

Patryk KACZMAREK

## Filozoficzne oraz metodologiczne założenia antropologii strukturalnej Claude'a Levi-Straussa

### Geneza strukturalizmu oraz jego podstawowe założenia

Całość myśli strukturalistycznej zrodziła się z potrzeby „unaukowienia” nauk humanistycznych, gdyż pod wpływem pozytywistycznego rozkwitu dziedzin przyrodniczych wymagano od tych pierwszych tak samo dokładnego opisu oraz diagnozowania rzeczywistości. Obok logików i prakseologów strukturaliści byli głównymi rzecznikami sformalizowania humanistyki<sup>1</sup>. Należy podkreślić, iż ten nurt metodologiczno-filozoficzny nie jest jednorodny, a każdy z jego przedstawicieli dokłada swe własne refleksje, przy dosyć wybiórczym docenianiu dorobku poprzedników, co niekiedy wynika z dużej różnorodności dziedzin, na polu których zagościł. Każdy naukowiec w inny sposób pojmował kluczowy termin tegoż nurtu, jakim jest struktura, dlatego nie istnieje jedna, zwarta jego definicja. Przez wzgląd na ten fakt należy powiedzieć, iż struktura jest nazwą homonimiczną, przez co rozumiem jej wieloznaczność<sup>2</sup>. Poza owym kluczowym problemem strukturalizmu to poglądy jego przedstawicieli różniły się także w innych kwestiach – jako przykłady takich różnic można podać programowy ahistoryzm Michela Foucaulta oraz postulat łączenia metod diachronicznych oraz synchronicznych u Claude'a Levi-Straussa; teoria „śmierci człowieka” Jacques'a Lacana oraz psychologia Jeana Piageta zajmująca się oddziaływaniami między jednostką a społeczeństwem, czy humanistyczna koncepcja C. Levi-Straussa o samorealizacji człowieka w społeczności itd.<sup>3</sup> Pomimo tej wielopo-

<sup>1</sup> T. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 265.

<sup>2</sup> A. Schaff, *Szkice o strukturalizmie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983, s. 11.

<sup>3</sup> T. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota...*, s. 269.

staciovności strukturalizmu postaram się przedstawić czołowe tendencje tej myśli, które pojawiają się u głównych jej prekursorów.

Chcąc pominąć trudności definicyjne, postaram się przybliżyć pewne uniwersalne własności strukturalizmów. Celowo używam liczby mnogiej – bo jak już wspomniałem – ich różnorodność sprawia, że nie można mówić o jednym strukturalizmie, bowiem niekiedy warianty tego prądu myślowego są tak od siebie oddalone, że zastosowanie dla nich wspólnej nazwy byłoby nadużyciem. Z tego względu stopień ogólności owych wspólnych cech będzie bardzo wysoki. Adam Schaff wyróżnił cztery właściwości spośród wielu teorii, które charakteryzują strukturalizm<sup>4</sup>:

Główną zasadą wszelkich strukturalizmów, które są tak nazywane zasadnie lub tylko umownie, jest holistyczne traktowanie przedmiotu badań, czyli ujmowanie go jako pewnej całości. To jawne przeciwieństwo atomizmu, który zakłada partykularne badanie wyizolowanych części. Należy w tym momencie rozróżnić wyraźnie terminy system a struktura, w celu pominięcia nieścisłości. Według A. Schaffa system to pewien zbiór elementów, a struktura to relacje między tymi elementami. Owo całościowe podejście zakłada, że wszystkie elementy są systemem, czyli współistniejącymi oraz oddziaływującymi na siebie wzajemnie częściami ułożonymi wedle pewnej struktury. To znaczy, że owa struktura determinuje owe elementy systemu, w związku z czym, jeżeli zostanie zmienione miejsce któregoś z elementów, to wpłynie to na pozostałe z nich, wskutek czego zmieni się cała struktura danego systemu. Dlatego zostało użyte pojęcie system, a nie agregat, gdyż w odróżnieniu od tego drugiego system stanowi więcej aniżeli prostą sumę poszczególnych elementów składowych. Takie stanowisko góruje nad atomizmem, który jednakże nie jest tak niewrażliwy na relacje łączące badane zjawiska w większe całości, jak mogłoby się wydawać. Jednakże zwolennicy atomistycznego stylu analizy rzeczywistości mogą badać cechy ilościowe materii oraz pewne jakościowe, a strukturalizmy dzięki holistycznemu rozpatrywaniu struktur badanych systemów są w stanie wyróżnić złożone cechy jakościowe, w tym przede wszystkim symboliczne.

Drugą własnością kierunków noszących znamiona strukturalizmów jest określenie celu nauki, polegającego na wykryciu struktury w systemie. Takie stwierdzenie niesie ze sobą ogólniejsze założenia epistemologiczne, a mianowicie – system i struktura posiadają charakter obiektywny i pewny poznawczo, przez co możliwe jest gromadzenie wiedzy o nich. To tezy realizmu poznawczego.

Kolejną wspólną cechą wszystkich teorii, wykazujących tendencje strukturalistyczne, jest skupienie się na prawach koegzystencjalnych, zwanych także morfologicznymi lub strukturalnymi. Te prawa są ujmowane w porządku synchronicznym, gdyż dotyczą rzeczywistości w ujęciu statycznym, a obejmują wszelkie relacje współistnienia elementów systemu. To prawa korelacji, które nie są

---

<sup>4</sup> A. Schaff, *Szkice o strukturalizmie...*, s. 15–26.

uprzywilejowane względem wnioskowania przyczynowego, powiązanego z dynamiką rzeczywistości. Zabieg ten wymaga pewnej idealizacji, gdyż nie mamy tu do czynienia z formą neoeleatyizmu, który neguje ruch, działanie czy procesualność rzeczywistości, ujmujemy obszar badany w przekroju czasowym i odnajdujemy prawidłowości o charakterze obiektywnym. To badanie własności pewnych klas rzeczy i zjawisk. Nie należy stosowanych metod mylić z metodami idiograficznymi, które zajmują się pojedynczymi faktami oraz zdarzeniami. Nauka z natury poszukuje uogólnień, a własny aparat poznawczy człowieka nie jest w stanie ich unikać, jesteśmy na swój sposób więźniami kategoryzacji oraz stereotypizacji. Z tego względu nie jest możliwe „obiektywne” opisanie jednostkowych zdarzeń. Dlatego też prawa współlistnienia muszą dotyczyć rzeczywistości na wysokim poziomie ogólności i w oderwaniu od czasu. To badanie struktury systemu, a nie jego genezy.

Ostatnia cecha jest powiązana bezpośrednio z poprzednią. Pomimo silnego akcentowania badania struktury w ujęciu aczasowym, synchronicznym, nie można porzucić przeciwnego aspektu rzeczywistości. Ostatni wspólny wszelkim strukturalistom postulat dotyczy komplementarności synchronii oraz diachronii.

### **Fundamentalne założenia metodologiczne antropologii strukturalnej zaczerpnięte z językoznawstwa**

Jednym z prekursorów strukturalizmu był szwajcarski językoznawca Ferdinand de Saussure. Jego założenia metodologiczne dotyczące języka okazały się później podstawą antropologii strukturalnej C. Levi-Straussa. Saussure nie był zasadniczo strukturalistą, lecz jego dokonania na polu metodologii badań nad językiem okazały się przełomowe dla wielu późniejszych przedstawicieli nauk społecznych. Najistotniejsze dla filologa było rozróżnienie między językoznawstwem opisującym stan danego języka naturalnego w działaniu, dzięki wyszukiwaniu jego podstawowych zależności oraz własności w obrębie całego systemu – to badanie oparte było na metodzie synchronicznej. Drugim sposobem uprawiania językoznawstwa było historyczne ujęcie języka, opartego na diachronii<sup>5</sup>. W swych pracach dokonał także podziału ludzkich wypowiedzi na *język (langue)* i *mowę (parole)*. Konieczność tego odróżnienia to pierwszy postulat metodologiczny, będący niezbędnym minimum potrzebnym do badania znaczeń, jakie niosą ze sobą znaki językowe. „Język jest [...] systemem znaków i reguł posługiwania się nimi, mowa natomiast to konkretne akty użycia tego systemu”<sup>6</sup>. *Mowa* jest dynamiczna, przez co staje się różnorodna i niejednorodna, a to sprawia

<sup>5</sup> T. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota...*, s. 271.

<sup>6</sup> I. Kurcz, *Język i komunikacja*, [w:] *Psychologia*, t. 2, red. J. Strelau, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, s. 232.

trudności w badaniu owego zjawiska. Ponadto tyczy się ona wielu dziedzin, tj.: fizycznej, fizjologicznej, psychicznej, wskutek czego poznanie jej następuje kolejnych trudności. Nie jest łatwo badać tak zmienny aspekt rzeczywistości, dlatego zaczęto doszukiwać się ogólnych, niezmiennych praw językowych – stąd pomysł badania *języka*. *Język* jest gwarantem stałości i jedności, który rządzi mnogością *mowy*. Sprowadza ją do badalnego zjawiska, dotyczącego ludzkiego sposobu przekazywania myśli<sup>7</sup>. *Język* jest strukturą, która rządzi naszymi wypowiedziami, nadaje im ład i sens, nie pozwala na użycie pewnych form, gdyż wiemy, że są niepoprawne. Dziecko, ucząc się języka, poznaje jedynie pewną skończoną liczbę formuł i słów, wraz z wiekiem będzie w stanie przy pomocy tej struktury stworzyć teoretycznie nieskończoną liczbę zwrotów. Są to reguły sterujące wypowiedziami indywidualnych użytkowników *mowy*, która jest jedynie wypowiedzianymi słowami przez jednostki w aktach komunikacyjnych. Tak więc, należy powiedzieć, że *mowa* istnieje w czasie i posiada podmiot, który się nią posługuje, posiada charakter aktualny, *językiem* zaś nie posługuje się nikt konkretny, istnieje w sposób potencjalny<sup>8</sup>. F. de Saussure zajmował się głównie *langue*, gdyż według niego to on był ponadczasowym determinantem społecznej rzeczywistości.

Kolejnym istotnym założeniem metodologicznym była oparta na durkheimowskiej teorii wyobrażeń zbiorowych krytyka szkoły psychologicznej w badaniu nad językiem. Przytoczona teoria polegała na primacie, niezależnych od podmiotu, ogólnych właściwości języka, czyli *langue*, nad charakterystyką emocjonalną przeżyć oraz znaczeń wiązanych przez konkretne jednostki z wypowiedzianymi przez nie frazami<sup>9</sup>. Stanowisko to uzasadniał fakt, iż *język* nie jest sumą zjawisk psychologicznych, a staje się faktem społecznym. Kontakty i relacje społeczne są wynikiem oddziaływania struktury językowej, a nie jednostek, które w ten sposób zostały poddane reifikacji. Negacja subiektywizmu na rzecz abсолutyizmu doprowadziła później do stwierdzenia:

Przeżyliśmy już śmierć Pana Boga. Czy mielibyśmy także przeżyć w najbliższej przyszłości śmierć Człowieka? [...] Rzecz jasna, że nie śmierć konkretnego Jana, Piotra, Pawła czy Michała, lecz śmierć człowieka w ogóle, człowieka jako takiego? Człowiek ponoć znika i zastąpić ma go pojęcie struktury – F. Mauriac<sup>10</sup>.

Tu jedynie przytoczyłem pytania, lecz hasło „śmierci człowieka” powróciło w poststrukturalistycznej myśli Michaela Foucaulta.

Następnym ważnym postulatem, który można odnaleźć w dorobku naukowym F. de Saussure’a, dotyczącym metod badań nad językiem, a który później

<sup>7</sup> E. Benveniste, *Semiologia języka*, przeł. K. Falicka, [w:] *Znak, styl, konwencja*, red. M. Głowiński, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 14–15.

<sup>8</sup> B. Szymańska, *Co to jest strukturalizm?*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków 1980, s. 9–10.

<sup>9</sup> T. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota...*, s. 271.

<sup>10</sup> F. Mauriac, cyt. za: T. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota...*, s. 264.

został przejęty przez C. Levi-Straussa, to zwracanie silniejszej uwagi na różnice. Dla językoznawcy ważniejsza była dyferencyjność fonemów niż samodzielnych słów. Saussure mówi nawet dobitniej – w języku istnieją tylko różnice bez żadnych składników pozytywnych, które pozwalałyby spośród nich wyłuszczyć owe różnice. Jest tak dlatego, że w badaniach synchronicznych nie liczy się wartość wewnętrzna relacji języka, a istotne są tylko relacje zachodzące między jego składnikami. Dlatego język stanowi zorganizowany system, w którym każdy element, gdy znajdzie się poza nim, traci znaczenie, a wszystkie składniki systemu są tworzone przez różnice. Nie istnieją żadne pozytywne składniki, które byłyby wcześniejsze od systemu, który jest tworzony wyłącznie na podstawie różnic<sup>11</sup>. Jako przykład obrazujący to zjawisko językoznawca podawał grę w szachy. Mianowicie, istotny dla gracza jest przede wszystkim aktualny stan gry, a nie poprzednie ruchy (przewaga synchronii). Ponadto figury rządzą się pewnymi ogólnymi, niezmiennymi prawami, których gracz – użytkownik szachów – nie może zmienić, lecz jeżeli użytkownicy tak się umówią, to zamiast figury króla mogą używać guzików w dwóch kolorach po jednym dla każdego z graczy, gdyż ważna jest różnica między pionkami na szachownicy, a nie ich wartość wewnętrzna, czyli figura króla nie musi być postacią starszego człowieka z koroną.

Język jest jednym z systemów znaków, jakimi posługuje się człowiek. Cała otaczająca nas rzeczywistość społeczna to konwencjonalnie ustanowione znaki: od alfabetu, znaków drogowych, poprzez *savoir vivre*, środki płatnicze, aż do obrzędów religijnych. Słowem – człowiek jest uwikłany w sieć znaków, które determinują sposób, w jaki on żyje. Saussure twierdził, że cechą znaku jest jego konwencjonalność, lecz należy zaznaczyć, że owa konwencja nie jest zależna od człowieka, bowiem wpływa na nią *język*, więc w pewien sposób można powiedzieć, że znak jest również arbitralny – tak więc owa cecha powiązana jest tylko z *langue*. Odbiór znaku nie jest zależny od podmiotu, lecz od *języka*. Jednostka może mieć tylko wpływ na użycie *parole*. Zaś funkcja znaku dotyczy wyłącznie *mowy* – a jest nią „[...] reprezentowanie, zastępowanie innej rzeczy poprzez jej ewokowanie na mocy substytutu”<sup>12</sup>. Zatem znaki mają za zadanie przekazywanie pojęć w procesie komunikacyjnym, czyli implikowanie przedmiotów, o których mowa. Właśnie *mowa* pociąga za sobą cały schemat komunikacji według R. Jacobsona, w którym mamy do czynienia z nadawcą i odbiorcą komunikatu, z medium przenoszącym komunikat wyrażonym za pomocą znaku. Ten znak jest rozpoznawalny dzięki odniesieniu, czyli stosunkowi między komunikatem a przedmiotem, do którego się odnosi<sup>13</sup>. Znaki zawsze są nośnikami pewnego

<sup>11</sup> J. Lechte, *Panorama współczesnej myśli humanistycznej. Od strukturalizmu do postmodernizmu*, przeł. T. Basznia, Książka i Wiedza, Warszawa 1999, s. 263–264.

<sup>12</sup> E. Benveniste, *Semiologia języka...*, s. 19.

<sup>13</sup> P. Guiraud, *Semiologia*, przeł. S. Cichowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 9–10.

komunikowalnego sensu. Jednakże przedmiotem semiologii nie są tylko systemy znaków, lecz także, a wręcz przede wszystkim, ich relacje.

F. de Saussure w swych badaniach nad językoznawstwem określił istotę znaków oraz ich wzajemne relacje. Stwierdził, iż nazwy nie odpowiadają rzeczom w otaczającym nas świecie, lecz obrazom akustycznym. Ukuł nowe terminy na potrzebę określenia owych relacji. Znak (*signe*) składa się z dwóch części składowych, które są połączone więzią asocjacji, tj.: elementu znaczącego (*signifiant*) oraz znaczonego (*signifié*). Pierwszy z nich to dźwiękowy aspekt wyrazu, lecz nie rozumiany jako fizyczne odbicie dźwięku, czyli fala, gdyż jest on wyłącznie natury psychologicznej. Można powiedzieć, że to wyobrażenie fizyczności desygnatu. Właśnie przez wzgląd na to, iż jest to tylko wyobrażenie, należy podkreślić psychologiczny aspekt elementu znaczącego. Posiadamy dostęp do tej części znaku dzięki procesowi denotacji, czyli identyfikowania wszystkich desygnatów danego znaku. Druga część znaku to pojęcie, do którego odnosi się część znaczonego, jest abstrakcyjna, czyli także jest natury psychologicznej. Posiadamy dostęp do elementu znaczonego dzięki konotacji, która jest rozumiana jako przyporządkowanie zespołu cech sprawiających, że odpowiednie przedmioty są odbierane jako desygnat danej nazwy. Jest to suma cech konstytutywnych oraz konsekwentnych nazwy. Poza rozumieniem konotacji w dyskursie logicznym, należy także zwrócić uwagę na aspekt abstrakcyjny znaków, czyli cechy kojarzeniowe znaku, które będą grały rolę pierwszorzędą w semiologii<sup>14</sup>. Wyjaśnię określanie relacji wewnętrznej znaku na przykładzie nazwy „biały gołąb”. Częścią znaczącą jest ptak o białym zabarwieniu piór; taki obraz pojawia się w głowach ludzi, którzy usłyszeli tę nazwę. To proces denotacji. Oczywiście mogą istnieć inne białe ptaki, nie będące gołębiami, lecz nie jest to istotne przy ustalaniu wewnętrznych relacji znaku. Nazwa „biały gołąb” konotuje cechy takie jak białe upierzenie czy występowanie w miastach itp. Jednakże poza fizycznymi cechami występują także abstrakcyjne cechy konotatywne. Dla omawianej nazwy taką cechą będzie symbolizowanie pokoju na świecie lub ptak zabrudzający miasta odchodami. Zatem liczą się przede wszystkim ponadindywidualne oraz indywidualne cechy, które są przywodzone na myśl pod wpływem znaku. F. de Saussure badał wyłącznie znaki językowe, jednakże jego nowatorskie podejście zaowocowało u jego następców wieloma istotnymi spostrzeżeniami na polu semiologii i strukturalizmu.

<sup>14</sup> F. de Saussure, *Język jako system znaków*, przeł. K. Kasprzyk, [w:] *Język, dyskurs, społeczeństwo*, red. L. Rasiński, Warszawa 2009, s. 31–33.

## Teoria wymiany społecznej jako założenie antropologii strukturalnej

Kolejnym istotnym prekursorem myśli strukturalistycznej, którego rozważania były inspirujące dla C. Levi-Straussa, był Marcel Mauss. Zasadnicza dla późniejszej antropologii była jego teoria wymiany społecznej oraz pojęcie *mana*. Według Maussa wszystkie aspekty naszego życia podlegają mechanizmowi wymiany – od usług, polityki, świąt, do tańca czy stosunków płciowych – one wszystkie tworzą razem system. Należy tu wprowadzić pojęcia *mana*, będące rozumiane jako „duchowość” wymiany. Wszystko, co jej podlega, jest *mana*, także i ludzie mogą stać się przedmiotem zamiany, co w społeczeństwach kapitalistycznych nie jest niczym zaskakującym. Sam Levi-Strauss przyznaje, że pojęcie *mana* jest dosyć nieostre, jednakże pomimo tego adaptuje tę kategorię na grunt swojej antropologii. *Mana* odnosi się także do poziomu prestiżu społecznego, towarzyszącego procesowi wzajemnego handlu. Tak więc dar oraz towarzyszący mu prestiż przewija się w każdej sytuacji naszego życia, dlatego można stwierdzić, że wpływa na kształt naszego społeczeństwa. Mauss nazywa to „całościowym faktem społecznym”, który pomimo tego, iż występuje na poziomie jednostek, to jest strukturalnym faktem społecznym<sup>15</sup>.

Teoria wymiany darów polega na tym samym co odkryta przez psychologów społecznych reguła wzajemności. Reguła wzajemności jest zależnością występującą w życiu społecznym pomiędzy jego uczestnikami i w najogólniejszym zarysie polega na przemożnej potrzebie odwdzięczenia się drugiej osobie za wyświadczone nam dobro. Można ją w skrócie zdefiniować jako „zobowiązanie do dawania, zobowiązanie do przyjmowania, jak i zobowiązanie do oddawania<sup>16</sup>”. Pierwsze zobowiązanie wynika z ewolucji naszego gatunku – jest zależnością występującą w życiu społecznym pomiędzy jego uczestnikami i w najogólniejszym zarysie polega na przemożnej potrzebie odwdzięczenia się drugiej osobie za wyświadczone nam dobro<sup>17</sup>. Interesującą własnością tejże zasady jest jej uniwersalność w obrębie naszego gatunku, gdyż poczucie zobowiązania wobec naszych darczyńców odnajdujemy we wszystkich kulturach, a w niektórych jest ono sformalizowane w postaci złożonych obrzędów czy rytuałów. Wykształciło się to zachowanie u naszego gatunku w wyniku coraz częstszych kontaktów międzyplemiennych, bo dzięki obligowaniu drugiej strony do odwdzięczenia się w podobny sposób za dar unikano ryzyka bezpowrotnej utraty wręczonego dobra. To ułatwiło w późniejszych etapach rozwoju cywilizacji ludzkiej inicjowanie najrozmaitszych sposobów transakcji i kooperatywnych rozwiązań proble-

<sup>15</sup> J. Lechte, *Panorama współczesnej myśli humanistycznej. Od strukturalizmu...*, s. 54–55.

<sup>16</sup> R. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, przeł. B. Wojciszke, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 45.

<sup>17</sup> Tamże, s. 34.

mów. Tak więc geneza tego mechanizmu wywodzi się z ewolucyjnych przystosowań, będących wynikiem faworyzowania zachowań dotyczących potrzeby wymiany przez dobór naturalny – to oznacza, że osobnicy, u których pojawiały się behawioralne znamiona reguły wzajemności, mieli większe szanse na przeżycie w środowisku naturalnym niż ci, u których się nie pojawiały.

Uniwersalność tej zasady w obrębie danego gatunku jest istotna także ze względu na to, iż poczucie zobowiązania wobec naszych darczyńców odnajdujemy we wszystkich kulturach. Widać tutaj, że rola jednostki w tym zasadniczym dla wszystkich kultur procesie jest nikła, gdyż to struktura kultury jest tak zorganizowana, że podmiot zostaje poddawany przemożnym, nieuświadomionym przez niego samemu wpływom struktury. To jest wcześniej wspomniany strukturalny fakt społeczny, którego konsekwencją jest społecznie konstruowana jaźń. Tak więc, ustrukturyzowana kultura wpływa na jednostki, one w procesie wychowania internalizują owe wzorce kulturowe, za sprawą czego same stają się elementami systemu. Wartość podmiotu w procesie tworzenia struktury jest właściwie żadna, bowiem jednostki zostają „wchłonięte” przez system. To stwierdzenie będzie dosyć istotne przy próbie ustalenia statusu epistemologicznego antropologii strukturalnej C. Levi-Straussa.

## Pojęcie struktury oraz sposoby jej badania u Claude’a Levi-Straussa

C. Levi-Strauss jest także jednym z prekursorów strukturalizmu w antropologii kulturowej. W swej twórczości zadawał sobie następujące pytanie jako wiodące w jego antropologii:

[...] czy różne aspekty życia społecznego (ze sztuką i religią włącznie), których badanie może korzystać z metod i pojęć zapożyczonych od lingwistyki, nie składają się ze zjawisk o naturze zbliżonej do natury języka?<sup>18</sup>

Odpowiedź na to pytanie była dla niego twierdząca. Jak wcześniej pisałem, wzorował się na językoznawstwie F. de Saussure’a, gdzie analiza języka stanowiła dla niego model nadający się do badania całej kultury. Poszukuje on w tym różnorodnym, pozornie amorficznym świecie składników konstytutywnych. Obserwował imponderabilia codzienności ludów pierwotnych, takie jak rytuały, ceremonie, sposoby przyrządzania posiłków, dobierania się w pary, związków pokrewieństwa itp., które były przez niego pojmowane całościowo. W tych aspektach życia społecznego skupiał się na zachodzących między nimi różnicach, które sprawiały, że ich struktury przypominają fonemiczną strukturę języka<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 1970, s. 124.

<sup>19</sup> T. Hawkes, *Strukturalizm i semiotyka*, przeł. I. Sieradzki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 39.

Strukturalizm w jego antropologii zakłada, że rzeczywistość jest uporządkowana i zorganizowana, inaczej mówiąc – „ustrukturyzowana”, i tylko przez badanie struktur można odkryć sens i funkcje elementów rzeczywistości. Owe modele rzeczywistości dotyczą jej w warstwie świadomej, jak i nieświadomionej<sup>20</sup>. Ten uświadomiony element polega na utrzymywaniu zwyczajów i wierzeń w społecznościach – jest on obserwowalny empirycznie, gdyż polega na bezpośrednich relacjach między zjawiskami. Levi-Strauss negował takie powierzchowne podejście do badania rzeczywistości społecznej i dlatego koncentrował się na nieświadomionych modelach świata, które determinują nasze życie. Te świadome modele zachowań ludzkich wręcz maskują prawdziwe struktury. Tym, co „oczywiste”, zajmują się badacze stosujący metodę diachroniczną – czyli historycy – a tym, co „ukryte”, etnologowie, którzy używają synchronii.

Tutaj należy skupić się na pojęciu historii u francuskiego antropologa. Jak już wspominałem, badania diachroniczne, jak i sama historia, są na drugim planie dla francuskiego badacza. Antropolog argumentuje to w następujący sposób. Społeczeństwa pierwotne są pozaczasowe, czyli nie mierzą czasu, a niekiedy i nie mają nawet form gramatycznych na określenie przeszłości lub przyszłości. Z tego względu należy sformułować nowe pojęcie czasu, będące komplementarnym ujęciem czasu dla ludów cywilizowanych i niecywilizowanych. Powstało dlatego pojęcie *czasu społecznego* oraz nierozzerwalnie związanej z nim *przestrzeni społecznej*<sup>21</sup>. Traktuje on je jako swoiste dwa różne układy odniesień, które pozwalają ująć stosunki społeczne. Istnieje czas *mechaniczny*, będący odwracalnym i niekumulatywnym, który doskonale wpisuje się w paradygmat badań synchronicznych, czyli takie rozumienie czasu pozwala odnajdywać strukturę badanego systemu. Został także wyróżniony czas *statystyczny*, nieodwracalny oraz ukierunkowany, tj. kumulatywny. Pomimo podobieństwa tego drugiego do potocznego rozumienia czasu nie należy go pojmować jako ciągłego, który obejmuje cały rozwój ludzkości, czyli „subiektywny czas struktury”. Czas dla Levi-Straussa istnieje, bo bez niego nie byłoby mowy o obiektywnych zmianach w systemie, lecz każdy czas i historia funkcjonują same dla siebie w oderwaniu od obiektywnego czasu i procesu społecznego. To pewien abstrakcyjny wytwór pozwalający na dotarcie do najgłębszych warstw rzeczywistości. Sam autor komentuje to następująco:

Umieszczając poza czasem i przestrzenią wzór, którym się inspirujemy, narażamy się wprawdzie na pewne niebezpieczeństwo, polegające na niedocenianiu rzeczywistości postępu. Nasze stanowisko sprowadza się do twierdzenia, że ludzie zawsze i wszędzie podejmowali to samo zadanie, wyznaczając sobie ten sam cel, i że w biegu ich historii zmieniały się tylko środki. Przyznaję, że ta postawa nie budzi we mnie niepokoju; wydaje się ona najbardziej zgodna z faktami, jakie odkrywa przed nami historia i etnografia,

<sup>20</sup> T. Płużański, *Humanizm i struktury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 38–40.

<sup>21</sup> Tamże, s. 35.

a nade wszystko wydaje mi się płodna. Fanatycy postępu narażają się na niebezpieczeństwo zapoznania olbrzymich bogactw, które lekceważą, bogactw nagromadzonych przez ludzkość z jednej i z drugiej strony wąskiej smugi, w którą utkwili swój wzrok; przeceniając wagę dokonanych wysiłków, nie doceniają wszystkich tych, które pozostały do spełnienia<sup>22</sup>.

To postulat głoszący komplementarność synchronii oraz diachronii z oczywistą przewagą dla tej pierwszej, która jest stosunkowo nową metodą i nie została jeszcze wyeksploatowana. Levi-Strauss nie chce popaść w „bogactwa jednej strony wąskiej smugi” i stara się przynajmniej nie przekreślać istotności historii w badaniach społecznych.

### Rola mitu w antropologii strukturalnej

Każda struktura jest zróżnicowana, ale również samowystarczalna, każda posiada ogólne i konieczne cechy. Człowiek istnieje w ugrupowaniach społecznych, które są całościami. Ulegają one przekształceniom, czyli transformacjom systemów społecznych, a normy i sankcje społeczne zapewniają ich samoregulację. Kształt wszystkich stosunków społecznych i kulturowych, czyli obserwowalnej rzeczywistości społecznej oraz kulturowej, jest zewnętrznym wyrazem, znakiem nieuświadomianych przez ludzi struktur. Struktury te są odnajdywane dzięki transformacyjnej analizie strukturalnej. Przejawiają się one badaczowi na podobieństwo języka, a jednym z najdoskonalszych przedstawień tego jest mit. Jest on słowem, czyli całością znaczącą – nie jest tym, co zawiera przekaz, ale sposobem znaczenia, formą, jest wtórnym elementem semiologicznym, tworzącym znak, całość. Istotą badania strukturalnego jest *langue* kultury, czyli seria nieuświadomianych warunków, na których jest oparty język, a wraz z nim całe życie społeczne<sup>23</sup>. To oczywiście nawiązanie do językoznawstwa F. de Saussure’a, w którym struktury mitu są wzorowane na strukturze językowej.

Głównym aspektem zainteresowania Levi-Straussa mitami jest sposób ich oddziaływania na świadomość i „nieświadomość” ludzką oraz sposób odzwierciedlania tej umysłowości w mitach. Przekładało to się na stopień zacierania granicy między naturą a kulturą, gdyż mity to swoisty pomost między tymi dwiema rzeczywistościami. Tak więc istotą *analizy mitemicznej* jest sprawdzenie nie tego, jak ludzie myślą w mitach, lecz jak mity myślą w ludziach. Tu jest podkreślony ów nieświadomy aspekt strukturalizmu. Badanie struktury systemu na podstawie mitu jest uprawnione z oczywistych przyczyn. Mit posiada naturalne związki z *językiem*, poznajemy go bowiem przy pomocy *parole*, a on sam siłą rzeczy do niej należy, gdyż poznawany jest przez jednostkowych użytkowników

<sup>22</sup> C. Levi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinberg, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 39.

<sup>23</sup> T. Hawkes, *Strukturalizm i semiotyka...*, s. 46.

ników *mowy*, która *explicite* partycypuje w *langue*. Podstawą relacji uzasadniających znaczenie jest analizowanie mitów dla znalezienia odpowiednich zależności strukturalnych<sup>24</sup>. Na tej podstawie można także wnosić, iż mit jest transhistoryczny oraz transkulturowy<sup>25</sup>. Oznacza to, że mit przenika granice historyczne oraz kulturowe. Przykładowo, we wszystkich kulturach i na przestrzeni wielu epok obowiązuje mit zawierający zakaz współżycia z krewnymi pierwszego stopnia. W naszym kręgu kulturowym to mit Edypa lub Elektry. Dzięki temu, że mit uczestniczy w *langue* i *parole*, niejako wykracza poza nie i staje się uniwersalnym wyjaśnieniem świata. Indywidualna odmiana każdego mitu (*parole*) jednocześnie czerpie ze struktury swojego *langue*, dzięki czemu mit współtworzy strukturę, bowiem staje się jej integralnym elementem. Wskutek tego mit staje się pozaczasowy, gdyż uczestniczy w tym, co uniwersalne. Levi-Strauss na dokładniejsze zobrazowanie tego podaje dwa podstawowe twierdzenia na temat mitu<sup>26</sup>:

- a) Znaczenie mitu nie wynika z odosobnionych składników, które składają się na niego, lecz ze sposobu ich połączenia. To dopuszcza możliwość transformacji owej struktury, polegającej na zmianie owych relacji.
- b) *Mowa* w micie przedstawia wyjątkowe własności, które znajdują się powyżej normalnego poziomu wyrazu językowego.

Pierwsze twierdzenie zakłada, że mit, tak samo jak język, składa się z jednostek konstytutywnych, a drugie, iż jesteśmy w stanie wyłonić owe jednostki analogicznie jak w językoznawstwie, gdzie można wskazać fonemy, morfemy itd. Podobnie w antropologii strukturalnej można wyodrębnić *mitemy*, które są „powyżej normalnego poziomu wyrazu językowego”. Są one podstawową jednostką analityczną struktury *langue*, będąc jednocześnie zakorzenionymi w *mowie*. Ściślej mówiąc, są to najmniejsze jednostki rozwoju fabuły, wyodrębnione z dużej ilości mitów, swoiste „wiązki” elementów o tej samej funkcji.

Dlaczego akurat mit, a nie inny wytwór kultury? Mit jest jednocześnie swoistym systemem relacji abstrakcyjnych oraz przedmiotem przeżycia estetycznego. Sposób jego tworzenia jest symetrycznie odwrotny w stosunku do tego porządku, który znajduje się u podłoża zwyczajnych dzieł sztuki. Konwencjonalny wytwór kultury składa się z jednego lub wielu przedmiotów i zdarzeń, a kreacja artystyczna nadaje im wspólną strukturę. Mit zaś posługuje się dokładnie odwrotną kolejnością. Używa pewnej struktury do wytworzenia fabuły, która ukazuje zespół pewnych zdarzeń<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, s. 317.

<sup>25</sup> T. Hawkes, *Strukturalizm i semiotyka...*, s. 50.

<sup>26</sup> Tamże, s. 51.

<sup>27</sup> C. Levi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 43.

## Założenia filozoficzne antropologii strukturalnej

Określenie statusu ontologicznego w strukturalizmie zależne jest od odpowiedzi na pytanie o relację, jaka zachodzi między rzeczywistością a językiem. Pogląd realistyczny zakłada, że „za słowami” istnieje prawdziwa, obiektywna rzeczywistość, która jest niezależna od podmiotu, języka oraz systemu konceptualnego. Owa rzeczywistość poza swym niezależnym istnieniem także autonomicznie się uporządkowuje, strukturyzuje. Tak więc w koncepcji realistycznej mamy do czynienia z aktywnym światem pełnym obiektywnych zdarzeń, rzeczy bądź procesów, które są uporządkowane kategorialnie, a ich porządek jest całkowicie niezależny od podmiotu, języka lub teorii<sup>28</sup>.

Pierwszym filozoficznym założeniem antropologii strukturalnej Claude Levi-Straussa z zakresu ontologii jest realizm. Rzeczywistość istnieje obiektywnie w postaci systemu, którego elementy są ułożone w strukturę, która jest zmienna, lecz jej dynamika jest całkowicie od nas niezależna. Wzorce kulturowe determinują nasze życie społeczne na poziomie ogółu, jak i na poziomie zachowań jednostkowych. Zależność pomiędzy kulturą a jednostką jest podobna do zależności *języka* oraz *mowy* u Saussure’a. Autonomia kultury względem podmiotów sprawia, że urasta ona do rangi siły kształtującej ludzkie zwyczaje oraz poznanie świata. Według szwajcarskiego językoznawcy, wszelkie znaki społeczne, które nas otaczają, są arbitralne, bowiem wpływa na nie *język*. Znaki składają się z części znaczącej oraz znaczonej, co oznacza, że za znakami istnieje świat, który jest obiektywny w swej naturze. Czyli za subiektywną, konotatywną częścią znaczoną stoi jakiś obiektywnie wyróżniany desygnat. Tak więc to obiektywnie ustrukturyzowany świat wpływa na podmioty, a nie odwrotnie. Jednakże w pewnym stopniu znaki posiadają cechę konwencjonalności, lecz dotyczy się ona tylko wartości wewnętrznej znaku, a nie jego roli w systemie. Oznacza to, że na przykład, pewna grupa Polaków postanowi wśród swoich członków nazywać krzesło „ugruch” – będzie to ich dowolny wybór. Jednakże nie będą potrafili „pozbyć się” arbitralnie narzuconych przez *język* zjawisk gramatycznych, przez co będą do tego neologizmu dodawać polskie końcówki fleksyjne oraz łączyć go ze znanymi przyimkami, wskutek czego powstawać będą takie przykładowe zdania, jak: „Siedzę na ugruch-u”.

Drugim założeniem ontologicznym, dotyczącym strukturalizmu, jest indeterminizm. To pogląd w ontologii oraz filozofii przyrody, który zakłada, iż występują pewne zjawiska niepodlegające fizykalnym prawom przyrody; są one natury statystycznej lub pozostają nieokreślone, pozostawiając miejsce dla szeroko rozumianej przypadkowości<sup>29</sup>. Należy stwierdzić, że w antropologii strukturalnej

<sup>28</sup> Z. Muszyński, *Światy za słowami. Ich natura i porządek*, [w:] *Językowa kategoryzacja świata*, red. R. Grzegorzycowa, A. Pajdzińska, Wyd. UMCS, Lublin 1996, s. 35.

<sup>29</sup> R. Mitoraj, *Indeterminizm*, [w:] *Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Krakowskie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2009, s. 105.

występują elementy, które nie wpływają na siebie na zasadzie przyczynowości. Należą do tej grupy wszelkie zjawiska społeczne, będące zależnymi od podmiotów, ustanawianymi konwencjonalnie. Jednakże poza nimi występują wzory kulturowe, zapisane w *języku*, które są zależne od zajmowanego miejsca w strukturze systemu. Jednak natura ich wpływu jest nieuświadomiana i nie do końca zbadana. *Langue* kultury posiada przemożny wpływ na życie społeczne, lecz nie można jednoznacznie określić charakteru owego wpływu, więc nazwanie tej zależności determinizmem byłoby nadużyciem.

Jednoznaczne i stanowcze nazwanie poglądu odnoszącego się do teorii poznania w antropologii strukturalnej Claude'a Levi-Straussa nie jest proste z wielu względów. Nie jest to relatywizm, gdyż struktura systemu jest względnie stała, względnie, to znaczy, iż rola podmiotu jest nieistotna w relacjach między elementami systemu. Jednak owe zależności są zmienne w czasie oraz przestrzeni, tak więc nie może to być także absolutyzm. Czyli struktura systemu ulega reorganizacji, lecz jednostka poznająca nie ma wpływu na te zmiany. Jednakże przez wzgląd na fakt, iż dzięki metodzie strukturalnej jest możliwe poznanie właściwości systemu w ujęciu synchronicznym, nadam temu pogładowi status uniwersalizmu epistemologicznego. To stanowisko bliższe absolutyzmowi, lecz bierze się w nim pod uwagę możliwość pewnych zmian w obrębie systemu, więc nie jest to tak skrajne rozwiązanie. Uniwersalizm zakłada istnienie wielu języków, zróżnicowanych pod względem składni oraz semantyki, jednak pomimo tego występuje jedno uniwersalne myślenie, które nimi rządzi. Tej wspólnej wszelkim kulturom myśli należy doszukiwać się w głębszych warstwach struktury języków<sup>30</sup>. Ta wspólna wszystkim ludziom myśl jest tworzona przez strukturę. Relacje wszystkich otaczających nas znaków są ustanowione przez uniwersalną strukturę, a tylko ich wartości wewnętrzne są nadawane przez podmioty. Jak już było wspomniane, za znakami znajduje się realna rzeczywistość, która jest poznawalna. W związku z tym należy określić antropologię strukturalną Levi-Straussa mianem prezentacjonizmu epistemologicznego.

Następnym założeniem dotyczącym teorii poznania w strukturalizmie jest mentalizm strukturalny. Wedle zwolenników mentalizmu wszelkie procesy psychiczne są uznawane za realność przedmiotową języka. Jednakże tutaj najistotniejsze jest powiązanie *mowy* z tym, co ogólne, czyli *językiem*. Liczy się w procesie poznawczym to, co wspólne zarówno dla różnego rodzaju wypowiedzi językowych, jak i dla różnych języków, struktura bowiem przesądza o stanie naszej kultury, a tylko rozpoznanie wzajemnych zależności elementów systemu pozwala na poznanie prawdy.

---

<sup>30</sup> E. Grodziński, *Monizm a dualizm. Z dziejów refleksji filozoficznej nad myśleniem i mową*, Ossolineum, Wrocław 1978, s. 55.

## Streszczenie

W pracy tej znajduje się opis założeń metodologicznych oraz filozoficznych antropologii strukturalnej Claude Levi-Straussa. W artykule odnoszę się do językoznawstwa ogólnego Ferdynanda de Saussure'a – jako podstawy metodologicznej – oraz teorii wymiany społecznej Marcela Maussa, będącej zapleczem teoretycznym dla opisywanego nurtu. Zaprezentuję kluczowe pojęcia antropologii strukturalnej oraz jej założenia dotyczące ontologii i epistemologii.

**Słowa kluczowe:** antropologia kulturowa, strukturalizm, językoznawstwo.

## Summary

### **Philosophical and Methodological Presumptions of Claude Levi-Strauss' Structural Anthropology**

This paper is a description of methodological and philosophical assumptions of Claude Levi-Strauss' structural anthropology. I refer to Ferdinand de Saussure's general linguistics as a methodological base and to Marcel Mauss' theory of social exchange which is a theoretical background for the trend which is being presented. I will present the key notions of structural anthropology and its ontological and epistemological presumptions.

**Key words:** cultural anthropology, structuralism, linguistic.