

STANISŁAW WĘGLARZ
WOK Nowy Sącz

CLAUDE LÉVI-STRAUSS: DEMON LAPLACE'A CZY UPRAWIAJĄCY MUZYKĘ SORATES?

Cechą twórczości Lévi-Straussa, emocjonalnie dlań bodaj najistotniejszą, jest jej aspekt naukowy. Z wielu wypowiedzi autora *Antropologii strukturalnej* wynika, iż jego naczelną ambicją było zasłużenie na miano naukowca, a głównym dążeniem — unaukowanie humanistyki. Problem „naukowości” przewija się jak *Leitmotiv* pod różnymi postaciami w całym dziele Lévi-Straussa, jest motorem jego koncepcji antropologii strukturalnej i — jak sądzę — właściwym kluczem do jej zrozumienia. W niniejszym szkicu zamierzam dokonać eksplikacji akceptowanego przez Lévi-Straussa modelu ideału poznania naukowego¹ i jego konsekwencji metodologicznych, a także wskazać na czynniki biograficzne, kulturowe i historyczne warunkujące ową akceptację oraz na pewną antynomiczność poglądów autora *Mythologiques*, stąd wynikającą.

Uzdolnienia muzyczne, które w młodości Lévi-Strauss posiadał, nie prognozowały mu zrobienia kariery wybitnego kompozytora lub dyrygenta; podobnie jak zamiłowania poetyckie i literackie oraz pewien talent plastyczny — nie wróżyły wspaniałych sukcesów w dziedzinie poezji, powieściopisarstwa względnie malarstwa. „W gruncie rzeczy to, co robimy, wynika w dużej mierze z barier zamykających przed nami inne drogi” — stwierdzi Lévi-Strauss po latach². Czując, że brakuje czegoś w strukturze jego mózgu, co uniemożliwia mu zostanie wielkim artystą, postanowił zostać wybitnym naukowcem. Już jako młodzieniec zainteresował się botaniką oraz geologią, i to upodobanie do nauk przyrodniczych odcisnęło trwałe piętno na kształcie jego myśli³.

Po ukończeniu studiów w zakresie prawa i filozofii, względy charakterologiczne — żywość umysłu i „permanentne nieprzystosowanie” — zniechęciły Lévi-Straussa do podjęcia praktyki prawniczej, a później

¹ Na temat koncepcji „ideału poznania naukowego” zob.: S. Amsterdamski, *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, Warszawa 1983, s. 6, 18, 26 et passim.

² „Le Point”, 14.11.1983 r.

³ Por.: „Literatura”, 7 (34): 1985, s. 59 (przedruk wywiadu udzielonego przez Lévi Straussa tygodnikowi „Le Nouvel Observateur”).

skłoniły go do porzucenia pracy dydaktycznej w zakresie filozofii. Wstręt do spekulacji filozoficznych — sprowadzających się, zdaniem autora *Smutku tropików*, do próżnej zabawy polegającej na operowaniu „stacycznymi antynomiami” typu treść i forma, istota i istnienie, ciągłość i nieciągłość itp., która ćwicząc inteligencję wysusza zarazem umysł — wywołał zainteresowanie się Lévi-Straussa zagadnieniami etnograficznymi⁴. W etnologii dostrzegł „krańcową formę schronienia” i deskę ratunku mogącą wyzwolić go od zwątpienia i zapewnić satysfakcję intelektualną. Odtąd dyscyplina ta stała się prawdziwym powołaniem Lévi-Straussa, dając jego myśli „w praktyce przedmiot niewyczerpany, dostarczany przez różnorodność zwyczajów, obyczajów i instytucji”⁵. Kilkuletni pobyt w Brazylii — wykłady na uniwersytecie w São Paulo, a przede wszystkim prowadzone wśród południowoamerykańskich Indian badania terenowe — to pierwszy etap „etnologicznego” żywota Lévi-Straussa. Jednakże kluczowy dla ukształtowania się jego formacji intelektualnej był okres pobytu w Nowym Jorku. Sam Lévi-Strauss przyznaje, że fakty biograficzne są szczególnymi adwokatami jego metody, dlatego też nie od rzeczy będzie poświęcić nieco miejsca naszkicowaniu klimatu intelektualnego, w którym rozdziły się i krzepły poglądy teoretyczne autora *Elementarnych struktur pokrewieństwa*.

Ameryka w okresie ostatniej wojny była — jak wiadomo — przystanią dla emigrantów z krajów zagrożonych skutkami faszystowskiego totalitaryzmu i nacjonalistycznego szowinizmu. Wśród przybyszów z Europy — centrum hitlerowskiego cyklonu — znajdowało się wiele wybitnych jednostek: uczeni i pisarze, wynalazcy i poeci, inżynierowie i filozofowie... Mekką ich stał się Nowy Jork, przeobrażony w najbardziej międzynarodowe środowisko jakie sobie można wyobrazić. W takim tyglu najwybitniejszych umysłów tamtych czasów — rodziło się nowe, nabierał znaczenia problem integracji nauki oraz rozwoju badań interdyscyplinarnych. Tendencjami do zmiany teoretycznego układu odniesienia, mogącego doprowadzić do nowego widzenia świata, szczególnie zainteresowani byli humaniści. W klimacie intelektualnym, jaki wytworzył się wśród przedstawicieli nauk społeczno-humanistycznych w efekcie II wojny światowej, dominował bowiem pogląd o zapóźnieniu tych dyscyplin względem nauk przyrodniczych. Zarzut niedorozwoju dotyczył zarówno ich metod, daleko odbiegających ścisłością od kryterium naukowości stosowanego w przyrodznawstwie, jak i efektów praktycznych. Bezradności ludzkiej wobec katastrof spowodowanych przez społeczne konflikty, przeciwstawiały się olbrzymie sukcesy fizyki i jej praktycznych zastosowań.

⁴ Zob.: C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, Warszawa 1964, s. 47 n. i nast.

⁵ j.w., s. 55.

wań. Nic więc dziwnego, że w sferach intelektualnych dość powszechnie przypisywano wówczas nieszczęścia i zagrożenia świata nierównomiernemu rozwojowi nauk przyrodniczych i społeczno-humanistycznych, wyrażając pod adresem tych ostatnich żal, iż nie nadążają za rozwojem tych pierwszych, że opanowanie otoczenia przyrodniczego okazało się o tyle łatwiejsze niż racjonalizacja stosunków międzyludzkich. Z drugiej strony — doceniając rolę dyscyplin społeczno-humanistycznych — zdawano sobie sprawę, że pytanie o ich kształt jest pytaniem o los ludzkości. W obliczu narastających problemów socjalnych i ekonomicznych, w ewentualnym postępie dokonanym na gruncie nauk społeczno-humanistycznych, widziano szansę wywarcia leczniczego wpływu na niedomogi społeczności ludzkich. Teraz, podobnie jak *mutatis mutandis* w oświeceniu czy pozytywizmie, wiara w nową naukę stała się więc znów fundamentem eschatologicznych nadziei.

W tej sytuacji postulat unaukowania humanistyki stanął w centrum metodologicznych dyskusji. Ażeby sprostać temu wymogowi należało jednak dokonać takiej reorientacji w obowiązującym paradygmacie nauki, aby nowe sposoby rozumowania mogły rzeczywiście dopomóc w zrozumieniu otoczenia społecznego oraz uzyskaniu nad nim kontroli. Wielki niepokój intelektualny wkrótce przyniósł efekty. Powstają nowatorskie teorie: teoria gier J. von Neumanna i O. Morgensterna (1944 r.); cybernetyka N. Wienera i jego kontynuatorów (1948 r.); teoria informacji zapoczątkowana przez C. E. Shannona i W. Weaver'a (1949 r.); ogólna teoria systemów L. von Bertalanffy'ego (1950 r.) i inne⁶. Zapanowała moda na budowanie modeli oraz abstrakcyjne uogólnienia, prowadzące do poszukiwania możliwie najogólniejszych systemów teoretycznych; hipotez wyjaśniających istotę zjawisk będących przedmiotem badań tak nauk przyrodniczych, jak i społeczno-humanistycznych. Zaczęto dostrzegać na różnych poziomach rzeczywistości występowanie podobieństw strukturalnych (izomorfizmów); usiłowano spojrzeć na świat jako na wielką zorganizowaną całość. Miejsce mechanistycznego, analitycznego, jednokierunkowo przyczynowego paradygmatu nauki klasycznej, zajmuje podejście systemowe. W humanistyce wprowadza się nowy aparat pojęciowy oraz metody wzorowane na naukach ścisłych i przyrodniczych. Głównym celem reprezentantów dyscyplin społecznych i humanistycznych staje się dążenie do wykrycia porządku (organizacji) w społeczeństwie i człowieku.

⁶ Zob.: J. von Neumann, O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton 1944; N. Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, New York 1948; C. E. Shannon, W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana 1949; L. von Bertalanffy, *The Theory of Open Systems in Physics and Biology*, „Science”, 111: 1950, s. 23-29.

W kontekście takiej właśnie atmosfery intelektualnej należy rozpatrywać ukształtowanie się akceptowanego przez Lévi-Straussa ideału poznania naukowego i jego koncepcji metodologicznych. Elementy naszkicowanej wyżej wizji nauki stanowiąc będą osiowy program całej twórczości autora *Elementarnych struktur pokrewieństwa*.

„Nie możemy — pisał Lévi-Strauss — umieścić nauk ścisłych i przyrodniczych po jednej stronie, a nauk społecznych i humanistycznych po drugiej (...). Podejście w istocie naukowe istnieje tylko jedno: jest to podejście nauk ścisłych i przyrodniczych do badania świata i nauki humanistyczne powinny dążyć do takiego właśnie podejścia w badaniach nad człowiekiem jako częścią świata”⁷. Każda prawdziwa nauka — zdaniem autora *Antropologii strukturalnej* — musi być zatem jak przyrodnicza. Decydują zaś o tym tak względy ontologiczne, jak i epistemologiczne oraz metodologiczne.

Struktury formalnie homologiczne są bowiem — stwierdza Lévi-Strauss — „wznoszone z różnych materiałów na różnych piętrach żywego organizmu: procesów organicznych, nieświadomej aktywności psychicznej, myśli refleksyjnej”⁸. Twórca ogólnej teorii systemów wyraził to samo w stwierdzeniu, iż „świat (a więc wszystkie dające się zaobserwować zjawiska) wykazuje strukturalną jedynolitość, przejawiającą się w izomorficznych zarysach porządku”⁹. Potwierdzają to m.in. odkrycia biologii molekularnej w zakresie genetyki komórkowej, które wykazują głęboką analogię z odkryciami lingwistyki strukturalnej na temat funkcjonowania języka¹⁰.

Podobnie jest z procesem poznania: badanie geologiczne — polegające, najogólniej rzecz ujmując, na przekształcaniu pierwotnego chaosu, jaki stanowi uniwersum skalnej materii, w uporządkowany układ warstw składających się na skorupę ziemską — objawiło się Lévi-Straussowi jako wzorzec poznania prawdziwego. Poznanie bowiem — jak napisał w *Smutku tropików* — „nie opiera się na wyrzeczeniu ani też na handlowej wymianie, lecz na selekcji prawdziwych aspektów, to znaczy tych, które odpowiadają właściwościom mojego myślenia. Nie dlatego, że moje myślenie wywiera nieunikniony wpływ na rzeczy, jak twierdzą neokantyści, lecz raczej dlatego, że moje myślenie jest samo również przedmiotem. Będąc z tego świata, jest tej samej natury co świat”¹¹. Geologia zatem uświadomiła Lévi-Straussowi, iż ład wprowadzany do całości

⁷ C. Lévi-Strauss, *Criteria of Science in the Social and Human Disciplines*, „International Social Science Journal”, vol. 16, nr 4, Paris 1964.

⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 280.

⁹ L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*, Warszawa 1984, s. 120.

¹⁰ Por.: C. Lévi-Strauss, *Vivre et parler*, „Les Lettres françaises”, 14.02.1968.

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Smutek ...*, dz. cyt., s. 52.

zrazu bezładnej, nie jest ani przypadkowy, ani dowolny, lecz stanowi potwierdzenie tożsamości praw świata i praw myślenia.

Konsekwencją powyższego jest pogląd, że tradycyjny podział na nauki o człowieku i nauki przyrodnicze zawiera wewnętrzną sprzeczność, albowiem „rozdzielenie to nie opiera się na niezależności tych dwu dziedzin, lecz tylko na tymczasowej naszej nieudolności naukowego traktowania faktów ujawnionych przez te pierwsze. Gdybyśmy zdołali fakty te potraktować naukowo, przestałyby się one odróżniać od innych”¹².

Lévi-Strauss jest więc zdecydowanym zwolennikiem normatywnej wersji tezy naturalizmu metodologicznego — którego nie należy utożsamiać z redukcjonizmem¹³ — głoszącej, że podstawowe normy i dyrektywy metodologiczne powinny być wspólne dla nauk przyrodniczych oraz dyscyplin społeczno-humanistycznych.

Jakie zatem są owe podstawowe zasady metodologiczne, które konstytuują ideał poznania naukowego charakterystyczny dla przyrodoznawstwa?

Nowożytny ideał nauk przyrodniczych — ukształtowany w kulturze europejskiej na przełomie XVI i XVII stulecia — zakładał, że wiedza naukowa przede wszystkim musi być obiektywna, mieć charakter ogólny (nomologiczny), a jej rozwój winien być zagwarantowany przez konsekwentne stosowanie racjonalnej metody badania¹⁴. Wiara w realizację takiego poznania oparta była na dwóch podstawowych przesłankach:

1. ontologicznym przeciwstawieniu sfer „czystej” podmiotowości myślenia oraz absolutnej przedmiotowości świata. „Czysta” podmiotowość myślenia oznacza przekonanie o możliwości osiągnięcia całkowitej autonomii przez podmiot poznający, która uzasadnia traktowanie go (podmiotu) jako samoprzejrzystej świadomości, mogącej poznawać całkowicie zewnętrzny byt. Konsekwencją podstawowej opozycji („podmiot-przedmiot”), była z kolei cała seria przeciwstawień typu: „człowiek-przyroda”, „ja-świat zewnętrzny”, „fakt-wartość”, „nauka-sztuka”, „poznanie-przeżycie”, „opis-ocena”, „obiektywna prawda-subiektywny sens”...¹⁵;
2. założeniu o istnieniu ładu (prawidłowości) w porządku ontologicznym oraz o możliwości odzwierciedlenia tego ładu w porządku epistemologicznym (w postaci wiedzy nomotetycznej).

¹² C. Lévi-Strauss, *Panorama de l'Ethnologie*, „Diogene”, 2: 1953.

¹³ Redukcjonizm polega na sprowadzaniu wszystkich zjawisk do jednego ich rodzaju, np. tylko do fizycznych lub psychicznych, lub też społecznych itd. Redukcjonizm idzie w parze z tendencją do unifikacji nauki — sprowadzeniu wszystkich dyscyplin np. do fizyki.

¹⁴ Por. S. Amsterdamski, *Między historią...*, dz. cyt., s. 10 i nast.

¹⁵ Por.: M. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 12 n. i nast.

Nauką wzorcową dla przyrodoznawstwa stała się matematyka, którą potraktowano jako jedyny i najdoskonalszy instrument do badania natury i odkrywania prawd obiektywnych. Matematyka zauroczyła zwłaszcza fizykę i astronomię, dzięki czemu — a w szczególności za sprawą teorii Newtona — „kosmos w oczach ludzi końca XVII wieku stał się księgą praw bezwzględnych, praw mających charakter absolutny i nieodwołalny”¹⁶. Mariaż przyrodoznawstwa z naukami ścisłymi otoczył to pierwsze nimbem doskonałości, a obiektywizm, precyzja i uniwersalizm ustaleń dokonywanych na ich (nauk przyrodniczych) gruncie, stały się przedmiotem zachwyty, zazdrości i pożądania ze strony przedstawicieli dyscyplin społeczno-humanistycznych, przynajmniej od końca XVIII wieku. Ład wszechświata cechujący się absolutną przyczynowością, konsekwencją i ciągłością, został przeciwstawiony bezładowi praw ziemskich. Zauważmy, iż w ten sposób został zrealizowany, sięgający starożytności greckiej (Platona, Arystotelesa) ideał *episteme*: wiedzy zawierającej twierdzenia pewne o prawdach koniecznych i ogólnych, w odniesieniu do świata fizycznego.

W tradycji nauk społecznych za myśliciela, który w czasach nowożytnych pierwszy spostrzegł, że świat społeczny nie jest domeną przypadkowości i chaosu, lecz rządzią nim pewne konieczne prawidłowości wewnętrzne, uchodzi Monteskiusz. Stwierdził on, iż „pomiędzy faktami społecznymi — tak samo jak między faktami fizycznymi — można wykryć pewne stałe związki, dzięki którym fakty te są tym, czym są, niezależnie od naszych ocen, ideałów i oczekiwań”¹⁷. Kontynuatorem tej idei oświeceniowego filozofa na gruncie francuskiej myśli społecznej był Saint-Simone. Połączył on pogląd o istnieniu określonych prawidłowości w zjawiskach społecznych z koncepcją organicyzmu, postulując utworzenie — ukonstytuowanej na wzór fizyki czy fizjologii — nauki społecznej, zajmującej się odkrywaniem owych prawidłowości i wykorzystaniem tej wiedzy w praktyce do przewidywania oraz świadomego kierowania społeczeństwem. Saint-Simone’a można więc uznać za prekursora idei naturalizmu metodologicznego w nauce o społeczeństwie. Ideę tę przejęli z kolei uczeni reprezentujący pozytywistyczny typ myślenia¹⁸: Comte w swoim programie uprawiania socjologii; Mill w projekcie „logiki nauki społecznej”; Quetelet w stworzonej przez siebie filozofii „fizyki społecznej”. Postulat metodologicznego naturalizmu wyznawali także ewolucjo-

¹⁶ W. Zonn, *Nauka a sztuka (II. Naiwny pitagoreizm)*, w: W. Zonn, A. Finkelsztejn, *O nauce*, Warszawa 1977, s. 117.

¹⁷ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, cz. I, Warszawa 1981, s. 102.

¹⁸ Na temat światopoglądu pozytywistycznego zob. m. in.: J. Szacki, *Historia...*, dz. cyt., s. 256 n. i nast.; L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Kota Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966.

niści: filozof i socjolog Spencer oraz „ojcowie etnografii (tzw. badacze kultury) Tylor, Morgan, Mc Lennan, Lubbock i in. Imperatyw stworzenia nauki o społeczeństwie, modelowanej na wzór nauk przyrodniczych i analogicznej do nich, przyświecał również mistrzowi francuskiej szkoły socjologicznej, Durkheimowi i jego kontynuatorom.

Lévi-Strauss, w aspekcie akceptacji naturalizmu metodologicznego, tkwi zatem w bogatej tradycji szeregu francuskich (i nie tylko zresztą) myślicieli od Monteskiusza po Durkheima i Maussa. Zajmę się teraz przedstawieniem tego, jak wyobrażenia Lévi-Straussa na temat metodologicznych właściwości nauk ścisłych i przyrodniczych, odzwierciedliły się w jego koncepcji antropologii strukturalnej.

Obiektywizm stanowi *conditio sine qua non* prawdziwie naukowego poznania, dlatego też „pierwszą ambicją antropologa jest osiągnięcie obiektywności . . .”¹⁹. W dyscyplinach społeczno-humanistycznych zajęcie postawy obiektywnej jest szczególnie trudne ze względu na to, że każdy reprezentant danego społeczeństwa (a więc również naukowiec) posiada narzuconą mu, swoistą „optykę kulturową”. W procesie socjalizacji bowiem „otoczenie wpaja nam poprzez tysiąc świadomych i nieświadomych bodźców złożony system kryteriów, dotyczący oceny wartości, motywacji, centrów zainteresowania . . .”²⁰. W związku z tym, iż postępujemy zawsze zgodnie z tym systemem kryteriów, „rzeczywistości kulturowe znajdujące się poza nim dają się obserwować tylko poprzez narzucone im przez ów system deformacje, jeśli nie uniemożliwia nam całkowicie dostrzegania ich”²¹. Można by więc stwierdzić, że „żadna kultura nie potrafi wyrobić sobie prawdziwego sądu o innej, ponieważ nie może wyjść poza siebie samą i w konsekwencji jej ocena jest bardzo względna”²². Prawdą jest, iż zapoznawanie faktu uwikłania w kulturze ma ważne konsekwencje epistemologiczne i moralne: absolutyzowanie punktu widzenia danej kultury prowadzi np. do wypaczenia rzeczywistego obrazu innych kultur, ich deprecjonowania lub (rzadziej) wywyższania. Problem ten jest bardzo istotny także z metodologicznego punktu widzenia, gdyż przedmiotem etnologii (badającej społeczności rozłożone w przestrzeni) i historii (badającej społeczności rozłożone w czasie), są właśnie kultury odmienne od „podmiotowej” kultury badacza. W tym kontekście fundamentalne pytanie brzmi: czy w ogóle możliwe jest naukowe — a więc przede wszystkim obiektywne — poznanie „obcych” kultur przez badacza, który jest przecież zawsze uwikłany w jakąś „swoją” kulturę. Kulturę dostarcza-

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia . . .*, dz. cyt., s. 464.

²⁰ C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*, [w:] L. C. Dunn, O. Klineberg, C. Lévi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, Warszawa 1961, s. 149.

²¹ j.w.

²² j.w., s. 155.

jąca mu nie tylko określonego systemu wartości, ale wręcz determinującą cały jego sposób myślenia. Odpowiedź Lévi-Straussa na to zasadnicze pytanie jest z konieczności pozytywna, albowiem — jak twierdzi — w przeciwnym wypadku, tzn. gdybyśmy byli trwale niezdolni do wyzwolenia się od norm, które nas ukształtowały, „nasze wysiłki oglądania w perspektywie różnych społeczeństw, łącznie z naszym, byłyby znowu wstydlivym przyznaniem jego wyższości nad wszystkimi innymi”²³. Nieustępliwe poszukiwanie warunków osiągnięcia postawy obiektywnej w badaniach etnologicznych spowodowało, że autor *Antropologii strukturalnej* wiele miejsca w swych pracach poświęcił na demaskowanie deformacji obrazu innych kultur, wynikających z — najczęściej nieświadomego — absolutyzowania partykularnego punktu widzenia, zdeterminowanego światopoglądem danego społeczeństwa. Przykładem tego może być wynajdywanie przeróżnych kryteriów, klasyfikujących społeczeństwa od zewnątrz. Lévi-Strauss udowodnił, iż wszelkie tego typu kryteria są w istocie względne, gdyż nie istnieje żaden system odniesienia dający się prawomocnie stosować do wszystkich społeczności stanowiących przedmiot zainteresowań etnologów²⁴. W książce *Le Totémisme aujourd'hui* autor dokonał z kolei mistrzowskiej rozprawy z konsekwencjami spekulatywnych analiz opartych na arbitralnym ujmowaniu rzeczywistości kulturowej społeczności plemiennych, rozpraszając „złudę totemizmu”²⁵. Przypomnę, że przez totemizm rozumiano pewien rodzaj związków zachodzących między grupami ludzkimi i elementami przyrody (totemami), traktując go m.in. jako formę protoreligii. Niezrozumiałe i dziwne dla zewnętrznych obserwatorów zachowania tłumaczono przez nie mniej dziwne pseudonaukowe spekulacje. Lévi-Strauss pokazał, iż rzecznicy totemizmu, dowolnie wydzielałając z systemu myśli nieoswojonej przypadkowe elementy, mieszała różnorodne wierzenia i zwyczaje arbitralnie opatrując je wspólną etykietą: „totemizm”. Wierząc w totemizm jako instytucjonalną rzeczywistość, jego zwolennicy dawali się zwieść złudzeniu, albowiem tzw. totemizm bynajmniej autonomiczną — tj. dającą się określić wewnętrznymi cechami — instytucją nie jest. W gruncie rzeczy to, co uważano za totemizm „jest tylko poszczególnym przypadkiem ogólnego zagadnienia klasyfikacji i jednym z wielu przykładów roli przypisywanej często specyficznym kategoriom w celu wypracowaniu klasyfikacji społecznej”²⁶. Cały szereg uczonych uchodzących za klasyków etnologii, dowolnie wyodrębniając jeden z poziomów czy momentów klasyfikacji, jaki tworzy odniesienie do

²³ C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, dz. cyt., s. 355 n.

²⁴ Zob. m. in.: C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 467 i nast.

²⁵ Zob.: C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, Warszawa 1968.

²⁶ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 97.

gatunków przyrody, oraz nadając mu rangę instytucji, w rzeczywistości kreowało fikcję²⁷. W historii nauk etnologicznych takich przykładów kultuwowania przesądów, reifikacji pustych abstrakcji, tworzenia quasibytów jest znacznie więcej²⁸.

Zadaniem etnologii jest ujawnienie prawdy o człowieku poprzez studia porównawcze nad różnymi formami społecznej egzystencji, wieloma ludzkimi doświadczeniami. Jeżeli wiedza na ten temat ma być faktycznie naukowa (obiektywna), badacz musi zmierzać do osiągnięcia takiej postawy, która pozwoli mu na poznanie i osądzenie człowieka „z punktu widzenia dostatecznie wyniosłego i oddalonego, aby uczynić to w oderwaniu od cech przypadkowych związanych z określonym społeczeństwem lub określoną cywilizacją”²⁹. Według autora *Myśli nieoswojonej* — jako się rzekło — zajęcie takiego stanowiska poznawczego jest możliwe. W tym celu należy „oderwać się” od własnego społeczeństwa. Polega to na odczuciu „nienaturalności”, „obcości” własnej kultury; odrzuceniu traktowania jej zwyczajów, obrzędów, norm, wartości itd., jako oczywistych i jedynie prawomocnych. Na marginesie zauważę, iż postawa ta kojarzy się z owym „zdziwieniem”, które według tekstu Platonskiego *Teajteta* ma być konstytutywne dla filozofowania. Etnolog musi więc porzucić cały system odniesienia właściwy społeczeństwu, z którego wyszedł. Dopiero wówczas formułowane przez antropologię (strukturalną) wnioski odkrywające pewne ogólne własności życia społecznego, będą mogły być w równym stopniu obowiązujące dla wszelkich społeczności ludzkich, bez względu na ich historyczne i geograficzne rozmieszczenie. Lévi-Strauss — wierny zasadom akceptowanego przez siebie ideału poznania naukowego — marzy zatem właściwie o swoistym „hiperobiektywizmie”: jego sformułowania mają być prawomocne nie tylko dla uczciwego i obiektywnego obserwatora, lecz również dla wszystkich możliwych obserwatorów, niezależnie od miejsca i czasu. Postawa hiperobiektywna odróżnia — zdaniem autora *Antropologii strukturalnej* — etnologa m.in. od etnografa, którego zadaniem jest obserwacja i monograficzny opis kultury, a który przeważnie „nie jest w stanie wyzwolić się całkowicie z własnej kultury, bądź kultury dostarczającej mu metod i hipotez roboczych, należących przecież do określonego typu kultury”³⁰. Hiperobiektywizm wyróżnia etnologa także od socjologa dążącego do wytłumaczenia własnego społeczeństwa poprzez wypracowanie ogólnej teorii socjologicznej, którego przedmiot

²⁷ j.w., s. 204.

²⁸ Por.: L. Stomma, *Magia dzisiaj. Rozważania o metodzie*, „Polska Sztuka Ludowa”, XXXII: 1978, nr 3-4.

²⁹ C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, dz. cyt., s. 51.

³⁰ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 117.

widziany jest zawsze „z punktu widzenia obserwatora”, a wnioski z konieczności są historycznie i kulturowo zrelatywizowane³¹.

Dla wyrażenia różnorodnych doświadczeń społecznych, w formie postulowanych przez Lévi-Straussa wniosków hiperobiektywnych, absolutnie nie wystarcza słownictwo potoczne, będące przecież wytworem kategorii socjologicznych jakiegoś jednego, określonego społeczeństwa. Konieczne natomiast staje się wprowadzenie nowych kategorii myślowych i znacznie bardziej abstrakcyjnych pojęć; pojęć wolnych od ograniczeń związanych z partykularną optyką społeczno-kulturową. Uniwersalna wiedza musi być wyrażana w uniwersalnym języku — stąd też nieodzowne jest odwoływanie się antropologii strukturalnej do matematyki i logiki³².

Dążąc do uzyskania poznania naukowego — pojmowanego przez Lévi-Straussa jako zdobycie wiedzy pewnej, hiperobiektywnej, ważnej zawsze i wszędzie — autor *Mythologiques* stara się konsekwentnie w całej swej naukowej twórczości dystansować od wszelkich twierdzeń względnych, od prawd sytuacyjnych. Stąd wynika — jak sądzę — jego sceptycyzm względem wszelakich systemów filozoficznych oraz dotychczasowych osiągnięć tzw. nauk społeczno-humanistycznych. Widać to dobrze na przykładzie polemiki z poglądami Sartre'a — uchodzącymi w opinii Lévi-Straussa za „ostatnią wielką historyczną próbę podtrzymania tradycji filozoficznej, datującej się od Platona”³³ — którą podjął m.in. w IX rozdziale *Myśli nieoswojonej*. W *Critique de la raison dialectique*³⁴ Sartre, odwołując się do kryteriów świadomości historycznej, odróżnia — pozbawionych (rzekomo) zdolności przeprowadzania analizy intelektualnej oraz nie potrafiących (rzekomo) racjonalnie przedstawiać rzeczywistości — „prymitywów” (tj. członków tzw. społeczności plemiennych) od „cywilizowanych”, tj. członków naszego zracjonalizowanego (rzekomo) społeczeństwa. Lévi-Strauss jednoznacznie udowodnił natomiast, że sposób w jaki ludy „prymitywne” konceptualizują świat, jest nie tylko spójny i konsekwentny, [lecz „jest jedynym sposobem, jaki narzuca się, gdy stajemy przed przedmiotem, którego elementarna struktura tworzy obraz o złożonej nieciągłości”³⁵. Operacje umysłowe konstruujące systemy klasyfikacji — czy to „przeżywane” jak totemizm, czy „wykonywane” jak obrzędy, czy wreszcie „pojmowane” jak mity — tworzące światobrazy społeczności, „na których nie ciąży żadna szczególna fatalność”³⁶, są jak

³¹ j.w., s. 463 n.

³² j.w., s. 470.

³³ „Le Point”, 14.11.1983.

³⁴ J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.

³⁵ C. Lévi-Strauss, *Myśl...*, dz. cyt., s. 401 n.

³⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 186.

najbardziej logiczne i dokonywane przez intelekt. W gruncie rzeczy logika tych operacji jest „równie wymagająca co ta, na której opiera się myślenie pozytywne i w istocie mało od niej różna. Albowiem różnica bierze się nie tyle z jakości operacji umysłowych, ile z charakteru rzeczy, których dotyczą te operacje”³⁷. Autor *Myśli nieoswojonej*, opisując efektywne działanie mechanizmów tzw. myślenia pierwotnego, ostatecznie przewyciężył fałszywą opozycję między umysłowością logiczną i prelogiczną. Wykazał on dobitnie, że myślenie pierwotne nie jest myślą dzieckich, ani myślą ludzkości prymitywnej czy archaicznej, lecz myślą w stanie pierwotnym — myślą „nieoswojoną”, w odróżnieniu od myśli „oswojonej”, czyli kształconej w celu zwiększenia wydajności myślenia. Te dwa rodzaje myśli absolutnie nie są przy tym przeciwstawne w sensie jakościowym. Nie istnieje też między nimi żadna różnica czasowa lub przestrzenna. Myśl kształcona nie jest bynajmniej wynalazkiem współczesnym, ukazywała się ona bowiem w różnych miejscach kuli ziemskiej i w różnych momentach historii; analogicznie, myśl nieoswojona kwitnie w dalszym ciągu w wielu dziedzinach życia naszego „zracjonalizowanego” społeczeństwa, przeplatając się z myślą oswojoną³⁸. Przykład Sartre’a pokazuje, jak niebezpieczne jest absolutyzowanie swojej partykularnej podmiotowości i przedstawianie pewnej prawdy sytuacyjnej przy jednoczesnym przekonaniu, że przyjmuje się perspektywę uniwersalną i objawia prawdę absolutną. Jego filozofia — według Lévi-Straussa — może służyć jako dobry przykład mitologii naszych czasów (i naszego społeczeństwa), gdyż Sartre sytuuje się wobec historii, „jak ludzie pierwotni wobec wiecznej przeszłości; w systemie Sartre’a historia odgrywa dokładnie rolę mitu”³⁹. Skoro w tworzonym przez niego systemie można odnaleźć wszystkie aspekty myśli nieoswojonej — stanowi on jej ekwiwalent, przez co nie jest zdolny do jej osądzenia⁴⁰.

Opisana wyżej „technika oddalenia” — zdaniem Lévi-Straussa — upodabnia antropologię (strukturalną) do astronomii, a antropologa do „astronoma nauk społecznych”⁴¹. Paralela ta ma głębszą wymowę: astronomia, zajmując się obiektami bardzo odległymi, ukonstytuowała się jako pierwsza z nauk fizycznych; antropologia, badając „oddalenie społeczne”, ma szansę stać się pierwszą nauką spośród dyscyplin społeczno-humanistycz-

³⁷ j.w., s. 313.

³⁸ C. Lévi-Strauss, *Myśl...*, dz. cyt., s. 328 n.

³⁹ j.w., s. 381.

⁴⁰ j.w., s. 374.

⁴¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 482 n.; tenże, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. LVII; także: G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, Warszawa 1968, s. 14.

nych. Oparta na badaniach etnograficznych, etnologiczno-antropologiczna synteza — w pojęciu Lévi-Straussa — ma stać się uogólnieniem wszystkich badań nad człowiekiem; ma być ich aspektem teoretyczno-naukowym, podczas gdy inne dyscypliny przedstawiają tylko ich aspekt empiryczny⁴². Przyjęcie postawy gwarantującej autonomię poznania (hiperobiektywizm) jest wszakże warunkiem wstępnym i koniecznym, lecz niewystarczającym dla osiągnięcia prawdy naukowej. Odkrywanie jej „obwarowano jeszcze przed powstaniem nauki nowożytnej warunkami dotyczącymi metody (...). Podzielano przy tym sformułowane przez Kartezjusza ostrzeżenie, że uprawianie nauki bez pomocy metody wydaje się raczej szkodliwe niż pożyteczne”⁴³. Właśnie dzięki naukowej metodzie — stanowiącej ucieleśnienie ludzkiej racjonalności — możliwe jest „zdobycie nie tylko wiedzy prawdziwej, ale wiedzy której prawdziwość musi ujawnić się w sposób niewątpliwy”⁴⁴. Znalezienie odpowiedniej metody jest tedy drugim — w kolejności logicznej — krokiem, który Lévi-Strauss musi wykonać dla zrealizowania akceptowanej przez siebie wizji celów poznania naukowego, na gruncie dyscyplin społeczno-humanistycznych.

Po raz kolejny wypada odwołać się teraz do owych „szczególnych adwokatów”, czyli faktów biograficznych autora *Antropologii strukturalnej*. Podczas wspomnianego wyżej pobytu w Nowym Jorku, Lévi-Strauss nie tylko mógł żyć w panującej tam wówczas szczególnej atmosferze intelektualnej, lecz także miał okazję zetknąć się bezpośrednio z wieloma czołowymi postaciami klimat ten tworzącymi. Najistotniejszy bodaj, bo najbardziej owocny, był jego kontakt z Jakobsonem. Twórca fonologicznej teorii binaryzmu tak wspomina okres ich wspólnej pracy w Nowej Szkole Badań Społecznych: „... od samego początku różnice między studentami i profesorami zostały anulowane z tego względu, że sami profesorowie uczęszczali na wykłady swoich kolegów. Byłem pilnym „studentem” Lévi-Straussa, a ponieważ on również chodził na moje wykłady, mogliśmy ze sobą dyskutować”⁴⁵. Wykłady Jakobsona i dyskusje z nim objawiły Lévi-Straussowi, że to, co on sam chciałby dopiero zrobić w dziedzinie etnologii — w językoznawstwie strukturalnym istnieje już jako szkoła myślenia.

Językoznawstwo strukturalne⁴⁶, jako jedyna z dyscyplin humanistycz-

⁴² C. Lévi-Strauss, *Panorama...*, dz. cyt. (tłum. polskie: *Aktualne perspektywy etnologii*, „Polska Sztuka Ludowa”, XXXV: 1981, nr 2, s. 68).

⁴³ J. Zyciński, *Język i metoda*, Kraków 1983, s. 100.

⁴⁴ W. Wojciechowska, *Słowo od tłumacza*, [w:] R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa 1981, s. XII.

⁴⁵ *Rozmowa Romana Jakobsona z Jean Pierre Faye*, Jean Paris, Jacques Rouband, [w:] *Znak, styl, konwencja*, Warszawa 1977, s. 60.

⁴⁶ Mam tu na myśli europejski odłam lingwistyki strukturalnej.

nych, zdołało sformułować pozytywną metodę i jednocześnie odkryć naturę faktów poddawanych analizie. Język, czyli jedno z najważniejszych zjawisk społecznych, został potraktowany jako przedmiot niezależny od obserwatora i taki, dla którego możliwe jest zebranie długich serii statystycznych. Tym samym lingwistyka strukturalna udowodniła, iż spośród zjawisk społecznych przynajmniej język można badać prawdziwie naukowo, a więc w sposób tłumaczący jak się on ukształtował i przewidujący jego przyszłą ewolucję⁴⁷. Swoją uprzywilejowaną pozycję w humanistyce językoznawstwo strukturalne zajęło dzięki odkryciom de Saussure'a oraz narodzinom fonologii, łączącej się z nazwiskami Trubieckiego i Jakobsona. Nie wdając się tu w przytaczanie ogólnie znanych poglądów de Saussure'a⁴⁸ oraz przedstawianie różnic między szkołami na tezach autora *Kursu językoznawstwa ogólnego* wyrosłymi, stwierdzą jedynie, że tym, co łączyło cały zespół doktryn językoznawczych określanych mianem strukturalistycznych, było przede wszystkim nowe spojrzenie na przedmiot badań: poza chaosem zachowań językowych dostrzeżono pewien twór abstrakcyjny; rządzący się określonymi regułami, immanentny system czystych relacji. Miało to ważne konsekwencje metodologiczne. Czyniąc przedmiotem swych analiz rzeczywistość, której mechanizm jest obiektywny i konieczny — a więc podlegającą prawom i dającą się sformalizować — lingwistyka jako pierwsza spośród dyscyplin humanistycznych osiągnęła poziom teoretyczny bliski ideałowi prawdziwie naukowego poznania, a dokładność jej metody zbliżała językoznawstwo do nauk matematyczno-przyrodniczych. Teoria fonologiczna Trubieckiego natomiast została najpełniej wyłożona w dziele *Grundzüge der Phonologie*⁴⁹. Na gruncie wiedzy o języku, zagadnieniem dźwięków zajmowała się fonetyka. Ujmowała ona dźwięki jako jednostki fizykalno-akustyczne starając się w chaosie ich prawie niezliczonej ilości występującej w poszczególnych językach, ustalać normy poprawnej i bezbłędnej wymowy obowiązujące w danym języku. Fonetyka zajmowała się więc rozważaniami dotyczącymi aktu mowy (*parole*), zwracając uwagę na stronę substancjalną dźwięków. Trubiecki zauważył, że spośród szeregu cech akustyczno-artykulacyjnych składających się na dźwięki językowe, dla porozumiewania się relewantne (istotne) są tylko niektóre — spełniające funkcję różnicowania znaczeń. Taki najmniejszy zbiór fonologicznie relewantnych cech danego tworu dźwiękowego, określił mianem fonemu⁵⁰. W prakty-

⁴⁷ Por.: C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 118 n.

⁴⁸ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Genewa 1916 (tłum. polskie: *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 1961).

⁴⁹ N. S. Trubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie*, Prague 1939 (tłum. polskie: N. S. Trubiecki, *Podstawy fonologii*, Warszawa 1970).

⁵⁰ N. S. Trubiecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 39. Należy dodać, że pojęciem

ce komunikacyjnej rozpoznawanie istotnych wrażeń akustycznych dokonuje się automatycznie, za pomocą nieuświadomianych kryteriów wyuczonych wraz z językiem. Fonemy danego języka wstępują w opozycje charakteryzujące się obecnością względnie nieobecnością określonych cech artykulacyjno-akustycznych. Fonemami są więc wszystkie dźwięki językowe mogące (aktualnie lub potencjalnie) stać w opozycji fonologicznej do innych dźwięków. Trubiecki stwierdził ponadto, iż w każdym języku istnieje ograniczona liczba fonemów. Swoją funkcję komunikacyjną spełniają one dzięki wzajemnej wartości pozycyjnej w systemie języka (tzw. aspekt dystrybucyjny fonemów). Innymi słowy oznacza to, że „znaczeniowa funkcja języka nie jest bezpośrednio związana z samymi dźwiękami, lecz ze sposobem, w jaki te dźwięki okazują się powiązane ze sobą”⁵¹. Dzięki tym odkryciom, stworzył Trubiecki nową dyscyplinę językoznawstwa — fonologię — badającą nie fizyczną jakość, zewnętrzną stronę dźwięków, ale ich istotę, czyli funkcję dźwięków jako reprezentację uporządkowanego systemu znaków⁵². Idee Trubieckiego wkrótce zostały rozwinięte przez Jakobsona, który m.in. wykroczył poza myśl autora *Podstaw fonologii* w kwestii dotyczącej opozycji dystynktywnych. Słuszność Jakobsonowskiej koncepcji wiązek cech binarnych (opozycja: nacechowane — nienacechowane, tzn. obecność lub nieobecność określonej cechy charakterystycznej w członach dychotomicznie skonstrastowanych), które są uniwersalne i mają zastosowanie we wszystkich systemach semiotycznych, potwierdziła teoria komunikacji. Odkrycia twórców fonologii pokazując, jak powinno odbywać się przejście od rozpatrywania elementów pozbawionych znaczenia do systemu semantycznego, a także drogę do odkrywania architektoniki języka, stworzyły na założonych przez de Saussure’a fundamentach gmach strukturalnej lingwistyki.

Prace językoznawców-strukturalistów wykazały, że język jest systemem posiadającym hierarchiczną strukturę oraz składającym się ze ściśle określonych (cechami dystynktywnymi), wzajemnie powiązanych jednostek, których liczba jest skończona (i niewielka), a których kombinacje dążą do nieskończoności. Ważne również było udowodnienie, że prawie wszystkie zachowania językowe sytuują się na poziomie myśli nieuświadomianej. W toku mówienia bowiem, nie posiadamy uświadomianej wiedzy o prawach językowych. Poza tym, nawet ewentualna świadomość podmiotu posługującego się językiem nie wystarcza, ażeby w prawa te skutecznie ingerować. Tak więc fonologia, a za nią językoznawstwo struk-

fonemu posługiwali się przed Trubeckim m. in. J. Baudouin de Courtenay oraz M. Kruszewski; Trubiecki nadał mu jednak nowy sens.

⁵¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia . . .*, dz. cyt., s. 287.

⁵² Por.: G. Helbig, *Dzieje językoznawstwa nowożytnego*, Wrocław 1982, s. 54 n.

turalne, zdołała dotrzeć do obiektywnej rzeczywistości polegającej na systemach będących wytworem nieświadomianej działalności umysłu. Wykroczone tym samym poza zjawiska świadome i historyczne, pozostające zawsze na powierzchni⁵³. Metoda fonologii (i językoznawstwa strukturalnego) sprowadza się do czterech podstawowych kroków:

1. przejściu od badania uświadamianych zjawisk do badania ich nieuświadamianej infrastruktury;
2. uczynieniu podstawą analizy relacji zachodzących między członami;
3. wprowadzeniu pojęcia systemu;
4. zmierzaniu do odkrycia ogólnych praw⁵⁴.

Tym sposobem zbliżono się do „naturalistycznego” ideału poznania naukowego, w którym sięga się poza bezpośrednie dane empiryczne w celu uzyskania wiedzy o obiekcie danym tylko pośrednio czyli „przedmiocie obserwowalnym”⁵⁵. Zjawiska językowe — a więc społeczne *par excellence* — zostały wyjaśnione poprzez sprowadzenie tego, co bezpośrednio dane, do tego, co w pewnym sensie tylko „obserwowalne”. Dostrzegalne zmysłami zachowania (werbalne zaczęto uważać jedynie za zewnętrzny wyraz, natomiast za najważniejszy uznano ukryty w nieświadomianych strukturach (myślowych, mechanizm nimi rządzący — abstrakcyjny system językowy (*langue*)). Abstrakcyjne i formalne badania prowadzone metodą strukturalną, upodobniły się do badań przyrodniczych odkrywających abstrakcyjne, ale niezmiennie stosunki, w których przejawia się uchwytny dla rozumu aspekt badanego zjawiska.

Tak dużo miejsca poświęciłem omówieniu nowatorskich osiągnięć w językoznawstwie dlatego, że właśnie w przetransponowaniu metody lingwistyki strukturalnej do badania innych zjawisk kulturowych, dostrzegł Lévi-Strauss szansę zastosowania w naukach społecznych ścisłych sposobów rozumowania oraz stopniowej ich matematyzacji, a więc wprowadzenia tych dyscyplin do raju nauk ścisłych i przyrodniczych⁵⁶. Nasuwa się tu jednak zasadniczy problem: czy i na ile uprawniona jest taka ekstrapolacja metody wypracowanej w jednej dziedzinie na inne sfery? Ażeby zaakceptować taki uniwersalistyczny charakter metodologicznych zasad językoznawstwa strukturalnego, jako wzorcowych dla nauk zajmujących się całością zjawisk społecznych, należałoby pozytywnie odpowiedzieć na pytanie: czy — globalnie pojmowana — kultura składa się ze zjawisk o naturze zbliżonej do natury języka?; a także czy są one powiązane podobnymi strukturami nieświadomianymi?

⁵³ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 119 n.

⁵⁴ N. Trubiecki, *La phonologie actuelle*, w: *Psychologie du langage*, Paris 1933, s. 243 n.

⁵⁵ Por.: S. Amsterdamski, *Między historią...*, dz. cyt., s. 69 n.

⁵⁶ Por.: C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 131 n.

Na głęboką tożsamość zjawisk językowych i innych zjawisk kulturowych, jak również ich nieuświadomianą naturę, zwracał już uwagę amerykański etnolog Boas⁵⁷. Myśl tę podjął z kolei m.in. Sapir, dla którego „język był zjawiskiem fascynującym, ponieważ był w jego oczach kluczem do zrozumienia całego ludzkiego świata. Język był kluczem do kultury, kluczem do myśli”⁵⁸. Pisał on m.in.: „... całość ludzkiego behavioru wspiera się na istotnej tożsamości mechanizmów psychicznych, zarówno świadomych, jak i nieświadomych...”⁵⁹; „... lingwistyka jest nauką o strategicznym znaczeniu dla metodologii nauk społecznych. Za pozorną nieprawidłowością zjawisk społecznych kryje się regularność konfiguracji i tendencji równie realna, jak regularność procesów fizycznych w świecie mechaniki...”⁶⁰. Według Sapira „lingwistyka, dzięki swym danym i metodom (...), jest świadectwem możliwości prawdziwie naukowych badań nad zjawiskami społecznymi, nie małpujących metod i nie przechwytyjących bez rewizji pojęć z nauk przyrodniczych”⁶¹. Stwierdzając tożsamość społeczno-kulturowych mechanizmów psychicznych oraz doceniając teoretyczną dojrzałość językoznawstwa, Sapir już co najmniej kilkanaście lat wcześniej niż Lévi-Strauss stwierdzał, że „reguły ważne w gramatyce są równie doniosłe dla badań nad organizacją społeczną, religią, sztuką, mitologią i techniką”⁶².

Tezy Sapira nie wyszły jednak w zasadzie poza sferę postulatów. Dopiero powstanie takich nowatorskich teorii, jak np. teoria informacji, która udowodniała m.in., że społeczeństwo stanowi pewną całość dzięki systemom porozumiewania się; czy też cybernetyki głoszącej, iż mózg ludzki ma wiele wspólnego z maszyną liczącą i przy pomocy znanej nam logiki maszyny możemy rzucić światło na logikę człowieka — uzasadniło nadzieje na zrozumienie człowieka i społeczeństwa poprzez badanie kultury ujmowanej z komunikacyjnego punktu widzenia. Metoda fonologii natomiast miała w stosunku do nauk zajmujących się rzeczywistością społeczno-kulturową odegrać podobnie przewodnią rolę, jak matematyka wobec nauk fizycznych.

W sierpniu 1945 r. w czasopiśmie „Word” — wydawanym przez Jakobsona i jego współpracowników skupionych w Nowojorskim Kole Lingwistycznym — ukazał się artykuł Lévi-Straussa *Analiza strukturalna*

⁵⁷ Zob.: F. Boas, *Handbook of American Indian Languages*, „Bureau of American Ethnology”, 40, 1911 (1908), I, s. 67, 70 n.

⁵⁸ A. Wierzbicka, *Sapir a współczesne językoznawstwo*, [w:] E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 19.

⁵⁹ E. Sapir, *Kultura...*, s. 147 n.

⁶⁰ j.w., s. 94.

⁶¹ j.w., s. 94 n.

⁶² j.w., s. 139.

w językoznawstwie i w antropologii⁶³, w którym po raz pierwszy spróbował on uzasadnić praktycznie ideę stosowania uogólnionych reguł metody fonologicznej, do innych niż językowe zjawisk kulturowych (systemów pokrewieństwa). Koncepcje swoje — tam zarysowane — rozwinął następnie w pracy *Elementarne struktury pokrewieństwa*⁶⁴, a w późniejszym okresie skutecznie wykorzystał metodę strukturalną przede wszystkim do analizy mitów⁶⁵.

Wstępnym założeniem, które tkwi u podstaw Lévi-Straussowskiej antropologii strukturalnej, jest pogląd, iż warunek powstania i trwania tak języka jak i całej kultury, stanowi symboliczny charakter ludzkiego myślenia. Skoro więc społeczeństwo wyraża się symbolicznie w swych zwyczajach i instytucjach, to problem naukowego badania zjawisk kulturowych jest w ostatecznym rachunku problemem komunikacji⁶⁶, dlatego też „wszelka kultura może być rozpatrywana jako zbiór systemów symbolicznych, wśród których czołowe miejsce zajmują język, reguły zawierania małżeństw, stosunki gospodarcze, sztuka, nauka, religia...”⁶⁷. Te różne systemy symboli, składające się na kulturę, są niesprowadzalne do siebie. W związku z tym wyłania się kwestia wzajemnych stosunków, w jakich pozostają one do siebie. Najistotniejszym i jednocześnie najbardziej skomplikowanym jest problem relacji między kulturą i językiem, ze względu na jego szczególną rolę w kulturze. Wszak język jest nie tylko wytworem kultury oraz jej częścią, lecz także zasadniczym wyróżnikiem⁶⁸ — *conditio sine qua non* jej istnienia: otrzymujemy język z tradycji zewnętrznej, jest on zasadniczym instrumentem socjalizacji, za jego pośrednictwem wszystkie formy życia społecznego są ustanawiane i nieustannie odtwarzane... Przede wszystkim jednak język, będąc najdoskonalszym ze wszystkich przejawów porządku kulturowego, jest fundamentem, na którym są nadbudowane inne systemy symboliczne (niekiedy bardziej złożone, ale tego samego typu)⁶⁹. Na pytanie o istnienie formalnej odpowiedniości między strukturą języka i innymi przejawami życia społecznego Lévi-Strauss odpowiada, iż stosunki zachodzące między ję-

⁶³ Zob.: C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 89 - 115.

⁶⁴ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949 (2^o Paris-La Haye 1967).

⁶⁵ Poza monumentalną *Mythologiques*, Lévi-Strauss na temat mitów napisał ponad 20 artykułów.

⁶⁶ Por.: C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. XIX, XXXVI.

⁶⁷ j.w., s. XXII n.

⁶⁸ Podkreślanie wyjątkowej roli języka, łączące się z problemem specyficznych właściwości ludzkiego umysłu wyróżniających człowieka spośród innych istot, ma oczywiście bardzo odległą genealogię w myśl europejskiej (i nie tylko zresztą).

⁶⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 130, 458; także: G. Charbonnier, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 142.

zykiem i kulturą nie są absolutne, lecz dotyczą tylko pewnych aspektów i poziomów. W każdym razie język i kultura, według Lévi-Straussa, są dwoma równoległymi przejawami bardziej fundamentalnej aktywności — funkcji symbolicznej czyli nieuświadomianej działalności ludzkiego umysłu⁷⁰. „Zarówno język, jak kultura są zbudowane z opozycji i korelacji, inaczej mówiąc stosunków logicznych”⁷¹. Język, którego model logiczny jest doskonalszy i — dzięki językoznawstwu strukturalnemu — lepiej poznany, może być pomocny dla zrozumienia innych form komunikacji. Dlatego „jeśli chcemy zrozumieć czym jest sztuka, religia, prawo (...), należy je rozumieć jako kody utworzone przez artykulację znaków, według modelu lingwistycznego porozumiewania się”⁷².

System symboliczny może być tylko dziełem zespołowym, „w przeciwieństwie do tego, normalne zachowania indywidualne nigdy nie są symboliczne same przez się”⁷³. Z tego względu — twierdzi Lévi-Strauss — rzeczywistych ludzkich doświadczeń nie powinno poszukiwać się „w żadnym razie w przejawach intelektualnej przygody wyjątkowych umysłowości — poetów, mówców, filozofów — ale w cichym trudzie tych bezimiennych zbiorowości, które tworzą społeczeństwo”, albowiem „wnioski dotyczące poszczególnych społeczeństw tylko wtedy są słuszne, jeżeli opierają się na znajomości wszystkich”⁷⁴. Ten pogląd autora *Antropologii strukturalnej* jest swoistą wersją stanowiska antyindywidualizmu metodologicznego, przeczącego możliwości wyjaśnienia prawidłowości rządzących społeczeństwem za pomocą prawidłowości dotyczących jednostek. Stanowisko Lévi-Straussa można by również określić „realizmem kulturowym” lub „kulturologizmem” czy też „etnologizmem”, przez analogię do pojęć z zakresu metodologii nauki o społeczeństwie: realizmu socjologicznego i socjologizmu. Sądzi on na przykład, że twórczość artystyczna — powszechnie traktowana jako ta dziedzina ludzkiej działalności, w której dowolność i fantazja grają główną rolę — jest w dużym stopniu zdeterminowana przez strukturę myślenia danego społeczeństwa. Artysta uważając, iż tworzy zupełnie niezależnie i wyraża siebie spontanicznie, ulega złudzeniu. W rzeczywistości kreując oryginalne dzieło wyraża on innych: przeszłych, teraźniejszych czy też potencjalnych twórców⁷⁵. Czarnowski — bezpośredni uczeń Durkheima — pisał niegdyś w identycznym duchu: artysta, posiadając co prawda swoiste i swobodne „natchnienie”, jednak „nawet gdy przeciwstawia się temu, co przez

⁷⁰ C. Lévi-Strauss, *Antropolog'a...*, dz. cyt., s. 133.

⁷¹ j.w., s. 130.

⁷² G. Charbonnier, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 142.

⁷³ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. XIX.

⁷⁴ C. Lévi-Strauss, *Aktualne...*, dz. cyt., s. 68.

⁷⁵ C. Lévi-Strauss, *Drogi masek*, Łódź 1985, s. 90.

innych zostało osiągnięte, gdy wyzwała się spod wpływów mistrzów, szkoły, rzemiosła artystycznego, gdy tworzy styl nowy, nie jest mimo pozorów samodzielny absolutnie. Najdalej idąca rewolucja w sztuce jest przeciwieństwem tej sztuki, która istniała poprzednio, i jest przez charakter dawnej sztuki uwarunkowana”⁷⁶. Tak więc — konkluduje Czarnowski — „»twórca« — poeta czy pisarz — jest właściwie przetwórcą, jest interpretatorem dawności w kierunku wymaganym przez terażniejszość, względnie jest tym, który terażniejszość kształtuje artystycznie, ukazując ją w formie dawnej”⁷⁷. Zdaniem autora *Studiów z historii kultury*, to samo dotyczy również innych jej dziedzin. Porównanie poglądów Lévi-Straussa i Czarnowskiego wskazuje jednoznacznie na proveniencję owego realizmu kulturowego autora *Myśli nieoswojonej*: jest on kontynuatorem tradycyjnego nurtu w naukach społeczno-humanistycznych, którego przedstawiciele — od przełomu XVIII i XIX stulecia począwszy — ujmowali kulturę i społeczeństwo jako rzeczy autonomiczne wobec tworzących je jednostek ludzkich, jako byty ponadindywidualne i takie, które determinują wszelkie zachowania ludzi jako członków społeczno-kulturowej rzeczywistości. Takie ujmowanie społeczeństwa i kultury pozwalało na potraktowanie ich z kolei jako zjawisk „naturalnych”, a więc m.in. niezależnych od planów i zamierzeń ludzi. W ten sposób kreowano przedmiot badań dyscyplin społeczno-humanistycznych na wzór i podobieństwo przedmiotu badań nauk przyrodniczych, w celu realizacji tezy metodologicznego naturalizmu⁷⁸.

Kultura jest zatem zjawiskiem społecznym; natomiast to, co społeczne jest — według Lévi-Straussa — rzeczywiste tylko w postaci scalonej w system, w ramach którego poszczególne elementy nań się składające uzyskują sens⁷⁹. Antropolog musi więc traktować kulturę jako całość, w ramach której wszystkie aspekty są organicznie ze sobą zespolone. Ambicją badań etnograficznych nie jest wszakże osiągnięcie pełnej wiedzy o kulturze badanych społeczności; takie maksymalistyczne żądanie byłoby absurdem, ponieważ bogactwo i różnorodność danych doświadczenia, zawsze będzie wykraczać poza wysiłki obserwacji i opisu. Etnograf musi co prawda starać się dokładnie opisać zaobserwowane fakty, unikając przy tym zniekształcenia ich natury i doniosłości przez jakiegokolwiek przesady teoretyczne, tak aby w możliwie najwierniejszy sposób

⁷⁶ S. Czarnowski, *Studia z historii kultury*, cz. I, *Kultura*, [w:] *Dzieła*, t. I, Warszawa 1956, s. 23.

⁷⁷ j.w., s. 116.

⁷⁸ Por.: A. W. Gouldner, *Teoretyczny kontekst socjologii*, [w:] *Kryzys i schizma*, 1, *Antyścjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa 1984, s. 112 n.

⁷⁹ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. XXVIII, tenże, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 92 i nast.

odtworzyć obraz życia grup społecznych. Celem monograficznego opisywania kultur jest ujęcie grup ludzkich w ich swoistości, odkrycie sposobu, w jaki jedne z nich różnią się od innych⁸⁰. Albowiem grupa społeczna, mając do dyspozycji bardzo bogaty materiał psychofizyczny, zachowuje z niego tylko niektóre elementy, z których pewne przynajmniej pozostają takie same w najbardziej różnorodnych kulturach; grupa łączy je w struktury za każdym razem inne. Inaczej mówiąc, w kulturze, tak jak w języku, na materię z definicji zawsze i wszędzie identyczną, nakładają się modulacje różne w zależności od społeczeństw i epok. Zadaniem etnografa jest więc opis kultury, pod pojęciem której — w tym kontekście — rozumie się każdy zespół etnograficzny, wykazujący „znaczące z punktu widzenia badań odchylenia od innych”⁸¹. Etnolog natomiast powinien zanalizować i wytłumaczyć te dystynktywne odchylenia. W tym celu, na bazie etnograficznych danych, etnolog próbuje „wydobyć te jedyne elementy stałe i zawsze częściowe, które pozwalają się porównywać i porządkować”⁸². Za wzorem nauk przyrodniczych, etnologia pojęła — twierdzi Lévi-Strauss — że te stałe elementy są nie do ujęcia na płaszczyźnie rzeczowej obserwacji, gdyż zbyt bliskie obcowanie z konkretnymi zjawiskami empirycznymi skazuje badaczy na zamęt (stosunki społeczne obserwowane bezpośrednio, jawią się jako chaos). Naukowa analiza etnologiczna — usiłująca dotrzeć do inwariantów, ponad progiem empirycznej różnorodności ludzkich społeczeństw — musi posługiwać się skonstruowanymi przez badacza, na podstawie faktów empirycznych, przedmiotami badań czyli modelami odtwarzającymi rzeczywistość⁸³. Modele budowane przez badacza powinny uwzględniać koniecznie fakt systemowego charakteru kultury, a więc:

1. muszą składać się „z takich elementów, że zmiana jednego pociąga za sobą zmianę wszystkich pozostałych”;
2. „każdy model należy do pewnej grupy transformacji; każda z tych transformacji odpowiada jednemu modelowi z tej samej rodziny, tak że zbiór tych transformacji stanowi grupę modeli”;
3. „wskazane wyżej własności pozwalają przewidzieć zachowanie modelu w przypadku zmiany jednego z jego elementów”;
4. „model musi być zbudowany w taki sposób, by jego funkcjonowanie mogło zdać sprawę ze wszystkich dostrzeżonych faktów”⁸⁴.

⁸⁰ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 67 n., 146 n.

⁸¹ j.w., s. 387.

⁸² j.w., s. 421.

⁸³ Na temat modeli zob. m. in.: P. Auger, *Les Modèles dans les sciences*, „Diogenès”, 52: 1965, s. 4-15; także: A. Badiou, *Le concept de modèle*, Paris 1969. Sam Lévi-Strauss zawilościami teorii modeli się nie zajmował.

⁸⁴ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 367 n.

O ile na podstawie tego samego zespołu zaobserwowanych faktów można zbudować wiele różnych modeli, to jednak „najlepszy będzie zawsze model prawdziwy, tzn. najprostszy, a zarazem spełniający podwójny warunek: niekorzystający z innych faktów niż te, które są brane pod uwagę, i zdający sprawę z nich wszystkich”⁸⁵.

Naukowa analiza — zaobserwowanych, opisanych i systematycznie poklasyfikowanych przez etnografów — faktów społeczno-kulturowych przez etnologa, przedstawianych w postaci modeli, polega na:

1. wyodrębnieniu elementów stałych od przypadkowych;
2. nie braniu pod uwagę oddzielnych członów, lecz uczynieniu podstawą analizy zachodzących między nimi relacji. (Etnolog-strukturalista pamięta bowiem, że tym, co naprawdę stałe nie są elementy⁸⁶, lecz tylko relacje⁸⁷. Innymi słowy, metoda strukturalna w etnologii — jak w językoznawstwie — polega na wykrywaniu form inwariantnych w ramach różnych treści, gdyż „jedynie formy mogą być wspólne, a nie treści”⁸⁸);
3. zbadaniu korelacji między systemami relacji formalnych
 - 3.1. ustalając „czy własności formalne są względem siebie homologiczne i jak homologiczne; jeśli zaś są sprzeczne — to na czym polegają te sprzeczności...”⁸⁹,
 - 3.2. poszukując dialektycznych stosunków — dających się wyrazić w postaci ścisłych reguł transformacji (przekształceń) — pozwalających na przechodzenie od jednego systemu do drugiego⁹⁰, przez co zmierza do ich całościowego wyjaśnienia i sformułowania praw⁹¹.

Ogólnie mówiąc, Lévi-Strauss stosuje scharakteryzowane wyżej zasady metodologiczne, chcąc dokonać w dziedzinie kultury tego samego dzieła obserwacji, opisu, klasyfikacji oraz analizy i interpretacji, którego przedstawiciele nauk przyrodniczych dokonują w dziedzinie natury. W ten sposób próbuje autor *Antropologii strukturalnej* ukonstytuować etnologię na wzór nauk przyrodniczych, chcąc tym samym podnieść ją do rangi dyscypliny prawdziwie naukowej. W tym kontekście zarzut Sartre'a, iż Lévi-Strauss chce „badać ludzi jakby to były mrówki”, powinien brzmieć dla autora *Mysli nieoswojonej* jak komplement.

⁸⁵ j.w., s. 369.

⁸⁶ Por.: C. Lévi-Strauss, *Mysł...*, dz. cyt., s. 100.

⁸⁷ j.w., s. 84.

⁸⁸ j.w., s. 102.

⁸⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 151.

⁹⁰ Koncepcję zasad transformacji zaczerpnął Lévi-Strauss prawdopodobnie z pracy: D'Arcy W. Thompson, *On Growth and Form*, New York 1942.

⁹¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 148, 151.

Przy całej konsekwencji, z jaką Lévi-Strauss dąży do realizacji nomenklologicznego modelu wyjaśniania naukowego na gruncie dyscyplin społeczno-humanistycznych, podkreśla on jednak, że „astronom nauk społecznych” musi uwzględniać jednocześnie „wymiar antropologiczny”. Etnolog powinien być zarówno obserwatorem, jak i uczestnikiem; musi poruszać się na „takim poziomie, na którym zjawiska zachowują znaczenie ludzkie i pozostają intelektualnie i uczuciowo zrozumiałe dla jednostkowej świadomości”⁹². Realności, z którymi się styka antropolog, muszą mieć miejsce na płaszczyźnie przeżytego doświadczenia podmiotu. Uprawiając „naukę społeczną obserwowanego” winien on zmierzać do osiągnięcia punktu widzenia samego tubylca, członka odległych i egzotycznych społeczeństw, w obliczu których usiłuje „postawić się na miejscu ludzi, którzy tam żyją, zrozumieć zasadę i rytm ich intencji...”⁹³ Jedyne w ten sposób może się dokonać — według Lévi-Straussa — całościowe ujęcie faktów społecznych⁹⁴. Dlatego „wszelka prawomocna interpretacja musi łączyć obiektywność analizy historycznej czy porównawczej z subiektywnością przeżytego doświadczenia”. Uchwytność w konkretnym doświadczeniu daje bowiem gwarancję, iż „całościowy fakt społeczny pozostaje w zgodzie z rzeczywistością, że nie stanowi arbitralnego zgromadzenia mniej lub bardziej prawdziwych szczegółów (...)”⁹⁵, że pochodzi z „poziomu autentyczności”.

Jak możliwe jest więc połączenie w jednej teorii dwóch tak różnych tendencji: hiperobiektywnego „spojrzenia z daleka”, będącego gwarantem osiągnięcia wiedzy ogólnej, oraz „spojrzenia z bliska”, które pozwoli uwzględnić „znaczenie antropologiczne”?

W naukach o człowieku — odpowiada autor *Antropologii strukturalnej* — gdzie obserwator ma tę samą naturę co przedmiot badań, sam obserwator jest częścią swojej obserwacji. Dzięki temu, iż przedmiot jest jednocześnie podmiotem, w naukach społeczno-humanistycznych dochodzi do przewyciężenia kartezyjańskiej antynomii (podmiot-przedmiot), gdyż podmiot posiada zdolność „nieograniczonego uprzedmiotawiania się”, tzn. potrafi emanować stale malejące ułamki siebie (nie dochodząc wszakże nigdy do zaprzeczenia siebie jako podmiotu)⁹⁶. Z tego powodu również pojęcie kultury może odpowiadać rzeczywistości obiektywnej, pozostając zarazem funkcją prwadzonych badań. Miejszem spotkania przedmiotowości i podmiotowości jest nieświadomość, która zapewnia istnienie możliwości mediacji między dwoma, z założenia nieporównywalnymi i nie-

⁹² j.w., s. 465.

⁹³ C. Lévi-Strauss, *Myśl...*, dz. cyt., s. 375.

⁹⁴ Ideę faktu społecznego zaczerpnął Lévi-Strauss oczywiście od E. Durkheima.

⁹⁵ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. XXX.

⁹⁶ j.w., s. XXXIII.

zdołnymi do komunikowania się podmiotowościami (ujęciami subiektywnymi). Dlatego, że „prawa działalności nieświadomej są z jednej strony zawsze zewnętrzne względem ujęcia subiektywnego (możemy je sobie uświadomić, ale jako przedmiot), z drugiej zaś — one to właśnie wyznaczają przypadłości tego ujęcia”⁹⁷, nieświadomość umożliwia — twierdzi Lévi-Strauss — zniesienie opozycji między mną a drugim. Nieświadomość należy wyraźnie odróżnić od podświadomości⁹⁸. Ta ostatnia jest „jednostkowym leksykonem, w którym każdy z nas gromadzi słownik swojej osobistej historii, ale ten słownik zyskuje znaczenie dla nas samych i dla innych tylko w tej mierze, w jakiej nieświadomość organizuje go wedle swych praw i czyni zeń przeto mowę”⁹⁹. W ujęciu Lévi-Straussa „nieświadomość przestaje być schronieniem osobliwości, siedliskiem unikalnej historii, która czyni z każdego z nas byt niezastępowalny”¹⁰⁰. Mianem nieświadomości określa on natomiast funkcję symboliczną, będącą formą aktywności stanowiącą warunek wszelkiego życia umysłowego wszystkich ludzi, niezależnie od miejsca i czasu. Obiektywne poznanie (wyjaśnienie), a także zrozumienie dowolnej kultury, jest więc w ostatecznej instancji zagwarantowane przez symboliczną naturę myślenia, czyli nieuświadomianą działalność ludzkiego umysłu, zasadniczo identycznie funkcjonującą u wszystkich ludzi — starożytnych i współczesnych, „pierwotnych” i „cywilizowanych” — a której manifestacją są tak (pozornie, bo w warstwie „fenomenalnej”) odmienne i różnorodne kultury.

Według Lévi-Straussa „nieuświadomiana działalność umysłu polega na nakładaniu form na pewną treść, jeśli nadto formy te są zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów (...) to trzeba i wystarczy dotrzeć do nieuświadomianej struktury utajonej za każdą instytucją i każdym zwyczajem, aby otrzymać zasadę interpretacji stosowalną prawomocnie do innych instytucji i innych zwyczajów, pod warunkiem rzecz jasna, iż analiza doprowadzona jest dostatecznie głęboko”¹⁰¹. Ażeby odkryć prawdziwą rzeczywistość społeczno-kulturową, należy odnaleźć — poza stannowiącymi chaos, uświadomianymi i stale odmiennymi wyobrażeniami — istniejący w ograniczonej liczbie inwentarz nieuświadomianych możliwości¹⁰². Odnajdując jednolity schemat, analogiczny w różnych kon-

⁹⁷ j.w., s. XXXIV.

⁹⁸ Opozycja: podświadomość (w znaczeniu nadanym temu pojęciu przez Freuda) — nieświadomość, jest analogiczna do opozycji *parole — langue* (de Saussure'a) i wyraża m. in. różnicę między jednostkowym i społecznym (w sensie durkheimowskim).

⁹⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 282.

¹⁰⁰ j.w., s. 281.

¹⁰¹ j.w., s. 77.

¹⁰² j.w., s. 79 n.

tekstach czasowych i przestrzennych, a sprowadzający się do pewnych stosunków korelacji i opozycji, przechodzimy: od tego, co odsłonięte, do tego, co ukryte; od tego, co szczegółowe, do tego, co ogólne; od tego, co przypadkowe, do tego, co konieczne; od tego, co chaotyczne, do tego, co logiczne. Nieuświadomiana działalność ludzkiego umysłu polega więc na narzucaniu strukturalnych praw, których odkrycie umożliwia metoda strukturalna w antropologii.

O poglądach Lévi-Straussa można by jeszcze długo. Niestety, wąskie ramy artykułu nie pozwalają na to, żeby rozwijać problem jego wizji nauki oraz jej realizacji w koncepcji antropologii strukturalnej. Podsumuję więc krótko dotychczasowe rozważania i zaproponuję pewne konkluzje.

Lévi-Strauss podjął się przemyślenia zbulwersowanego przez rozwój nauk ścisłych obrazu świata i podjął próbę zastosowania w dyscyplinach społeczno-humanistycznych podejścia, będącego podejściem nauk ścisłych i przyrodniczych do przedmiotu badań. W tym celu uznał za stosowne zajęcie takiego stanowiska poznawczego, które pozwoliłoby mu uzyskać wiedzę prawdziwie uniwersalną; zastosował do badania rzeczywistości społeczno-kulturowej uogólnioną metodę fonologii (językoznawstwa strukturalnego); wreszcie uczynił przedmiotem analiz zjawiska nieuświadomiane (mechanizm funkcjonowania ludzkiego umysłu). U podstaw tych działań leży, akceptowany przez autora *Antropologii strukturalnej* ideał poznania naukowego czyli zespół poglądów na cele poznawczej działalności w nauce. Fundament dominującego w nowożytnej nauce europejskiej ideału poznania — którego zwolennikiem jest również Lévi-Strauss — stanowi koncepcja podmiotu autonomicznego głosząca, że podmiot poznający „może być całkowicie autonomiczny, niezależny od tradycji i osobniczego doświadczenia, od wszelkich okoliczności partykularnych, że sam w sobie, we własnych zdolnościach poznawczych znajduje podstawy do budowania teorii naukowych ważnych zawsze i wszędzie...”¹⁰³. Warunek autonomiczności podmiotu musi być spełniony, ażeby zlikwidować antynomię pomiędzy partykularyzmem indywidualum i uniwersalną ważnością tworzonej przez nie wiedzy naukowej. Innymi słowy, podmiot powinien stać się idealnym obserwatorem tj. „wyłączonym ze świata badanego, którego procesy poznawcze od jego usytuowania w świecie nie zależą i których przebieg oraz wyniki nie mają żadnego wpływu na badany przedmiot”¹⁰⁴. Model takiego idealnego obserwatora stanowi Laplace’owski demon, dla którego nie byłoby żadnych tajemnic ani w przeszłości, ani w przyszłości¹⁰⁵. Lévi-Strauss w swojej

¹⁰³ S. Amsterdamski, *Między historią ...*, dz cyt., s. 76 n.

¹⁰⁴ j.w., s. 77.

¹⁰⁵ Por.: S. Amsterdamski, *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983, s. 143 n.

koncepcji antropologii strukturalnej, stosując „technikę wyobcowania”, zmierzając do wykrycia praw o charakterze ponadhistorycznym i transkulturowym oraz ujmując funkcjonowanie ludzkiego umysłu w panchronii — zdaje się do owego Laplace'owskiego demona upodabniać. To domniemane podobieństwo jest jednak — jak sądzę — tylko pozorne.

Nie chodzi nawet o to, że współczesne odkrycia z zakresu m. in. fizyki, biologii czy filozofii nauki, zakwestionowały możliwość absolutnej suwerenności poznawczej podmiotu, jego zdolności do uzyskiwania wiedzy podmiotowo niezapśredniczonej. Pomijam także fakt, iż obecnie coraz powszechniejsza staje się świadomość traktowania nauki jako „dobra problematycznego”; że sami — tak podziwiani przez Lévi-Straussa — astronomowie, mówią o „zatruciu” fizyki matematyką, o zachwycie „protaczka, nie zdającego sobie sprawy, że w pewnej chwili podporządkował swoje myślenie schematowi stworzonemu przez poprzedników” oraz o chęci uzyskania bogactwa wrażeń i wszechstronności spojrzenia, kosztem „astronomicznej dokładności”¹⁰⁶. Chodzi mi natomiast o pewną ambiwalencję postawy samego autora *Mythologiques*.

Lévi-Straussowska wizja naukowego poznania jawi się jako koncepcja nieomal mistyczna. Myślę, iż zasadne jest pytanie, czy autor nie sytuuje się wobec Nauki tak, jak ludzie „pierwotni” wobec wiecznej przeszłości i Sartre wobec historii? Inaczej: czy Nauka nie spełnia w systemie Lévi-Straussa roli mitu? Uważam, że na to pytanie należy odpowiedzieć twierdząco. Przykładowo: przekonanie Lévi-Straussa o uniwersalnej ważności strukturalnej metody dla naukowej interpretacji całości ludzkich doświadczeń; pretensje do ustalania powszechnie obowiązujących prawd na temat ludzkiego umysłu; sposób rozwiązywania problemów; umiłowanie ładu, przejawiające się w dążeniu do totalnego uporządkowania świata znaczeń itd. itp. — wszystko to uzasadnia wniosek o istnieniu homologii między dziełem Lévi-Straussa i myślą nieoswojoną. Więcej, taka formalna odpowiedniość jest logiczną konsekwencją głównej tezy twórcy antropologii strukturalnej o zasadniczej tożsamości ludzkiego umysłu, niezależnie od miejsca i czasu. Hipotezę tę potwierdza m. in. pewien fragment z *Le cru et le cuit*, w którym Lévi-Strauss pisze, że jeśli ostatecznym celem antropologii jest dostarczenie lepszej wiedzy o zobiektywizowanej myśli i jej mechanizmach, to w ostateczności nie jest ważne, czy proces myślowy amerykańskich Indian przybiera kształt poprzez medium ich myśli.

Autor *Myśli nieoswojonej* uważa, iż z chwilą pojawienia się myśli

¹⁰⁶ Por.: W. Zonn, *O rozwoju nauki*, [w:] W. Zonn, A. Finkelsztejn, *O nauce*, dz. cyt., s. 35 n.; tenże, *Nauka wobec innych rodzajów działalności ludzkiej*, j.w., s. 68 n. i nast.

symbolicznej — więc także w momencie powstania języka i kultury, a tym samym narodzin człowieka *sensu stricto* — „dokonało się przejście od stadium, w którym nic nie miało sensu, do innego, w którym miało go już wszystko”¹⁰⁷. Od tej właśnie chwili, gdy ludzki wszechświat stał się pełen znaczeń, znaczył już wszystko to, czego dowiedzenia się ludzkość może oczekiwać. „To, co określa się jako postęp umysłu ludzkiego, a w każdym razie — postęp poznania naukowego, mogło i zawsze będzie mogło polegać tylko na poprawieniu ujęć, dokonywaniu przegrupowań, określaniu przynależności i odkrywaniu nowych zasobów w łonie całości zamkniętej i dopełniającej siebie samą”¹⁰⁸. Relacja homologiczna między *par excellence* naukową myślą Lévi-Straussa i systemem myśli nieoswojonej (mitycznej), ma więc sens niejako ontologiczny, zdeterminowany obiektywną naturą ludzkiego myślenia symbolicznego. Lévi-Strauss, głosząc kategoryczny imperatyw uprawiania dyscypliny humanistycznej jako przedsięwzięcia nomotetycznego, jest jednocześnie — paradoksalnie — krytykiem takiego poznania i wyjaśniania naukowego. Doprowadzając pretensje rozumu naukowego — jako wyróżnionego sposobu poznawania — do swoistego absurdu, ukazuje jego granice. Korzystając z metafory Nietzsche’go określiłbym Lévi-Straussa mianem „uprawiającego muzykę Sokratesa”¹⁰⁹.

Stanisław Węglarz

CLAUDE LÉVI-STRAUSS: LAPLACE'S DEMON OR SOCRATES
PRACTICING MUSIC?

(summary)

The motor behind the idea of Lévi-Strauss' structural anthropology and the key to understanding this work is the conception of the aims of scientific activity, that is, the ideal of scientific cognition accepted by the author of "The Savage Mind".

¹⁰⁷ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, dz. cyt. s. LIII.

¹⁰⁸ j.w., s. LIV.

¹⁰⁹ Nietzsche w *Narodzinach tragedii...* napisał m. in.: „Cały nasz świat nowoczesny uwikłany jest w sieci kultury aleksandryjskiej i ma, jako ideał, uzbrojonego najwyższymi mocami poznawczymi, w służbie wiedzy pracującego człowieka teoretyka, którego prawzorem i praojcem jest Sokrates”. I w innym miejscu: „...dopiero po doprowadzeniu ducha nauki do jego granic i po zniszczeniu jego uroszczenia do powszechnej ważności przez wskazanie owych granic, wolnoby mieć nadzieję odrodzenia tragedii; a tę formę kultury oznaczylibyśmy symbolem uprawiającego muzykę Sokratesa...”. Zob.: F. Nietzsche, *Narodziny tragedji z ducha muzyki, czyli hellenizm i pesymizm*, Warszawa 1907, s. 123, 118.

Nearly since the beginning of his scientific work, Lévi-Strauss' true vocation has been making socio-humanistic disciplines scientific, and thus bringing them into the "paradise of natural sciences".

From the point of view of the proposed idea of methodological naturalism, Lévi-Strauss remains in the rich philosophical and scientific tradition — from Montesquieu to the representatives of the French sociological school (to limit ourselves to only socio-humanistic French thinking). In natural sciences, the ideal of scientific cognition, which assumed its shape at the end of the XVIIth and in the XVIIIth centuries, was based on the ontological opposition of "pure" consciousness of thinking (cognitive autonomy of the subject) and absolute objectivity of being. A series of such oppositions as for examples, "cognition — experience" "science — art", and others, are the results of the main opposition "subject — object".

The way that Lévi-Strauss' has chosen to make the humanities scientific included:

- 1) the employment of a cognitive attitude that would ensure cognitive autonomy and liberation from a local „cultural scope" (hyperobjectivism);
- 2) the transfer of the method of phonology (of structural linguistics) to the sphere of cultural phenomena, which are in general conceived from the communicative point of view;
- 3) making the subject of the research the unrealized mechanisms which control the functioning of a human being.

Lévi-Strauss' stay in New York, as well as his predilection for exact sciences, was of primary importance for his firm declaration on the side of the „maturalistic" ideal of scientific cognition and for the attempts, that resulted from the above, to apply some particular rules of satisfactory explanation in the socio-humanistic disciplines. There the author of "Elementary structures of kinship" met R. Jakobson, among others, who was the main popularizer of the idea of structural linguistics (in its European version) overseas, and the intellectual atmosphere of the time and place left a lasting mark on the program of the scientific activity of Lévi-Strauss.

It has been shown in the paper that the author of "Structural anthropology" has been involved in scientific activity in the broadly conceived „biographical situation". Both this fact and some irrational motifs (that is, other than strictly methodological or scientific), undoubtedly often unrealized by Lévi-Strauss, prove that it is impossible to acquire the attitude of an ideal observer ("Laplace's demon"), and thus show the groundlessness of the claim for a „scientific reason" to supply some universal knowledge, at least on the grounds of socio-humanistic disciplines. The attitude of Lévi-Strauss appears ambivalent thus: on the one hand, he wants to practice the humanities as a nomethetic undertaking, as a peculiar way of arriving at the truth, etc.; on the other hand, he proves the identical thinking of people which results from the universal rules of the functioning of the human mind. In spite of expressis verbis declarations formulated by the author of "Mythologiques", he deserves the name of "Laplace's demon" more than "Socrates practicing music", in which such antonyms as "science — myth", for example, merge.