

# Brunon J. Ruciński

---

## Pewien strukturalizm : główne koncepcje Claude Levi-Straussa

---

*Studia Philosophiae Christianae* 7/2, 213-241

---

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BRUNON J. RUCIŃSKI

## **PEWIEN STRUKTURALIZM. GŁÓWNE KONCEPCJE CLAUDE LEVI-STRAUSSA**

1. Wielość strukturalizmów. 2. Strukturalizm — metoda czy teoria?
3. Nauka i mit — dwa sposoby poznawania. 4. Model strukturalny. Intelpekt powszechny. 5. Struktury a historia. 6. Levi-Straussa ocena postulatatu historyzmu.

### **1. Wielość strukturalizmów.**

Niniejsza próba zrekonstruowania całości zjawiska, jakim jest strukturalizm we współczesnej nauce, już z założenia okazała się niemożliwa. Pierwszorzędną przyczyną tego jest zasadnicza wielość strukturalizmów, które choć mają wspólną podstawę metodologiczną, dzielą się w rozstrzygających o ich kształcie i wymowie problemach, przez odmienne propozycje rozwiązań tych problemów, na wiele grup.

Jako odrębny kierunek, strukturalizm swoją ważność ujawnił w ciągu ostatnich dwudziestu lat. W znaczeniu, jakie się obecnie wiąże z jego pojęciem, zaznaczył swoje istnienie na terenie nauk humanistycznych na początku naszego stulecia. A w związku z wyróżniającymi go propozycjami metodologicznymi przypomina pewne rozróżnienia przyjmowane w filozofii greckiej<sup>1</sup>. Pojęciem „struktury” posługiwały się od dawna nauki przyrodnicze i matematyka.

---

<sup>1</sup> Stoicy proponowali rozróżnienie analogiczne do przyjmowanego w semiologii: semajnomenon — to, co znaczone i semajnon — to, co znaczące.

Naszą uwagę skierujemy na zastosowanie pojęcia „struktury” do faktów kulturowych i używanie przez to nowych rozwiązań i odpowiedzi. W tej bowiem postaci, jako formalizacja i obiektywizacja humanistyki mająca przynieść całkowite poznanie faktów kulturowych niejednorodnych, a sprowadzonych dzięki metodzie do jednej podstawy — struktury myśli ludzkiej posługującej się na poziomie podświadomości językiem — strukturalizm dokonał najwięcej. Język jest tu zasadą strukturalną, na której opiera się wszelka analiza.

To nowe zdefiniowane rozumienie funkcji języka, w którego funkcjonowaniu wykryło prawa elementarne<sup>2</sup>, pociągnęło za sobą twierdzenie o determinacji kształtu intelektualnych doświadczeń człowieka, które wyraz swój znajdują w wytworach ludzkiej aktywności, zebranych w konwencjonalnym pojęciu „przedmiotów kulturowych”.

Pojęcie „kultury” użyte powyżej kontekstowo, rozumiane jest przez strukturalistów w opozycji do pojęcia „natury”. Jakkolwiek często następuje dyfuzja przedmiotów należących do dwu dziedzin — natury i kultury, z chwilą, gdy te zostaną pomyślane, a następnie wypowiedziane w języku, podlegają prawom struktury języka i zawierają element humanistyczny, określając tym swoją przynależność do dziedziny faktów kulturowych.

Cechą wyróżniającą tendencji strukturalistycznej jest wiązana z pojęciem „struktury” nadzieja, często przekonanie o możliwości wyjścia z relatywizmu i partykularności naszej wiedzy o tworach myśli — przedmiotach nauk społecznych, literatury, sztuk plastycznych czy muzyki, i uzyskania pewnej uniwersalnej metody wyznaczającej wewnętrzną racjonalność tych tworów. Metoda ta nie konstruuje sensu, lecz go odczytuje. Stosowanie analizy strukturalnej jest próbą dania absolutnych

---

<sup>2</sup> Por. F. de Saussure, *Cours de linguistique generale*, Paris 1916, tenże, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1961 — *passim* oraz J. L. Prieto, *Messages et signaux*, Paris 1966, tenże, *Przekazy i sygnały*, tłum. J. Lalewicz, Warszawa 1970 — *passim*.

rozstrzygnięć tłumaczących zjawiska kulturowe i próbą zintegrowania całej humanistyki w totalnym pojęciu „struktury”. Znaczenie strukturalizmu podkreślono przez porównanie jego roli w naukach humanistycznych do „przewrotu kopernikańskiego”.

Odwołamy się teraz do kilku faktów historycznych, które doprowadzą nas do obecnej sytuacji w strukturalizmie. Decydujące dla tendencji strukturalistycznej było zastosowanie pojęcia „struktury” w językoznawstwie przez ucznia Durkheim — Ferdynanda de Saussure’a. W roku 1916 zostają wydane studia z językoznawstwa strukturalnego, będące zbiorem jego wykładów w L’Ecole des Hautes Etudes i na Uniwersytecie Genewskim, pod tytułem „Cours de linguistique generale”. Znajdujemy tam wykład jego koncepcji języka i zapoczątkowanej przez Saussure’a nauki — semiologii. W 1933 roku twórca fonologii N. Troubeckoy, przedstawiciel szkoły praskiej w językoznawstwie uprawiającej analizę strukturalną, publikuje swoje prace. W latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku pojęcie „struktury” zostaje zaadaptowane do biologii, psychologii i neurofizjologii. Coraz częściej pojawia się też w publikacjach filozoficznych. Wreszcie w 1945 roku paralelę między analizą strukturalną w językoznawstwie a analizą strukturalną w antropologii ustanawia Claude Levi-Strauss<sup>3</sup>. Współcześnie uprawiają analizę strukturalną środowiska wyrosłe z językoznawstwa strukturalnego. Są to: Koło Praskie, do którego należą m. in. N. Troubeckoy i R. Jakobson, krąg Nowej Krytyki paryskiej związany z nazwiskami R. Barthesa, S. Doubrowsky’ego i krąg Nowej Krytyki chicagowskiej związany z nazwiskami M. Foucaulta, J. Lacana, T. Parsonsa, grupa strukturalistów genetycznych G. Lukács, L. Goldmann i H. Lefebvre oraz antropolog strukturalista C. Levi-Strauss.

Do największych osiągnięć doprowadziły strukturalizm właśnie dzieła etnologiczne Claude Levi-Straussa, w których do-

---

<sup>3</sup> Por. artykuł M. Gaveninga w *Nouvelles Litteraires* (9.V.68 r.), także T. M. Jaroszewski, Człowiek—struktury-historia, *Człowiek i Światopogląd*, 11 (1968) z. 52, 21—42.

konuje on syntezy dotychczasowych badań w etnologii posługując się pojęciem „struktury” zdefiniowanym przez F. de Saussure’a.

Ta tradycja prowadząca od F. de Saussure’a przez współczesnych semiologów do rezultatów badań C. Levi-Straussa stanowić będzie główny przedmiot naszych rozważań.

## 2. Strukturalizm — metoda czy teoria?

Strukturalizm można rozumieć jako pewną swoistą metodę nauk humanistycznych, która dzięki daleko posuniętej formalizacji materiału, którym się posługuje, tj. faktów kulturowych, prowadzi do sprawdzalnych twierdzeń na temat ich wewnętrznej organizacji, mechanizmu funkcjonowania i mechanizmu znaczenia. Zastosowanie pewnego schematu o stałych, koniecznych relacjach między elementami tego schematu, do pewnego złożonego zjawiska, jakim jest na przykład utwór literacki czy dzieło sztuki plastycznej, pozwala nam uzyskać o tych zjawiskach pewną sumę wiedzy, która ujmowałaby ich istotę i cechy dystynktywne, tłumaczyłaby nam wartości estetyczne dzieła w kategoriach struktury.

Odpowiedzi na nurtujące nas pytania, na temat przykładowo podanych przedmiotów sztuki, znajdujemy niejako w ich warstwie podstawowej — na poziomie struktury rządzonej autonomicznymi prawami.

Strukturalizm jako metoda gromadzi fakty społeczne, porządkuje je otrzymując w rezultacie pewne systemy. Systemy te stanowią całości logiczne faktycznie wytworzone. Ich sens uzyskuje się przez odniesienie do struktury, stanowiącej całość możliwości dopuszczonych przez dany fakt społeczny, w ramach których systemy wytworzone faktycznie stanowią fragmenty możliwości zrealizowanych. Sens tego, co realne ujawnia się w opozycji do struktur możliwych — modeli — przez relacje obowiązujące w ramach tych modeli. Ogólne modele faktów społecznych są — dzięki prawom transformacji — wza-

jennie przekładalne<sup>4</sup>. Możliwe jest przejście od jednego modelu do drugiego, od drugiego do trzeciego, itd., dzięki zakresowemu traktowaniu tych modeli i analogicznemu traktowaniu ich elementów. Ta wzajemna przekładalność pozwala na zarysowanie przed nami syntetycznego i totalizującego obrazu kultury ludzkiej.

Tak właśnie definiuje strukturalizm jako metodę C. Levi-Strauss: „Strukturalizm nie jest doktryną filozoficzną, lecz metodą”, w wywiadzie udzielonym dla „Le nouvel observateur”<sup>5</sup>.

Takie rozumienie strukturalizmu wyraża się w analizach literackich grupy związanej z kręgiem Nowej Krytyki. Dzięki wykryciu istnienia u podłoża naszej aktywności pewnych struktur myślowych, uwarunkowanych przez posługiwanie się językiem, możliwe jest zinterpretowanie, czy przeinterpretowanie w tej nowej perspektywie całej historii literatury i sztuki, dotarcie do prawdziwych, nieuświadomionych intencji twórcy, pełne i ostateczne zrozumienie dzieła.

Strukturalizm, podobnie jak psychoanaliza na terenie osobowości człowieka, czy marksizm na terenie historii społeczeństw, ma ambicję dotarcia do podstawowych uwarunkowań pewnych zachowań lub zdarzeń, które ogólnie nazwijmy skutkami. W odróżnieniu jednak od nich, strukturalizm posługuje się twierdzeniami znajdującymi całkowite wytłumaczenie w rachunku logicznym, lub takiej formalizacji przekształceń, które umożliwiają ich powtórzenie i sprawdzenie<sup>6</sup>.

Formalne prawa rozumiane przez strukturalizm jednoznacznie, nie znalazły się w psychoanalizie, która także szukała podstawowych i koniecznych uwarunkowań, pozostała jednak za-

---

<sup>4</sup> Tak rozumiane pojęcie *modelu* przyjęte zostało z językoznawstwa strukturalnego.

<sup>5</sup> Por. *Le Nouvel Observateur* wywiad G. Dumura z C. Levi-Straussem, cytuję za *Forum*, 6 (96), (5.II.67 r.).

<sup>6</sup> Przy pisaniu swej pracy *Les structures elementaires de la parente*, w której stosowana jest analiza strukturalna, C. Levi-Strauss współpracował z matematykiem.

wsze domeną wieloznacznych pojęć budzących zrozumiałe sprzeczności, a mających przecież wyjaśnić czym jest i jak funkcjonuje osobowość. Zasady wykryte przez psychoanalizę zbyt były bogate w treści, aby mogły obejmować całość populacji ludzkiej.

W psychoanalizie nie znalazły się, a w marksistowskiej teorii społeczeństwa te formalne prawa nie mogły się znaleźć, z racji jej syntetyzującego i jakościowego charakteru oraz historycznej perspektywy. Stwierdzone przez marksizm prawa odnoszą się do makrostruktur, te zaś stanowią domenę innych uwarunkowań pierwotnych, funkcjonujących w zespołach ludzkich, które nie są prostą sumą swych elementów. Zatem także suma uwarunkowań pierwotnych, funkcjonujących na obszarze osobowości jednostek ludzkich, nie jest równa uwarunkowaniom pierwotnym zdarzeń na poziomie zespołów. Są to dwa poziomy wzajemnie komplementarne, choć dopełniające się, między którymi występują zależności jeszcze innego typu.

Wyodrębnimy zatem dwa poziomy: jednostki i społeczeństwa. Każdy z nich można rozpatrywać w czasie, bądź statycznie. Statycznie, to znaczy jako pewien stan utrwalony, zamknięty, nie ulegający przekształceniom, które zmieniałyby układ całości i relacje między elementami. Psychoanaliza zajmuje się osobowością człowieka jako istniejącego w czasie, osobowością przez rozwój tylko zrozumiałą. Marksistowska teoria społeczeństwa ujmuje w kategoriach historycznych systemy społeczne, których pewna faza rozwoju jest zrozumiała w aspekcie przekształceń fazy wcześniejszej, przy koincydencji określonych czynników podważających równowagę tych systemów i będących przyczyną tych przekształceń.

Strukturalizm obejmuje swą metodą i pojęciem „struktury” zarówno jednostkę ludzką, chociaż rozumianą społecznie, jak i społeczeństwo, ale jedynie w aspekcie statystycznym — w synchronii. Człowiek i grupa społeczna to pewne systemy ustrukturuwane, których rozwój nie zmienia charakteru ich wytworów zrozumiałych dzięki prawom struktury, którym podlegają. Niezależnie od historii dzieła człowieka, jako istoty

społecznej, są sprowadzalne do wspólnego im wszystkim podłoża — systemu językowego, którym się posługują<sup>7</sup>.

Z tego, co powiedzieliśmy dotychczas, można wyprowadzić słuszny wniosek: nawet, gdyby strukturalizm ograniczał się jedynie do badań przedmiotów kultury, i jako taki określałby się jako metoda, zakładać musi pewną teorię człowieka, do której odwołuje się, i w której znajduje swe uzasadnienie. Metoda analizy strukturalnej dopiero po wyprowadzeniu jej z ogólnej teorii człowieka społecznego, jest uprawiana w pełni. Aby powiedzieć, że do człowieka stosują się prawa struktury, trzeba założyć już to, że człowiek jest strukturą, już to, że strukturami posługuje się w swym działaniu.

Strukturalizm funkcjonuje we współczesnych naukach humanistycznych jako metoda badawcza, w taki sposób, w jaki powyżej scharakteryzowaliśmy. Analizą strukturalną posługuje się, uzyskując efektywne — z punktu widzenia rozstrzygnięć — rezultaty, na obszarach dotąd objętych kontrowersjami i uznanych za domenę twierdzeń relatywnie prawdziwych, przede wszystkim współczesne językoznawstwo, etnologia a także krytyka literacka. Wszystkie te dyscypliny wychodzą, choć niekoniecznie świadomie, od strukturalnej teorii człowieka.

Problematykę teorii człowieka, metody i historii spróbujemy prześledzić na przykładzie, najbardziej chyba reprezentatywnych dla całej tendencji strukturalistycznej badań etnologicznych C. Levi-Straussa, z których, co jest dla nas szczególnie ważne, wyprowadza on szereg implikacji filozoficznych.

### 3. Nauka i mit — dwa sposoby poznawania.

Stajemy więc wobec jednej z dziedzin humanistyki pełnej wspomnianych wątpliwości, wieloznaczności i sprzeczności. Być może, uda się nam pokazać jak strukturalizm zaprowadza tu porządek i jakiego rodzaju.

---

<sup>7</sup> Por. B. Malmberg, *Nowe drogi w językoznawstwie*, Warszawa 1969 — passim.



Musimy odrzucić wszystkie hipotezy totemizmu jak i sam totemizm, ponieważ nie odpowiada mu żadna realność w rzeczywistości ludów tzw. „pierwotnych”, których dotyczy.

Jest to zasadnicza teza Levi-Straussa.

Błąd, który dotąd etnologowie popełniali, polegał na próbach wyjaśnienia zjawiska totemizmu po uprzednim przypisaniu mu swoistej „natury”. Takie postępowanie było wyrazem samoobrony przez wyłączenie na zewnątrz pewnych zjawisk, towarzyszących populacji ludzkiej, jako niezgodnych z naszymi zasadami moralnymi. Uznanie grup ludzkich za „chore”, ponieważ nie stosują się one do naszych doświadczeń. Totemizm — wzór kulturowy został umieszczony w sferze natury, jako nie mieszczący się w ramach naszego wzoru kulturowego, będącego dorobkiem zachodniej cywilizacji. Zajęcie takiej postawy wobec totemizmu miało ratować uniwersalność europejskich wzorów kulturowych. Uznano, że totemizm jest projekcją poza nasz świat, zachowuje więc ciągłość między naturą i kulturą, z czego uczyniono atrybut „drugiej natury” człowieka pierwotnego<sup>8</sup>, której pojęcie człowiek tworzy sobie ze stanów pierwotnych własnego rozwoju.

Wbrew tym tezom, powołując się za Levi-Straussem na Boasa możemy powtórzyć: „pojęcie ‚mitu’ jest kategorią naszego myślenia, używamy jej arbitralnie w celu objęcia pewnym terminem prób wyjaśnienia zjawisk przyrody, spekulacji filozoficznych, przypadków przejawiania się procesów lingwistycznych w świadomości podmiotowej”<sup>9</sup>.

W rzeczywistości totemizm jest systemem logicznym obejmującym stosunki usytuowane między szeregiem kultury i szeregiem natury. Jest wytworzony świadomie jako narzędzie myślenia, to jest, pewien kod<sup>10</sup>, w którego polu semantycznym<sup>11</sup> wymagane są odstępstwa różnicujące, pozwalające nadać

---

<sup>8</sup> Por. C. Lévi-Strauss, *Le totemisme aujourd'hui*, Paris 1962, tenże, *Totemizm*, tłum. A. Steinberg, Warszawa 1968, 7 nn.

<sup>9</sup> Tamże, 20.

<sup>10</sup> Por. J. L. Prieto, *op. cit.*, 44—45.

<sup>11</sup> Por. Tamże, 41—42.

każdemu z sygnałów tego kodu, tworzących razem pole semantyczne, odrębne znaczenie<sup>12</sup>. W tym ujęciu totemizm przestaje być zjawiskiem swoistym — staje się poszczególnym przypadkiem stosunków między człowiekiem a jego naturalnym środowiskiem.

Na poparcie tego twierdzenia powołuje się Levi-Strauss na zjawiska dostrzeżone wśród plemion australijskich. Pierwotnie między strukturą świata a strukturą społeczeństwa istnieje odpowiedniość tego rodzaju, że struktura społeczna tę pierwszą odtwarza. Jest to rodzaj obrony grupy plemiennej przed możliwymi zakłóceniami w ustanowionym przez nich systemie społecznym, umożliwiającym, dzięki uporządkowaniu stosunków, tej grupie egzystencję.

W wypadku ingerencji w system na przykład nieprzewidzianych zmian demograficznych, które niszczą równowagę grupy, następuje reorganizacja ogólnego systemu tzw. „totemicznego” — taka, aby uwzględniając ten nowy czynnik mogła przywrócić równowagę<sup>13</sup>. Totemizm nie wyrasta zatem z religijnych potrzeb ludów pierwotnych, czy jak chciał B. Malinowski — z lęku przed naturą, lecz był potrzebnym mechanizmem funkcjonowania organizmu społecznego, mającym swe źródło w intelekcie. Stwierdza więc C. Levi-Strauss: „Przyczyn (totemizmu — podkreśl. B. J. R.) należy szukać tylko w organizmie, tak może czynić jedynie biologia, albo w intelekcie — to jest jedyna droga otwarta zarówno dla psychologii jak i dla etnologii”<sup>14</sup>.

Dla zrozumienia zjawiska totemizmu konieczne jest przejście od punktu widzenia użyteczności subiektywnej, gdzie tote-

---

<sup>12</sup> Por. C. Levi-Strauss, op. cit., 40.

<sup>13</sup> Por. C. Levi-Strauss, op. cit., 59, 74. Możliwa jest również całkowita dyfuzja elementów systemu i jego likwidacja. Chodzi nam tu jednak o podkreślenie możliwości reorganizacji uszkodzonego systemu-wzorca stosunków społecznych. Tym bardziej, że czynnikami drugiego rodzaju, które ostatecznie podważają równowagę grupy są przede wszystkim wszelkiego rodzaju ingerencje cywilizacji europejskiej, a te nie mają naturalnego charakteru.

<sup>14</sup> Tamże, 97.

mizm tłumaczony jest przez potrzeby pozaintelektualne człowieka do analogii obiektywnej, gdzie wszystkie przedmioty należące do środowiska stanowią naturalny wzór dla grupy plemiennej. Następnie od analogii zewnętrznej do homologii wewnętrznej, gdzie poszczególne przedmioty naturalne — jako pomyślane — stają się jednorodnymi elementami myśli, która buduje struktury mogące zapewnić grupom plemiennym równowagę. Homologia wewnętrzna — to poziom systemu językowego. Gatunki naturalne nie dlatego wybierane są na emblematy, że „nadają się do jedzenia”, lecz ponieważ „nadają się do myślenia”<sup>15</sup> — stwierdza Levi-Strauss.

Po rehabilitacji totemizmu możemy wraz z C. Levi-Straussem przejść do rozważań nad miejscem wytworów myśli pierwotnej w całości faktów kulturowych. Wyjdźmy od pytania, czy w ogóle są one porównywalne z wytworami kultury zachodniej czasów nam współczesnych, co byłoby niezgodne w wypadku odpowiedzi pozytywnej z tymi hipotezami, które myśl pierwotną sytuują w początkowych etapach rozwoju naszej cywilizacji.

Za jedno z kryteriów rozstrzygających o przynależności do tego, czy innego stopnia rozwoju społeczeństw przyjmuje się występowanie lub brak terminów abstrakcyjnych, istniejących w języku danej grupy społecznej.

Faktycznie przyczyną braku terminu na wyrażenie takiego pojęcia, jak np. „drzewo”, a występowania terminów na wyrażenie pojęć oznaczających poszczególne gatunki i odmiany drzew jest szczegółowe zainteresowanie w obrębie danej grupy, wobec otaczającej ją rzeczywistości. W ten sposób język tej grupy posiada nawet więcej pojęć np. „sosna”, „jodła”, „limba”. Podobnie jak w językach fachowych, płodność pojęciowa odpowiada bardziej natężonej uwadze wobec cech rzeczywistości i większemu zainteresowaniu dla rozróżnień, które można poczynić.

---

<sup>15</sup> Tamże, 120.

Pozostaje jeszcze pytanie, o ile wiedza uzyskana przez prymitywne — zdawałoby się — metody poznania może być skuteczna w praktyce, o ile odpowiada rzeczywistości realnej. Pierwotnie wiedza ta nie miała charakteru praktycznego, wobec potrzeb spełniała ona wymogi intelektualne alternatywne lub uprzednie. W tym ujęciu, nie jest ważne czy łączne potraktowanie dzioba dzięcioła i zębów daje oczekiwane rezultaty — powołując się na przykład Levi-Straussa — lecz czy taka kongruencja przedmiotów dopuszcza wśród wielu zastosowań teoretycznych zasadę terapeutyczną<sup>16</sup>.

Ta niezwykle oryginalna odpowiedź prowadzi do bardzo ważnej konsekwencji teoriopoznawczej.

Takie zgrupowania rzeczy i istot dają początki ładu we wszechświecie a każda klasyfikacja, bez względu na to, jaką ma wartość jest cenniejsza od indyferencji. Co zaś się tyczy obiektywnego charakteru tej klasyfikacji — to jest to założenie każdej nauki. Troska o systematyczność i szczegółowość rejestru wszelkich zależności i stosunków może prowadzić do rezultatów poprawnych naukowo.

Różnica między myślą mityczną a nauką nie polega na ignorowaniu zasady przyczynowości, lecz na stawianiu myśli mitycznej wobec zbyt nagłych i surowych wymagań, aby wszystko tłumaczyła przyczynowo. Myśl mityczna to „gigantyczne wariacje na temat zasady przyczynowości”<sup>17</sup>.

Ta precyzja i ścisłość z jednej strony, a nieświadome przyjmowanie zasady przyczynowości — z drugiej, są według Levi-Straussa wyrazem wiary w naukę, są antycypacją nauki.

Jak wspomnieliśmy, antycypacje te mogą niekiedy osiągnąć powodzenie przez wykrycie zależności rzeczywistych. Wykrycie faktu naukowego, to wykrycie jakiegoś „porządku”, na ten zaś „porządek” może natrafić także myśl mityczna, o ile funkcjonuje w kategoriach struktur, nawet jeżeli systematyzacja

---

<sup>16</sup> Por. C. Levi-Strauss, *Le pensée sauvage*, Paris 1962, tenże, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1970, 119 nn.

<sup>17</sup> C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 21.

w struktury dokonuje się na poziomie danych bezpośrednio postrzeganych zmysłami. Niezależnie więc od zasad i metod, myślenie w kategoriach struktur byłoby wewnętrznie efektywne, przyjmując, że liczba struktur jest skończona.

Podstawy dla strukturalizacji poznania daje język grupy, która posługuje się nim, gdzie każde pojęcie ukonstytuowane przez opozycję z innym pojęciem należy do systemu językowego, który jest zespołem takich struktur<sup>18</sup>.

Walorem mitów jest przechowanie do naszych czasów tych sposobów obserwacji i refleksji, na które pozwala przyroda. Samo zaś myślenie mityczne nie jest mniej naukowe, ani mniej prawdziwe od współczesnego poznania naukowego — jest tylko innym typem poznania.

Dokładnie zagadnienie stosunku myślenia naukowego do mitycznego eksplikuje Levi-Strauss na przykładzie porównania nauki z bricolagem, któremu sensem odpowiadałby w języku polskim termin „majsterkowanie”<sup>19</sup>.

I majsterkowanie i wiedza mityczna zamknięte są w obrębie niejednorodnych środków, które będąc ograniczone są jednocześnie przeznaczone do osiągnięcia wszystkich zamierzonych celów. Zespół tych środków określony jest nie, jak w wypadku nauki przez projekt, lecz przez instrumentalność. Elementy składowe mitu — znaki<sup>20</sup>, w odróżnieniu od pojęć, którymi posługuje się nauka, mają ograniczone możliwości zastosowań nowych przez zastosowania pierwotne. Przekazanie wakującej funkcji innemu elementowi w zaplanowanej strukturze pociąga za sobą reorganizację tej struktury. O ile więc naukowiec stara się wyjść z układu napięć wyrażających pewien etap cywilizacyjny i znaleźć się poza nimi, bricoleur zmuszony jest pozostać w ich obrębie. Co jest inną formą stwierdzenia, że pierwszy posługuje się pojęciami, które są całkowicie prze-

---

<sup>18</sup> Por. B. Malmberg, op. cit., 74—75.

<sup>19</sup> Por. C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 30 nn.

<sup>20</sup> Por. B. Malmberg, op. cit., 74—75.

zroczyste dla rzeczywistości, drugi natomiast znakami noszącymi na sobie piętno pierwiastka humanistycznego<sup>21</sup>.

Pojęcie dokonuje otwarcia systemu, zaś znaczenie — jego reorganizacji. Znak będący jednością przedstawienia i pojęcia, chociaż może spełniać funkcję znaczącą, to pozostaje bez wyraźnej konotacji, lecz zdolny jest do podtrzymywania sukcesywnych związków z innymi bytami, pod warunkiem, że zespół znaków tworzy system, w którym zmiana jednego elementu pociąga za sobą reorganizację całego systemu. W wypadku znaków zakres i treść nie dopełniają się, lecz tworzą zwartą jedność.

Myślenie mityczne może być generalizujące, co jest właściwe nauce, pod warunkiem, że posługuje się strukturami. Nauka jest rozróżnieniem między zdarzeniem a strukturą, bricolage wypracowuje zespoły o własnej strukturze. Uczony tworzy zdarzenia przy pomocy struktur, bricoleur zaś struktury przy pomocy zdarzeń. Myśl mityczna wytwarza struktury synchroniczne przy pomocy diachronii. Przy czym nie chodzi tu o dwa stadia rozwoju wiedzy; zarówno nauka jak myśl mityczna są równie uprawnione.

Myśl mityczna nieustannie rozmieszcza w nowych układach zdarzenia i doświadczenia, aby odkryć ich sens i w tym znaczeniu jest protestem przeciwko brakowi sensu<sup>22</sup>. Magia nie jest początkiem jakiejś niezrealizowanej całości i jest niezależna od systemu jakim jest nauka. Łączy je podobieństwo formalne. Są to dwa równoległe sposoby poznawania. Kolejnym argumentem Levi-Straussa przywracającym myśli mitycznej właściwe miejsce w kulturze ludzkiej, jest przywołanie przykładu „paradoksu neolitycznego”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Por. C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 35.

<sup>22</sup> Por. C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 39, także por. Race et histoire, w tomie *La question raciale devant la science moderne*, Paris 1953, tenże, *Rasa a historia*, w tomie *Rasa a nauka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 1961, 144 nn.

<sup>23</sup> Por. tamże, 28—29.

Rekapitułując powyższe możemy uznać, że: 1° istnieje zasadnicza równoważność między kulturą pierwotną i myślą mityczną z jednej strony, a kulturą współczesnej cywilizacji kręgu europejskiego i myślą naukową z drugiej, ponieważ nie są to kolejne fazy liniowego rozwoju, lecz dwa odmienne typy kultury i dwa rodzaje myśli, posługujące się różnymi zasadami i sposobami poznawania, 2° warunkiem koniecznym myślenia prymitywnego, decydującym o jego wartości jest jedynie efektywne myślenie w kategoriach całości, które nazwaliśmy strukturami, 3° struktury te mają stanowić zespoły uporządkowane elementów, między którymi zachodzą autonomiczne relacje rozumiałe w granicach całego zespołu. Przemieszczenie jednego elementu powoduje reorganizację struktury, 4° tak rozumiane struktury gwarantują efektywność poznania, o ile stanowią instrument tego poznania.

Jak zobaczymy dalej, tezę o myśleniu w kategoriach struktur rozciągnie Levi-Strauss na całość myślenia nie tylko mitycznego, proponując przyjęcie innej tezy, że u podstaw wszelkiego myślenia leżą ustrukturuwane modele.

Zagadnienie roli modeli w myśleniu stanowić będzie przedmiot rozważań następnego rozdziału.

#### **4. Model strukturalny. Intelkt powszechny.**

Logika konkretna posługuje się kategoriami składającymi się z pozostałości, z elementów systemów istniejących dawniej, które uległy dewiacji. Elementy te już służyły za znaki w konstrukcji struktury i jako takie przyjmowały funkcję przedmiotów znaczących. Mogą też posłużyć do budowania nowych struktur, o ile tylko spełniają wymóg odstępów różnicujących, dzięki któremu to, co znaczące będzie mogło przybrać nowe, wyznaczone mu w strukturze znaczenie.

Znak jest jednością tego, co znaczące i tego, co znaczone, lecz jak stwierdziliśmy wyżej, w planie tego, co znaczone, w treści znaku istnieje pewien luz, dzięki któremu znak zawiera w sobie pewną ilość możliwości zastosowania w różnych struktu-

rach. Ten luz noetyczny wypełnia się w momencie włączenia znaku w strukturę, ponieważ, co również ustaliliśmy, może posiadać określone znaczenie tylko przez strukturę, w ramach której pozostaje w określonych relacjach strukturalnych z innymi elementami. Zatem kategorie logiki konkretnej składające się z resztek starych systemów nam jedynie wydają się arbitralne — nie są takimi w granicach logiki, której służą.

Logika działa na zasadzie kalejdoskopu<sup>24</sup>, w którym przez grę luster odbicia równoważą przedmioty. Przedmioty — to pozostałości struktur dawnych, odbicia — to znaki mające funkcję rzeczy znaczących w nowym systemie.

Fundamentalne jest dla nas twierdzenie Levi-Straussa: „Układy te aktualizują możliwości, których liczba, nawet bardzo duża, nie jest jednak nieograniczona, bo jest funkcją równowagi i rozmieszczeń mogących się realizować między ciałami, których liczba sama jest skończona”<sup>25</sup>.

Jest to powtórzenie znanej nam tezy o myśleniu w kategoriach struktur, a jednocześnie próba zarysowania ogólnego modelu intelektu — biologicznej infrastruktury wyczerpującej się w ograniczonej ilości możliwych układów.

Poszczególne układy, które tworzy logika konkretna są zrozumiałe tymczasowo, dopóki jeden element układu nie zostanie przemieszczony. Dzięki skończonej ilości możliwych układów widzimy teraz jasno, że i logika konkretna ma szansę dotarcia, przy pomocy czysto formalnych przekształceń, do prawdziwego porządku treściowego.

Strukturalizm Levi-Straussa jest rehabilitacją psychologii asocjacionistycznej. Logika elementarna jest wspólną podstawą wszelkiej myśli. Logika ta jest wyrazem struktury umysłu, a poza tym umysłem bez wątpienia i mózgu<sup>26</sup>.

Skoro stwierdziliśmy konieczność posługiwania się przez ludzi strukturami, jesteśmy o krok od stwierdzenia, że koniecz-

---

<sup>24</sup> Por. C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 57.

<sup>25</sup> C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 58.

<sup>26</sup> Por. C. Levi-Strauss, *Totemizm*, 121.



ność ta wypływa z odpowiedniego podłoża, z odpowiedniej budowy mózgu, która determinuje jego działanie i wytwory. Choć Levi-Strauss nie daje nam żadnego szczegółowego modelu intelektu, w rodzaju modelu intelektu Guilforda, w którym każda myśl jest skutkiem dającym się sprowadzić do kombinacji trzech parametrów tego modelu — robi ten krok, zbliżając się do przekonania o istnieniu takiego modelu.

Na podobny, do proponowanego przez strukturalistyczną teorię, porządek natrafili Bergson i Rousseau. Sama lektura tych autorów naprowadziła Levi-Straussa na uderzające podobieństwo „Ewolucji twórczej” Bergsona i metafizyki wspólnej wszystkim Siuksom; „W metafizyce tej rzeczy i istoty są jedynie zastygłymi formami twórczej ciągłości”<sup>27</sup>.

Levi-Strauss konkluduje w ten sposób: „Wykazali przez to (Bergson i Rousseau — podkreśl. B. J. R.), że każdy umysł ludzki jest potencjalnym polem doświadczeń dla kontrolowania tego, co się dzieje w umysłach innych ludzi, jakkolwiek byłby dystans, który dzieli pierwszych od drugich”<sup>28</sup>.

W wypadku sprzeciwów wobec imputowanej Levi-Straussowi teorii intelektu, która poza kilkoma stwierdzeniami nie pojawia się w jego pismach *explicite*, jesteśmy skłonni podjąć dyskusję. Jednak zgodnie z tym, co powiedzieliśmy powołując się na autora, wydaje się bardzo prawdopodobne, że przyjmuje on coś w rodzaju apriorycznych kategorii kantowskich, w postaci struktur synchronicznych będących formą myślenia społeczeństw pierwotnych, czy struktur synchronicznych języka spełniającego funkcję komunikatywną.

Istotne przy tym jest twierdzenie o skończonej liczbie możliwych struktur, przez skończoną liczbę ich elementów oraz o istnieniu leżącej u jej podłoża logiki elementarnej. Takie implikacje dotyczące substancjalnego podłoża zjawisk kulturowych umieszczonego w samym człowieku wyprowadzają natomiast z pełną świadomością inni autorzy — strukturaliści.

---

<sup>27</sup> Tamże, 130—131.

<sup>28</sup> C. Levi-Strauss, *Totemizm*. 138.

R. Barthes wysunął tezę o istnieniu trzech podstawowych rodzajów świadomości, czy wyobraźni znakowej odpowiadających trzem podstawowym relacjom miszczącym się w znaku<sup>29</sup>.

Konieczne jest jeszcze uzupełnienie tych wniosków przez te z myśli Levi-Straussa, bez których byłibyśmy narażeni na jego złe, bądź niepełne zrozumienie.

Systemy klasyfikacyjne, o których mówiliśmy, całą swą wartość operacyjną i relatywną trwałość w diachronii zawdzięczają swemu formalnemu charakterowi. On im zapewnia, po pierwsze, możliwość integracji opozycji elementów, która jest warunkiem przekazów znaczących, a po drugie, przekładalności znaków z różnych poziomów rzeczywistości społecznej, których całość tworzy, dzięki przekładalności, zrozumiałą strukturę synchroniczną, wznoszącą się ponad podstawową opozycję natury i kultury.

Struktury utworzone dla celów poznawczych w postaci systemów klasyfikacyjnych mogą być rozpatrywane jedynie na poziomie grupy, nie zaś takiego czy innego dowolnie wydzielonego przekształcenia<sup>30</sup>.

Jeżeli grupy społeczne są rozpatrywane w ich związkach z innymi grupami, wówczas zwycięża w poznaniu tych grup punkt widzenia jedności, odmiennie niż w wypadku analizowania każdej z osobna grupy w stosunku do rzeczywistości innego rodzaju niż społeczna, kiedy zwycięża punkt widzenia różnorodności<sup>31</sup>. W tym znaczeniu endo-praxis i egzo-praxis dają się określić jako dopełniające się aspekty dwojakiej relacji do siebie i do kogoś drugiego. U podłoża bowiem każdej praktyki leży schemat pojęciowy, czyli odpowiednia struktura. Praktyka jest tu rozumiana jako konkretny fakt umiejscowiony w czasie i przestrzeni, znamieny dla celów życia i cywilizacji,

---

<sup>29</sup> Por. J. L. Prieto, op. cit., 63—64, 151—152, por. inną koncepcję znaku zawartą w A. Schaffa, Szkice z filozofii języka, zwłaszcza artykuł O specyficie znaku słownego, 28—50, por. także R. Barthes, Wyobraźnia znakowa, tłum. J. Barczyński, Twórczość, 12, 1969.

<sup>30</sup> Por. J. L. Prieto — patrz przypis 29.

<sup>31</sup> Por. C. Levi-Strauss, Myśl..., 177.

w odróżnieniu od praxis rozumianej ogólnie, która stanowi całość podstawową nauk o człowieku. Systemy pojęciowe stoją między praxis i praktyką, przez które to, co partykularne i to, co ogólne dokonuje się jako struktura tzn. byt empiryczny poznawalny spekulatywnie. Następnie stwierdza Levi-Strauss, że badanie nad tymi strukturami stanowi zaledwie fragmentaryczny wkład do badań infrastruktur właściwych będących przedmiotem historii.

Poruszając zagadnienie historii wchodzimy tym samym na grunt ciągłego konfliktu z jakim spotyka się analiza strukturalna.

Każdy system wytworzony przez grupę społeczną jest strukturą, w której funkcjonują właściwe jej prawa, pod warunkiem, że jest ujęty synchronicznie, tzn. jako system zamknięty, nie podlegający zmianom, wyabstrachowany z egzystencji w diachronii. Jeżeli jednak stwierdzamy, że faktycznie wytworzony, istniejący w diachronii system jest mimo tego strukturą synchroniczną, to stajemy tu wobec oczywistego konfliktu między niezmiennością i zmianą, statyką i ruchem, zahamowaniem i ewolucją.

Rozwiązanie, jak pokaże Levi-Strauss tej aporii, należy do kolejnego osiągnięcia myśli strukturalistycznej.

Problem ten stanowić będzie przedmiot omówienia następnego rozdziału.

## 5. Struktury a historia.

Każdy system dany jest w trybie synchronicznym na osi jednoczesności.

Na przykład kodeks prawa administracyjnego może być rozpatrywany w czasie, jako system zmieniający się w zależności od stosunków społecznych, ustrojowych, ekonomicznych. Może być także rozpatrywany jako system przepisów prawnych w danej chwili, do którego możemy się odwołać, i któremu możemy postawić pytania otrzymując sensowne odpowiedzi — zakładając sensowność systemu jakim jest przykładowy kodeks. Pierw-

sza perspektywa jest diachroniczna, druga — synchroniczna. W pierwszym wypadku kodeks nie stanowi całości sensownej i niesprzecznej, w drugim — stanowi całość paradygmatyczną; wtedy ukazuje się nam jako struktura.

Podobnie język rozpatrywany być może jako system istniejący w synchronii, na który składa się całość aktualnie występujących elementów leksyki, znaczeń, funkcji, relacji, wzorców deklinacyjnych i koniugacyjnych, tworzących wtedy koherentną strukturę paradygmatyczną — system „la langue”, w odróżnieniu od „la parole” i w odróżnieniu od innych uprzednich lub następujących ten system systemów „la langue”.

Czy jest możliwe zatem istnienie systemu koherentnego w czasie, w historii danej grupy społecznej, która go wytworzyła w wyniku spekulatywnych kombinacji elementów jako struktury?

Czas przekształca najbardziej spójne i trwałe systemy funkcjonujące w żywych społecznościach — jest czynnikiem, który w ład struktur wprowadza nieporządek — reorganizując struktury nie tworzy jednak nowych. Człowiek wciąż ściera się z historią. Stara się podporządkować historię strukturze przez taką jej konstrukcję, która opierałaby się destruktywnemu działaniu czasu historycznego.

Przyjrzyjmy się jak wygląda przeciwieństwo synchronii i diachronii w systemach strukturalnych faktycznie wytworzonych.

Każdy system poddaje się diachronii, lecz nie każdy w równym stopniu. Na przykład język jako system synchroniczny w mniejszym stopniu ulega działaniu diachronii, dzięki swej praktycznej funkcji komunikacji i obwarowaniu szeregiem reguł, niż systemy społeczeństw pierwotnych, w których struktury są środkiem myślenia<sup>32</sup>. Ta podatność na zmiany jest rekompensowana przez zdolność interioryzowania dowolnych nowych elementów i nadanie im przez strukturę całości funkcji

---

<sup>32</sup> Por. C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 104—105.

znaku. Historia a zwłaszcza rozwój demograficzny zawsze będą rozbijać struktury koherentne.

„Synchronia i diachronia uwikłane są w konflikt, z którego diachronia wychodzi zwycięsko”<sup>33</sup>. Lecz struktura będąc skończonym dziełem klasyfikacyjnym, raz zrozumiała intelektualnie „może odtąd łatwo znosić wyniki wielorakich i różnorodnych wydarzeń, które przychodzą zbyt późno”<sup>34</sup>.

Uznanie przeciwstawienia historii i struktury za antynomiczne może tłumaczyć się jedynie brakiem zrozumienia ich dynamicznej zależności. Historia i struktura stanowią więc w sumie uzupełniające się, dopełniające się aspekty komplementarne. Historia jest historią przekształcających się struktur, których części z różnych poziomów występują we wzajemnych relacjach, dzięki operacjom logicznym przekształceń pozostając zrozumiałe.

Trudność polega zatem na wskazaniu spójnego systemu i jednoczesnym wykazaniu, że nie jest on w relacji do innych nakładających się na siebie systemów wcześniejszych i następujących w czasie.

Bardziej zrozumiałe wydaje się przypuszczenie, że struktury są skonstruowane odpowiednio do sytuacji zmian i przekształceń. Łączą one w sobie dwa aspekty synchroniczny i diachroniczny. Tak skonstruowane podlegają ciągłym przekształceniom, mimo to zachowując wewnętrzną równowagę i spistość — tworzą więc struktury synchroniczne, mimo historii. Historia przenika do struktur, nie wyjaśnia teraźniejszości, lecz układa elementy struktury niektóre usuwając w przeszłość. Cały zaś system koherentny mimo to zdolny jest przetrwać, dzięki ubóstwu treściowemu elementów, które same nie posiadając ostrego znaczenia uzyskują je dopiero na poziomie systemu. Struktura może przetrwać głównie dzięki swemu formalnemu charakterowi, o którym wspominaliśmy przy okazji omawiania tego typu poznania, jakim jest myślenie mityczne<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 233.

<sup>34</sup> C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 240.

<sup>35</sup> Por. C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 346—347.

Ponieważ najważniejsza w systemie jest jego użyteczność, sama forma struktury może przetrwać nawet gdy struktura poddaje się zdarzeniom.

O ile struktury społeczne społeczeństw pierwotnych, mimo równie długiego upływu czasu, pozostają w swej formie niezmienione, o tyle społeczeństwa zwłaszcza cywilizacji zachodniej przechodziły proces wyraźnego rozwoju, w którym struktury społeczne poszczególnych faz rozwoju są całkowicie różne z punktu widzenia ekstensji i komprehensji, formy i materii, od struktur innych faz rozwoju.

Dotychczas przykładając do życia społeczeństw i faktów kulturowych jedynie miarę historyczną, byliśmy w stanie utrzymać uniwersalność tej miary. Zobaczyliśmy jednak, że jest to błędny punkt widzenia, jeśli jest wyłączny, że jest niezgodny z rzeczywistością empiryczną, ujawnioną przez nauki społeczne stosujące analizę strukturalną.

Pozostaje do wyjaśnienia postawione przed chwilą pytanie: Czy możliwe jest wytłumaczenie przez strukturę całości faktów kulturowych, która obejmowałaby społeczeństwa prymitywne i społeczeństwa rozwijające się kręgu cywilizacji europejskiej? Powstaje też problem, jak się mają do siebie społeczeństwa pierwotne i społeczeństwa cywilizacji europejskiej w aspekcie diachronicznym.

Odwolajmy się w tym miejscu do tego, co zostało powiedziane na temat równoważnego poznaniu naukowemu — poznania mitycznego. W świetle tego dochodzimy do wniosku, że niewłaściwe byłoby przeciwstawienie tych dwóch typów poznania w diachronii. Myślenie mityczne nie jest wcześniejszą fazą rozwoju naszego poznania, uwieńczoną we współczesności skutecznością poznania naukowego. Oba są równoległe i mogą pozostać równoległe. Oba dysponują innymi, chociaż równie ważnymi sposobami poznawania przyrody dla wykrycia jej porządku.

Nasze wnioski dotyczące poznania możemy ekstrapolować na całość kultury. Nieprawdą jest, że kultury prymitywne stoją na niższym stopniu rozwoju społecznego i intelektualnego, cy-

wilizacja zachodnia na wyższym natomiast. Są to dwa odmienne typy kultur i społeczeństw rządzonych innymi zasadami funkcjonowania.

W jaki sposób społeczeństwa pierwotne, szczycące się tak samo długą jak nasze społeczeństwa egzystencją, zachowują strukturalny charakter wyjaśnimy na przykładzie ich klasyfikacji totemicznych.

Klasyfikacje totemiczne dzielą swoje grupy pomiędzy szereg pierwotny i szereg pochodny. Pierwszy szereg stanowią gatunki roślinne i zwierzęce w aspekcie nadprzyrodzonym, drugi — grupy ludzi w kulturowym aspekcie. Przyjmuje się, że pierwszy istniał przed drugim, niejako stwarzając go. Szereg pierwotny żyje dalej w diachronii przez gatunki zwierzęce i roślinne, równoległe do szeregu ludzkiego. Oba szeregi istnieją w czasie korzystając jednak z porządku pozaczasowego, płyną bowiem przez czas razem w niezmienionej postaci od chwili ich wydzielenia. Szereg pierwotny zawsze służy za system odniesień dla interpretacji lub przekształceń w wypadku zmian dokonujących się w szeregu pochodnym. W ten sposób teoretycznie przynajmniej, historia jest podporządkowana systemowi <sup>36</sup>.

Kiedy społeczeństwo akceptuje fakt istnienia historii i opowiada się za nią, wówczas zaprowadzenie porządku w takim społeczeństwie, przez klasyfikacje w skończone grupy, staje się niemożliwe. Szereg pierwotny zlewa się z szeregiem pochodnym, tworząc jeden szereg, gdzie każdy członek jest pierwotny lub pochodny w stosunku do innego. Zamiast homologii obu szeregów i skończonej ilości możliwych struktur, mamy jeden szereg ewoluujący w czasie o nieskończonej ilości członów.

Nawet jeżeli w praktyce nie daje się utrzymać jednego systemu, który podporządkowuje historię, zostaje ustanowiona liczba takich systemów ustrukturuowanych, które razem połączone gwarantują równoległość obu szeregów funkcjonujących na zasadzie cykliczności, a więc na zasadzie czasu odwracalnego.

---

<sup>36</sup> Por. C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 349, 352.

W oparciu o dane empiryczne twierdzi Levi-Strauss, że teoretycznie historia nie określa struktury instytucji (pokrewieństwa, alimentacji itp.) społeczeństw pierwotnych, lecz zostaje tej strukturze podporządkowana. Struktura w zależności od stopnia sformalizowania swej konstrukcji, przystosowania przez zmiany minione i odporności na modyfikujący strumień czasu ulega historii lub ją wchłania i pozostaje dalej systemem spełniającym swą funkcję. Sam system nie musi zachowywać tożsamości — może się przekształcać. Jeżeli tego rodzaju ustrukturuwane systemy tkwią w czasie a mimo to zmianom nie ulegają, to dzieje się tak dlatego, że jedna forma tego systemu przechodzi szereg przekształceń (sam szereg jest jednak skończony), aby po przejściu tego cyklu zmian powrócić do formy wyjściowej. System zamknięty w skończonej liczbie struktur spełniających bez przerwy swe zadania i w tych strukturach się wyczerpujący — w świadomości użytkowników pozostaje nie zmieniony. I w tym znaczeniu historia jest funkcją struktur, ściślej — jest dla myśli nieoswojonej zdeterminowana przez struktury. Czas nieskończony podporządkowany jest czasowi skończonemu.

Ten właśnie akcent jest ważny, że jednym z warunków trwałości struktur jest samowiedza użytkowników i opowiedzenie się za przeszłością. Teza ta obala wszelkiego typu wtórne tłumaczenia i racjonalizacje zjawisk, w rodzaju teorii totemicznych, jak na przykład funkcjonalizm B. Malinowskiego. Nieświadomione motywy i potrzeby regulujące działalność w interpretacji funkcjonalistycznej, w etnologii strukturalnej okazują się świadomym przejawem działalności klasyfikacyjnej. Struktury podświadome schodzą zaś do niższego poziomu. Jest to poziom podświadomości lingwistycznej, która w ostatniej instancji określa strukturalny charakter systemów społecznych i przedmiotów kulturowych, niezależnie od świadomych tendencji zmierzających ku zachowaniu tego samego porządku. Ten świadomy charakter myśli nieoswojonej jest ważnym rezultatem badań etnologicznych ostatnich lat. Lecz jest on podporządkowany funkcjom bardziej elementarnym, które są



w istocie nie uświadamiane a jednak uporządkowane. Systemy te są wytworem podświadomie celowo działających mechanizmów biologicznych i psychologicznych, które ujawnia językoznawstwo i psychoanaliza<sup>37</sup>.

### 6. Levi-Straussa ocena postulatu historyzmu.

W pewnym punkcie ciągu swych rozważań Levi-Strauss rezygnuje z aspiracji do generalizacji swych odkryć na całość aktywności populacji ludzkiej i przyznaje, iż zasady rządzące instytucjami wytworzonymi przez myśl nieoswojoną są właściwe mikrostrukturom, tj. strukturom elementarnym. Badanie właściwe makrostruktur — struktur złożonych — pozostawia teoriom tego rodzaju, których zaledwie szkic dał Marks<sup>38</sup>. Choć makrostruktury są także zdominowane przez totalizujące „myślenie” lingwistyczne, to nie są do tej totalizacji redukowalne.

Konfrontując Levi-Straussa z Marksem winniśmy zaznaczyć tę podstawową opozycję, która kryje się w przyznaniu inicjatywy częściowej człowiekowi (jednym z warunków strukturalnej lub ewoluującej formy organizacji społecznej jest opowiedzenie się jej członków przeciw lub za historią) przez strukturalizm a z drugiej strony — inicjatywy całkowitej czynnikiem historycznym przez marksizm. Jakkolwiek, przynajmniej dla Levi-Straussa, nie jest to opozycja absolutna. Wynika ona raczej z odmiennych perspektyw badawczych niż z przeciwnych sobie podstawowych twierdzeń obu stanowisk. Same przedmiot, cel i metoda są identyczne<sup>39</sup>. Natomiast odmienność perspektyw daje nam możliwość alternatywnego rozumienia człowieka i historii, alternatywę geometrycznej myśli nieoswojonej i myśli cywilizowanej po europejsku.

---

<sup>37</sup> Por. tamże, 378.

<sup>38</sup> Por. tamże, 198.

<sup>39</sup> Por. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, tenże, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1970, 74, 80 nn.

W związku z zagadnieniem historyzmu Levi-Strauss podejmuje polemikę z J. P. Sartrem. Dyskusja ta pozwoli nam na bliższą prezentację stosunku Levi-Straussa do tej problematyki. Prowadzona jest z socjologizującymi koncepcjami historycznymi Sartre'a zbliżonymi do marksizmu z okresu „Critique de la raison dialectique”, nie zaś z podstawowym pismem egzystencjalizmu sartrowskiego z okresu „L'Être et le Neant”, bowiem na metodę fenomenologiczną tam stosowaną Levi-Strauss zgadza się z uznaniem. Zdaniem jego metoda fenomenologiczna jest doskonałym narzędziem poznawczym, adekwatnym wobec przedmiotu, gwarantującym względną obiektywność i prawdziwość analiz.

Opozycja Sartre'a i Levi-Straussa jest wyraźna w ocenie celów humanistyki, która zdaniem tego drugiego ma zadanie nie konstytuowanie człowieka, lecz jego rozczłonkowanie na pierwotne inwariantne elementy, które stanowią zagadkę różnorodności „tego co ludzkie”. Należy wydobyć ludzi z ciemni „cogito” i pojednać z człowiekiem jako gatunkiem. „Cogito” tak samo podlega badaniu jak rzeczy, ponieważ umysł jest również rzeczą. „Prawdy, do których dochodzi się przez człowieka są „ze świata”<sup>40</sup>.

Rozdzielenie przez Sartre'a społeczeństw na cywilizowane i karłowate jest według strukturalizmu zasadniczo fałszywe i antyhumanistyczne<sup>41</sup>.

Historyczny sposób usensownienia człowieka nie musi być prawdziwy, mimo że usensawniający. Historia klasycznie, na dziewiętnastowieczną modłę pojęta jest racjonalizowaniem sytuacji przeżytych a minionych, których nie jesteśmy w stanie odtworzyć. Z całości obrazu przeszłości przyczyny dobieramy według zinterpretowanych następstw, rekonstruując komponenty tego obrazu jako konieczny rozwój wydarzeń — w rzeczywistości nie rekonstruowalny jako konieczny właśnie bo wyznaczony działaniem przypadku.

---

<sup>40</sup> C. Levi-Strauss, *Myśl...*, 371.

<sup>41</sup> Por. tamże, 372.

Fakt, że Sartre opowiada się za świadomością historycznej determinacji, nie upoważnia go do przypisywania tej świadomości wszystkim aktorom historii — społeczeństwom, stronnictwom politycznym, grupom społecznym — którą mieliby się kierować, podczas gdy ich motywy były bardziej elementarne a bieg wydarzeń dokonał się dzięki działaniu wielu istotnych czynników sytuacji historycznej, jako wypadkowa całości lub jako jedno z możliwych rozwiązań.

To uwewnętrznienie historii w świadomości jest typowe dla ludzi nam współczesnych: „Człowiek zwany lewicowcem usiłuje zatrzymać ten okres historii współczesnej, który pozwala na luksus zgodności między praktycznymi imperatywami i schematami interpretacyjnymi”<sup>42</sup>.

Odrzucenie zaś tej usensawniającej perspektywy, tego postulatu powszechnej świadomości historycznej nie niesie z sobą niczego niebezpiecznego, tym bardziej, że perspektywa ta nie musi być najprawdziwsza. Na pewno nie stanowi dostatecznej wartości uzasadniającej odrzucenie perspektyw nowych, wyrosłych z badań empirycznych i także usensawniających człowieka. Sam fakt, że możliwość taka jest do pomyślenia i jest wewnątrznie niesprzeczna wskazuje”... iż chodzi tu tylko o sytuację przypadkową, tak jak przypadkowe bywa „nastawienie” jakiegoś instrumentu optycznego, gdy obiektyw i okular poruszają się jednocześnie względem siebie”<sup>43</sup>.

Historia jest możliwa dzięki temu, że dla pewnej grupy ludzi określony zespół zdarzeń posiada to samo znaczenie i wartość. Tak pojęta, jest historia całkowicie zrelatywizowana do ludzi w niej uczestniczących. Nie da się nigdy odtworzyć historii zdarzeń przeszłych w całokształcie ich przejawów — musiałyby nastąpić redukcja do historii osobniczych, ta zaś zostałaby rozłożona na prostsze nieuświadomione składniki osobowości warunkujące i świadome cele i aspiracje ludzi. Grozi to redukcją nie-

---

<sup>42</sup> Tamże, 382.

<sup>43</sup> Tamże, 382.

skończoną. Prawdziwa historia jest nie rekonstruowalna jako doskonale neutralna.

Historię trzeba stworzyć przez arbitralne ustanowienie faktów historycznych<sup>44</sup> i poprzez ich dobór nie kierowany żadnymi regułami „właściwymi” zmierzającymi do uporządkowania obrazu faktycznie nieuporządkowanej historii totalnej. „Historia nie jest więc nigdy po prostu historią, lecz jest „historią-dla”<sup>45</sup>.

Na podstawie różnorodności historycznych i ahistorycznych kultur wzajemnie do siebie nie sprowadzalnych, Levi-Strauss przeprowadza ich podział na dwie grupy: społeczeństwa „gorące”, z założenia diachroniczne i społeczeństwa „zimne”, z założenia synchroniczne<sup>46</sup>.

Pierwsze z nich odnajdują liczne egzemplifikacje wśród kultur cywilizacji europejskiej, drugie, to kultury umownie nazwane pierwotnymi. Podział ten nie jest w ujęciu Levi-Straussa opozycją przeciwieństw.

Wśród strukturalistów stanowisko skrajnie ahistoryczne zajmuje M. Foucault w swej książce „Les mots et les choses”<sup>47</sup>.

Założona przez nas na początku ciągłość tradycji od koncepcji językoznawstwa strukturalnego do analizy strukturalnej zastosowanej przez Levi-Straussa w etnologii teraz potwierdza się.

Ferdynand de Saussure wyróżniając dwa poziomy funkcjonowania języka i dwa poznawcze punkty widzenia-synchroniczny i diachroniczny — ustanowił ich równoważność i paralelność. W praktyce jednak sam uprawiał przede wszystkim analizę opisową, synchroniczną języka i na tym polu dokonał największych osiągnięć, rehabilitując opis jako metodę. Mimo rów-

---

<sup>44</sup> Pojęcie *faktu historycznego* nosi w sobie według Levi-Straussa podwójną antynomie — por. *Myśl...*, 385.

<sup>45</sup> Tamże, 386.

<sup>46</sup> Por. G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Levi-Straussem*, Warszawa 1968, 27—35.

<sup>47</sup> Por. T. M. Jaroszewski, art. cit., 26, także A. Brodzka, *Dyskusja o analizie strukturalnej, Kultura i Społeczeństwo*, 4 (1967).

noważności — w praktyce de Saussure preferował analizę synchroniczną<sup>48</sup>. Podobnie Levi-Strauss uznaje równoważność obu perspektyw, sam jednak uprawia analizę wyłącznie metodą strukturalną, przyznając tym samym jej priorytet, w tym sensie przynajmniej jak to uczynił Bloomfield, że podstawą oceny historycznej jest synchroniczna analiza faktów.

Dwa wyróżnione typy społeczeństw funkcjonują podobnie jak dwa rodzaje maszyn: społeczeństwa „zimne” podobnie jak maszyny mechaniczne, w których początkowa ilość energii — przy założeniu braku tarcia — jest wystarczająca do ich ciągłej pracy (ten typ społeczeństwa charakteryzuje bardzo mała entropia), społeczeństwa „gorące” podobnie do maszyn parowych funkcjonują na zasadzie różnic potencjałów, które tworzą się przez brak równowagi i przez zróżnicowanie społeczne. Interioryzują one historię czyniąc zeń motor swego rozwoju<sup>49</sup>.

Odpowiednio do tych dwóch typów społeczeństw, rozróżnia Levi-Strauss dwa typy historii: stacjonarną i kumulatywną.

Postęp okazuje się wynikiem przypadku, jest bardziej zbliżony do gry w kości niż do wspinaczki. „Historia tylko od czasu do czasu ma charakter kumulatywny, tzn. wyniki sumują się dając korzystną kombinację”<sup>50</sup>.

Ostatecznym wnioskiem zamyka Levi-Strauss swe rozważania na temat dwóch typów kultur, które nazwaliśmy w parach przeciwstawnych synchronicznymi — diachronicznymi, stacjonarnymi — kumulatywnymi, statycznymi — ewoluującymi, zimnymi — gorącymi, strukturalnymi — historycznymi, że brak jest jednokierunkowego rozwoju ludzkości<sup>51</sup>.

Nieliczenie się z równoważnością kultur prowadzi do tragicznych momentów w dziejach ludzkości, jak ten podany przez Levi-Straussa: „Na Wielkich Antylach w kilka lat po odkryciu Ameryki, gdy Hiszpanie przysyłałi komisje w celu zbadania, czy tubylcy mają dusze, ci ostatni topili białych więźniów,

<sup>48</sup> Por. B. Malmberg, op. cit., 68.

<sup>49</sup> Por. G. Charbonnier, op. cit., 27—35.

<sup>50</sup> C. Levi-Strauss, *Rasa a historia*, 145.

<sup>51</sup> Por. tamże, 167.

ażebym sprawdzić, przy dłuższym dozorowaniu, czy zwłoki białych podlegają, czy też nie, procesowi gnicia”<sup>52</sup>.

Ta względność kultury, czy mówiąc inaczej, równoważność każdych dwóch kultur wypływa z różnorodności kultur w całych dziejach ludzkości na całym świecie i braku wzorca idealnego, który by obejmował wszystkie jej przypadki, a jednocześnie sam był konkretnym przypadkiem. Nie może być partykularnej miary dla uniwersalnego pojęcia „ludzkości”<sup>53</sup>.

#### UN CERTAIN STRUCTURALISME. LES CONCEPTIONS DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS.

Le travail contient une revue de résultats principaux et originaux des études et des conceptions de Claude Lévi-Strauss. Commençant par l'indication des problèmes de base qui paraissent dans le structuralisme l'article passe ensuite à l'analyse de travaux ethnologiques de C. Lévi-Strauss. A la base de ces analyses il examine des problèmes suivants: 1. le caractère du structuralisme instrumentale et théorétique (chapitre II), 2. l'équivalence des résultats connus de la pensée sauvage et de la science (chapitre III), 3. la pensée en catégories des modèles structuraux (chapitre IV), 4. relations de synchronie et de diachronie (chapitre V), 5. appréciation de l'hypothèse de l'historisme par C. Lévi-Strauss issue de la discussion avec J. P. Sartre (chapitre VI). L'auteur de l'article essaye d'indiquer les données du structuralisme concernant la construction et fonctionnement des organes de l'être humain, lui rendant possible l'emploi de la notion de *la structure* aux objets de culture que permettant l'intégration des sciences humanistiques à l'aide de cette notion et d'équilibrer les produits de la valeur différente et le degré de l'évolution historique de civilisations et sociétés. L'auteur de l'article donne aussi un esquisse de relation contre les conceptions de C. Lévi-Strauss et la psychoanalyse, marxisme et historisme de J. P. Sartre.

---

<sup>52</sup> Tamże, 133.

<sup>53</sup> W związku z odbytą na K.U.L.-u sesją poświęconą strukturalizmowi w dniu 11 listopada 1970 roku pragnę zaznaczyć, ze względu na pewne powtarzające się tezy, wysuwane na tej sesji i w moim artykule, że powstał on wcześniej. Został ogłoszony w dniu 25 maja 1970 roku na zebraniu zorganizowanym przez Naukowe Koło Filozoficzne przy A.T.K.