

WOJCIECH BURSZA

IMPLIKACJE METODOLOGICZNE
KRYTYKI KONCEPCJI CLAUDE LÉVI-STRAUSSA
DLA BADAŃ ETNOGRAFICZNYCH

Niewielu jest chyba w dobie obecnej uczonych, których koncepcje byłyby tak szeroko, wszechstronnie, zróżnicowane i — co najważniejsze — długo dyskutowane. Do grona takich uczonych należy bezsprzecznie Claude Lévi-Strauss (ur. 1908), francuski etnolog, twórca własnej „antropologii strukturalnej”. Wszelkich „strukturalizmów” można naliczyć w dziejach humanistyki co niemiara. Często bowiem bywało (i bywa nadal), że jedynym właściwie kryterium wyróżnienia danego zespołu poglądów metodologiczno-teoretycznych jako właśnie „strukturalistycznych”, był fakt posługiwania się przez przedstawicieli różnych orientacji słowem „struktura”¹. Tak też chyba rozumuje J. Viet², kiedy traktuje jako strukturalistyczne koncepcje osobowości podstawowej (A. Kardiner i jego „podstawowa struktura osobowości”), system Parsonsa, teorię Radcliffe-Browne’a i in. Za strukturalistyczne uważa się także takie koncepcje, jak: Diltheyowsko-Sprangerowską wersję niemieckiej filozofii humanistyki, teorię gestaltystów, językoznawstwo strukturalne (szkoła praska, kopenhaska i dystrybucjonistyczna), teorię gramatyk transformacyjno-generatywnych N. Chomsky’ego, strukturalizm J. Piageta. Jakby tego było mało, wylicza się poszczególnych badaczy, których trudno zaszeregować do określonych koncepcji, ale w społecznej świadomości metodologicznej funkcjonują oni jako „strukturaliści”: Althusser, Foucault (i jego „strukturalizm bez struktur”), Lacan, Balibar, Delenze, Godelier, Glucksman, Barthes, Eco, Greimas, Green, Genette, Derrida, Todorov, Sebag, Thion³ . . .

A. Schaff wyznacza 4 zasadnicze kryteria wyróżniające teorie strukturalistyczne. Są to:

¹ J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 126.

² J. Viet, *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, Paris 1967.

³ Por. J. M. Auzias, *Clefs pour les structuralisme*, Paris 1967, s. 12.

- 1) podejście do przedmiotu badań jako całości mającej charakter systemu;
- 2) określenie celu badań jako dążenia do wykrycia struktury danego systemu;
- 3) dążenie w konsekwencji do wykrycia praw strukturalnych, które występują w danym systemie;
- 4) badanie systemu w przekroju synchronicznym, który jako model idealizacyjny eliminuje parametr czasu ($t=0$)⁴.

W praktyce okazuje się jednak, że wielu z powyżej wymienionych badaczy wymyka się tej charakterystyce.

Nie próbując więc w tym miejscu czynić jakiegokolwiek uporządkowania w zagmatwanej sytuacji, przyjmuję, że używając terminu „strukturalizm” Lévi-Straussa, będą pod nim rozumiał koncepcję wyrosłą z założeń językoznawstwa strukturalnego (szczególnie wersji praskiej) i posługującą się jego metodami w celu konceptualizacji zjawisk ze sfery kultury symbolicznej

W tych wstępnych uwagach chciałbym jeszcze naszkicować sposób rozumienia kultury (w szerokim sensie), a kultury symbolicznej w szczególności, jaki będzie przyjęty w niniejszym artykule; jest to zabieg niezbędny dla efektywności prowadzonej krytyki założeń badawczych Lévi-Straussa. Szczupłość miejsca ogranicza mnie do uwag podstawowych.

Proponowane tutaj rozumienie kultury zakłada, że nie można utożsamiać jej ani 1) ze zbiorem wytworów działalności ludzkiej, ani 2) z systemem zachowań kulturowych. Proponuje ono natomiast przez kulturę rozumieć systemy reguł technologiczno-użytkowych i reguł interpretacyjnych danej grupy kulturowej wraz z charakterystycznymi dla niej porządkami wartości⁵. W ten sposób kulturę można utożsamiać z zespołem odpowiednich form świadomości społecznej, z których każda jest zbiorem przekonań akceptowanych społecznie i dających się wyrazić z jednej strony (kultura techniczno-użytkowa) 1) w postaci reguł technologiczno-użytkowych, 2) w postaci przekonań normatywnych wyznaczających pewne wartości bezpośrednio praktyczne, z drugiej zaś (kultura symboliczna) 1) w postaci reguł interpretacji kulturowej, bądź 2) w postaci norm wyznaczających wartości⁶. Oczywiście inaczej funkcjonują reguły interpretacji kulturowej, inaczej reguły technologiczno-użytk-

⁴ A. Schaff, *Szkice o strukturalizmie*, Warszawa 1975, s. 30.

⁵ A. Pałubińska, *O dwóch pojęciach kultury*, (w:) *Wartość, dzieło, sens. Szkice z filozofii kultury artystycznej*, Warszawa 1975, s. 68.

⁶ J. Kmita, *O naukowo-teoretycznym ujęciu kultury symbolicznej*, (w:) *Zagadnienie przelomu antypozytywistycznego w humanistyce*, J. Kmita (red.), Warszawa 1978, s. 64. Także artykuł A. Pałubińskiej, *O światopoglądowym uprawianiu wiedzy o kulturze*, (w:) *op. cit.*, s. 125.

kowe. Pierwsze z nich wyrażają wiedzę o sposobach wykonywania poszczególnych czynności mających realizować jakąś wartość i jednocześnie przyporządkowują odpowiednim czynnościom odpowiednie sensory kulturowe (wartości), umożliwiając czynnościom kulturowym ich praktyczne funkcjonowanie. Natomiast reguły technologiczno-użytkowe wyrażają jedynie społecznie akceptowaną wiedzę o sposobach osiągania określonych wartości bezpośrednio-praktycznych.

Reguły technologiczno-użytkowe są w całości elementami doświadczenia społecznego — związek pomiędzy czynnością technologiczno-użytkową (np. budową domu), a jej celem, jest związkiem obiektywnym, niezależnym od faktu jego społecznego rozpoznania. Reguły interpretacji kulturowej tylko w swej części prowadzą do uzyskiwania efektów uchwytanych praktycznie (np. sfera komunikacji międzyludzkiej), ogromny zaś ich blok należy już do światopoglądu⁷ (np. „wiara” religijna).

Łatwo zauważyć, że charakterystyka kultury (w szerokim sensie) w powyższym ujęciu zawiera w sobie, tradycyjnie wyróżniane na gruncie etnografii, pojęcia kultury materialnej, społecznej i duchowej.

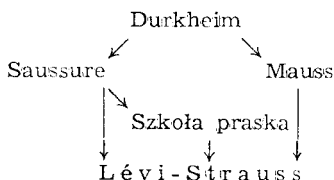
I

„Żelaznym” punktem prawie wszystkich opracowań koncentrujących się na koncepcji badawczej Claude Lévi-Straussa jest wykazywanie jej genealogii oraz powiązań ze współcześnie panującymi orientacjami w humanistyce. Poszukiwania poszczególnych interpretatorów i krytyków francuskiego etnologa plasują się na 2 płaszczyznach: 1) filozoficznej i 2) teoriopoznawczej. O wiele bardziej owocne wydaje się być ujęcie typu 2) — a więc wnikliwe spojrzenie na praktykę Lévi-Straussa i wyciągnięcie z niej wniosków natury teoretyczno-metodologicznej, które są instryktywne dla rzetelnych analiz teoriopoznawczych. Najważniejsze w tym względzie jest zagadnienie konsekwencji przyjęcia i wykorzystania w etnologii założeń z kręgu językoznawstwa strukturalnego.

Słów jednak parę o podstawowych, jak się wydaje, inspiracjach teoretycznych, które wywarły swoje piętno na francuskim etnologu. Fakt, że Lévi-Strauss przyjął postulaty i metody strukturalistów praskich, ma swoje uzasadnienie nie tylko w kontekście dokonania tej szkoły. Otóż całość tradycji francuskiej myśli socjologicznej XIX i XX wieku grała tu także niebagatelną rolę. Decydujące znaczenie miała inspiracja myślami Durkheima i Maussa oraz fundamentalnymi ustaleniami Ferdynanda de Saussure’a i skierowanie przez Lévi-Straussa uwagi na metody wypra-

⁷ A. Pałubicka, *op. cit.*, s. 125.

cowane przez Trubieckiego i Jakobsona jest tylko konsekwencją „sposobu myślenia” o kulturze, zapoczątkowanego przez mistrza socjologii francuskiej, Emila Durkheima. Nie jest istotne, że w wielu miejscach Durkheim i Lévi-Strauss różnią się zasadniczo — chodzi tylko o wspomnianą perspektywę badań. Myślę, że w tym momencie będzie wygodnie posłużyć się wykresem, który unaocznia (oczywiście w uproszczeniu) genealogię „strukturalizmu” Lévi-Straussowskiego.



Jak widać, inspiracje bezpośrednio płynęły z trzech źródeł: z ustaleń de Saussure’a, od M. Maussa (szczególnie fundamentalny w tym względzie *Szkic o darze*) oraz z praktyki badawczej prażan, Durkheim rysuje się nam jako, przede wszystkim, „duchowy patron”, bowiem idee tego uczonego twórczo przekształcone lub rozwinięte przez Maussa i F. de Saussure’a, odnajdujemy na kartach *Antropologii strukturalnej* czy *Myśli nieoswojonej*⁸.

Z wielu wątków myśli Durkheima i de Saussure’a chciałbym teraz zaprezentować jeden — chyba o największym znaczeniu dla dalszej analizy postępowania badawczego Lévi-Straussa. W *Zasadach metody socjologicznej* Durkheim pisał o naczelnym pojęciu nauk społecznych — faktach społecznych, że odznaczają się szczególnymi cechami i „polegają one na sposobach działania, myślenia i odczuwania zewnętrznych wobec jednostek, a zawdzięczających swoje istnienie potędze przymusu, przy której pomocy jednostce się narzucają”⁹. Istota ich polega na „wyobrażeniach i działaniach” i stąd nie można ich mieszać ze zjawiskami organicznymi i psychicznymi. Tym zaś, co konstytuuje fakty społeczne, są „wierzenia, skłonności i praktyki grupy, wziętej jako zbiorowość. Czymś zupełnie innym są formy, jakie przybierają stany zbiorowe załamujące się w jednostkach”¹⁰. Ostatecznie Durkheim definiuje fakt społeczny jako taki, „który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jed-

⁸ Zwraca na to uwagę jeden z największych znawców twórczości francuskiego etnologa, E. Leach, *Claude Lévi-Strauss — Anthropologist and Philosopher*, (w:) *Theory in Anthropology. A Sourcebook*, R. Manners, D. Kaplan (ed.), Chicago 1968, s. 543.

⁹ E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 1968, s. 32.

¹⁰ *Ibidem*, s. 42.

nak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji”¹¹.

Odbicie tych poglądów znajdujemy w ujęciu języka, dokonanym przez de Saussure’a, u którego „la langue” (język) dokładnie odpowiada durkheimowskiemu faktowi społecznemu; jest zewnętrzny wobec jednostek i kieruje się własnymi prawami dźwiękowego narzędzia mowy (parole). W tym miejscu trzeba koniecznie podkreślić, iż „langue” jest wyidealizowana wedle durkheimowskiej koncepcji wyobrażeń zbiorowych, przeciwstawionych wyobrażeniom jednostkowym (stąd również opozycja „langue” i „parole”). Konsekwencją takiego ujęcia faktu społecznego z jednej strony, języka zaś z drugiej, był postulat lokalizowania badanych zjawisk poza świadomością jednostek. De Saussure pisał, że celem językoznawstwa jest „zbadanie sił działających w sposób trwały i powszechny we wszystkich językach i wydobywanie praw ogólnych, do których można by sprowadzić wszystkie poszczególne zjawiska występujące w historii języków”¹². Zdanie przed chwilą przytoczone jest dokładnym odbiciem zapatrywań Durkheima, który proponował rozpatrywać zjawiska społeczne „jako same w sobie, oddzielone od świadomych podmiotów, które je sobie wyobrażają”¹³. Lévi-Straussowskie „poszukiwania” inwariantów mieszczą się również w tej perspektywie teoretycznej.

Francuski etnolog przyjął saussurowskie rozróżnienie na „langue” i „parole” i także rozumie język jako zjawisko społeczne — żyjące i rozwijające się jako wytwór zbiorowy. Zaakceptował także drugie z fundamentalnych założeń językoznawstwa strukturalnego mówiące, iż wszystkie (lub — prawie wszystkie) zachowania językowe sytuują się na poziomie myśli nieuświadomianej¹⁴. Lévi-Strauss uważa, że tak jak językoznawcy badają swój przedmiot (analiza rzeczywista, upraszczająca i tłumacząca), tak powinni postępować także przedstawiciele innych nauk społecznych — w tym etnologowie w pierwszym rzędzie. Stąd podaje jako ideał schemat metody fonologicznej, wypracowany swego czasu przez M. Trubieckiego. Należy więc: 1) przechodzić od zjawisk uświadamianych do badania ich nieuświadomianej infrastruktury, 2) analizować je jako człony w ich wzajemnych relacjach, 3) wprowadzić pojęcie systemu oraz 4) ostatecznie odkrywać ogólne prawa¹⁵. Aby jednak adekwatnie zastosować metody językoznawstwa do badań nad kulturą, mu-

¹¹ Ibidem, s. 35.

¹² F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 1961, s. 22.

¹³ E. Durkheim, *op. cit.*, s. 57; por. także tegoż *Sociologie et philosophie*, Paris 1967, rozdz. 1.

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 117 oraz tegoż autora *The Scope of Anthropology*, „Current Anthropology” 1966, nr 7, s. 119.

¹⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologia ...*, s. 91.

siał Lévi-Strauss przyjąć hipotezę, że między językiem a innymi dziedzinami kultury symbolicznej istnieje zasadnicza analogia. Jaki jest tok myślowy francuskiego etnologa? W dotychczasowej tradycji refleksji antropologicznej nad kulturą traktowano język bądź jako wytwór kultury (czyli, że język używany w społeczeństwie odzwierciedla ogólną jego kulturę), bądź też ujmowano go jako integralną część kultury (np. E. Tylor). Lévi-Strauss nie przeczy, że język jest jednocześnie i wytworem, i częścią kultury, ale sam rozumuje zupełnie inaczej. Tak kultura, jak i język nie są bowiem dla niego ani ogółem określonych procesów psychicznych, ani też zbiorem wytworów tych procesów. Zakładając zdecydowanie mentalny charakter zjawisk społecznych, Lévi-Strauss skupia się na kwestii: język jako warunek kultury w aspekcie ich wspólnej budowy. Píše: „Zarówno język, jak kultura zbudowane są z opozycji i korelacji, inaczej mówiąc — ze stosunków logicznych. Można zatem rozpatrywać język jako fundament, na nim mogą być nadbudowywane struktury, niekiedy bardziej złożone, ale tego samego typu co te, które są mu właściwe, odpowiadają one pod wieloma względami rozpatrywanej kulturze”¹⁶. Ale to nie wszystko — to tylko szkic samego zakresu zjawisk. Najważniejsze wydaje się stwierdzenie, że język i kultura są dwoma równoległymi przejawami bardziej fundamentalnej działalności — aktywności ludzkiego umysłu¹⁷. Lévi-Strauss twierdzi, że fonologia potrafiła już wyjść poza historyczne i świadomie kształtowane zjawiska i dotarła do „obiektywnych” realności, polegających na „systemach stosunków stanowiących wytwór nieuświadomianej działalności umysłu”. Teraz kolej na etnologię.

Głównym warunkiem powodzenia jest jednak wypracowanie uniwersalnego kodu, który zdolny będzie wyrazić wspólne własności struktur różnych aspektów życia społecznego, a więc obok języka — także systemów pokrewieństwa, sztuki, religii, mitologii itd.¹⁸ Fundamentem konstytutywnym kodu jest właśnie ludzki umysł i jego nieuświadomiana działalność.

II

W historii nauk społecznych założenie o stałości ludzkiej natury nie jest nowością. Jednak w przypadku Lévi-Straussa mamy do czynienia z zupełnie odmiennymi implikacjami teoretyczno-metodologicznymi

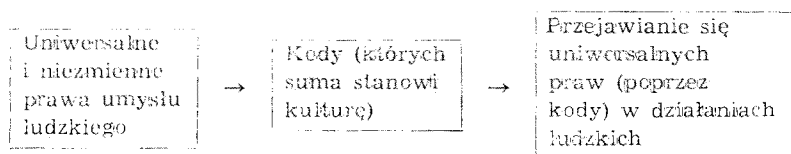
¹⁶ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 130 - 131.

¹⁷ *Ibidem*, s. 133.

¹⁸ *Ibidem*, s. 124. Po raz pierwszy myśl tę wyraził w *Les structures elementaires de la parente* (wg tłum. ang. *The Elementary Structures of Kinship*, Boston 1969, rozdz. *The Principles of Kinship*).

wspomnianego założenia. Zostało ono przez Lévi-Straussa zinterpretowane w sposób następujący: u podstaw życia społecznego stoi zawsze działalność intelektu; jej własności formalne nigdy nie są bezpośrednim odbiciem konkretnej organizacji społeczeństwa, zasadnicze (formalne) aspekty umysłu ludzkiego są tożsame dla wszystkich ludzi.

Jerzy Topolski, aby ukazać przedmiot analizy Lévi-Straussowskiej, posługuje się wygodnym schematem¹⁹, który także wykorzystam.



Jasno widać z przedstawionego schematu, że punktem docelowym analiz Lévi-Straussa są właśnie owe uniwersalne i niezmiennie prawa ludzkiego umysłu. Punktem wyjściowym zaś zaledwie to, co dla, np. funkcjonalistów brytyjskich, stanowi przedmiot właściwej interpretacji i wyjaśniania — świadome działania ludzkie. Trzeba bowiem podkreślić w tym momencie sposób rozumowania francuskiego etnologa, który wyraźnie ustala granicę między wiedzą czysto faktograficzną (czyli zapisem danych obserwacyjnych), a teoretycznym opracowaniem tego wstępnego materiału. Danymi obserwacyjnymi są zaś właśnie systematyczne obserwacje zachowań poszczególnych jednostek oraz zapis świadomie stosowanych reguł kulturowych panujących w danej grupie. Tymi sprawami zajmuje się wg. Lévi-Straussa etnografia — pojmowana jako pierwsza faza badawcza: obserwacja i opis, praca w terenie (*field-work*)²⁰. Przedłużeniem teoretycznym etnografii jest dopiero etnologia, to ona właśnie syntetyzuje zebrany pieczołowicie materiał terenowy i tworzy teoretyczne ramy opracowań. Daje się tutaj zauważyć wyraźną kontynuację pozytywistycznego mitu o istnieniu sfery czystych faktów, które dają się opisywać bez poprzednich założeń teoretycznych badacza. Lévi-Strauss podkreśla zresztą z naciskiem, że zbierając materiał popełniamy największy grzech sugerując się hipotezami teoretycznymi. Píše: „Na poziomie obserwacji zasadniczą, a można nawet powiedzieć jedyną regułą jest, że wszystkie fakty mają być dokładnie zaobserwowane i opisane, przy czym nie wolno pozwolić na to, by przesady teoretyczne zniekształciły ich naturę i doniosłość”²¹. Słusznie jednak zauważa Jerzy Kmita, że ta dyrektywa res-

¹⁹ J. Topolski, *Strukturalizm C. Lévi-Straussa*, (w:) *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, J. Kmita (red.), Poznań 1973, s. 366.

²⁰ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 368.

²¹ *Ibidem*, s. 68. Przypomina to podział nauk na idiograficzne i nomotetyczne.

pektowania wiedzy „czysto” empirycznej musi być przez Lévi-Straussa rozumiana bardzo specyficznie²², obserwowane są bowiem pewne zespoły świadomych zjawisk, które są systemami klasyfikacyjnymi tworzonymi przez ludzi na podstawie zastanego materiału zjawisk tak przyrodniczych, jak i społecznych. Mając do czynienia z tego rodzaju „nagimi faktami” niemożliwe jest ich obserwowanie bez hipotez o charakterze czysto teoretycznym (a więc zdających sprawę ze zjawisk nieobserwowalnych bezpośrednio)²³. Wątpić zresztą należy w istnienie „nagich faktów” w ogóle.

Przyjrzyjmy się teraz na przykładzie konkretnego zjawiska — totemizmu — jak Lévi-Strauss wykorzystuje (jako etnolog teoretyk) materiał empiryczny i jakie są dalsze etapy jego postępowania badawczego. Otóż materiał, z jakiego korzysta, został już zebrany wcześniej przez tej miary antropologów, co F. Boas, A. L. Kroeber, B. Malinowski i A. R. Radcliffe-Brown. Lévi-Strauss wykorzystuje go, ale tylko jako materiał „czysty”, bez interpretacji dokonanych przez poszczególnych badaczy. Uważa bowiem, że wiedza reprezentowana przez dotychczasowe ustalenia jest fałszywa, lub nawet nie może być w ogóle użyta w roli przesłanek wyjaśniania²⁴. Tak więc zebrany przez innych materiał służy Lévi-Straussowi tylko jako ilustracja własnych poglądów, zasadzających się na generalnym założeniu, iż istota totemizmu, czyli związek pomiędzy stosunkiem człowieka do natury a oznaczaniem grup społecznych, tkwi w umyśle ludzkim, który pośredniczy między światem Natury i Kultury²⁵. „Umysł zakłada homologię nie tylko w łonie systemu oznaczającego, ile pomiędzy «odstępami różnicującymi», jakie istnieją z jednej strony między gatunkiem x i gatunkiem y , z drugiej strony między klanem a i klanem b ”²⁶.

Lévi-Strauss proponuje więc analizę strukturalną o charakterze modelowym. Jest ona pierwszym krokiem otwierającym „drogę dostępu do struktury”²⁷. Ma polegać na:

- 1) zdefiniowaniu badanych zjawisk jako stosunku pomiędzy dwiema lub większą ilością kategorii rzeczywistych lub możliwych;
- 2) zbudowaniu tablicy możliwych permutacji między tymi kategoriami;
- 3) poddaniu tej tablicy analizie, która dopiero na tym poziomie może

²² Por. J. Kmita, C. Lévi-Straussa *propozycje metodologiczne*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 3, s. 131 - 132.

²³ Ibidem, s. 132.

²⁴ J. Kmita nazywa to dyrektywą nieeksplanacyjności wiedzy „czysto” empirycznej, *op. cit.*, s. 132.

²⁵ C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, Warszawa 1968, s. 46.

²⁶ Ibidem, s. 23.

²⁷ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 370.

dotrzeć do koniecznych związków (zjawisko empiryczne jest bowiem tylko jedną z możliwych kombinacji systemu)²⁸.

Punkt pierwszy realizuje Lévi-Strauss ustalając zakres pojęcia totemizmu jako stosunków idealnie usytuowanych pomiędzy szeregiem natury i szeregiem kultury. Szereg natury składa się z klas oraz jednostek, szereg kultury — odpowiednio — z grup i osób. Grupując teraz na 4 sposoby po dwie kategorie z różnych szeregów otrzymujemy schemat²⁹, w którym każdej z tych czterech kombinacji mają odpowiadać zjawiska obserwowane rzeczywiście wśród różnych ludów tzw. pierwotnych.

Powyższe rozważania wyznaczają pewien system relacyjny (Lévi-Strauss nazywa go, wzorując się na lingwistyce strukturalnej — polem semantycznym), zawierający 4 możliwe, logicznie równorzędne typy. Teraz autor *Totemizmu* przekracza dziedzinę operacji czysto formalnych i „szuka” w materiale empirycznym potwierdzenia 1) obecności poszczególnych elementów systemu, 2) charakteru relacji, 3) momentów odróżniających system od innych systemów³⁰. Doprowadza go to w końcu do ostatecznego twierdzenia, iż instytucje totemiczne odwołują się do homologii „między różnicami, które się ujawniają z jednej strony w płaszczyźnie grup, z drugiej zaś w płaszczyźnie gatunków”³¹. Tak więc istnieje tutaj homologia „pomiędzy dwoma systemami różnic” przynależącymi do ram natury i kultury. To jest dla Lévi-Straussa „czysta struktura totemiczna”. Struktura ta jest zbiorem członów wielu klasyfikacji dwuczłonowych, z relacją opozycji jako zasadą podziału. Do takich właśnie struktur dociera w swych pracach francuski etnolog i to właśnie uważa za naczelne zadanie nauki, którą reprezentuje. Utrzymuje bowiem — powtórzmy — że „nieuświadomiana działalność umysłu polega na nakładaniu form na pewną treść [. . .], formy te są zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów: starożytnych i nowożytnych, pierwotnych i cywilizowanych [. . .], wystarczy dotrzeć do nieuświadomianej struktury utajonej za każdą instytucją i każdym zwyczajem, by otrzymać zasadę interpretacji stosowalną prawomocnie do innych instytucji i innych zwyczajów”³². Na czym zasadza się próba takiej naturalistyczno-ahistorycznej eksplikacji stałości struktury? Aby odpowiedzieć sobie na to pytanie musimy najpierw określić sam jej status.

Lévi-Strauss wydaje się skłaniać do rozumienia struktur w sposób instrumentalistyczny. Jako podstawową zasadę ustala, iż pojęcie struktury

²⁸ C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, s. 27.

²⁹ Ibidem, s. 28.

³⁰ Por. ciekawe opracowanie Gerharda K. Kloski, *Egzegeza „Totemizmu” Claude Lévi-Straussa*, „Lud” 1970, t. 54.

³¹ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 174.

³² C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 77.

ry nie odnosi się do rzeczywistości empirycznej, lecz do zbudowanych na jej podstawie modeli³³. Struktura nie jest więc identyfikowana z realistycznie pojętym całokształtem stosunków społecznych, aczkolwiek stanowi ich teoretyczną charakterystykę; jest w nich jakby zawarta i poprzez analizę może zostać nie tyle odkryta (w rozumieniu realistycznym), ile „narzucona” na nie. W konsekwencji więc należy budować teorie specyfikujące struktury w sposób czysto instrumentalny³⁴. „Modelowe” konstrukcje struktur odnoszą się do semantycznych modeli systemów ludzkiej wiedzy i mogą być badane jako zespoły zasad nadających ludzkim przekonaniom charakter usystematyzowany³⁵.

Założenie o instrumentalistycznym charakterze struktur łączy autor *Myśli nieoswojonej* z przekonaniem o istnieniu pewnych ich realnych odpowiedników. Są one trwałymi formami sposobu myślenia człowieka i jako takie z kolei są odpowiednikami określonych prawidłowości działania kory mózgowej. Prawidłowości te są zaś niezmiennie, wyjaśnienie zasad ich działania jest na obecnym etapie nauki nierealne. Lévi-Strauss przyjmuje więc na razie (i musi przyjąć), że np. taką podstawową formalną umiejętnością ludzkiego mózgu jest zdolność do binarnego ujmowania rzeczywistości. Pogląd ten przejął zresztą od strukturalistów praskich i na wierze w jego prawdziwość opiera wiele istotnych punktów swych dociekań strukturalnych. Stąd analiza strukturalna wyjaśnia zasady istnienia rozmaitych zjawisk praktyki społecznej, ale przede wszystkim unaczynia nam sposób funkcjonowania w nich uniwersalnych kategorii umysłu. Yvan Simonis pisze o tym następująco: „Strukturalizm interesuje się funkcjonowaniem umysłu ludzkiego, interesuje się jego naturalną kondycją, posiada on talent przypominania nam o naszej radykalnej skończoności, uspokaja nasze uczucie «transcendencji», mając nadzieję nawet uczucie to znieść. Strukturalizm zajmuje się skończonością czyniąc z niej prawdę człowieka”³⁶.

Konsekwencją takiego postępowania jest wyeliminowanie historii. Decyzje działających jednostek są określane niezależnymi od człowieka (rządzącymi jego umysłem) regułami. Lévi-Strauss pisze: „Zdarzenie historyczne nie oznacza nic, jak tylko to, że zaszło w danym miejscu i czasie”³⁷. Tylko zjawisko potraktowane w jego aspekcie strukturalnym,

³³ Ibidem, s. 367.

³⁴ J. Kmita określa to mianem „modelowej” konstrukcji „struktury”, zob. C. Lévi-Straussa *propozycje* ..., s. 134.

³⁵ Wg J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 158 - 159.

³⁶ Yvan Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou la „passion de l'inceste”*. *Introduction au structuralisme*, Paris 1968, s. 344.

³⁷ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 2, *Du miel aux cendres*, Paris 1967, s. 407; cyt. za: J. Topolski, *Strukturalizm C. Lévi-Straussa* ..., s. 369.

a więc „oczyszczone” z nawarstwień historycznych, pokazuje nam istotę — struktura jest niezmienna, jej prawa to prawa synchroniczne, „synchronia — zaś — stawia opór diachronii” i dlatego strukturalna organizacja świata społecznego jest niezmienna.

III

Spróbujmy teraz spojrzeć na „instrumentalizm” Lévi-Straussowski z nieco innej perspektywy. W badaniach nad sferami kultury symbolicznej, które obejmują kulturowe uogólnienia doświadczenia społecznego — takie badania nad językiem prowadzili prężnie — możliwe było traktowanie „struktur” i „systemów” w sposób realistyczny. I tak np. związki pomiędzy jednostkami językowymi („związkami cech dystynktywnych”) oraz ich sensami kulturowymi („znaczeniami”) R. Jakobson traktował jako rodzaj realnych prawidłowości (istniejących bez związku ze społecznymi przekonaniem kulturowymi)³⁸. Podobnymi zresztą realnościami miały być same jednostki językowe, cechy dystynktywne i opozycje zachodzące między nimi. W konsekwencji więc utożsamiano badaną dziedzinę ze zjawiskami i prawidłowościami artykułowanymi przez uogólnienia językowego doświadczenia społecznego³⁹. Nie zakładano przy tym istnienia jakichkolwiek ontologicznych struktur myślowych i prawa dotyczące systemu języka (*la langue*) i jego struktury tylko pośrednio mówiły nam o człowieku i jego sposobie myślenia.

Claude Lévi-Strauss uogólniając założenia językoznawstwa strukturalnego na całokształt kultury symbolicznej, a więc na takie jej dziedziny, jak m. in. sztuka i religia, nie mógł już utrzymać specyficznego realistycznego stanowiska swych „struktur myślowych”. Rzeczywistość społeczna, dana francuskiemu etnologowi w postaci „czysto” empirycznej, przedstawia się jako chaotyczny splot zjawisk, gdzie niemożliwe jest znalezienie prawidłowości w fenomenalistycznym jej obrazie. Stąd „struktura” spełnia niezbędną rolę narzędzia porządkującego tę rzeczywistość — selekcjonuje i systematyzuje wyobrażenia odpowiadające przekonaniom kulturowym jednostek; wnosi ład do rzeczywistości. Jako taka jest zaś tworem umysłu ludzkiego, który w sposób nieświadomy klasyfikuje zjawiska otaczającego świata i nadaje im według niezmiennych zasad sens. Jest więc zawsze klasyfikacją — systemem, złożonym z członów przeciwstawionych przez cechy „znaczące”. To jednak nie wszystko. Etnolog Lévi-Straussa jest jakby drugim ogniwem w procesie „strukturyzowania”

³⁸ Por. J. Kmita, *O naukowo-teoretycznym ujęciu kultury...*, s. 79.

³⁹ *Ibidem*, s. 83.

rzeczywistości. Odtwarza bowiem nieświadomie tworzone struktury, zakodowane w pierwotnych umysłach i unaocznia ich obraz z pełną świadomością uczonego etnologa. Zacytujmy raz jeszcze Simonisa: „Celem wszelkiej aktywności strukturalistycznej [...] jest rekonstrukcja obiektu w taki sposób, aby ukazać w tej rekonstrukcji reguły funkcjonowania tego obiektu. Struktura jest więc w rzeczywistości niejako pozorem obiektu, ale pozorem sterowanym; zainteresowanym, ponieważ imitowany obiekt ukazuje coś, co dotąd było niewidzialne, albo też, co było niewidzialne w naturalnym obiekcie [...]. Doszedłszy do nieświadomego systemu Lévi-Straussa przejawia tendencję, aby przekazać mu całą świadomość”⁴⁰. Podwójna strukturalizacja jest charakterystycznym rysem wywodów Lévi-Straussa. Zauważyć jednak trzeba w tym momencie dwuznaczność ostatecznych efektów badawczych. Konstruowane „struktury” są bowiem niejako imputowane badanym podmiotom, a zebrany materiał w żadnym wypadku nie pozwala przyjąć istnienia uniwersalnych zasad ludzkiego umysłu w wymiarze ukazywanym na kartach *Myśli nieoswojonej* i innych książek Lévi-Straussa. Rozstrzyga o tym fakcie chociażby sama metoda modelowej konstrukcji „struktur”, wzbudzająca uzasadnione wątpliwości co do jej wartości poznawczej ze względu na zawarty w niej elementarny błąd „ad hoc”⁴¹. Przesądza o nim, poruszana już poprzednio, dyrektywa respektowania wiedzy „czysto” empirycznej. Właśnie z niej badacz selekcjonuje tylko i formułuje w nowy sposób pierwotny materiał, który ilustruje teorię i jest dlań odwołaniem merytorycznym. Etnolog w ramach teorii nie potrzebuje już więcej danych poza tymi, które dostarczył mu etnograf-empiryk. J. Kmita określa to zwięźle: „Sytuacja jest taka, że teoria powstaje na podstawie materiału empirycznego, który ma jednocześnie stanowić jej eksplanandum, nie przewiduje ona przy tym żadnego nowego materiału, żadnej nowej możliwej ewidencji empirycznej dla siebie”⁴².

Instrumentalistycznie tworzone modele są przy tym bardzo wygodnym narzędziem w obronie przed zarzutami braku odpowiedniej ewidencji empirycznej dla teorii. Lévi-Strauss zawsze przecież może odwołać się wtedy do swojego fundamentalnego ustalenia, mówiącego, iż badacz porządkując rzeczywistość wyraża zarazem uniwersalne właściwości działania intelektualnego człowieka, które są przecież „niepodważalne” i nie wymagają dla swego uzasadnienia danych płynących z doświadczenia.

⁴⁰ Y. Simonis, *op. cit.*, s. 339, 341. Tam też szerzej o swoistej „dwuznaczności” metody Lévi-Straussowskiej.

⁴¹ Zwrócił na to uwagę J. Kmita w kilku swych artykułach, przede wszystkim zaś w cytowanej już pracy w „Studiach Filozoficznych”.

⁴² J. Kmita, *C. Lévi-Straussa propozycje ...*, s. 134.

IV

Poruszając ten temat, weszliśmy na teren głównego zadania nauki — wyjaśnienia. Lévi-Strauss zajmuje tutaj dość specyficzne stanowisko. Jak widzieliśmy na przykładzie totemizmu, odrzuca on zdecydowanie wyjaśnianie dokonywane „na poziomie świadomego myślenia jednostek”. Wyjaśnianie to, polegające na wskazywaniu na cel podjętej czynności, czy też sens kulturowy danego obiektu (a więc tzw. interpretacja humanistyczna), jest dla Lévi-Straussa banalne i poznawczo bezpłodne. Chyba dlatego też z największą krytyką autora *Antropologii strukturalnej* spotkał się Bronisław Malinowski, u którego mamy często do czynienia z mniej lub bardziej rozwiniętą formą interpretacji humanistycznej. Zdaniem Lévi-Straussa tylko przesunięcie badań do „nieświadomianej infrastruktury” daje wartościowe ustalenia poznawcze. Podobnie krytycznie ocenia Lévi-Strauss wszelkie odmiany wyjaśniania genetycznego, które zresztą nie występuje u niego zupełnie (nb. stosunek francuskiego etnologa do wyjaśniania genetycznego tłumaczy nam w dużym stopniu jego traktowanie historii jako nauki).

Sumując te uwagi możemy powiedzieć, że wyjaśnianie Lévi-Straussowskie nie bierze pod uwagę jako eksplanansu: 1) świadomie stawianych celów i akceptowanej wiedzy, danej przez ludzką praktykę oraz 2) praw mówiących o diachronicznych prawidłowościach. Narzędziem wyjaśniania pozostaje więc instrumentalistyczny konstrukt — struktura. Charakteryzowana nader wieloznacznie jest ona jednak w każdym razie — i tu znów powtórzę — określoną serią typów relacji opozycji, przy czym każdy typ jest wyznaczony przez rodzaj przeciwnych i jednocześnie „znaczących” cech (np. przecenione i niedocenione więzi pokrewieństwa). Tak pojętą strukturę można określić jako funkcjonalną, gdyż utrzymuje się trwale, jej utrzymywanie się nie jest przy tym celem żadnego świadomego działania ludzkiego i — dodatkowo — to ona właśnie determinuje je. Ludzie wprawdzie przestrzegają norm, obrzędów, zwyczajów i nakazów, ale czynią to (i muszą czynić) w ten sposób, że związane z ich zachowaniami „systemy”, mimo ciągłych przekształceń, zachowują wciąż swoją „strukturę”. Funkcja tedy nie ma nic wspólnego z sensem naczelnym przestrzegania owych norm i nakazów⁴³. Przypomina to traktowanie systemu językowego przez lingwistów strukturalnych, u których często znaleźć można przesłanki wyjaśniania funkcjonalnego (prawo utrzymywania równowagi systemu).

Tak więc u Lévi-Straussa spotykamy się przede wszystkim z wyjaśnianiem poprzez wskazanie racji funkcjonalnej danej czynności (lub

⁴³ Ibidem, s. 157.

obiekty kulturowego) w określonym systemie. Można to zilustrować bardzo prostym przykładem. Pisząc o strukturze pokrewieństwa, charakteryzuje on ją jako wyrażającą się w „czterech członach (brat, siostra, ojciec, syn) połączonych przez dwie pary opozycji skorelowanych i takich, że w każdym z dwóch pokoleń wchodzących w grę występuje zawsze jeden stosunek pozytywny i jeden negatywny”⁴⁴. Pozytywne są relacje familiarnej zażyłości (Lévi-Strauss oznacza je jako +), negatywne — relacje autorytatywnej surowości (—). Aby tak scharakteryzowana struktura mogła istnieć, muszą być, zdaniem Lévi-Straussa, obecne trzy typy stosunków rodzinnych — między rodzeństwem (stosunek pokrewieństwa), między małżonkami (stosunek więzi) oraz między rodzicami i dziećmi (stosunek filiacji)⁴⁵.

Jak łatwo się domyślić, rozpatrywana struktura może tylko wtedy spełnić swój potrójny wymóg (wyrażony owymi stosunkami), jeśli będą w niej obecne wszystkie podstawowe składniki — a więc brat, siostra, ojciec i syn. Brak chociażby jednego z nich powoduje automatycznie „rozpad” struktury. Sam Lévi-Strauss określa to dobitnie, mówiąc, że przedstawiciel grupy dającej mężczyźnie żonę jest niejako „wpisany” w podstawową strukturę systemu pokrewieństwa. „Żadne istnienie — pisze w innym miejscu — nie może być pomyślane ani dane poza fundamentalnymi wymogami swojej struktury”⁴⁶. Prowadzi to w konsekwencji do rozumienia poznania w sensie statycznym. Nie ma w nim miejsca na aktywne przekształcanie otaczającej człowieka rzeczywistości, to co pozostaje jest tylko formalną klasyfikacją, wyczerpującą się w apriorycznie danej, uniwersalnej strukturze kategorii ludzkiego umysłu. Ten właśnie moment koncepcji Lévi-Straussa spotkał się chyba z największymi zastrzeżeniami ze strony innych uczonych, w tym — co ciekawe — także samych „strukturalistów”. Przedstawiciel tzw. strukturalizmu genetycznego (dynamicznego), Jean Piaget, dziwi się, dlaczego ujmowany w statycznej perspektywie umysł ludzki „miałby zasłużyć sobie [...] na lepsze traktowanie, jeżeli wygląda bardziej na zbiór stałych schematów, niż wciąż nie zakończony wytwór ustawicznej autokonstrukcji”⁴⁷. Cechą bowiem daną tylko człowiekowi jest to, że w odróżnieniu od innych gatunków zwierzęcych (zmieniających się tylko poprzez zmianę gatunku), człowiek sam siebie przekształca, przekształca świat, sam konstruuje swoje „struktury”, miast „ulegać im na mocy jakiejś pozaczasowej predystynacji, które mu je od wewnątrz lub z zewnątrz narzuca”⁴⁸. Piaget stwierdza

⁴⁴ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 106.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, s. 109.

⁴⁷ J. Piaget, *Strukturalizm*, Warszawa 1972, s. 143.

⁴⁸ Ibidem, s. 147.

dza ostatecznie dość ironicznie, iż umysł przeszedł przecież jakąś ewolucję od zwierzęcia i niemowlęcia ludzkiego do etnologii strukturalnej Lévi-Straussa. Tego momentu francuski etnolog zdaje się nie zauważać, dlatego też Y. Simonis nie waha się antropologii strukturalnej Lévi-Straussa zamiast nauką nazwać „sztuką estetyczno-logicznej percepcji”.

V

Dla wszystkich zainteresowanych dziejami antropologii jako dyscypliny naukowej oczywisty jest fakt, iż koncepcja badań etnologicznych w postaci, jaką nadał jej Lévi-Strauss, nie mogła zyskać akceptacji na gruncie brytyjskim. Tamtejsi antropologowie społeczni, wychowani w odmiennej tradycji intelektualnej swej dyscypliny, także i obecnie prezentują (w większości) odmienną koncepcję zadań antropologii, stawiają jej inne cele poznawcze. Pogląd powyższy był zresztą wielokrotnie wyrażony *explicite* przez czołowego brytyjskiego antropologa społecznego, E. Leache'a.

Aby dobrze zrozumieć na czym zasadza się istota opozycyjnego stanowiska tego uczonego w stosunku do Lévi-Straussa, konieczne jest poczynienie kilku ważnych uwag, które z pewnej perspektywy traktują o sposobie rozumienia przedmiotu badań u obu tych uczonych.

E. Leach jest reprezentantem tradycji funkcjonalistycznego podejścia do badań zachowań zwyczajowych. Ujęcie to polega — ogólnie mówiąc — na odnajdywaniu następstw instytucjonalnych, zorganizowanych (społecznie usankcjonowanych) zachowań zwyczajowych. Chodzi tutaj o takie ich efekty, które są obserwacyjnie uchwytnie i posiadają znaczenie dla zaspokajania potrzeb indywidualnych osobników w ramach danych instytucji (w rozumieniu Malinowskiego). Lévi-Strauss koncentruje zaś swą uwagę raczej na „mentalnej” stronie tych zachowań. Ów „głębszy poziom” wyraża się w nie uświadamianych (zwykle) indywidualnie regułach, które manifestują się z kolei właśnie w zachowaniach. Francuskiego etnologa interesuje głównie struktura owych reguł. Właśnie w stosunku do niej zakłada, że jest ponadczasowo trwała i przy jej trwałości wyjaśnia to, co dzieje się z poszczególnymi systemami reguł zachowań zwyczajowych.

Inny więc musi być — siłą rzeczy — przedmiot badań funkcjonalistów, inny Lévi-Straussa. Następcy Malinowskiego badają uregulowane instytucjonalnie zachowania społeczne wraz z ich efektami (uchwytnymi obserwacyjnie) — zachowania użyteczne z punktu widzenia potrzeb jednostki. Lévi-Strauss postępuje inaczej — interesują go ustrukturyzowane systemy reguł wyrażających się w zachowaniach. Reguły te ulegają

przekształceniom tylko w ramach wymogów, jakie „dyktuje” im trwałość ich struktury.

Trzy są w konsekwencji momenty, które decydują o opozycji funkcjonalistów w stosunku do Lévi-Straussa: 1) lekceważenie przez niego następstw faktu, iż zachowania zwyczajowe prowadzą do określonych efektów, ważnych w jakiś sposób dla poszczególnych jednostek, 2) arbitralność (z uwagi na dane doświadczalne) ustaleń strukturalizujących poszczególne systemy reguł i 3) pobieżne traktowanie treści zawartych w tych regułach (nacisk na trwałość struktur).

Dla antropologów brytyjskich ogromnie ważnym miernikiem „pewności” i „prawdziwości” danej teorii są dobrze przeprowadzone badania terenowe — mają w tym względzie niedoścignętego mistrza — Bronisława Malinowskiego. Zdaniem Leache’a, Lévi-Strauss prowadził swoje badania powierzchownie i nie pozwoliło to mu zweryfikować swego pierwotnego spojrzenia na obserwowany system społeczny, doznać zawodu pierwszych, pochopnie czynionych uogólnień. Mając jednak na uwadze fakt, że Lévi-Strauss jest zwolennikiem autonomii wiedzy „czysto” empirycznej (danych obserwacyjnych), argument ten jest dla niego nieistotny. Zresztą, jak twierdzi Leach, autor *Mythologiques* zawsze znajdzie w materiale empirycznym to, czego akurat szuka, gdyż bardziej interesują go logiczne możliwości zaistnienia danego zjawiska, niż „czyste” fakty. Poszczególne wypadki empiryczne jest tylko jedną z alternatywnych form spośród całego zestawu możliwości⁴⁹. Dopiero poprzez rozważenie związków faktów możliwych, których nie zauważyliśmy i faktów empirycznych już „zauważonych”, zyskujemy nowy wgląd w istotę tych ostatnich⁵⁰. Inna rzecz, że wobec tych „zauważonych” faktów empirycznych Lévi-Strauss zachowuje za mały, nie tylko dla Brytyjczyków, krytycyzm i jego uogólnienia odznaczają się jednostronnością.

W sprzeczności z praktyką badawczą antropologów społecznych stoi też, charakterystyczne dla Lévi-Straussa, neglizowanie czasowych i przestrzennych granic kultury. Jest to jednak zupełnie zrozumiałe jeśli zważymy, iż zamierzeniem Lévi-Straussa jest dać taką teorię, która będzie ogólnie ważna. Tak więc w różnych szczegółach i fragmentach doświadczenia społecznego usiłuje on odnaleźć ponadczasowe inwarianty, które traktuje jako przejaw ponadczasowej determinacji. Rezygnuje przy tym ze śledzenia historycznych okoliczności, które powodowały, że funkcjonalnie ważne były te cechy przekonań doświadczenia kulturowego, które właśnie nie podpadały pod kategorię ponadczasowych inwarian-

⁴⁹ Por. C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, s. 27.

⁵⁰ E. Leach, *Lévi-Strauss*, Warszawa 1973, s. 51.

tów. Sytuacja jest więc taka: Lévi-Strauss, uznając w pełni istnienie istotnych cech kulturowych uogólnień doświadczenia społecznego (etniczną ich partykularność i kontekstowy charakter), nie może ich jednak uwzględniać na „poziomie inwariantów” — wtedy bowiem cała jego teoria utraciłaby sens. Mając to w pamięci, mniej zdumiewający jest dla nas fakt, który wręcz zaszokował Leache’a. Autor *Mythologiques* posuwa się bowiem czasami do twierdzeń mówiących, iż niektóre zjawiska (np. mity) nie mogą być w ogóle tłumaczone w swym kulturowym kontekście i tylko porównanie ich z całym „systemem paradygmatycznym” mitologii Ameryki ukazuje nam ich istotę i podstawowe funkcje⁵¹. Z tym już absolutnie nie mogą zgodzić się brytyjscy antropologowie, dla których istota mitu (jak i innych zjawisk kulturowych) tkwi zawsze w sensie, jaki ma on w życiu społecznym konkretnej grupy. E. Leach stwierdza ostatecznie, że Lévi-Strauss, koncentrując się na swych logicznych strukturach, tworzy je nie na podstawie materiału empirycznego, lecz obok niego (*at the back of empirical facts*)⁵².

Z największą jednak krytyką spotkała się Lévi-Straussa teoria pokrewieństwa. Funkcjonalisci (nie tylko oni zresztą) uważają, iż kilka podstawowych typów systemów pokrewieństwa, występujących i powtarzających się na obszarze całego świata, wcale nie odzwierciedla uniwersalnych jakoby cech ludzkiego umysłu, lecz jest odbiciem różnych wzorów społecznej organizacji. Od podkreślenia tej fundamentalnej różnicy rozpoczynają swą polemikę z autorem *Les structures elementaires de la parente* Homans i Schneider⁵³, tak samo czyni Leach⁵⁴. Krytyka podąża więc znanym już torem: w oparciu o fakty empiryczne wspomniani autorzy zbijają po kolei argumenty Lévi-Straussa. Klasyczna rozbieżność sądów zachodzi szczególnie, gdy mowa jest o problemie kazirodztwa i egzogamii. Leach, wychodząc z potoczno-doświadczalnego punktu widzenia, odróżnia egzogamiczne stosunki seksualne od stosunków seksualnych o charakterze niekazirodczym. Różnica między kazirodztwem a egzogamią jest dla niego różnicą między seksem a małżeństwem i nie należy wg. niego mieszać ze sobą tych dwóch pojęć. Jednak dla Lévi-Straussa istotne znaczenie posiada jedynie opozycja pomiędzy stosunkami seksualnymi o charakterze egzo- i endogamicznym, z których i jedne i drugie (a raczej ich zakazy) są przejawami tego samego inwariantu struktural-

⁵¹ Ibidem, s. 70.

⁵² E. Leach, *Claude Lévi-Strauss, Anthropologist ...*, s. 546.

⁵³ Por. M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York 1969, s. 501 - 503.

⁵⁴ E. Leach, *Lévi-Strauss ...*, rozdz. „Podstawowe struktury pokrewieństwa”.

nego. Twierdzenie Lévi-Straussa przypomina w tym względzie wcześniejsze dużo ustalenia Tylora, który traktował egzogamię jako odwrotność zakazu kazirodztwa i ściśle splatał ze sobą obie te kategorie. Dla funkcjonalistów ważne są efekty, jakie daje zakaz kazirodztwa i zakaz endogamii — skoro te są różne w perspektywie życiowej danych jednostek — to i pojęcia są różne. Dlatego to Leach może powiedzieć (ze swojego punktu widzenia), że Lévi-Strauss myli się zakładając uniwersalność zakazu kazirodztwa i jego związek z egzogamią⁵⁵. Ale Lévi-Strauss także ma rację (ze swojego punktu widzenia) twierdząc, że „stosunek awunkulatu, w swojej najbardziej ogólnej formie, jest niczym innym jak następstwem — czasem przysłoniętym, czasem jawnym — powszechnego zakazu kazirodztwa”⁵⁶. Homans i Schneider swoimi statystycznymi zestawieniami potwierdzają wprawdzie sądy Leache’a, ale Lévi-Straussowi niczego nie udowadniają⁵⁷.

Nie wchodząc już w dalsze, ściśle antropologiczne szczegóły krytyki ustaleń Lévi-Straussowskich, chciałbym powyższe uwagi zakończyć pewnym podsumowaniem. Otóż wydaje się, że całość krytyki antropologów społecznych można sprowadzić w zasadzie do jednego, generalnego punktu — weryfikacji empirycznej zebranego przez Lévi-Straussa materiału. Koronnym argumentem polemik jest właśnie ciągle odwoływanie się do faktów empirycznych, stojących w niezgodzie z teoretycznymi ustaleniami Lévi-Straussa. Stąd wypływają wszystkie dalsze punkty krytyki: koncentrowanie się nad doniosłością formalnych schematów, miast rozpoznawanie efektów wywoływanych występowaniem w społeczeństwach owych zachowań zwyczajowych. Punkty, na których koncentruje się krytyka E. Leache’a, mówią wyraźnie o modelu nauki, akceptowanym wśród brytyjskich antropologów społecznych. Społeczne uogólnienia doświadczenia kulturowego utożsamiane są w nim z „obiektywną”, badaną rzeczywistością, a rozwój nauki polega właśnie na systematyzowaniu i porządkowaniu treści potocznego doświadczenia społecznego. Wszystkie więc poczynania, które chociaż pod pewnymi względami nie odpowiadają temu modelowi, automatycznie zostają poddane krytyce właśnie z pozycji przyjętego modelu i w języku panującej teorii. W przypadku krytyki funkcjonalistów dzieje się to cały czas w taki sposób, że wyniki przeprowadzonej krytyki ustaleń Lévi-Straussa pozostają w stosunku korespondencji eksplanacyjnej do treści doświadczenia społecznego i krytykowane jest właśnie to, co z treścią tą wydaje się u Lévi-Straussa być niezgodne.

⁵⁵ Ibidem, s. 118.

⁵⁶ Por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, cyt. za E. Leach, *op. cit.*, s. 118.

⁵⁷ M. Harris, *op. cit.*, s. 502.

VI

Jak chyba wynika z dotychczasowych ustaleń, strukturalizm Lévi-Straussowski najlepiej jest traktować jako rodzaj metody badawczej, tj. pewien zespół norm (ustalających cele badań nad kulturą) oraz dyrektyw metodologicznych (wskazujących na czynności badawcze zmierzające do realizacji tych celów). I tak, charakteryzowałem 1) dyrektywę respektowania autonomii wiedzy „czysto” empirycznej, 2) dyrektywę nieeksplanacyjności tej wiedzy, 3) dyrektywę wyjaśniania funkcjonalnego i 4) dyrektywę „modelowej” konstrukcji „struktury” — wszystkie one pozwalają spojrzeć na strukturalizm Lévi-Straussa właśnie jako na metodę.

Przy uważnym przyjrzeniu się tym wskazaniom badawczym okazuje się, że odpowiednie dyrektywy metodologiczne zawierają także, nie zawsze werbalizowane bezpośrednio, pewne tezy dotyczące pojęcia kultury jako przedmiotu badań etnologicznych. Tezy te możemy odczytywać bardzo szeroko, aż do kontekstu ogólnej teorii społeczeństwa, czy — ostatecznie — człowieka w ogóle. W tym miejscu chciałbym jedynie skupić uwagę na dwóch dyrektywach, dających możliwości wywiedzenia z nich tez dotyczących kultury.

Dyrektywa odnotowana w punkcie pierwszym — respektowania wiedzy „czysto” empirycznej — jest jednocześnie tezą o istnieniu danego w czasie i przestrzeni zespołu zachowań społecznych i wytworów tych zachowań, który to zespół (lub zespoły) jest tradycyjnie wyodrębniany przez etnografów przy pomocy terminu „kultura” i jako obiektywna rzeczywistość badany. Lévi-Strauss pisze: „Mianem kultury określimy każdy zespół etnograficzny, który okazuje znaczące z punktu widzenia badań odchylenia od innych [...] Ponieważ ostatecznym przedmiotem badań strukturalnych są stałe związane z takimi odchyleniami, przeto pojęcie kultury może [...] odpowiadać rzeczywistości obiektywnej, pozostając zarazem funkcją prowadzonych badań”⁵⁸. Taka charakterystyka kultury jest jednak dla Lévi-Straussa tylko punktem wyjściowym dla późniejszych właściwych ustaleń o charakterze strukturalnym. W tym momencie słowa francuskiego etnologa nie odbiegają od tradycyjnych określeń kultury, stosowanych w praktyce badawczej antropologów. Gdy jednak przedstawiciele metody funkcjonalno-strukturalnej pozostają na gruncie realnie obserwowanych zachowań zwyczajowych i ich efektów, Lévi-Strauss proponuje zejść „głębiej” i tam dopiero szukać istoty kultury.

I tak dyrektywa odnotowana pod punktem trzecim — dyrektywa wyjaśniania funkcjonalnego — zakłada jednocześnie odpowiednie ujęcie po-

⁵⁸ E. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 387.

szczególnych dziedzin kultury jako określonej struktury funkcjonalnej. Chodzi tu przede wszystkim o dziedziny kultury symbolicznej, takie jak język, sztuka, magia, które są charakteryzowane poprzez ich wewnętrzne uporządkowanie o ponadczasowym w istocie charakterze. Obrazem tego uporządkowania jest właśnie konstruowana struktura funkcjonalna. Jaka konotację możemy więc przypisać Lévi-Straussowskiej koncepcji kultury symbolicznej?

Akceptując ujęcie kultury podane na wstępie niniejszej pracy, możemy teraz (z punktu widzenia przyjętej koncepcji) określić Lévi-Straussa charakterystykę kultury jako zbliżoną, w pewnym stopniu, do ujęcia jej jako zespołu form świadomości społecznej. Oczywiście, w przypadku Lévi-Straussa mamy do czynienia ze specyficznym rozumieniem świadomości. Przecież twierdzi on, iż właściwie nie interesują go zupełnie świadome działania jednostek i żywione przez nie przekonania — a więc w dziedzinie społecznie funkcjonujących wyobrażeń o świecie i ich subiektywnego uporządkowania w „strukturach” myślowych świadomość nie odgrywa zupełnie roli. Wyobrażeniom tym — i w konsekwencji „strukturum” — przysługuje charakter pozaświadomościowy⁵⁹. Tak więc semantyczne odniesienia przedmiotowe dla poszczególnych elementów dziedziny społecznie funkcjonujących wyobrażeń o świecie nie są przez Lévi-Straussa zrelatywizowane do społecznego „współczynnika humanistycznego”. Trafnie jednak rozpoznał Lévi-Strauss zasadniczo „myślowy” charakter kultury; nie spotykamy u tego uczonego typowego dla większości antropologów konfliktu pomiędzy definiowaną oficjalnie „kulturą” a praktyką badawczą, która nie pokrywa się z teoretycznymi założeniami.

Cóż jednak można objąć badaniami, kiedy zakłada się determinację ludzkich działań przez „struktury” i neguje (czy też eliminuje) funkcjonalno-genetyczną determinację poszczególnych form świadomości społecznej, determinację, która właściwie wpływa na uporządkowanie poszczególnych sektorów tej sfery? Wydaje się, że wtedy etnografia może stać się jedynie nauką o pozostałościach i nie ma przejścia do badań kultur współczesnych, ich zmienności, zróżnicowania i rozwoju. W istocie rzeczy Lévi-Strauss wypowiedział kiedyś znamienne zdanie, które potwierdzałoby powyższe niepokoje. Oto bowiem, polemizując z G. Gurvitchem, pisze: „Etnologia, która jest «par excellence» nauką o pozostałościach, gdyż ma za dziedzinę tę „pozostałość” społeczeństw, którymi nie raczyły się zająć tradycyjne nauki humanistyczne (właśnie dlatego, że uważały je za „astrukturalne”) — etnologia nie może, nie mijając się z własnym powołaniem, stosować innej metody niż metoda pozostałości”⁶⁰.

⁵⁹ Por. J. Kmity, *Kilka uwag na marginesie dyskusji o strukturalizmie*, „Studia Metodologiczne” 1977, nr 16, s. 129 - 130.

⁶⁰ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 422.

Oczywiście, Lévi-Strauss nie ma na myśli „pozostałości” w sensie nadanym im przez ewolucjonizm antropologiczny czy też szkołę kulturowo-historyczną — chodzi tu raczej o pozostałości „strukturalne”, najlepiej widoczne właśnie w społeczeństwach badanych przez etnografię — a więc społeczeństwach tzw. pierwotnych. Stąd też za swój główny cel uważa Lévi-Strauss dotarcie do pewnych stałych inwariantów, trwale przejawiających się w takim a nie innym uszeregowaniu elementów rzeczywistości.

Pomijając w tym miejscu naturalistyczno-ahistoryczną próbę eksplikacji stałości struktury (ocenicną jako nieprawomocną) wydaje się, że jeden głównie moment koncepcji Lévi-Straussa godzien jest podkreślenia jako trafny i płodny poznawczo. Jest to moment mówiący o potrzebie systemowego ujęcia i uporządkowania odpowiednich dziedzin świadomości społecznej. Na tym gruncie Lévi-Strauss uczynił wiele dobrego — przede wszystkim zaś obalił wiele zakorzenionych „mitów” antropologicznych. Najlepiej ukazuje swój punkt widzenia pisząc o wewnętrznych zasadach organizujących myślenie i działania magiczno-rytualne. Jawią się nam one jako spójny system organizowania przez ludzi pewnego, danego im materiału myślowego. „W społeczeństwach — pisze Lévi-Strauss — obrzędy inicjacji, narodziny i śmierć stanowią materiał dla konceptualizacji bogatej i różnorodnej [...]”⁶¹ .Dodajmy, że konceptualizacja owa oparta jest na regułach logicznych i stąd tworzone przez ludzi systemy klasyfikacji świata przyrodniczego i społecznego posiadają zawsze swój określony sens i uzasadnienie. „Myśl nieoswojona jest logiczna, w tym samym sensie i w ten sam sposób co nasza, lecz tak jak nasza jest nią tylko wtedy, kiedy używana jest do poznawania wszechświata, w którym uznaje jednocześnie własności fizyczne i własności semantyczne. Po rozproszeniu tego nieporozumienia pozostaje faktem, że wbrew opinii Levy-Bruhla myśl ta posuwa się drogami rozumowymi, a nie uczuciowymi, drogą rozróżnień i przeciwstawień, nie przez zamęt i partycypację”⁶².

Takie właśnie potraktowanie charakteru myśli pierwotnej otworzyło przed etnografią nowe pole badań nad zjawiskami ze sfery kultury symbolicznej i usytuowało je w innym kontekście poznawczym. Pierwotne stany świadomości społecznej przestają być nienormalnymi i dziwacznymi zjawiskami, lecz obrazują pewne podstawowe sposoby myślenia i odczuwania. Oczywiście — podkreśla Lévi-Strauss — myśl „prymitywna” dysponuje zupełnie innym materiałem danym jej przez obiektywną rzeczywistość, innym np. od tego, który ma do dyspozycji myśl naukowa.

⁶¹ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 399.

⁶² *Ibidem*, s. 402.

Tworzone więc przez nią systemy klasyfikacyjne cechują się odmiennymi relacjami. Jest jednak w istocie swej myślą racjonalną — chociaż z naszego punktu widzenia nie zawsze efektywną.

Jak duża jest różnica w koncepcji Lévi-Straussa w porównaniu z poprzedzającymi go badaczami — można zobrazować podając przykład rozumienia myśli pierwotnej przez K. Moszyńskiego. Np. rozpatruje on jeszcze magię jako fałszywe przeświadczenie, rodzące się „w bezkrytycznym umyśle nieoświeconego człowieka”⁶³. Wszystkie czynności magiczne traktuje Moszyński jako objaw „wykolejenia” i ciemnoty, bezładne skupisko dziwności, niemożliwe do wytłumaczenia w kategoriach racjonalnych. Przykłada doń jedynie własną siatkę klasyfikującą rodzaje działań magicznych (jest to rozbudowana klasyfikacja Frazera). Niczego podobnego nie spotkamy na kartach książek Lévi-Straussa — i to jest postęp etnografii, który możemy rozpatrywać w szerszych kategoriach postępu nauki w ogóle. Jeśli bowiem Moszyński sprzeciwiał się magii, to jednocześnie bardzo ograniczał wartość wszelkich objaśnień teoretycznych w etnografii. Takie stanowisko było nb. charakterystycznym objawem u pozytywistów, dla których zarówno w nauce, jak i w magii, istotne były tylko dane początkowe i wynik końcowy, tylko tym się zajmowano, całą „spekulację” teoretyczną pozostawiając na boku — ważne było tylko to, co jest bezpośrednio obserwowalne. I tak np. znany fizyk Mach sprzeciwiał się teorii atomów molekularnych, gdyż uważał zjawiska te za nieobserwowalne i tworzenie teorii o zjawiskach nieobserwowalnych za czystą spekulację.

Lévi-Strauss jest już przedstawicielem bardzo daleko posuniętej refleksji teoretycznej, która pozwoliła mu usankcjonować logiczność wyobrażeń magicznych i znaleźć wspólne cechy myślenia magiczno-rytualnego i naukowego. Wszystko zaś zasadza się na wprowadzeniu „zmiennych pośredniczących” pomiędzy dane początkowe i efekt końcowy działalności magicznej i naukowej oraz na przyjęciu założenia o racjonalności (choć nieświadomej) ludzkich działań. Przy takim ujęciu magia i nauka kierują się podobnymi zasadami. O drogach, jakimi podąża myśl nieoswojona i naukowa, Lévi-Strauss pisze: „Ale skoro — teoretycznie przynajmniej i gdyby nie nastąpiły nagle zmiany perspektywy — przeznaczeniem tych dwóch dróg byłoby spotkać się, to obie, niezależnie od siebie w czasie i przestrzeni, musiały prowadzić do dwóch odrębnych, choć równie pozytywnych systemów wiedzy: tego, którego rozwój wiąże się z epoką neolitu, którego podstawą jest teoria postrzegania zmysłowego

⁶³ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, z. 1, Warszawa 1968, s. 268. Przykładem Moszyńskiego posłużył się L. Stomma w artykule *Magia dzisiaj. Rozważania o metodzie*, „Polska Sztuka Ludowa” 1978, nr 3-4, s. 131-142.

[...] oraz tego, który od razu sytuuje się na gruncie pojmowania rozumowego i z którego wyszła współczesna nauka”⁶⁴.

Klasyfikacje strukturalne Lévi-Straussa spełniają więc bardzo pożyteczną rolę rejestratora „systemowych” stanów świadomości społeczeństw prymitywnych, i to jest główna zasługa koncepcji tego uczonego. Rację ma więc L. Stomma, tak mocno podkreślając ważność i słuszność klasyfikacji taksonomicznych „strukturalistów”⁶⁵. Ale na tych klasyfikacjach kończy się, moim zdaniem, czysto naukowa strona metody Lévi-Straussa. Wypada zgodzić się z samym uczonym, który uważa, że „badania strukturalne [...] stanowią [...] raczej metodę, dającą się stosować do różnych problemów etnologicznych i spokrewnioną z formami analizy strukturalnej stosowanej w innych dziedzinach”⁶⁶, z tym jednak zastrzeżeniem że jej względna słuszność i wartość poznawcza wyczerpuje się w całości w rejestracji poszczególnych dziedzin świadomości społecznej. Tak jest zarówno w odniesieniu do językoznawstwa strukturalnego wersji praskiej (dystrybucjonistycznej tym bardziej), jak i w odniesieniu do praktyki badawczej Lévi-Straussa.

N. Chomsky zarzucił kiedyś lingwistom strukturalnym, że wiedza reprezentowana przez ich „strukturę” systemu językowego nie wystarcza do wygenerowania jakiegokolwiek zdania, nie można też na gruncie tej wiedzy nawet zinterpretować danego ciągu dźwięków jako zdania. Stąd określił strukturalizm językoznawczy jako taksonomiczne stadium rozwoju nauki⁶⁷. Myślę, że pogląd Chomsky’ego można ekstrapolować także na koncepcję Lévi-Straussowską — francuski etnolog właściwie klasyfikuje, systematyzuje i kodyfikuje zebrany materiał reguł kulturowych i w tych działaniach wyczerpuje się naukowa ważność jego koncepcji.

W czym zawiera się więc tajemnica tak wielkiego rozgłosu, jaki zyskał Lévi-Strauss w światowej nauce? Myślę, że odpowiedzi na to pytanie należy szukać nie w naukowej, ale raczej światopoglądowej wartości jego propozycji badawczych. Powodem bowiem przenikania strukturalistycznej orientacji teoretyczno-metodologicznej Lévi-Straussa do społecznej świadomości metodologicznej etnografów jest jej funkcjonowanie światopoglądowe. Odbywa się to w sposób następujący: program badań strukturalistycznych nad kulturą symboliczną nie odgrywa zasadniczo roli naukowo-twórczej, nadaje jednak pewną nową s a n k c j ę ś w i a t o p o g l ą d o -

⁶⁴ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 403 - 404.

⁶⁵ Por. L. Stomma, *op. cit.*, s. 140. W artykule tym, mimo wielu fragmentów niepotrzebnych, znajdujemy sporo głębokich myśli i refleksji nad współczesną rzeczywistością w zakresie etnografii polskiej.

⁶⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 367.

⁶⁷ Zob. chociażby krótką pracę J. Lyonse’a pt. *Chomsky*, Warszawa 1975.

wą istniejącej już i utrwalonej (z pewnymi modyfikacjami rzecz jasna) praktyce badawczej. Ta sankcja światopoglądowa — i to jest charakterystyczne — odwołuje się do pewnych poznawczych wartości nadrzędnych (a więc nie bezpośrednio-praktycznych, „życiowych”), bądź do wartości wykraczających już poza ten obszar — a więc jeszcze bardziej uniwersalnych, ale akceptowanych społecznie — w tym przypadku — wśród etnografów⁶⁸.

U Lévi-Straussa można zresztą zauważyć wyraźną ewolucję poglądów; początkowo wiązał on „struktury” z funkcją wymiany (w *Les structures élémentaires de la parenté*) i jego działalność ściśle odpowiadała kanonom naukowości. Później, jak mówi Y. Simonis, aktywność strukturalistyczna staje się aktywnością artystyczną i odwołuje się coraz częściej do wartości światopoglądowych, które z istoty swej nie podlegają naukowym weryfikacjom. Trafnie dostrzegło ten moment koncepcji Lévi-Straussa wielu jej interpretatorów (w tym — co ciekawe — także obrońców). M. Ziółkowski, traktując koncepcję autora *Mythologiques* jako rodzaj instrumentalizmu, pisze, że „jest to instrumentalizm dość szczególnego typu, kiedy na tworzone przez badaczy konstrukty teoretyczne nakłada się — czasem nieświadomie — pewne dodatkowe warunki nie naukowej, ale estetycznej natury, które czasem wysuwają się nawet na pierwszy plan”⁶⁹.

Wartości „przełomu strukturalistycznego”, dokonanego przez Lévi-Straussa w etnologii, powinniśmy więc moim zdaniem doszukiwać się przede wszystkim w sferze światopoglądowej. Etnolog francuski niezwykle rozszerzył horyzonty myślowe współczesnej nauki, jego książki niosą ze sobą potężny багаż wartości ogólnohumanistycznych. Lévi-Strauss na nie spotykaną do tej pory skalę postawił przed etnologią zagadnienia filozoficzne, od których dotąd nauka ta raczej stroniła. Cała twórczość tego uczonego jest próbą uczynienia z etnologii nauki wiodącej w humanistycę, próbą wydobywania jej tym samym z niejakej „zaściankowości” tradycyjnych zainteresowań. Koncepcja ta jest jako taka subiektywnym przejawem i próbą wydobywania humanistyki z pozytywistycznego stadium rozwojowego. W odniesieniu do zjawisk ze sfery kultury symbolicznej wypracowała też metodę pozwalającą rejestrować i unaocznić istotny fakt, że systemy kulturowe charakteryzują się wewnętrznym, logicznym porządkiem.

Jako taka jest już jednak koncepcją historyczną i zamknię-

⁶⁸ Wg J. Kmity, *Kilka uwag ...*, s. 126.

⁶⁹ Por. głos M. Ziółkowskiego w dyskusji na temat *Strukturalistyczne dyrektywy metodologiczne badań nad kulturą*, „Studia Metodologiczne” 1977, nr 16, s. 113.

tą (mimo iż Lévi-Strauss nadal tworzy) i nie może być mowy o uczeniu z niej koncepcji dynamicznej i sterującej w całości praktyką badawczą etnologów. Istnieje wprawdzie sporo prób kontynuacji „strukturalizmu” w etnologii⁷⁰, ale nie zmienia to postaci rzeczy.

WOJCIECH BURSZA

CRITICISM OF CLAUDE LÉVI-STRAUSS CONCEPTION AND ITS METHODOLOGICAL IMPLICATIONS FOR ETHNOGRAPHIC RESEARCH

(Summary)

It seems best to discuss Claude Lévi-Strauss' conception as a kind of research method, i.e. a certain complex of methodological norms and directives. Thus, we are able to distinguish the following directives in his works: 1) a directive of recognizing an autonomy of „pure” empirical knowledge, 2) a directive of the inexplicability of this knowledge, 3) a directive of functional explanation and 4) a directive of the „model” composition of „structures”. At the same time appropriate directives enable us to derive some these concerning culture from them (in Lévi-Strauss' meaning of this word).

Lévi-Strauss fixes his attention on the „mental” side of the culture, i.e. on (usually) unrecognized by individuals rules which manifest themselves in customary behaviour. As far as the structure of those rules is concerned, it is stated to be timelessly persistent and able to explain what happens with particular systems of rules of customary behaviour. Claude Lévi-Strauss aims at giving a theory which would be generally valid — universal. However, such a naturalistic and ahistoric attempt of explanation is invalid; just a mere method of model composition of „structures” settles this question on account of a rudimentary „ad hoc” error included in it.

Thus, a cognitive value (and the purely scientific side) of Claude Lévi-Strauss' conception consists in taxonomic registration of particular domains of social consciousness. Those classifications are of an objectified character, i.e. they lack the so-called „humanistic factor”. In this field, Claude Lévi-Strauss proved that socio-cultural phenomena are characterized by their own inner and logic order.

It seems that the reason of Lévi-Strauss' fame in the world of science lies rather in the philosophical than in the scientific value of his research proposition. He tried to make ethnology more similar to natural sciences. However, with all its great humanistic values and extremely wide cognitive prospects, the conception of Claude Lévi-Strauss is of a historic and already „closed” character.

⁷⁰ Np. prace nad modelami strukturalnymi w folklorze. Zob. Elli K. Maranda, Pierre Maranda, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, The Hague 1971; zob. także ciekawy artykuł tego drugiego: *Structuralism in Cultural Anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 1972, nr 2, s. 329-348. Pożyteczne byłoby bliższe przyjrzenie się praktyce badawczej tych uczonych.