

WOJCIECH BURSZTA  
UAM Poznań

“Nature is preculture and  
it is also subculture”

C. Lévi-Strauss, *Structural  
Anthropology Vol. II.*

## NATURA — MYŚL SYMBOLICZNA — KULTURA

Powyższy tytuł, wyrażony w jakże modnej swego czasu manierze „triadycznej”, oddaje — jak sądzę — w maksymalnie skondensowanej formie zakres zainteresowań niniejszego szkicu. Będzie to przede wszystkim próba rozważenia wzajemnych relacji między naturą a kulturą oraz — „operującym” na tych dwóch odmiennych porządkach i scalającym je — ludzkim umysłem w jego wymiarze symbolicznym. Interesować nas będzie to, jak owe relacje rysują się na gruncie strukturalizmu Claude Lévi-Straussa; mam tutaj na myśli zarówno płaszczyznę przedmiotową (natura i kultura jako dwie odrębne rzeczywistości obiektywizowane w myśleniu ludzkim), jak i teoretyczno-metodologiczną (sposoby badania relacji organizujących te dwie rzeczywistości bądź też wiążących je ze sobą). Jak okaże się przy okazji dalszych wywodów, powyższe ujęcie wcale nie wyczerpują skali możliwych sensów terminów „natura” i „kultura”, które ujawniają się w toku analizowania dzieł Lévi-Straussa. Właśnie zarysowanie pełnego ich zestawu oraz wykazanie rozmaitych konsekwencji przyjęcia któregoś z nich, to także cel podjętych tutaj prób odczytania i skomentowania strukturalizmu francuskiego etnologa w nieco innej perspektywie, niżli czyni się to zwykle, by nie rzec — rutynowo.

Uprzedzając tok dalszego wyводу powiedzmy od razu, iż na opozycję: natura-kultura spojrzeć można jako na główną oś interpretacji dotyczącej podstawowych wątków całokształtu myśli teoretycznej Lévi-Straussa. Uwzględnienie tego poziomu pozwala autorowi *Myśli nieoswojonej* ukazać to, o co ostatecznie w strukturalizmie chodzi: funkcjonowanie ludzkiego umysłu i jego niezmiennych struktur. Wyrażając się nieco inaczej: w „tle” każdej analizy Lévi-Straussa, czy przedmiotem jej będą stosunki pokrewieństwa, reguły kulinarne, systemy totemiczne, kastowe czy mito-logika wreszcie — rysuje się zawsze, mniej lub bardziej

przysłonięty, zespół wyjściowych założeń (przesłanek) odnoszących się do pojmowania, konceptualizowania wzajemnego stosunku natury do kultury. Zrekonstruowanie tych założeń jest o tyle utrudnione, że ulegały one daleko idącym modyfikacjom, co wymaga uwzględnienia kolejnych przemian (i jednoczesnych kontynuacji) koncepcji Lévi-Straussa pod rozważanym tu względem.

## I

Podjęcie rozważań nad zagadnieniem „natury”, a szczególnie stosunku jej do opozycyjnego jakościowo pojęcia „kultury”, przypomina pchnięcie z góry śniegowej kuli. Od razu więc przyjmijmy, że kulę tę musimy w pewnym momencie zatrzymać, by nie urosła do monstrualnych rozmiarów i nie przygniotła nas swą ciągle zwiększającą się masą. Zaczniemy zatem od pewnych ustaleń porządkujących.

Rzecz jasna, iż tak szerokie pojęcie, jak natura, obciążone jest wieloma różnymi znaczeniami, które nieustannie ewoluują, krzyżują się i nakładają (jednocześnie istnieje tutaj godna uwagi ciągłość podstawowych intuicji). W swej pracy *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, R. Lenoble kreśli szeroką panoramę poglądów i rozumienia natury, poczynając od Arystotelesa i jego *Metafizyki*, gdzie mamy już szczegółowy wykaz sensów tego pojęcia<sup>1</sup>. Reasumując powiedzieć można, iż część znaczeń tego terminu odnosi się do natury jakiegoś bytu, część do natury rozumianej jako pewna całość. Podstawowe jego znaczenie można byłoby oddać jako: to, co istnieje, wzrasta, ma miejsce niezależnie od wpływu człowieka. W tym sensie natura odnosić się może albo do całego kosmosu (jako istniejącego niezależnie od człowieka), albo — bardziej szczegółowo — do natury świata przyrody (np. *historia naturae* Linneusza).

Nieco inny sens określenia „natura” pojawia się wówczas, gdy bardziej abstrakcyjnie rozważamy wspólny aspekt wszystkich bytów materialnych, naturalnych lub sztucznych leżących poza możliwościami oddziaływania człowieka<sup>2</sup>. Ma się wtedy na myśli albo „prawo natury”, albo naukę badającą naturę.

Istnieje ponadto pojęcie „natura ludzka”, które niezupełnie zgadza się z naturą jako pojęciem odnoszonym do świata materialnego. Chodzi tutaj wówczas o wrodzone, biologiczne wyposażenie człowieka, decydujące o tym, że jest on tym, czym właśnie jest. Wiadomo powszechnie, że

<sup>1</sup> R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, Paris 1969, zob. także A. Lalande, *Vocabulaire technique de la Philosophie*, wyd. 7, Paris 1956.

<sup>2</sup> Por. A. G. Van Melsen, *Nauka i technologia a kultura*, Warszawa 1969, ss. 317 - 318.

w odniesieniu do pojęcia natury ludzkiej występują we współczesnej myśli filozoficznej i naukowej co najmniej dwa przeciwstawne poglądy. Zgodnie z jednym z nich człowiek wprawdzie posiada wyposażenie dane mu z natury, ale nie ono decyduje o specyfice ludzkiego bytowania w świecie i nie ono wyjaśnia jego wyjątkową, nieporównywalną z niczym innym pozycję. Określa ją fakt, że człowiek jest istotą wyposażoną w intencjonalnie ukierunkowaną świadomość; w jej ramach przy tym poznaje samego siebie i to właśnie nieustanne samopoznawanie stanowi o jego podmiotowości. Człowiek jest bytem unikalnym, jedynym, który istnieje dla siebie, ponieważ poznaje siebie<sup>3</sup>.

Przedstawiciele drugiego poglądu na naturę człowieka uważają za oczywistą i jednoznacznie udowodnioną ciągłość rozwoju ewolucyjnego, którego końcowym ogniwem jest człowiek. W tym ujęciu podkreśla się zakorzenie człowieka w biologii i uważa za uzasadnione i intrygujące poznawczo szukanie analogii pomiędzy zachowaniami zwierzęcymi a specyficznymi ludzkimi<sup>4</sup>. Skrajnym przypadkiem takiej postawy jest przyjęcie tezy naturalizmu, i to w obu znaczeniach — ontologicznym i metodologicznym.

Charakterystyczne jest jednak to, że zarówno adherenci pierwszego, jak i drugiego poglądu zakładają istnienie owego przełomowego momentu w rozwoju, który spowodował jakościowy skok od zwierzęcości do człowieczeństwa — rzecz tylko w tym, jakimi czynnikami wyjaśnia się ów skok oraz czy w ogóle wyjaśnia się. Lévi-Strauss w stosunku do omawianych dwóch stanowisk zajmuje postawę jak gdyby ambiwalentną — raz podkreśla niezależność kultury od ludzkiego dziedzictwa biologicznego, raz zdecydowanie ustala identyczność natury i kultury; ta druga jest częścią pierwszej, nadbudowując się na świecie naturalnym. Przejście od natury do kultury dokonało się w ramach „paradoksu neolitycznego”.

Dodatkowo można wyodrębnić jeden jeszcze sens terminu „natura”; podkreśla on relatywny charakter różnicy pomiędzy tym, co „naturalne” i „sztuczne” (kulturowe) za pomocą innego typu argumentów. Natura nie oznacza tu już tego, co jest niezależne od człowieka, lecz obejmuje

---

<sup>3</sup> Takie właśnie ujęcie prezentują przedstawiciele neokantyzmu, jak choćby E. Cassirer, dla którego człowiek do „animal symbolicum”. Także fenomenologia abstrahuje od zajmowania się naturą ludzką w omawianym sensie. M. Merleau-Ponty powiada wręcz, że nawet ciało człowieka to ciało-podmiot, przeniknięte subiektywnością. Zob. M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, Warszawa 1976, szczególnie rozdział „Słowo i ciało jako ekspresja”, ss. 80 - 115.

<sup>4</sup> Tym samym neguje się zasadność opozycji natury i kultury, przy czym argumentacja może być wieloraka. W przypadku Lorenza, Morina czy Chomsky'ego wchodzą w grę argumenty typu genetycznego.

także działania kulturowe (pracę), które mieszczą się w granicach porządku naturalnego, pozostając w zgodzie ze stanem pierwotnym. To, co obecnie potocznie uważa się za naturę, np. holenderskie poldery czy zabłoconą drogę wiejską, jest — historycznie rzecz biorąc — dziełem kultury, ale odczuwane jest jako „naturalne”, np. w przeciwieństwie do rojnej i zadymionej autostrady. Wokół tej opozycji „swojskości” i „obcości” ogniskuje się także wartościowanie przestrzeni. Również i ten sens „natury” znajdziemy u Lévi-Straussa, a jest on szeroko eksplorowany przez etnologię współczesną<sup>5</sup>.

Trzy wymienione powyżej rozróżnienia między pojęciami natury można rozpatrywać z historycznego punktu widzenia i śledzić, w jaki sposób zmieniał się stosunek człowieka do natury, związku człowieka z naturą oraz samej natury z kulturą (warto zauważyć, że pierwotne człony opozycji stanowiły natura i społeczeństwo, a nie kultura). W swoim niezwykle sugestywnym szkicu *Natura*, M. Janion powiada, że istnieje różnica w świadomości natury między „człowiekiem średniowiecznym”, „człowiekiem pierwotnym” i człowiekiem XVIII-wiecznym w wersji Kanta i Schillera<sup>6</sup>. Dodajmy wiek XIX i XX, kiedy to w pojmowanie natury wkracza nowożytna nauka ze swoim aparatem pojęciowym.

Antynomię pomiędzy naturą a kulturą znajdujemy także oglądając oczyma pisarzy i poetów, którzy szczególnie wrażliwi są na wyodrębnienie *natura naturans* (stającej się, takiej właśnie natury) i *natura naturata* (danej gotowej, jaka jawi się martwej pseudonauce). Takie poetycko-ideologiczne podejście do natury najlepiej chyba oddają cytowane przez Janion słowa Hamanna: „Świat i natura mówią do człowieka, do niego zaś należy nauczyć się słuchać”. To „mówienie” i podsuwanie płynące z natury jest, zdaniem Lévi-Straussa, szczególnie czytelne w przypadku umysłu pierwotnego. Ale zatrzymajmy rosnącą śniegową kulę i uporządkujmy dotychczasowe stwierdzenia.

Widać zatem, że termin „natura” jest wielowymiarowo rozumiany zarówno jako (1) „operacyjne” pojęcie filozofii i nauk szczegółowych oraz (2) pewna wartość światopoglądowa, instancja służąca propagowaniu danej wizji świata — jak choćby w poezji romantycznej czy u D. Diderota i J. J. Rousseau. Pojęcie to występuje w twórczości Lévi-Straussa również w wielu znaczeniach z (1) i (2) zakresu podanego wyżej jego rozumienia. Ważne jest także i to, iż autor *Antropologii strukturalnej* niezmiennie i konsekwentnie rozpatruje naturę (obojętnie jak rozumianą)

<sup>5</sup> Por. A. G. Van Melsen, *op. cit.*, s. 323 oraz tegoż *Nauki fizykalne a etyka*, Warszawa 1970.

<sup>6</sup> M. Janion, *Romantyzm, rewolucja, marksizm*, Gdańsk 1972. Co się tyczy średniowiecznej wizji świata przyrody — zob. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976.

w relacji opozycji lub/i dopełniania się z pojęciem kultury. Tylko w tym ujęciu stwarza ona swoisty układ odniesienia dla symbolicznej działalności umysłowej człowieka. Natura traktowana jako byt autonomiczny (lub jego pojęcie), jest poznawczo nieinteresująca i Lévi-Strauss nie poświęca jej uwagi; nie jest to zresztą zadaniem etnologa. Z drugiej strony biologia stanowi jednak dla francuskiego etnologa jedną z nauk wzorcowych, chciałby on wręcz *per analogiam* uprawiać rodzaj „kulturowej taksonomii”, wzorując się na taksonomiach biologicznych (w tym więc sensie natura jako taka interesuje go pośrednio, jako modelowy przedmiot nauk ją badających).

## II

Lévi-Strauss sam wielokrotnie przyznawał, że jego ujęcie relacji natura-kultura ulegało przeobrażeniu. Pierwotnie skłonny był zakładać, że opozycja ta należy do porządku zjawisk, implikowana przez cechy rzeczywistości — w tym sensie istnieje obiektywnie. Dopiero w *Myśli nieoswojonej* powie, że „opozycja natury i kultury, do której dawniej przywiązywaliśmy wielką wagę, dziś wydaje nam się posiadać głównie metodologiczne znaczenie”<sup>7</sup>.

W swej chyba do dzisiaj najbardziej kontrowersyjnej pracy, *Elementarne struktury pokrewieństwa*, Lévi-Strauss szeroko ustosunkowuje się do zagadnienia początków kultury, a tym samym do momentu przejścia od etapu natury do etapu człowieka myślącego symbolicznie. Jako wyjściowe założenie przyjmuje, iż żadna analiza empiryczna nie jest w stanie wyznaczyć punktu, w którym dokonuje się przekroczenie granicy między sferą faktów należących do porządku natury oraz sferą ukonstytuowaną faktami klasyfikowanymi jako kulturowe. Tym samym — uważa — niemożliwe jest także ustalenie rodzaju istniejących między nimi powiązań<sup>8</sup>. Badania zmierzające w tym kierunku (np. nad zachowaniami małp człekokształtnych czy nad tzw. „dzikimi dziećmi”) pozwalają jednak przynajmniej ustalić kryteria odróżniania faktów naturalnych od faktów kulturowych i — tym samym — przybliżają nas do określenia charakteru opozycji między naturą a kulturą jako dwoma odmiennymi porządkami rzeczywistości. Opozycja taka zawiera się w trzech dopełniających się wzajemnie przeciwstawieniach: (1) uniwersalność *versus* partykularność, (2) spontaniczność *versus* normatywność oraz (3) bezwzględność *versus* względność. To, co naturalne jest zawsze i wszędzie, występuje spontanicznie i stanowi całość samowystarczającą, zrozumiałą bez potrzeby od-

<sup>7</sup> C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 370 (przypis 4).

<sup>8</sup> C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*. Boston 1969, s. 8.

woływania się do kultury (samowytłumaczalną). To, co kulturowe — przeciwnie — zdarza się tylko niekiedy i nie we wszystkich miejscach, regulowane jest za pomocą różnorodnych norm i pozostaje niezrozumiałe bez odniesienia do natury<sup>9</sup>. Dychotomia ta na pierwszy rzut oka wydaje się całkowicie oczywista, prawomocna i jej zasadność można poprzeć dziesiątkami dowodów empirycznych. Szczególnie nieobecność reguł to niezawodne kryterium odróżniania procesu biologiczno-naturalnego od kulturowo-społecznego. Wprawdzie istnieje wiele regularności zachowań wśród rodziny naczelnych (np. unikanie seksualne), które wydają się być paralelne z zachowaniami ludzkimi, ale nie są one rządzone regułami. Przystosowanie się do reguły wymaga przynajmniej minimum świadomości tego, co jest wymagane, minimalnego sensu społecznego obowiązywania. Jednostkowe podporządkowanie się obowiązującym regułom implikuje indywidualną świadomość przynależności do społeczeństwa.

Lévi-Strauss nie poprzestaje jednak na dokonanym przez siebie podziale i stara się go jak gdyby podważyć ujawniając zakres zjawisk, które sprawiają, że dychotomia ta ulega zatarciu. Chodzi oczywiście o zakaz kazirodztwa i jego strukturalną inwersję, egzogamię. Zacytujmy dłuższy fragment: „Zakaz kazirodztwa nie jest ani czysto kulturowego, ani czysto naturalnego pochodzenia; nie jest także zbitką elementów wziętych zarówno z natury, jak kultury. Ustanawia on fundamentalny krok, dzięki któremu, przez który i przede wszystkim w którym dokonuje się przejście od natury do kultury. W pewnym sensie przynależy do natury, gdyż jest ogólnym warunkiem kultury; nie dziwny się więc, że bierze od natury jej cechę formalną, tzn. uniwersalność. Ale w pewnym sensie jest już kulturą, działającą i narzucającą swą regułę zjawiskom, które pierwotnie wcale do niej nie należą”<sup>10</sup>.

Zakaz kazirodztwa ma więc status paradoksalny, jest zarówno uniwersalny, jak i normatywny; z jednej strony zakazuje w oparciu o uniwersalne „prawa natury”, z drugiej — i to jest istotniejsze — uruchamia wymianę matrymonialną w ramach kultury. Jako taki stanowi więc ten moment, który wiąże biologiczne i specyficznie kulturowe istnienie człowieka<sup>11</sup>. Następnie Lévi-Strauss szczegółowo argumentuje tę tezę, aby

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>11</sup> Wprawdzie zakaz kazirodztwa traktowany był jako wyraz przejścia od natury do kultury m.in. przez Tylora, Frazera czy Malinowskiego, ale w ujęciu Lévi-Straussa koncepcja ta pociąga za sobą zupełnie odmienne implikacje. W *The Elementary Structures of Kinship* autor szczegółowo analizuje i odrzuca dotychczasowe ujęcia tego problemu. Z braku miejsca pomijam tę kwestię. Została ona skrótowo omówiona w opracowanym przez K. Pomiana słowniku-suplemencie do *Antropologii strukturalnej*, Warszawa 1970, ss. 524 - 526; Różne kon-

ostatecznie orzec, że zakaz incestu utwierdza wyższość tego, co społeczne, zbiorowe i zorganizowane, nad tym, co indywidualne i przypadkowe.

Swoistym *novum* tej koncepcji jest podkreślanie pozytywnego aspektu tabu kazirodczego w postaci wspomnianej zasady egzogamii, która stanowiąc strukturalną inwersję tego pierwszego, gwarantuje wymianę społeczną w formie uruchomienia wymiany matrymonialnej. W tym momencie musimy jednak zapytać: co właściwie umożliwiałoby takie funkcjonowanie świadczeń matrymonialnych? Tutaj niezbędne dla Lévi-Straussa staje się odwołanie do podstawowego założenia, stanowiącego rodzaj „partytury” umożliwiającej zachodzenie działań społecznych, których celem nadrzędnym jest stała wymiana kobiet między jednostkami, jednostkami i grupami oraz grupami między sobą. Jest to założenie o przejawianiu się w świadczeniach matrymonialnych trzech podstawowych struktur ludzkiego umysłu. W kolejności są to: (a) wymóg Normy jako Normy (chodzi o tendencję umysłu do wprowadzania określonego porządku w chaos — jednak! — natury, czego efektem jest rzeczony zakaz kazirodztwa i zasada egzogamii), (b) zasada wzajemności (każdemu świadczeniu odpowiada przeciwświadczenie, co pozwala rozwinąć się różnorodnym formom wymiany) oraz (c) syntetyzujący charakter Daru (dobrowolne przekazanie jakiejś wartości, np. kobiety, przez jednostkę drugiej jednostce zmienia je w partnerów dodając nową jakość do przekazywanej wartości)<sup>12</sup>. Lévi-Strauss opowiada się więc za prymatem struktury (trzech superstruktur) nad *praxis*, a więc nad celową działalnością w ramach wymiany. Można zatem powiedzieć, że wzajemność (jej zasada) jest pierwotna względem zakazu kazirodztwa w tym sensie, że ten drugi jest jej zastosowaniem do stosunków pokrewieństwa (ustanowienie normy). Ostatecznie więc: zakaz kazirodztwa artykułuje się w egzogamii, tkwi już w kulturze, ale przez swą uniwersalność sięga także uniwersalnie rozumianej natury.

Równoległym z egzogamią wyrazem przekroczenia progu natury przez człowieka jest ukonstytuowanie się języka: w oparciu także o istnienie wymienionych trzech podstawowych superstruktur. Również w języku obowiązują normy (porządek w sferze dźwięków, wybór i utrwalenie tych z nich, które uznane zostają za nośniki znaczenia), dokonuje się proces komunikacji, w ramach której realizowana jest wzajemność i nawiązuje się społeczna więź. Tak więc egzogamia i język pełnią analogiczne funkcje; do nich dołączy Lévi-Strauss trzeci element wymiany i komunikacji kulturowej w postaci świadczeń ekonomicznych warunkujących krążenie dóbr materialnych między jednostkami i grupami. Pozycja języka jest

cepcje dotyczące powstania kultury omawia w swej ostatniej przed śmiercią książce M. Mortes, *Rules and the Emergence of Society*, London 1983.

<sup>12</sup> C. Lévi-Strauss, *The Elementary...*, s. 84.

jednak zawsze uprzywilejowana, gdyż uczestniczy on we wszystkich poziomach wymiany i jest podstawowym środkiem komunikowania. Tym samym konstytuuje się kultura jako trójpoziomowy (przynajmniej) system komunikacji, „całość znacząca”, która jest czymś jakościowo różnym od natury, gdyż rządzi się własnymi prawami.

Ale wróćmy jeszcze do problemu myślenia symbolicznego. Wiemy już, że przejawia się ono w zakazie kazirodztwa i w języku, w których z kolei odzwierciedlają się elementarne struktury umysłu ludzkiego [rzeczone superstruktury (a)-(c)]. Ale skąd biorą się te struktury, skoro warunkując istnienie (czy raczej: zaistnienie) języka są względem niego pierwotne? Czy zatem myśl symboliczna miałaby istnieć genetycznie lub/i logicznie przed językiem?

Zdaniem Lévi-Straussa te podstawowe struktury właściwe są wszystkim myślom i wszelkim kulturom. Zakładając jednak fakt ich uniwersalnego istnienia należałoby wyjaśnić ich genezę i status. Francuski strukturalista sugeruje jedynie, że myślenie symboliczne jest genetycznie zjawiskiem naturalnym (a więc tworem ludzkiego mózgu), zaś „prawa myślenia” są tożsame z tymi, które wyrażają się w rzeczywistości fizycznej oraz w rzeczywistości społecznej, stanowiącej jedynie jeden z aspektów tej pierwszej<sup>13</sup>. Mielibyśmy zatem tutaj do czynienia z wyraźnie zadeklarowanym naturalizmem ontologicznym: (1) kultura nadbudowuje się na naturze i jest tylko innym sposobem organizacji elementów wspólnych obu tym rzeczywistościom oraz (2) prawa myślenia (a więc i „podstawowe struktury umysłu ludzkiego”) dają się sprowadzić do prawidłowości funkcjonowania mózgu.

Nie jest to jednak jeszcze ostateczne rozwiązanie pytania o stosunek myśli symbolicznej do języka; wydaje się, że Lévi-Strauss skłania się raczej do przyjęcia tezy o równoczesnym powstaniu symbolizmu i języka w ramach „paradoksu neolitycznego” (sądzę ponadto, że w grę wchodzi wyłącznie argumenty natury logicznej). Znamienne, że w swoich późniejszych pracach nie podnosi on już problemu struktur podstawowych (gdyż np. elementarna struktura pokrewieństwa jest czymś odmiennym, genetycznie późniejszym), a linię demarkacyjną między naturą i kulturą przeprowadza jednoznacznie ze względu na obecność języka artykułowanego. „To tam rzeczywiście dokonuje się skok” — powie w rozmowie z G. Charbonnierem<sup>14</sup>. Etnologia jako taka niewiele ma jednak do powiedzenia jeśli chodzi o ustalenie momentu i przyczyn powstania języka — to problem psychologii, anatomii i fizjologii, które powinny z czasem ostatecznie wyświetlić tajemnice struktury ludzkiego mózgu oraz sposób

<sup>13</sup> *Ibidem*, ss. 84 - 97.

<sup>14</sup> G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, Warszawa 1968, s. 141.

jego funkcjonowania. Chodzi tutaj także o wykazanie, w jaki sposób funkcja symboliczna myśli ludzkiej łączy się z artykulacją językową. Etnolog wie jedynie i potrafi to pokazać, że język stanowi bardzo istotny składnik kultury, jest środkiem transmisji w procesie onto- i filogenetycznego rozwoju człowieka oraz najdoskonalszym przykładem porządku kulturowego, wzorcowym dla innych dziedzin. Dodatkowy argument na rzecz tezy o powiązaniu języka z narodzinami kultury stanowi fakt, że nie odnaleziono żadnego ludu czy plemienia, nawet najbardziej pierwotnego, które nie posiadałyby języka artykułowanego. Stąd uzasadniony jest sąd, że „wyłonienie się języka pokrywa się w pełni z wyłonieniem się kultury (...). Dla nas — kończy Lévi-Strauss — język jest faktem dokonany”<sup>15</sup>.

### III

W późniejszych swoich pracach, przede wszystkim w *Mythologiques*, francuski etnolog nie powraca już właściwie do zagadnienia demarkacji między naturą a kulturą na płaszczyźnie przedmiotowej, opozycji między nimi nie traktuje jako sytuacji pierwotnej — odbija ona jedynie odpowiednią antynomię ludzkiego umysłu. To ludzie odczuwają potrzebę formułowania odstępu między naturą a kulturą i w różny sposób przenoszą stosunki panujące w przyrodzie na stosunki społeczne.

Nim przyjrzymy się bardziej szczegółowo temu stanowisku, poczynimy jeszcze kilka ustaleń w kwestii tego, co właściwie Lévi-Strauss ma na myśli mówiąc zamiennie o „naturze”, „świecie naturalnym”, „przyrodzie”, „świecie gatunków przyrodniczych” itp. Odrzucenie przekonania o pierwotności przedmiotowej (a raczej eliminacja kwestii owej pierwotności poza zakres badań) wcale bowiem nie oznacza, że pojęcie natury w sensie metodologiczno-„operacyjnym” zyskało dla rozważanego tu badacza sens całkiem jednoznaczny i ściśle określony.

Z różnych, mniej lub bardziej okolicznościowych wypowiedzi autora *Totemizmu* trudno jest wywnioskować, jak pojmuje on ostatecznie opozycję natury i kultury; być może jedynie dokładne prześledzenie praktyki jego postępowania badawczego pozwoli nam przybliżyć się do rozwiązania tego problemu (wchodzi tutaj w grę głównie następujące prace: *Elementarne struktury pokrewieństwa*, *Totemizm* i *Myśl nieoswojona*, pierwszy i czwarty tom *Mythologiques* oraz ostatnio wydane w Polsce *Drogi masek*)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 145.

<sup>16</sup> Krótko ujmuje Lévi-Strauss swój stosunek do relacji natura-kultura w pracy *Myth and Meaning*, New York 1979 (jest to zapis wykładów radiowych przeznaczonych dla masowego odbiorcy).

Jak ustaliliśmy, Lévi-Strauss przemieszcza nieco akcenty; wprawdzie nadal uważa naturę za przedmiotowy fundament kultury (tzn. kultura da się sprowadzić do natury wówczas, kiedy pod porządkiem naturalnym rozumieć całość przejawów życia), ale na planie metodologicznym dociekań ustawia obie te kategorie opozycyjnie względem siebie. Obrazowo można byłoby powiedzieć, że umysł ludzki „obserwuje” świat przyrodniczy z jego gatunkową i osobniczą różnorodnością, aby stworzyć sobie jego swoisty model, wykorzystywany w sferze rozwiązań sytuujących się na poziomie życia społecznego. Umysł ten „widzi” zarówno ciągłość, jak i opozycyjność tego, co dzieje się w przyrodzie i tego, co podsuwa kultura. Natura i kultura są sobie zarówno przeciwstawne, jak jednocześnie dopełniają się. Uznać należy, że system gatunków przyrodniczych i system obiektów kulturowych to „dwa zespoły pośredniczące, którymi człowiek się posługuje, by pokonać opozycję między naturą a kulturą i ująć je obie jako całość”<sup>17</sup>.

Opozycyjność obu porządków jawi się umysłowi ludzkiemu różnorodnie i można tutaj ustalić wiele możliwych relacji. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych* podaje zestaw takich relacji, który jest zresztą powieleniem ustaleń J. Courtesa<sup>18</sup>:

- (1) natura jest stanem charakteryzującym się chaotycznym niezróżnicowaniem, kultura daje się artykułować i ogarnąć myślowo czyniąc rzeczywistość zrozumiałą;
- (2) natura jest tym, co pierwotne i bezpośrednie, kultura to przede wszystkim organizacja społeczna;
- (3) natura jest ciągła, kultura nieciągła;
- (4) w naturze istnieje „wolność”, kultura to domena prawa;
- (5) natura to zwierzęcość, kultura to człowieczeństwo;
- (6) zjawiska biologiczne wobec zjawisk mentalnych;
- (7) świat nieprzetworzony wobec przetworzonego (konkretyzacją tej opozycji może być stosunek między „surowym” i „przyrządzonym”).

Nie wszystkie z wymienionych relacji mają rzeczywiste znaczenie w analizach. Wydaje się, że pojęcia natury i kultury występują teraz u Lévi-Straussa przede wszystkim w przypadku dwóch rodzajów dociekań: nad klasyfikacjami prymitywnymi oraz w dziedzinie mitologii.

<sup>17</sup> C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, s. 193.

<sup>18</sup> *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, opracowali A. Podsiad i Z. Więckowski, Warszawa 1983, hasło „natura”, s. 233. Analogiczny zestaw znajduje się w pracy J. Courtesa *Recherches sémiotiques sur les „Mythologiques” de Claude Lévi-Strauss le vraisemblable de la démonstration* (École Pratique Des Hautes Études, 1971); zob. S. Zaprzaluk-Kruszyńska, *Metoda, model, struktura oraz relacje między naturą a kulturą w strukturalizmie Lévi-Straussa*, „Studia Filozoficzne” nr 4/1985, s. 136.

W obu tych przypadkach pojęcia te spełniają odmienną rolę. Warto więc — jak sądzę — prześledzić przykładowo tok rozumowania autora *Myśli nieoswojonej*, wydobywając na pierwszym miejscu te elementy, które nas tutaj bezpośrednio interesują. I tak w jednej ze swych analiz usiłuje on wykazać, że wbrew zdaniu większości etnologów, istnieją dające się wykazać analogie pomiędzy społeczeństwami totemicznymi a ustrojem kastowym<sup>19</sup>. Tym, co łączy oba te diametralnie odmienne typy organizacji społecznej, to specjalizacja nieodzowna dla całej zbiorowości i wzajemnie się uzupełniająca w stosunku do funkcji przypadającej innym grupom (o charakterze tych specjalizacji powiemy później kilka słów). Kasty endogamiczne i egzogamiczne grupy totemistyczne (typu australijskiego) stanowią dwa krańcowe typy zorganizowania społeczności w grupy; pomiędzy nimi istnieją formy pośrednie, co wskazywałoby na jakąś łączność między tymi typami.

W *Totemizmie* istotę tego zjawiska sprowadził Lévi-Strauss do odwoływania się przez instytucje totemiczne do homologii zachodzących między różnicami, które ujawniają się z jednej strony w płaszczyźnie grup, z drugiej zaś w płaszczyźnie gatunków. Innymi słowy jest to homologia pomiędzy systemem różnic w naturze i kulturze<sup>20</sup>. W omawianym tutaj rozdziale *Myśli nieoswojonej* wypracowana uprzednio tzw. czysta struktura totemiczna ulega przekształceniu w taki sposób, że cały układ homologii wprawdzie pozostaje, ale przenosi się ze stosunków na odpowiadające sobie człony (relacja między gatunkiem  $x$  i grupą  $x$ , gatunkiem  $y$  i grupą  $y$ , itd.). W takim rodzaju konceptualizacji dany klan (np. orla) jest rzeczywiście «jak» jego eponim, stosunek formalnej odpowiedniości między klanami i gatunkami zwierząt lub roślin zastępuje analogia rozważająca osobno naturę poszczególnych klanów<sup>21</sup>. Konsekwencje tego stanu rzeczy są następujące: kiedy natura i kultura (upraszczając nieco) pojmowane są jako analogiczne formalnie (jak w klasycznym totemizmie australijskim), ujawnia się wówczas *s y s t e m a t y c z n o ść* obu tych dziedzin i każdej z osobna; natomiast grupy społeczne rozpatrywane w izolacji od (także izolowanych) zjawisk natury, ujawniają swą

<sup>19</sup> Analiza ta zawarta jest w rozdziale pt. „Totem i kasta” *Myśli nieoswojonej*, szczególnie strony 171-196. Zwykle totemizm kojarzony jest ze społecznościami prymitywnymi i wiązany z formami egzogamii, natomiast kasty — głównie ze społeczeństwami wyżej rozwiniętymi, praktykującymi endogamię.

<sup>20</sup> C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, Warszawa 1968. Nie wydaje się potrzebne szczegółowe przypomnienie Lévi-Straussowskiej teorii totemizmu, jako że była ona wielokrotnie prezentowana i komentowana w literaturze etnologicznej; zob. choćby artykuł G. Kloski, *Egzegeza „totemizmu” Claude Lévi-Straussa*, „Lud” t. 54/1970.

<sup>21</sup> Lévi-Strauss podkreśla z naciskiem, że nie jest to powrót do „analogicznej” teorii totemizmu, gdyż chodzi tutaj o instytucje, które powszechnie uważa się za nietotemiczne, *Myśl nieoswojona*, s. 177 (przypis 16).

różnorodność, a tym samym odmiennosc „gatunkową”. W drugim przypadku każda grupa zmierza do utworzenia systemu nie z innymi grupami, lecz wychodząc „z pewnych wyróżniających właściwości pojmowanych jako dziedziczne” (np. członkowie klanu żurawia zawsze będą mieli krzykliwy głos). Istnieje ponadto zależność tego typu, iż im większa dążność do identyfikowania się z „modelem naturalnym”, tym większe trudności z więzią z innymi grupami (każda grupa stanowi jakby odrębny „gatunek”). Model organizacji typu totemistycznego zostaje zastąpiony przez rozczłonkowany model socjo-naturalny, który jest funkcją sposobu, w jaki zmieniają się stosunki społeczne. Tak więc stosunek między naturą a kulturą (1) może ulegać zmianom oraz (2) nie stanowi autonomicznej sfery spekulatywnej, ale wiąże się z życiem społecznym (z *praxis* społeczną).

Przykładem społeczeństw „przejściowych” pomiędzy klasycznie totemistycznymi (Australia) i prawdziwie kastowymi (Indie), są takie zbiorowości, które złożone są z kast „naturalnych”, których kultura pojmowana jest jako projekcja bądź odbicie natury — funkcjonują one jeszcze zgodnie z modelem grup totemicznych, ale przypominają jednocześnie kasty. A jak ma się rzecz w przypadku klasycznie kastowych Indii?

Zgodnie z teorią postępowania strukturalistycznego musi tutaj następować jakies przekształcenie totemizmu. Jest ono zdaniem Lévi-Straussa — symetryczne i odwrotne względem omawianego wyżej przypadku organizacji „przejściowych”: w miejsce „kast” pojmowanych w duchu modelu wziętego z różnorodności natury, mamy tutaj grupy totemiczne pojmowane teraz według modelu kulturowego<sup>22</sup>. Należy teraz wyjaśnić, dlaczego nazwy klanowe w Indiach są nazwami przedmiotów wytworzonych (a więc kulturowych). Mówiliśmy już o tym, że zarówno w ramach klasycznego totemizmu, jak i w przypadku organizacji kastowej istnieją specjalizacje; w tych drugich rzeczywiste, w pierwszych jedynie imaginacyjne, np. „opieka” nad danym gatunkiem zwierzęcia. Ponadto spoglądając na organizację społeczną z pewnej perspektywy, możemy zauważyć, że austrialskie klasy matrymonialne stanowią rodzaj „kasty” — każda z nich „produkuje” kobiety dla innych „kast”, tak jak jedna klasyczna kasta zawodowa wytwarza lub służy usługami innym kastom. Lévi-Strauss to, formalne w gruncie rzeczy podobieństwo, określa mianem nastawienia „egzo-praktycznego”. Oczywiście, czym innym jest wymiana kobiet, czym innym wymiana dóbr i usług — jest to różnica między porządkiem naturalno-biologicznym i kulturowo-społecznym. Ona właśnie wyraża owo poszukiwane, symetryczne odwrócenie. Na terenie praktyki społecznej

<sup>22</sup> Cudzysłów przy wyrazie „kasta” podkreśla, że nie jest to jeszcze kasta *sensu stricto*.

symetria ta nie jest jednak spełniana — garncarz różni się od cyrulika, a wszystkie kobiety są gatunkowo tożsame, mimo iż należą do różnych sekcji i podsekcji. Bierze się to stąd, że wymiana małżeńska ma zawsze dwuznaczny charakter — jak pamiętamy z *Elementarnych struktur pokrewieństwa* — sytuuje się jakby „między” kulturą a naturą. Tylko te dwa porządki mają charakter rzeczywistej różnorodności: różnorodność gatunków i różnorodność funkcji. Mając to na względzie, system kastowy, modelowany na różnorodności funkcji, traktuje kobiety za podobne tylko w granicach społecznych — stąd wynika endogamiczność tej organizacji. Kasty sytuują kobiety jako różnorodne z natury, a grupy totemiczne jako różnorodne kulturowo, przy czym kasty rzeczywiście wykorzystują różnorodność kulturową (odmienne i dopełniające się funkcje poszczególnych kast), zaś grupy totemiczne tylko wyobrażają sobie, że eksploatują naturalną różnorodność (domniemana opieka nad poszczególnymi gatunkami). Ostatecznie więc:

## KASTA

## SEKCJA TOTEMICZNA

- |   |  |
|---|--|
| 1. model kulturowy  | 1. model naturalny   |
| 2. rzeczywista wymiana obiektów kulturowych   | 2. wymiana obiektów naturalnych (kobiet)                                 |
| 3. kobiety zróżnicowane wg modelu gatunków naturalnych (zakaz wymiany = krzyżowania gatunków) | 3. kobiety różnorodne kulturowo, gatunki naturalne jednorodnie kulturowo |

## Cechy wspólne: symetria odwrócona

1. kasty różnorodne co do funkcji, jednorodnie co do struktury;
2. grupy totemiczne jednorodnie co do funkcji, niejednorodnie co do struktury.

Z interesującego nas punktu widzenia istotne jest także i to, że obie formy organizacji zachowują symetrię ogólną między naturą i kulturą i właśnie ta (nieuświadomiana w istocie) dążność do symetrii powoduje logiczne przekształcenia między systemami; w przypadku organizacji totemicznej analogia między naturą a kulturą jest formalna, w przypadku systemu kastowego — substancjalna. Gatunki przyrodnicze i system przedmiotów wytworzonych, to nieodmiennie modele podstawiane dla pośrednictwa wykorzystywanego do zniesienia opozycji między naturą a kulturą. Efekt — koherentny system.

Inaczej nieco ma się rzecz w odniesieniu do społeczności nietotemicznych i niekastowych, chociaż podstawowa zasada „mediacyjności” pomiędzy oboma porządkami pozostaje i tutaj niezmienna. Rolę owego me-

diatora przejmują wówczas wymiana małżeńska, która (1) ukazuje pośredniość kobiet między systemem istot naturalnych (biologicznych, „gatunkowych”) a systemem przedmiotów wytworzonych oraz (2) potwierdza, że każdy system jest uświadamiany jako forma przekształcenia w ramach danej grupy<sup>23</sup>.

Daje się zauważyć, że posługiwanie się przez autora *Mythologiques* pojęciami „natura” i „kultura” przybiera coraz częściej charakter operacyjno-formalny. W procedurze strukturalistycznej, w strukturalistycznym typie wyjaśniania, są one niezbędne dla zagwarantowania osiągnięcia ostatecznego wyniku każdej analizy — wykazania, że badany przez etnologa świat kultury ma charakter funkcjonalnych struktur, między którymi zachodzą przekształcenia, ale zawsze w kierunku ostatecznego zachowania stanu globalnego tego ustrukturyzowanego systemu. Struktury te są teleologiczne dlatego, że umysł ludzki ciągle porządkuje stosunki zachodzące między światem naturalnym a kulturą; struktury „dążą” do koherencji, gdyż umysł ma tendencję do niwelowania różnic i wprowadzania logiki wiążącej naturę i kulturę. Nie jest przy tym ważne, czy opozycja dwóch porządków jest źródłowo pierwotna (jak w *Elementarnych strukturach pokrewieństwa*), czy czysto-myślowa.

Stosunek do natury odnajdowany w ramach różnych kultur (na jej nieuświadamianym poziomie) określa także to, czy są one statyczne (kultury totemiczne), czy historyczne (wielkie cywilizacje Europy i Azji). I tak homologia ustalająca raz na zawsze odpowiedniość między szeregami natury i kultury powodować ma, że diachroniczny rozwój możliwy jest tylko do pomyślenia w jednym z nich — połączone bytują jakby poza czasem w stałym odtwarzaniu tego, co jest. Możliwa jest wówczas tylko historia mityczna<sup>24</sup>. Ten fakt — podstawowej odmienności stosunku do natury — tłumaczy też zastój cywilizacyjny wielu społeczności prymitywnych; pojęcie natury ma tutaj zawsze dwuznaczny charakter: zawiera komponent „nadnaturalny” (umożliwia kontakt z przodkami, duchami i bogami) i jako taka „supernatura” jest ponad kulturą, tak jak pojmowana zwyczajnie natura jest poniżej niej<sup>25</sup>. Myśl pierwotna, zainteresowana związkami człowieka ze światem nadnaturalnym, nie interesuje się jednocześnie zdobyczami techniki, wręcz potrafi je deprecjonować. Ogólnie rzecz biorąc, kultura pierwotna daje priorytet naturze za pomocą skonstruowanego systemu wierzeń i praktyk.

---

<sup>23</sup> Jest to zmodyfikowana wersja ustaleń z *The Elementary...*

<sup>24</sup> Nie będziemy bliżej wchodzić w problem strukturalistycznej wizji historii. Na ten temat zob. J. Topolski, *Marksizm i historia*, Warszawa 1977; M. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge 1977.

<sup>25</sup> C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology Vol. II*, New York 1978, s. 320.

Opozycja pomiędzy naturą a kulturą znajduje swój dalszy ciąg w szeregu homologicznych opozycji, np. „żeński”/„męski” — dla kobiet rezerwuje się te formy działalności, które traktuje się jako zgodne z porządkiem natury (np. ogrodnictwo). Odbiciem tej podstawowej relacji jest także mito-logika; zobaczymy jak w jej przypadku umysł ludzki „operuje” na omawianych w tym szkicu porządkach natury i kultury.

#### IV

Zasadniczą cechą myślenia mitycznego jest opisywanie rzeczywistości za pomocą analogii, logiki wyrażającej się w przekształcaniu się metafory w metonimię. Nie jest więc tak, że mity wyjaśniają po prostu — i to całkowicie fałszywie — zjawiska naturalne, ale „za pomocą zjawisk naturalnych mity usiłują wyjaśnić wycinki rzeczywistości nie będące same rządu przyrodniczego, lecz logicznego”<sup>26</sup>. Czym innym jest także posługiwanie się analogią, aby myśleć o kulturze w terminach porządku wziętego z natury (instytucje totemiczne, systemy kastowe), czym innym zaś — myśleć o naturze przez analogię z kulturą, jak w przypadku mitów. Relacja między tymi porządkami ulega więc odwróceniu i powoduje powstanie mitycznej wizji świata. Korzysta ona szeroko z wyszczególnionych w punktach 1 - 7 rodzajów relacji między naturą a kulturą.

Efektom mitycznego traktowania zjawisk natury jako analogicznych z kulturą jest personifikacja sił natury; stają się one nadludzkimi herosami, działania których spowodowały obecny porządek świata (zobacz choćby przykłady mitów o pochodzeniu masek swaihwé w *Drogach masek*). Relacje w świecie przyrody uzyskują intencjonalny charakter — taki sam, jaki mają relacje między ludźmi (na poziomie kultury). Świat natury staje się światem analogicznym do świata ludzi, a przez to światem zrozumiałym, „oswojonym”; z drugiej strony myśl mityczna „działa” w kierunku przeciwnym, naturalizując działania ludzkie poprzez traktowanie ich tak, «jak gdyby» były integralną częścią determinizmu fizycznego. Tym samym myślenie analogiczne wypracowuje zarówno teorię, jak i praktykę — pierwsza odzwierciedla się w religii (uczłowieczenie praw natury, antropomorfizacja), druga w magii (naturalizacja działań człowieka); jedna wyjaśnia świat, druga daje poczucie możliwości zmieniania jego stanu i kontrolowania jego praw.

Widać więc, że myślenie mityczne charakteryzuje wzajemność i wymienialność perspektyw, w ramach których rzutuje się kulturę na naturę humanizując prawa tej drugiej, ale jednocześnie naturalizuje wpływ człowieka w magii, co jest efektem zabiegu odwrotnego — rzutowania

<sup>26</sup> C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, s. 144.

natury na kulturę. Jak to ujmuje w swoim stylu Lévi-Strauss: „Pojęcie świata nadnaturalnego istnieje tylko dla ludzkości, która sama sobie przypisuje władze nadnaturalne i która w zamian użycza naturze władz swego nadczołowieczeństwa”<sup>27</sup>. Myśl mityczna wyjaśnia więc całość świata i daje ludzkiemu umysłowi poczucie iluzorycznej kontroli zarówno nad naturą, jak i społeczeństwem. Dlatego też można ją z całą pewnością nazwać myślą „totalizującą”.

„Uwertura” do *The Raw and the Cooked* oraz zakończenie ostatniego tomu z cyklu *Mythologiques* — *L. Homme nu*, przynoszą uwagi Lévi-Straussa na temat związków mitu, języka i muzyki. Warto pokrótce przyjrzeć się tym wywodom, jako że znamionują one kolejny zwrot także w rozumieniu omawianej w niniejszych rozważaniach relacji natury i kultury. Zwrot ten nazwałbym po prostu etapem poszukiwania formalnych podobieństw. Chodzi także o to, że francuskiego myśliciela interesuje teraz przede wszystkim to, jak mity „myślą się w człowieku”, tj. ich formalna organizacja.

Rozszerzając wcześniejsze ustalenia dotyczące analogii istniejącej pomiędzy językiem, mitem a muzyką, zawarte jeszcze w *Antropologii strukturalnej*<sup>28</sup>, Lévi-Strauss twierdzi teraz, że istnieje pomiędzy nimi nie jeden, a dwa rodzaje związków: podobieństwa i formalnej bliskości. Sam zaś bliski związek między muzyką a mitem opiera na tym, że jedna i druga dziedzina nie ma żadnych oczywistych funkcji praktycznych (w przeciwieństwie do języka); obydwie odzwierciedlają ponadto podstawowe właściwości ludzkiego umysłu i sposoby rozumowania. Jednakże nęcące porównywanie języka, mitu i muzyki musi mieć na uwadze nie tylko ścisłe analogie, lecz także i zasadnicze różnice. Podstawowymi elementami języka są — jak doskonale wiadomo — fonemy, same nie posiadające znaczenia, ale w kombinacji różnicujące je. To samo możemy powiedzieć o muzyce: pojedyncze nuty także nie mają same w sobie znaczenia, o którym decyduje dopiero ich odpowiednia kombinacja (powstają wówczas tzw. „sonemy” lub „tonemy”). Ale język nie ogranicza się do systemu fonologicznego — mamy przecież morfologię i składnię, tworzymy wyrazy, a z nich słowa i całe dyskursy. W muzyce nie mamy „słów” — elementarne jednostki, kombinacja poszczególnych nut, tworzy od razu rodzaj „zdań”, tj. frazy melodyczne. Trzy poziomy ogólnego systemu języka w przypadku muzyki redukują się do dwóch — pierwszego (sonemy) i trzeciego (frazy). Zestawiając teraz mitologię zarówno z muzyką, jak i językiem, widzimy z kolei, że nie ma w niej poziomu fonologicznego, najniższymi elementami są tutaj od razu słowa. Tak więc

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 332 oraz tenże *The Raw and the Cooked. Introduction to the Science of Mythology: I*, London 1970.

<sup>28</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 287 - 294

w porównaniu ze służącym za paradygmat i wzór językiem, muzyka i mitologia „tracą” zawsze jeden z poziomów swego hierarchicznego ustrukturyzowania. Ponadto muzyka zawsze podkreśla dźwiękowy aspekt systemu językowego, mitologia zwraca się raczej w kierunku sensu (podkreśla aspekt znaczeniowy).

Mity zajmują pozycję pośrednią między dwoma diametralnie opozycyjnymi typami systemów znaków: językiem muzyki z jednej strony, a mową artykułowaną, z drugiej<sup>29</sup>. Na czym zasadza się ta mediacyjność mitologii? Zdaniem Lévi-Straussa istnieje tutaj izomorfizm pomiędzy dwiema opozycjami: naturą i kulturą oraz ciągłością i nieciągłością. Mit nie jest muzyką, ale nie jest także jedynie językiem, sytuuje się w środku drogi pomiędzy percepcją estetyczną i przykładem myśli logicznej<sup>30</sup>. Charakterystyczne jest przy tym, że wykazywanie związków między językiem, mitem i muzyką służy właściwie w ostateczności wykazaniu, iż we wszystkich tych zakresach odzwierciedla się nic innego, jak tożsamość *n a t u r y* *l u d z k i e j* — identyczna współzależność między strukturą logiczną i reakcją emocjonalną.

W ten sposób zamyka się — moim zdaniem — koło poglądów autora *Mythologiques* na kwestię wzajemnych relacji pomiędzy naturą i kulturą. Parafrazując myśl samego Lévi-Straussa odnoszącą się do mitów: punkt wyjścia rozważań zawiera się w ich zwieńczeniu, a ich koniec w początku. Zanim uzasadnimy powyższy sąd — jeszcze jedna cytata. Otóż w *Myth and Meaning* Lévi-Strauss powiada, że jest bardzo daleki aby „redukować kulturą do natury, jak to określamy w żargonie antropologicznym; ale mimo tego to, czego jesteśmy świadkami na poziomie kultury, są to zjawiska z formalnego punktu widzenia tego samego rodzaju”<sup>31</sup>.

## V

Pojęcie „natury” w pismach francuskiego etnologa na pewno dalekie jest od jednoznaczności; występuje zawsze w dwóch podstawowych znaczeniach: jednym formułowanym *explicite*, drugim będącym konsekwencją jego zapatrywań ogólnoteoretycznych. Zaczniemy od tego drugiego — odnosi się ono do natury ludzkiej (ostatecznie zawsze do natury mózgu). W tym ujęciu kultura jest izomorficzna z naturą, gdyż badając człowieka i jego struktury myślowe dochodzimy do przyrodniczej natury procesów myślowych. Procedura wyjaśniania strukturalistycznego wymaga uwzględnienia biologicznego aspektu człowieka jako ostatecznej instancji, na której wspiera się roszczenie do prawomocności tez

<sup>29</sup> C. Lévi-Strauss, *The Raw...*, s. 28.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>31</sup> C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, s. 10.

o tożsamości struktur myśli w czasie i przestrzeni. Dla Lévi-Straussa bowiem uświadamiany poziom zjawisk jest jedynie punktem wyjścia do ustalenia zasad rzeczywistości je konstytuujących, zasad logicznej klasyfikacji, która leży u podstaw kultury jako rzeczywistości myślowej i organizuje ją. Ostateczne uprawomocnienie tych zasad jest zadaniem neurofizjologii lub — jak ostatnio sugeruje nasz myśliciel — cybernetyki<sup>32</sup>. Logika kultury daje się sprowadzić do logiki funkcjonowania mózgu, a ta wpływa z samej natury tego organu człowieka.

Drugi sens terminu „natura” to ten, o którym traktował w większości przypadków niniejszy tekst: chodzi o dwa odmienne porządki rzeczywistości, pomiędzy którymi nieustannie „mediuje” myślenie symboliczne. Poszczególne analizy i stwierdzenia Lévi-Straussa ukazują, jak określone formy zjawisk kulturowych (język, pokrewieństwo, klasyfikacje, mit, muzyka, sztuka) wytwarzają struktury unifikujące naturę i kulturę w koherentne systemy myślowo-logiczne.

Sytuacja wygląda więc tak, że poglądy autora *Mythologiques* ciągle oscylują pomiędzy naturalizmem przedmiotowym i metodologicznym, a „kulturalizmem”. Zrozumiałe więc, że część interpretatorów myśli Lévi-Straussowskiej klasyfikuje jego poglądy jako zdecydowanie naturalistyczno-biologistyczne; inni zaś zaliczają go w poczet kontynuatorów neokantyzmu! Raz bowiem kultura da się sprowadzić do prawidłowości naturalnych, kiedy indziej pojęcia „natury” i „kultury” mają jedynie walor metodologiczny i służą pokazaniu, jak myśl symboliczna funkcjonuje w ciągłej oscylacji pomiędzy indywidualnie narzucającą się rzeczywistością przyrodniczą i społeczną rzeczywistością kultury. Sposób posługiwania się pojęciami „natury” i „kultury” jest zawsze u Lévi-Straussa funkcją założeń ukierunkowujących aktualnie prowadzone przezeń analizy etnologiczne; są to jednak zawsze pojęcia kluczowe dla strukturalizmu, gdyż jeśli przyjąć, że ma on ukazać zasady funkcjonowania myśli ludzkiej, niezbędne jest powołanie takiego zakresu rzeczywistości, w obrębie której myśl ta się porusza.

Gdyby jednak spojrzeć na strukturalizm Lévi-Straussowski jako na teorię poznania okaże się, że opozycja „natura *versus* kultura” znajduje tutaj ostateczne rozwiązanie w stwierdzeniu, że za kulturową różnorodnością ukrywa się zawsze ludzka natura pojmowana jako zunifikowana i abstrakcyjna struktura rządząca konkretnymi wariantami tej różnorodności. Nie jest to idea nowa i Lévi-Strauss próbuje ją jedynie odnowić, korzystając z jednej strony z osiągnięć (rzeczywistych lub tylko potencjalnych) współczesnej nauki, z drugiej waloryzując wizję świata spo-

<sup>32</sup> Lévi-Strauss porównuje np. naturę ludzką z rodzajem matryc kombinatorycznych, *L'Homme nu*, Paris 1971.

łeczności prymitywnych. Przewodnikiem w tym drugim względzie był dla niego zawsze J. J. Rousseau, który miał pierwszy dostrzec, że poszukiwanie „społeczeństwa natury” pomaga zastanowić się nad naturą społeczeństwa. O tym światopoglądowym wymiarze koncepcji Lévi-Straussa nie powinno się zapominać<sup>33</sup>.

Wydaje się także, że ukazanie, w jaki sposób strukturalizm w ujęciu autora *Totemizmu* stosuje opozycję: natura-kultura odsłania pewną fundamentalną dwuznaczność (może lepiej byłoby powiedzieć — niezdecydowanie) pojmowania samej struktury. W rachubę wchodzić może bowiem albo (a) traktowanie jej jako realności ufundowanej neurofizjologicznie; w tym sensie, jako twór natury, wyprzedza ona kulturę. Obok tego rozumienia mamy jednak strukturę jako (b) narzucający się umysłowi ludzkiemu sposób porządkowania pojęć natury i kultury, a zarazem homologizowania ze sobą obszarów objętych przez te pojęcia. Konsekwencje opowiedzenia się za którąś z wyszczególnionych konceptualizacji struktury ujawniają się w pojmowaniu relacji natury i kultury.

Już zupełnie na marginesie chciałbym podkreślić, że przedstawiciele neostrukturalizmu, „karmiący” się myślą Lévi-Straussa opowiadają się za wariantem (b) definiowania struktury, który to wariant zostaje rozwinięty w sposób następujący: struktura wyznacza podstawy „logiki” pojęć, w szczególności właśnie naturę i kulturę jako człony opozycyjne. Homologiczność obszarów oznaczanych przez te pojęcia stanowi wyraz owej „logiki”, która jest niezależna od podporządkowanego jej umysłu badacza. Tym samym problem pierwotności przedmiotowej natury względem kultury lub *vice versa* nie pojawia się tu: struktura równocześnie kształtuje jeden i drugi obszar oraz relacje między nimi (homologizując te obszary). Nie oznacza to jednak wcale, że natura jest częścią kultury [różnica w stosunku do ujęcia typu (b) u Lévi-Straussa], gdyż nie ma innej natury i kultury jak tylko natura i kultura „myślana”, zaś z punktu widzenia struktury obydwie są wtórne. Jeśli ktoś pragnie domagać się pierwotności jednej z tych instancji, może to uczynić jedynie na poziomie „ideologicznym”, absolutyzującym tę opozycję merytorycznie. Tylko wówczas problem owej pierwotności w ogóle pojawia się<sup>34</sup>. Jednak w przypadku Lévi-Straussa podobne ujednoczniczenie nie wchodzi w rachubę, co zostało — mam nadzieję — wykazane w niniejszym szkicu.

<sup>33</sup> C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology Vol. II*, s. 40. Rodzaj hołdu składa francuski mistrz etnologii Rousseau w swej „podróży filozoficznej”, *Smutku tropików*, Warszawa 1960.

<sup>34</sup> Proces neostrukturalistycznej recepcji myśli Lévi-Straussa oraz określenie statusu struktury w sugerowany powyżej sposób można doskonale prześledzić w pracy: I. Rossi and Co., *The Logic of Culture*, London 1982. Bliżej podejmuję ten problem w osobnych rozważaniach.

## WOJCIECH BURSZTA

## NATURE — SYMBOLIC THOUGHT — CULTURE

(summary)

An outlook on Lévi-Strauss structuralism from the point of the notions of "nature" and "culture", which the French ethnologist employs in his work, is suggested in this paper. It is the author's thesis that the opposition nature-culture can be conceived as the main line of the interpretation concerning the basic trends of Lévi-Strauss general theoretical thought. Some analysis concerning the understanding of the relation between nature and culture have been carried out to defend the above thesis, from the point of view of 1) the subject in question (nature and culture as two distinct realities which are objectivized in people's thinking), 2) the methodology (the ways of investigation of the relations that organize the two realities or link them together). It appears that symbolic thinking is always the factor which unites the orders of reality. This thinking uses both natural and social substance in order to make them into coherent logical systems. Lévi-Strauss analyses of totemism and mythological thinking exemplify this phenomenon (in the former case nature is transformed into culture; in the latter — just the opposite occurs — culture is transformed into nature).

The paper presents an evolution of Lévi-Strauss point of view on the relation between nature and culture. This evolution, however, has resulted in a clarification of the sense in which he uses both these notions. Duality of a possible understanding of these notions is best rendered by the following words of Lévi-Strauss: "nature is preculture and it is also subculture".