej*, człowiek „ujmuje również siebie jako poznającego”. Dlatego antropologia w projekcie Lévi-Straussa nie powinna chronić się w wąskich specjalizacjach, lecz utrzymywać bliskie więzi zarówno z naukami przyrodniczymi i ścisłymi, jak też z naukami humanistycznymi, takimi jak psychologia, socjologia, geografia, archeologia czy lingwistyka. *Antropologia strukturalna* dawała liczne przykłady oryginalnego korzystania z tych nauk, by wymienić chociażby badanie stosunków pokrewieństwa w społeczeństwach pierwotnych czy analizę mitów.

W węższym tego słowa znaczeniu i w perspektywie historycznej antropologia uprawiana i postulowana przez Lévi-Straussa zmierzała do połączenia w jedną naukę trzech głównych odnóg, jakie się już uprzednio wydzieliły i usamodzielniały w badaniach antropologicznych pojmowanych dotąd dość specjalistycznie. Odnogi te tworzyły odpowiednio: antropologia fizyczna, zajmująca się przeważnie ewolucją człowieka oraz jego cechami anatomicznymi i fizjologicznymi, antropologia społeczna oraz antropologia kulturowa. Jeśli postulat integracji obu tych ostatnich dyscyplin był w jakiejś mierze oczywisty (choć dla epigońskiego strukturalizmu łączne badanie społeczeństwa i kultury mogło wydawać się herezją), to włączenie przyrodnozawstwa do badań nad społeczeństwem i kulturą było zastanawiające. Nie wynikało ono bynajmniej z przeżytków lub pozostałości naturalizmu, biologizmu lub ewolucjonizmu w poglądach francuskiego etnologa. Wręcz przeciwnie. Integrację antropologii fizycznej ze społeczną i kulturową Lévi-Strauss uzasadniał faktem, że człowiek, *homo sapiens* posługujący się mową i techniką, „określał sam przebieg swojej ewolucji biologicznej, choć nie musiał zdawać sobie z tego sprawy”, i że „ludzie stworzyli się sami w takim samym stopniu, w jakim stworzyli rasy swych zwierząt udomowionych”, aczkolwiek nie działali w tej pierwszej dziedzinie świadomie i celowo. Interpretacja ta przecinała zatem korzenie naturalizmu i ewolucjonizmu w antropologii. Intencją Lévi-Straussa było niewątpliwie ujęcie czynników przyrodniczych, społecznych i kulturowych w ich wzajemnym oddziaływaniu na siebie oraz uchwycenie tego momentu, w którym wyłaniający się z przyrody (natury) świat społeczny i kultura zaczynają żyć życiem samodzielnym, rządzone własnymi prawami, wśród których znajdowały się również prawa transformacji tych praw. Te ostatnie pozwalały wyjaśnić wielką różnorodność społeczeństw i kultur.

Lévi-Strauss nie zamierzał także zawężyć antropologii społecznej i kulturowej do badania społeczeństw pierwotnych, tubylczych, odległych od nowoczesnej cywilizacji. Zgodnie z tradycją anglosaską uznał bowiem, że „całościowe poznanie człowieka” musi uwzględniać „całokształt rozwoju ludzkości”, objąć wszelkie społeczeństwa i kultury. Nie wykluczało ono tedy ani badania małych człecoształtnych, ani też, na przeciwnym biegunie, skupisk, dajmy na to, intelektualistów w nowoczesnych kampusach uniwersyteckich i utrzymujących się w ich społeczności reguł zachowania i komunikacji. Antropologia tego typu interesowała się zatem zarówno nielicznymi plemionami nomadów, jak wielkimi aglomeracjami miejskimi, gromadzącymi na niewielkich przestrzeniach dziesiątki i setki tysięcy ludzi. Wchłaniała problemy i pola badawcze tradycyjnie przypisywane socjologii, chociaż akcenty rozmieszczała odmiennie, już choćby z tej racji, że poza nią wykraczała. Lévi-Strauss podkreślał, że współczesna mu antropologia powinna zająć się człowiekiem tak w aspekcie gatunkowym, jak przede wszystkim w aspekcie społecznym, w splocie stosunków międzyludzkich, w grupie i w strukturze społecznej. Grupę pojmował jednak jako „całokształt form komunikacji, które stanowią podstawę życia społecznego”. Inaczej niż w socjologii, gdzie obserwator i badane społeczeństwo bywają zazwyczaj jednorodne, antropologia miała uwzględniać także „punkt widzenia obserwowanego”, punkt widzenia społeczeństw egzotycznych i odległych, uznawanych niekiedy bezpodstawnie za „dzikie”, „barbarzyńskie” czy „prymitywne”.

Kwestia ta miała niezmiernie istotne znaczenie w *Antropologii strukturalnej*. Łączyła się bowiem z poszukiwaniem stanowiska teoretycznego wolnego od partykularyzmu, uprzywilejowania i dyskryminacji pod względem etnicznym, cywilizacyjnym lub historycznym. Lévi-Strauss dążył zatem zarówno do „wzniesienia się” ponad wartości uznawane przez grupę lub społeczeństwo badacza, jak też do wyników powszechnie prawomocnych „dla wszelkiego możliwego obserwatora”. Dlatego postulat swoiście pojmowanego obiektywizmu oraz dążność do uniwersalizmu w dziedzinie poznania i wartości były w jego koncepcji kluczowe. Zawierało się w nich pragnienie, by „odkryć formę wspólną wielu przejawom życia społecznego”. Jednakże poszukiwanie „form wspólnych” nie mogło dokonywać się kosztem lekceważenia lub pomijania różnic. Przeciwnie, to właśnie uważne i dociekliwe badanie różnic stanowiło warunek konieczny dotarcia do „form wspólnych”. Te ostatnie nie mogły być transcendentalne, aprioryczne lub po prostu dowolne. Musiały być wynikiem zagłębienia się w rzeczywistość, badań terenowych, analizy faktów „ze względu na nie same” oraz „w związku z całością”. Zarzut logocentryzmu, jaki stawia się niekiedy strukturalizmowi, w zastosowaniu do Lévi-Straussa nie obejmuje tego, iż lekcewał

on różnice między poszczególnymi społeczeństwami dawnymi lub między nimi i społeczeństwem współczesnym.

Motyw „form wspólnych” — oprócz aspektów ontologicznych i teoriopoznawczych — miał w *Antropologii strukturalnej* również pewien sens ideologiczny i wartościujący. Formy tego rodzaju wskazywały bowiem na tożsamość czy też ciągłość ludzkiego dziedzictwa tak w diachronii, w przekroju historycznym, jak w synchronii, w usytuowaniu przestrzennym poszczególnych społeczeństw i kultur. Wydobywały one — wśród niekwestionowanych różnic — zasadniczą jednorodność, podobieństwo i solidarność rodzaju ludzkiego. Przestrzegały przed pochopnym dzieleniem wspólnot ludzkich na „prymitywne” i „cywilizowane”, „dzikie” i dysponujące „wysoką kulturą”, „zacofane” i „wysoko rozwinięte”. Przestrzegały przed utożsamianiem odmienności lub oddalenia danej społeczności i jej kultury z różnicą w stopniu ich rozwoju, z „zapóźnieniem” lub „brakiem postępu”. Polemicznie zwracały się przeciwko nadużyciom, jakie powstawały w rezultacie mechanicznego stosowania kategorii ewolucji i postępu do procesu historycznego, w szczególności przeciwko uznawaniu ostatnich faz rozwoju za „wyższe” i „lepsze” od poprzedzających. Lévi-Strauss tropił ukryte w tego typu wartościowaniach praktyki dyskryminujące.

Znamiennym wyrazem jego postawy w tej dziedzinie był protest przeciwko opisowi społeczeństw pierwotnych za pośrednictwem cech prywatnych, wskazujących na brak własności, którymi szczyliły się społeczeństwa młodsze. Chodziło tu m.in. o takie cechy, jak „brak pisma”, „brak cywilizacji” czy „brak techniki mechanicznej”. Lévi-Strauss argumentował wszakże, że cechy prywatne „przesłaniają pewną rzeczywistość pozytywną” i że — przewrotnie — cechy takie należałoby odnieść raczej do społeczeństw nowożytnych czy nowoczesnych. Na rzeczywistość pozytywną składały się bowiem w społeczeństwach poza obrębem nowoczesności przede wszystkim stosunki osobowe, „konkretne ujmowanie jednego podmiotu przez drugi”, bliskie i bezpośrednie relacje między jednostkami. Tymczasem społeczeństwa i cywilizacje nowoczesne to właśnie utraciły, jak się zdaje, bezpowrotnie, stosunki zaś i kontakty międzyludzkie uległy wielorakim zapośredniczeniom pod wpływem natłoku oraz ingerowania w życie jednostek artefaktów cywilizacyjnych, a także powstania społeczeństw masowych. Dlatego Lévi-Strauss przywoływał w *Antropologii strukturalnej* „kryterium autentyczności”, pozwalające odróżnić „społeczeństwo autentyczne” od społeczeństw nękanym nieautentycznością, zapośredniczeniami wszelkiego typu, wzajemnym oddaleniem od siebie poszczególnych jednostek. Z kolei kategoria autentyczności wskazywała, że „formalistyczny” i „strukturalistyczny” Lévi-Strauss wcale nie

był ani głuchy, ani obojętny na motywy teoretyczne i światopoglądowe, które można by uznać za typowe dla stanowisk filozoficznie mu obcych, takich jak personalizm czy egzystencjalizm.

Nie stanowiły one, rzecz jasna, głównego układu odniesienia dla *Antropologii strukturalnej*. Tym układem było językoznawstwo strukturalne czy, szerzej, strukturalizm jako zbiór inspiracji metodologicznych. Płynęły one przede wszystkim z tego źródła, jakim były prace z dziedziny filozofii N. Trubeckiego oraz R. Jakobsona: wyznaczała je zatem szczególnie, historyczna postać strukturalizmu, jedna z jego faz.

Ze strukturalizmem tym (choć nie było to bynajmniej źródło jedyne) można łączyć przekonanie Lévi-Straussa, że struktura jako taka stanowi „obiektywną realność”, zaś „zjawiska świadome i historyczne pozostają zawsze na powierzchni”. Z kolei obiektywne realności utożsamiał on z systemami stosunków będących wytworem „nieświadomionej działalności umysłu”. Przykładem takiej realności był dla Lévi-Straussa przede wszystkim język. I język — ujęty w aspekcie fonologicznym — stał się prototypem zjawisk innego typu. Dotyczyło to w pierwszym rzędzie kultury, chociaż struktury homologiczne względem języka autor *Antropologii* odkrywał w sferze zjawisk społecznych, takich jak stosunki pokrewieństwa czy reguły zawierania małżeństw, oraz w dziedzinie ekonomii. „Zarówno język, jak kultura, zauważał etnolog, zbudowane są z opozycji i korelacji, inaczej mówiąc — ze stosunków logicznych”. Teza ta rozciągała się na inne zjawiska. Uprawniało to ostateczny wniosek, że język, kultura i różne formy życia społecznego mają „tę samą naturę” i tworzą „systemy zachowań, z których każdy jest projekcją powszechnych praw, rządzących nieświadomianą aktywnością umysłu”.

Zwieńczeniem tej konstrukcji teoretycznej było przekonanie, że prawa świata i prawa myślenia są w istocie rzeczy tożsame, choć Lévi-Strauss przezornie zastrzegał się, że jest to jedynie postulat, którego trzeba dowieść w konkretnych badaniach. Ideałem teoretycznym *Antropologii strukturalnej* był więc ideał porządku, w którym człowiek i jego świat odnajdują się wspólnie z naturą w systemie rządzących nimi „powszechnych praw”, w jednolitym łańdźcu obejmującym i objaśniającym także właściwą mu różnorodność. I jedyne, co było tu niepokojące, to macosze potraktowanie przez Lévi-Straussa „zjawisk świadomych i historycznych”, które z uporem — i widocznym upodobaniem — lokował on „na powierzchni” i ujmował jako domenę przypadku. Dowodziło to, jakby nieco na przekór, że rygor porządku i powszechnych praw nie obejmował jednak wszystkiego — istniało coś, co mu się wymykało — a więc tym samym nie był powszechny. I nietrudno było spostrzec, że jego działanie skrętnie omijało te rejony, gdzie w grę mogło wchodzić *liberum arbitrium*.

Jedynym odpowiednikiem tej kategorii był u Lévi-Straussa, jak się wydaje, przypadek. Dziedzictwo strukturalizmu wyraziło się u niego w logicznym determinizmie.

Trzeba jednak zastrzec w tym miejscu, że odbiór strukturalizmu u Lévi-Straussa był daleko bardziej złożony i wieloznaczny, niż pokazuje to powyższa interpretacja. Wyrażał się choćby w rozumieniu struktury stale rozdartym i wahającym się między ujęciem, by tak rzec, realistycznym i nominalistycznym; bądź to utożsamiającym ją z „obiektywną realnością”, bądź to przeciwnie, przeciwstawiającym ją rzeczywistości jako pewnego rodzaju konstrukt lub model. W rozdziale *Pojęcie struktury w etnologii* autor *Antropologii* stwierdzał na przykład całkiem jednoznacznie, że „pojęcie struktury społecznej odnosi się nie do rzeczywistości empirycznej, lecz do budowanych na jej podstawie modeli”. Konsekwencją zajętą przez niego stanowiska było rozróżnienie „struktury społecznej” od „stosunków społecznych”, stanowiących „surowiec używany do budowy modeli”, oraz przyznanie, że rozumiana w ten sposób struktura społeczna nie wyczerpuje „całokształtu stosunków występujących w danym społeczeństwie”. Trudno przecenić wagę tego rozróżnienia. Umysławało ono istnienie w *Antropologii strukturalnej* co najmniej dwóch konkurujących ze sobą strukturalizmów: ontologicznego i metodologicznego. Ten pierwszy stawiał znak równości między bytem i strukturą (czy też odwrotnie), ten drugi ujmował strukturę wyraźnie jako metodę, pewien sposób organizacji danych doświadczenia poznawczego umożliwiający ich porównywanie oraz dokonywanie za ich pośrednictwem rozmaitych eksperymentów.

Warto zaznaczyć, że z tego ostatniego ujęcia wynikało również, iż tej samej rzeczywistości społecznej można przyporządkować wiele rozmaitych, opisujących ją struktur, bez widoku na zakończenie takiego postępowania kiedykolwiek. To metodologiczne ujęcie struktury osłabiało zatem deterministyczną wymowę *Antropologii strukturalnej*. Podważało też wiarę w wewnętrzną racjonalność rzeczywistości społecznej, w jej przejrzystość dla umysłu, który miał być przecież jej lustrzanym, choć nieświadomym odbiciem.

Wydaje się jednak, że znaczenie prezentowanych w *Antropologii...* modeli strukturalnych wyrażało się również w jeszcze czymś innym. Pomagały one porównywać i porządkować zjawiska etnograficzne, które na pierwszy rzut oka wydawały się nie mieć ze sobą niczego wspólnego. Pomagały zbliżyć do siebie fakty i zbiory faktów niezmiernie oddalonych w czasie i w przestrzeni. I w tym sensie można uznać owe modele za świeże, zaskakujące częstokroć swoją paradoksalnością i zadziwiające polotem i śmiałością metafory intelektualnej wielkiego formatu, mogące, doprawdy, nierzadko konkurować z poetyckimi. Czyż modele pokrewieństwa lub modele mitu nie były w *Antropologii strukturalnej* w rzeczywistości teoretycznymi metaforami? I czy strukturalizm tego dzieła, podobnie jak

późniejszego cyklu *Mithologiques*, nie był w istocie rzeczy rodzajem retoryki, dyskursem retorycznym na polu nauki i w służbie poznania? Jeśli konstrukcje intelektualne są kunsztem i rodzajem twórczości, to i ten aspekt *Antropologii...* należałoby uwypuklić.

Jednym z jej charakterystycznych rysów był dramatyczny spór między analizą strukturalną oraz historyzmem i stosowanymi w naukach humanistycznych metodami badań historycznych. Dzieło Lévi-Straussa — nie negując bynajmniej w sposób skrajny znaczenia historii i badań historycznych — skupiało się głównie na niedostatkach tych ostatnich. Dominowała w nim krytyka takich występujących w nich kierunków, jak ewolucjonizm, dyfuzjonizm czy genetyzm. Decydujące dla Lévi-Straussa, jak się wydaje, było odkrycie w tych badaniach antynomii polegającej na tym, iż w stosunku do przeszłości badacz nigdy nie jest w stanie doświadczyć bezpośrednio jej dziania się i terażniejszości, w stosunku zaś do terażniejszości, odwrotnie, wpływu i oddziaływania przeszłości. Doświadczenie bezpośrednie procesu dziejowego oraz pośredniość wiedzy historycznej nie dawały się w pełni uzgodnić. Trzeba jednak podkreślić, że w *Antropologii strukturalnej* Lévi-Strauss nie posuwał się jeszcze do formuł tak radykalnych, jak te, którymi posłużył się chociażby w *Myśli nieoswojonej*, gdzie głosił *ex cathedra*, iż „ostatecznym celem nauk humanistycznych nie jest konstytuowanie człowieka, lecz rozczłonkowanie w celu rozwiązania jego zagadki” i że powinny one zmierzać do „reintegracji kultury w naturze” oraz do „reintegracji życia w całokształcie jego fizyczno-chemicznych warunków”. Na tym tle krytyka myślenia historycznego była w *Antropologii strukturalnej* stosunkowo łagodna.

Książka ta wyrażała zasadnicze przeświadczenie, że proces historyczny nie jest czymś powszechnym i jednolitym, więcej, że nie jest on zjawiskiem ciągłym. Dlatego autor *Antropologii...* pisał nie o historii jednej, lecz o jej różnych typach. Rozgraniczał on przede wszystkim historie stacjonarne, historię cykliczną oraz historię kumulatywną. Tylko tej ostatniej można było przypisać według niego kierunkowość rozwoju oraz nieodwracalność czasu. Dla etnologa — inaczej niż dla większości współczesnych — doświadczeniem badawczym była głównie historia społeczeństw stacjonarnych, którą znamionowała niekumulatywność rozwoju oraz odwracalność czasu. Inną cechą tych społeczeństw była ich względna jednorodność, choć zjawiska synkretyzmu nie były tu wcale wykluczone. Jeszcze innym rysem sytuacji badawczej było to, że etnograf lub etnolog występował w niej z zasady jako „ktoś obcy” lub „ten trzeci”. Umożliwiało to spojrzenie na te społeczności z zewnątrz i z dystansu oraz badanie ich tak jak, zgodnie z postulatami E. Durkheima, powinno badać się rzeczy. Ustrzeżało przed uzurpacjami subiektywizmu i etnocentryzmu. Przejawiały się one w tym, iż w społeczeństwach dawnych i odległych widziano „odbicie naszego własnego

społeczeństwa”. Iluzja pełnego obiektywizmu — wiara w osiągnięcie wyników nadających się do zaakceptowania przez „wszelkiego możliwego obserwatora” — była w *Antropologii strukturalnej* przemożna i wszechobecna. Lévi-Strauss bez wahania próbował przenieść ją do historii. Jeśli materiał i fakty historyczne stawiały opór, to okazywało się, że należy je tak ująć, by mogły zadośćuczynić ideałowi poznawczemu.

Główną różnicę między etnologią a historią wyznaczały ich zadania. Pierwsza parała się „nieświadomymi warunkami” życia społecznego, druga natomiast — przede wszystkim jego „przejawami uświadamianymi”. Z kolei przejście od świadomości do badania zjawisk nieświadomych miało swój odpowiednik w przejściu od szczegółowości do ogólności. Lévi-Strauss rezerwował tym samym dla własnej dyscypliny, rzecz jasna, poziom ogólności, historykom zaś proponował wspaniałomyślnie dorównanie mu przez bardziej intensywne zajęcie się występującymi w procesie historycznym zjawiskami nieświadomymi. Dziedzina tych ostatnich obejmowała z natury rzeczy twórców i aktywnych uczestników historii, albowiem jej badacze z samego założenia byli tymi, którzy zjawiska nieświadome uświadamiali; doprowadzali do ich zrozumienia i objaśnienia na poziomie teorii. Tak czy inaczej kategoria nieświadomości — często zresztą w *Antropologii strukturalnej* nadużywana — wskazywała na ogromny wpływ psychoanalizy, jakiemu w owym czasie Lévi-Strauss ulegał. Mariaż psychoanalizy i strukturalizmu określał dobitnie profil tego dzieła.

Mariaż ten służył przede wszystkim wyprodukowaniu koncepcji, których najważniejszą własnością był formalizm. Lévi-Strauss z upodobaniem podpierał się przykładem językoznawcy fonologa, który „wydobywa ze słów fonetyczną realność fonemu”, z niego zaś „logiczną realność cech dystynktywnych”. Otóż „ten sam fonem, ta sama cecha dystynktywna” miała według etnologa wskazywać na „głębką tożsamość bytów empirycznie różnych”. Problem jednak zawierał się w tym, że przykład dotyczył zjawisk językowych, których, nawiasem mówiąc, autor *Antropologii strukturalnej* sam nie badał, natomiast chętnie prznosił wyniki tego rodzaju badań na zjawiska, które w znaczeniu dosłownym językiem w ogóle nie były. Zabieg hermeneutyczny sprowadzał się zatem do wprowadzenia założeń, które przeniesienie takie czyniły możliwym i zasadnym. Jedno z tych założeń głosiło, że „nieświadomiana działalność umysłu polega na nakładaniu form na pewną treść”, inaczej mówiąc, na tym, że nieświadomość jest „pusta”, że stanowi swego rodzaju „formę” czy też „matrycę”, która nieustannie przepuszcza przez siebie zmienne treści i zarazem wyciska na nich swoje piętno. Drugie założenie stwierdzało, chyba dość arbitralnie, że formy owe „są zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów: starożytnych i nowożytnych, pierwotnych i

cywilizowanych”. I to właśnie pozwalało utrzymywać, że te same prawa strukturalne działają we wszystkich — nawet skrajnie od siebie różnych — dziedzinach zjawisk społecznych. Pozwalało też mówić, że w historii — mimo pojawiających się w niej zmian i przekształceń — występują stałe struktury „ukryte pod różnymi postaciami” oraz „trwające w następstwie wydarzeń”.

W rzeczywistości twierdzenia tego rodzaju były możliwe dzięki utożsamieniom i redukcjom, których dokonywał autor *Antropologii strukturalnej*. Możliwość odkrycia w historii i społeczeństwie tożsamego dla nich porządku zawierała się w owym metaforycznym przeniesieniu modelu fonologicznego na zjawiska, których „artykulacje swoiste” fonologicznymi nie były. Drugi — wzmacniający — zabieg polegał z kolei na uznaniu zjawisk pozajęzykowych za językowe ze swej natury. Trzecia operacja polegała na bądź to wykluczeniu, bądź to pomniejszeniu czynników świadomych i wolicjonalnych, pojawiających się w życiu społecznym oraz w procesie historycznym. Wyraziła się więc w uznaniu za rozstrzygające w nich czynników nieświadomych, wymykających się rozumnej woli ludzkiej. Lévi-Strauss podważał więc — występując z pozycji psychoanalitycznych, strukturalistycznych i formalistycznych (o pochodzeniu kantowskim i neokantowskim) — historiotwórcze znaczenie refleksji, celowego działania i będących ich pochodną wydarzeń. Dokonywał redukcji zjawisk społecznych i historycznych do ponadczasowych „form elementarnych”.

Redukcja ta, rzecz oczywista, nie oznaczała wyeliminowania z bytu i dziania się bytu wszelkiej racjonalności. Byt i dzianie się bytu sprowadzała bowiem do „inwentarza nieuświadamianych możliwości” istniejących w „liczbie ograniczonej” i posiadających „logiczną architektonikę”. Racjonalność została tedy przesunięta przez autora *Antropologii...* w otchłanie „struktur głębokich” i uznana za twór anonimowy, działający bezosobowo, całkowicie poza obrębem etyki i odpowiedzialności. Droga poznania wiodła od „uświadamianych treści” do „nieuświadamianych form”. Tymczasem — czego już jednak Lévi-Strauss zdawał się nie zauważać i z czego nie wyciągał dalszych wniosków — poznanie „nieuświadomionych form” zamieniało je nieuchronnie w „treści świadome”. Zmieniało to z konieczności ich charakter. Działania świadome uzyskiwały znaczenie, którego Lévi-Strauss niesłusznie im odmawiał i które zarazem niezamierzenie — dzięki wnikliwym analizom zjawisk nieuświadomionych w *Antropologii...* — sam wydatnie współtworzył. Sprzeczność ta należała do najbardziej zadziwiających w jego dziele.

Inaczej niż prace późniejsze, *Antropologia strukturalna* akcentowała niekiedy skokowe przejścia od natury do kultury, co powodowało ujęcie jednej i drugiej w opozycji do

siebie. Inną cechą tego dzieła była też szeroka interpretacja zjawisk kultury. Mieściły się w niej nie tylko narzędzia, wytwory i techniki należące do tzw. kultury materialnej. Obejmowała ona również elementy kultury duchowej: mity, obrzędy, magię i religię (nie wspominając już o języku oraz innych typach znaków). Dostrzegając podobieństwo wielu zjawisk społecznych do języka i odkrywając w nich te same co w języku struktury, Lévi-Strauss faktycznie zaliczał je do kultury: sugerowało to ontologiczną wykładnię strukturalizmu. Dopatrywał się przecież homologii między wymianą kobiet w zbiorowości, wymianą darów oraz wymianą komunikatów. Kobiety krążące w plemionach tubylczych między rodzinami i klanami porównywał do „jednostek języka”. Doszukiwał się odpowiedniości między systemem językowym a systemami pokrewieństwa; między mową a regułami zawierania małżeństw.

Jeśli zatem w późniejszych pracach kultura chętnie „reintegrowała się” z naturą, to w *Antropologii strukturalnej* można mówić o kierunku odwrotnym: podporządkowywaniu kategorii biologicznych kulturowym. Jedną z jej tez głosiła, że byt kulturowy (społeczny) odrywa się od przyrody i zaczyna żyć własnym życiem, które regulują opozycje i korelacje logiczne, a nie kategorie biologiczno-organiczne. Kontekst tych rozwiązań teoretycznych tworzyła niewątpliwie polemika z naturalizmem i ewolucjonizmem, których wpływy Lévi-Strauss starał się ograniczyć. Wpływ psychoanalizy na etnologa dowodził, że walka z nimi nie była bynajmniej rzeczą prostą. Polemika ta dyktowała tedy interpretację zakazu kazirodztwa jako mechanizmu zespolenia kultury z naturą oraz słynną tezę — oskarżaną później o antyfeminizm — że „w społeczeństwie ludzkim mężczyźni wymieniają kobiety między sobą, nie zaś kobiety mężczyzn”. Dla Lévi-Straussa akt wymiany był tu zjawiskiem oczywiście i jednoznacznie kulturowym — wymian w przyrodzie po prostu nie uwzględniał.

Etnolog utrzymywał więc, że między tworamii kultury istnieją, z jednej strony, „radikalne nieciągłości”, z drugiej natomiast — „odpowiedniości strukturalne”. Teza o radykalnych nieciągłościach w kulturze wynikała jednak nie tylko z chęci przeciwstawienia się ewolucjonizmowi przyrodniczemu. Dyktowała ją także potrzeba wyjaśnień funkcjonalistycznych i systemowych. *Antropologia strukturalna* zwracała się przeciwko objaśnianiu zjawisk kulturowych za pomocą analogii do zjawisk przyrodniczych. Otóż fakt, że w oddalonych od siebie społeczeństwach pojawiały się podobne narzędzia i przedmioty, nie dowodził, zdaniem Lévi-Straussa, że należały one do tego samego „gatunku”, tak jak można by to przyjąć w przyrodoznawstwie wobec zwierząt czy roślin. „Topór — zauważał — nigdy nie rodzi innego topora”. Nie zachodził tu związek genetyczny o charakterze przyczynowo-skutkowym. Kultura — inaczej niż przyroda — wywodziła się z „systemów przedstawień”, nie zaś z mechanizmów biologicznych. Stanowiła wytwór umysłu, miała

korzenie mentalne. Zanim w zbiorowości ludzkiej powstało narzędzie, musiało pojawić się wprawdzie jego „wyobrażenie”, idea jego użycia i znaczenia. Z kolei te same narzędzia w różnych zbiorowościach mogły odnosić się do różnych „systemów przedstawień” i spełniać odmienne funkcje. Kategorie systemu i funkcji należały więc w kulturze do najważniejszych. Określały sposób jej istnienia oraz objaśniały ją.

To, że kultura była w swych korzeniach przejawem działalności umysłu, decydowało też — mimo obecnych w niej wewnętrznych zróżnicowań — o jej jedności. Przekonanie o jedności ludzkiej kultury należało w *Antropologii strukturalnej* do kluczowych. Argumentacja na ten temat przypominała tezy omawiane już poprzednio. Pojawiało się więc po raz kolejny twierdzenie, że ma ona „budowę podobną do budowy języka”, że stanowi ona „model” i „fundament” kultury. Język, niczym ów nieszczęsny Piętaszek u Robinsona, wypełniał wszelkie zleczone mu zadania. Tworzył namiastkę wiedzy uprzedniej i gotowej.

Osobny dział *Antropologii strukturalnej* wypełniały rozważania poświęcone, jak głosił jego tytuł, „magii i religii”, aczkolwiek powinien on brzmieć „magii i mitom”, gdyż religia faktycznie pozostawała w cieniu i zapowiedź była na wyrost. Być może zamiarem Lévi-Straussa było utożsamianie religii z magią i mitami — wtedy wszystko byłoby na swoim miejscu — jednakże w tej sprawie jesteśmy zdani tylko na domysły. Rzuca się w oczy fakt, że autor *Antropologii strukturalnej* znajdował się tutaj pod przemożnym urokiem Freuda i freudyzmu. Ważne było również to, że w analizie mitu usiłował wyjść poza kategorie ściśle lingwistyczne lub semiotyczne i dotrzeć do „poziomu” opowiedzianej w micie historii, mającej, co prawda, „także naturę językową”, lecz znaczącą inaczej niż język w rozumieniu dosłownym.

Kluczem do badań nad magią stało się zaskakujące zestawienie ról szamana u pierwotnych i psychoanalityka u współczesnych oraz wykrycie ich zdumiewających odpowiedniości. W obu sytuacjach — „kuracji szamanistycznej” i „kuracji psychoanalitycznej” — wspólnym mianownikiem pozostawała ich „skuteczność symboliczna”: oddziaływanie na psychikę chorego za pomocą symboli i w ten sposób na cały niedomagający organizm, który w kuracji udanej pozytywnie odreagowywał na odblokowanie psychiki. Czary, zamawiania i modlitwy okazywały się w pewnych okolicznościach równie skuteczne jak medykamenty. Jednakże analogia magii i religii z psychoanalizą miała swoje granice. Te pierwsze osadzały się w zbiorowej wierze w mit, ta druga — w wyrafinowanej interakcji terapeuty z pacjentem, której istotą było zapanowanie nad kompleksem dzięki zdobyciu świadomości kompleksu. Rozum, symbol cywilizacji współczesnej, triumfował nad mitem tworzącym zadrę w psychice pacjenta. Inaczej natomiast w magii. Dzięki odwołaniu

się do wiary w mit szaman lub czarownik umieszczali przeczące racjonalnemu doświadczeniu zdarzenia w całości, w której poszczególne składniki — i te normalne, odpowiadające doświadczeniu, i te ewidentnie patologiczne, irracjonalne — wzajemnie dopasowywały się do siebie. Kategorie spójności świata i równowagi społecznej były więc tymi, które w *Antropologii strukturalnej* objaśniały funkcjonalność mitu, magii i religii.

Słynne studium *Struktura mitów* wydobywało ich funkcje intelektualne. Lévi-Strauss ujmował w nim mit jako usytuowaną w sferze nieświadomości zbiorowej formę organizacji i wypowiedzenia — przez fabuły, „wielkie narracje” mityczne — doświadczenia zmysłowego oraz stawiania „pytań podstawowych” dotyczących świata i losu w nim człowieka. Zadaniem mitów, pisał, jest „dostarczenie logicznego modelu rozwiązywania sprzeczności”. Oswajały one ze światem, który w swej nagiej — i często bolesnej, przerażającej — faktyczności wydawał się niepojęty, niewytłumaczalny. Występowały tedy w podwójnym charakterze. Stanowiły swego rodzaju „narzędzia logiczne” oraz były dyskursem, „utajonymi rozumowaniami”, tworzącymi „wspólnotę różnic”, wyrażoną w seriach niekończących się przekształceń. Można by o nich rzec, iż zastępowały plemionom tubylczym filozofię. Ich badanie było dla Lévi-Straussa odsłonięciem i, rzecz jasna, kontynuacją tej filozofii, próbą dialogu z nią.

Antropologia strukturalna stała się jednym z filarów myśli europejskiej — i nie tylko europejskiej — drugiej połowy XX wieku. Twierdzenie, że w latach 1960–1970 dzieło to zmieniło humanistykę światową, nie zabrzmiałoby chyba przesadnie. Ale w dziedzinie idei nic nie jest dane na stałe. Po triumfach strukturalizmu w drugiej połowie lat pięćdziesiątych i w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku nastąpiły poststrukturalizm i dekonstrukcjonizm, potem postmodernizm, barwy zaś strukturalizmu, którego manifestem i spełnieniem miała być *Antropologia...*, mocno przyblakły. Dzieło to stało się szacownym podręcznikiem akademickim, ale kogóż z wybitnych ten los oszczędził? Czyż zresztą nie pragnął go sam Lévi-Strauss, nie tylko etnograf i etnolog, badacz terenowy Bororo i Nambikwara, lecz także nauczyciel uniwersytecki i akademik co się zowie, z rewerencją odsyłający czytelnika w swych kolejnych książkach do zasłużonych i znakomitych poprzedników?

Tak czy owak, *Antropologia strukturalna* zajęła już poczesne i trwałe miejsce nie tylko w dziejach etnologii i antropologii dwudziestowiecznej. To właśnie Lévi-Strauss sprawił — jak nikt inny dotąd — że dyscypliny te uzyskały znaczenie interdyscyplinarne i ogólnohumanistyczne. Dzieło jego stało się ożywczą i zapładniającą lekturą filozofów i filologów, lingwistów i semiotyków, religioznawców i folklorystów, socjologów i

historyków. Czegóż można chcieć więcej? Zresztą spory o *Antropologię strukturalną* i tak trwać będą nadal. Chociaż autor jej pragnął w *Przedmowie* spisanej w 1957 r. narzucić czytelnikowi swój nieco fasadowy wizerunek „nieustępliwego strukturalisty”, to uważna lektura *Antropologii...* pokazuje coś zgoła odmiennego. Dzieło to było zapisem żarliwej pracy myśli i poszukiwań, stenogramem historii. Jego ideą przewodnią była rozumność — rzecz ważniejsza i z pewnością trwalsza niż struktury, nie zawsze wszak rozumne.

Edward Kasperski

przedruk [w:] Edward Kasperski, *Metody i metodologia (metodologia ogólna, nauki humanistyczne, wiedza o literaturze)*. Podręcznik akademicki, podstawa rozdziału IV zatytułowanego *Próba metody. Antropologia strukturalna Claude’a Lévi-Straussa*, Wydawnictwo Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, ISBN 978-83-65667-10-6, s. 145-176