

Zeszyty Etnologii

W r o c ł a w s k i e j

2011/1-2(14-15)

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Wrocław 2011

Zeszyty Etnologii Wrocławskiej nr 2011/1-2(14-15)

Redakcja:

Monika Baer

Konrad Górny – sekretarz redakcji

Mirosław Marczyk – redaktor naczelny

Michał Mokrzan

Krzysztof Piątkowski

Rada naukowa:

Wojciech J. Burszta

Eugeniusz Kłosek

Petr Skalník

František Vrhel

Projekt okładki:

Konstancja Górny

© Copyright by Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

Nakład 300 egzemplarzy

ISSN 1642-0977

Adres redakcji:

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego

50-139 Wrocław, ul. Szewska 50/51, tel./fax: +48-71-3430553

<http://www.zew.info.pl>

<http://www.etnologia.uni.wroc.pl>

Wydawca:

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

50-139 Wrocław, ul. Szewska 50/51, tel./fax: +48-71-3430553

Spis treści

Wiaczesław Wsiewołodowicz Iwanow Pamięci Claude’a Lévi-Straussa (In memory of Claude Lévi-Strauss).....	5
Krzysztof Korzyk Algebra myśli semiotycznie oswojonej, czyli piekielna machina Claude’a Lévi-Straussa (Semiotically Construed Algebra of Thought or Claude Lévi-Strauss’ Infernal Machine).....	13
Michał Mokrzan Aporie strukturalizmu. O wewnętrznych sprzecznościach antropologii Claude’a Lévi-Straussa (The Aporias of Structuralism. The Internal Contradictions of Claude Lévi-Strauss’ Anthropology).....	39
Monika Baer Claude Lévi-Strauss w debatach „zwrotu politycznego” antropologii angloamerykańskiej (Claude Lévi-Strauss in Debates of the “Political Turn” of Anglo-American Anthropology)	57
Katarzyna Majbroda Kłopotliwe dziedzictwo? Claude Lévi-Strauss a myśl antropologiczna Clifforda Geertza (An awkward legacy? Claude Lévi-Strauss and Clifford Geertz’s anthropological thought).....	73
Aneta Kliszc Claude Lévi-Strauss postmodernistą? <i>Smutek tropików</i> jako tekst literacki (Was Claude Lévi-Strauss Postmodernist? <i>A World on the Wane</i> as Belles-lettres).....	93
Stanisław Węglarz Postawy parmenidejska i heraklitejska w ujmowaniu kultury. Zarys problematyki (The Heraditean and Parmenidian Approaches in the Interpretation of Culture. The Outline of the Issue).....	107

Paweł Graf	
Narratologia Lévi-Straussa – lektury polemiczne (Lévi-Strauss's Narratology – The Polemic Readings)	131
Maciej Czeremski	
Pożegnanie z kultem gwiazd. Claude Lévi-Strauss a religioznawstwo (Farewell to the Cult of Stars. Claude Lévi-Strauss and Religious Studies).....	143
Marcin Napiórkowski	
Łowcy nerek a lęk przed strukturalizmem. Aktualność teorii Claude'a Lévi-Straussa w perspektywie badań nad „mitologią współczesną” (The Kidney Thieves and the Fear of the Structuralism. On the Actuality of Lévi-Strauss' Theory from the Perspective of “Contemporary Mythology”).....	161
Jacek Szczyrbowski	
Strukturalistyczne inspiracje w hermeneutyce Paula Ricoeura w kontekście badań nad narracją biograficzną (Structural Inspirations in Paul Ricoeur's Hermeneutics in a Context of Biographic Narration Research).....	175
Patryk Pleskot	
„Trawienie” Lévi-Straussa. Próby zastosowania strukturalizmu w historiografii „Annales”: teoria długiego trwania i antropologia historyczna (Digesting Lévi-Strauss. Attempts at Applying Structuralism in the “Annales” Historiography. Theory of Longue Durée and Historic Anthropology)	185
Małgorzata Cieliczko	
Papież strukturalizmu a klasyczna psychoanaliza, czyli Lévi-Strauss czytelnikiem Freuda (“The Pope” of Structuralism and Classic Psychoanalysis – Lévi-Strauss as the Reader of Freud)	199
Michał Rauszer	
Lévi-Straussa Lacanem (Lévi-Strauss and Lacan).....	213
Autorzy	225
Recenzenci współpracujący	227

Pamięci Claude'a Lévi-Straussa¹

Kiedy umiera wielki człowiek, tak ważny dla ciebie i dla przyjaciół wokół, myślisz przede wszystkim o pierwszym spotkaniu z nim – w moim przypadku poprzez jego publikacje, następnie o osobie, którą stopniowo odkrywałeś – za pośrednictwem jego dzieł i ludzi z nim związanych, później dzięki nawiązanej z nim korespondencji, a w końcu, niespodziewanie, dociera do ciebie na nowo (jak portret, zmieniający się po śmierci przedstawionego) jego autentyczne znaczenie, pozgonnie rozbłyskujący nimb, który będzie towarzyszyć teraz jego imieniu.

W takim mniej więcej porządku spróbuję rozwickać wciąż pogmatwane wrażenia, jakie miałem w dniach, po otrzymaniu smutnej wiadomości o jego odejściu.

Tak wiele w moim życiu i dorobku naukowym – a także w dorobku moich współpracowników – wiązało się z Lévi-Straussem, że niełatwo jest przypomnieć sobie teraz, jak od początku powstawało wrażenie naszej bliskości. Dla mnie, prawdopodobnie, od pierwszego przeczytanego tekstu. Tekstem tym był wielki wywiad na temat strukturalizmu (przeprowadzony także z Romanem Jakobsonem i kimś jeszcze), zdaje się, że była to rozmowa zapisana w radio, zamieszczona następnie na stronach „Lettres Françaises” – jednego z tych rzadkich (w naszej studenckiej młodości) zagranicznych periodyków, docierających do nas bez trudu.

Nieco spóźnione (jak wszystko istotne, co przychodziło wtedy z Zachodu) odkrycie Lévi-Straussa w rosyjskiej nauce końca lat 50. i początku 60. XX wieku

¹ Artykuł ten ukazał się w oryginale w czasopiśmie „Antropologiczeskij Forum”, zob. W.W. Iwanow, *W pamjat o Klode Lewi-Strose*, „Antropologiczeskij Forum” 2009, nr 11, s. 7–14. Za zgodą i dzięki uprzejmości redaktora naczelnego „Antropologiczeskij Forum”, Alberta K. Bajburina, przekładu dokonał i przypisami opatrzył Zbigniew Libera.

Czasopismo „Antropologiczeskij Forum” zostało założone w 2004 r. przez Muzeum antropologii i etnografii im. Pietra Welikogo (Kunstkamera) RAN i Europejskiej Uniwersytet w Sankt-Peterburdzie (EU), przy udziale European Humanities Research Centre, University of Oxford. Jest wydawane w języku rosyjskim i angielskim („Forum for Anthropology and Culture”).

było częścią odradzającego się zainteresowania dziedzictwem z epoki „burzy i naporu”, malarstwem Malewicza, muzyką Strawińskiego i poezją Chlebnikowa (jednocześnie poety i twórcy systemu równań opisujących historię)². Dla tego też u Lévi-Straussa ujmował przede wszystkim jego artystyczny początek i coraz to większe, ujawniające się stopniowo, dogłębne wnikanie w mitologie amerykańskich Indian, czyniące jego prace w tym zakresie w równej mierze studiami naukowymi, co zaczątkiem nowej syntezy nauki i sztuki. Strukturalizm pociągał swą estetyczną stroną, która określiła możliwość jego łączenia z matematyką – jak w pierwszej wielkiej książce Lévi-Straussa o strukturach pokrewieństwa, kiedy współpracował ze znanym algebraistą André Weilem³. Późniejsze skłonności do matematycznopodobnych odmian harmonii wiodły do zbliżeń z formułami, zewnątrznie pozornie przypominającymi matematykę, jako umownymi zapisami mitów w kolejnych Lévi-Straussowskich książkach o mitologii. Ostatecznie ta strona Lévi-Straussa, jako artysty i miłośnika sztuki, wyrażała się w późniejszych jego dziełach, zwracających uwagę czytelnika na poprzednie osiągnięcia francuskiej kultury. Ten zwrot wstecz, jak potem także dla nas w Rosji, rozpoczynał się powrotem do naszych niedawnych początków – do „szalonych lat dwudziestych”, inspirujących naszych rodziców w ich młodości.

Strukturalizm przyjmowaliśmy wtedy jako coś swojego, jako uznany, dojrzały w Europie Zachodniej koncept, który w dzieciństwie uczył się rozumu w Rosji na wiecach, w których uczestniczyli nasi uniwersyteccy nauczyciele, pomagający mu (jak potem nam) dojrzeć. Wówczas nie wiedziałem jeszcze, że Lévi-Strauss był słuchaczem fonologicznego kursu Romana Jakobsona o dźwiękach i znaczeniach, wygłoszonego dla uchodźców z różnych europejskich krajów, wygnanych strachem przed hitleryzmem do Instytutu Badań Rozwoju⁴ w Nowym Jorku. Tam, od wspaniałego przedstawiciela rosyjskiej szkoły

² Welimir Chlebnikow (właśc. Wiktor W. Chlebnikow; 1885–1922), poeta i pisarz „srebrnego wieku”, czołowy przedstawiciel rosyjskiego futuryzmu, eksperymentator w dziedzinie słowotwórstwa (z wykorzystaniem numerologii), autor wypowiedzi m.in. na temat folkloru. Pod wpływem wojny rosyjsko-japońskiej (1904–1905) oraz doświadczeń pierwszej wojny światowej napisał książkę *Znaki czasu (Zakony wriemieni)*, w której przedstawił własne poszukiwania reguł historii, których znajomość pozwalałaby przewidywać wydarzenia i zapobiegać kolejnym wojnom.

³ Zob. A. Weil, *Sur l'étude algébrique de certains types de lois de mariage (Système Murngin)*, appendix do (części pierwszej): C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1947, p. 257–265.

⁴ Institut for Advanced Study.

OPOJAZ-u⁵, Lévi-Strauss dowiadyuje się o metodach, które pomogą mu wiele zmienić i pojąć na nowo w nauce o kulturach człowieka. Gdy wiosną 1956 r. Jakobson przyjechał do Moskwy (pierwszy raz od początku emigracji), Lévi-Strauss oraz debaty o zasadach antropologii, które wiążą ją z lingwistyką i semiotyką, stały się jednymi z głównych tematów naszych pogawędek. Ciągnęło się to do ostatniej rozmowy w Moskwie w 1968 r., kiedy Roman wyraźnie sformułował nakreślony razem z Lévi-Straussem wykaz uniwersaliów, określających wielopiętrową (wielopoziomową) strukturę podstawowych skłonności człowieka. Człowiek wykorzystuje (w odróżnieniu od zwierząt, włączając w to naczelne) nie pojedyncze dźwięki (oddzielne sygnały, którymi wymieniają się inne ssaki), ale te, jako fonemy w słowach-znakach, które różnicują się wraz z wchodzącymi w ich skład fonemami. Uczeni zestawili z tym wytwarzanie narzędzi za pomocą innych narzędzi, stosowanie reguł zawierania małżeństw oraz powstawanie zakazów (włączając w to uniwersalny zakaz incestu), w celu stworzenia społecznej organizacji. Lingwistyka w całości, ze swym badaniem wymiany komunikatów, okazywała się częścią antropologicznej nauki o różnych typach wymiany, jaką zapowiadał „całościowy fakt społeczny” Maussa. Myślę, że dzięki Romanowi Władimir Nikołajewicz Toporow i nasi sprzymierzeńcy, po sformowaniu się „moskiewsko-tartuskiej szkoły semiotycznej”, byliśmy wciągnięci w nieustanne obcowanie Lévi-Straussa z Jakobsonem, rozpoczynające się od wspomnianych nowojorskich lekcji, a kończące wraz ze śmiercią Romana. Gdy z Toporowem zajęliśmy się na poważnie strukturalnym i semiotycznym opisem dawnej słowiańskiej mitologii, stałymi współuczestnikami naszych dyskusji był Roman, często pojawiający się w tych latach w Moskwie, i – w charakterze zaocznego rozmówcy – Lévi-Strauss, o rozmowach z którym opowiadał nam Roman. Dowiadywaliśmy się o szczegółach nastrojów Lévi-Straussa, które ten wyjawiał Romanowi – okres ponurych rozmyślań po samobójstwie Métraux⁶, który pozostawił po sobie oskarżycielskie analizy tego, co dla kultur narodów Trzeciego Świata winna była zrobić, a nie zrobiła

⁵ Obszeczstwo Izuczenija Poeticzeskogo Jazyka (Towarzystwo do Badań nad Językiem Poetyckim) działające w Piotrogradzie (później Leningradzie) w latach 1916–1930.

⁶ Alfred Métraux (1902–1963) był wtedy profesorem antropologii Ameryki Południowej w École Pratique des Hautes Études na uniwersytecie w Paryżu. Urodzony w Szwajcarii, dzieciństwo spędził w Argentynie, studiował w Paryżu (jego nauczycielami byli m.in. Marcel Mauss i Paul Rivet). Jego pasją były badania etnograficzne, które prowadził w wielu krajach, szczególnie Ameryki Południowej. Współpracował z wieloma instytucjami etnologicznymi (muzeami, uniwersytetami) w Europie i obu Amerykach, a od 1946 do 1962 r. pracował w ONZ, gdzie był m.in. członkiem Departamentu Nauk Społecznych UNESCO.

ONZ. Wierny kontynuator Rousseau, którego uznał za protoplastę współczesnej antropologii, Lévi-Strauss pozostał we współczesnym zderzeniu kultur po stronie tych, które wywodziły się z epoki kamienia. Gdy Lévi-Strauss mówił o sobie, że przez niego przemawia mitologiczna myśl, istotnie wpisywał siebie w poczet twórców mitologii amerykańskich Indian (powszechnej mitologii), która kontynuowała swą drogę razem ze współczesną nauką, będąc, przez swe ambicje, bardzo często do niej podobną. Stąd, czytając *Mitologiki*, zanurzaliśmy się w świat indiańskich mitów i opisane w nich życie, ich personazy ludzkich i przyrodniczych – zwłaszcza zoomorficznych – uwidocznionych przez Lévi-Straussa.

Interesujące jest, zauważone wtedy przeze mnie, pewne zdystansowanie Jakobsona wobec jego ucznia, współautora i przyjaciela. O pierwszym tomie *Mitologiki* Roman niespodziewanie powiedział ostro, czego nigdy potem nie słyszałem i nigdy nie spodziewałem się usłyszeć. „Co to za Andriej Biely?!” – pytał, ledwie bez oburzenia, jednocześnie powtarzając, że nie może wybaczyć Francuzom ich zachwyty nad Wagnerem. W tym czasie on sam oddalił się już od wczesnych eksperymentów swej młodości, które tuszowały rozróżnienie sztuki i nauk. W Jakobsonie odezwał się niespodziewanie futurysta, kiedyś kwestionujący doświadczenia symbolisty Andrieja Biełego⁷, częściowo naśladowujący kompozytora Wagnera w jego prozaicznych „Symfoniach”. Mnie samemu i nielicznym, którzy myśleli wówczas podobnie jak ja, bodaj czy nie bardziej właśnie doświadczenia Andrieja Biełego w tworzeniu eksperymentalnej estetyki i matematycznej wersyfikacji, z równoczesnym stosowaniem postulatów nowej nauki do własnej poetyckiej i prozatorskiej twórczości, zdawały się najbardziej płodnymi w naszym, odkrywanym na nowo dziedzictwie. A dla Lévi-Straussa takie połączenie różnych stron ludzkiej działalności było bodaj czy nie jeszcze bardziej ważne. Budował bowiem pierwszy tom tetralogii według wzoru wielkiego dzieła muzycznego w duchu wagnerowskim (w Wagnerze, wraz z Dumézilem i Granetem, widział jednego z poprzedników strukturalnego podejścia do mitów). W tej antropologicznej symfonii Lévi-Strauss demonstrował tę część swego teoretycznego impulsu, która u niego pozostawała zawsze jedną z głównych. Stąd i rola ilustracji we wszystkich jego kolejnych książkach. Właśnie ową stroną łącznego – naukowo-artystycznego – tworzenia Lévi-Strauss szczególnie wpływał na nas, w tym także na

⁷ Andriej Biely (właśc. Boris N. Bugajew; 1880–1934), poeta, pisarz i krytyk; jeden z najwybitniejszych twórców rosyjskiego symbolizmu, który wykorzystywał w swej twórczości artystycznej matematykę, mistyczne i eschatologiczne rozważania Sołowjowa; pozostawał pod wpływem Rudolfa Steinera – twórcy antropozofii.

nasz udział w *Mifach narodow mira*⁸, które, jak i inne publikacje wydane we współpracy z uczestnikami naszego moskiewsko-tartuskiego klubu, były przez pewien czas popularne wśród ówczesnej, tradycyjnie różnorodnej, inteligentnej publiczności w Rosji.

Pierwszy tom tetralogii *Mitologiki* nie był jeszcze dostępny w Moskwie – mnie i Toporowowi pożyczyli go polscy przyjaciele, z nim wróciliśmy z warszawskiego sympozjum semiotyki. Pierwsza książka o mitologii, którą napisaliśmy z Toporowem, zaczyna się od zestawienia naszych planów z już zrealizowanymi przez Lévi-Straussa w „Surowym i gotowanym”. Czwarty tom tetralogii – „Nagiego człowieka” – otrzymałem także w Polsce, w prezencie od jednej z kontynuaterek strukturalistycznych, literaturoznawczych idei Jakobsona – R. Mayenowej.

W tym czasie byliśmy wytrwałymi czytelnikami Lévi-Straussa. Jego niektóre prace wkrótce zostały przełożone na język rosyjski i wydane drukiem, jak np. studium mitu o Edypie i artykuł napisany z Jakobsonem o sonecie Baudelaire'a. Przypadło mi zostać jednym z tłumaczy oraz redaktorem rosyjskiego przekładu pierwszego wydania *Antropologii strukturalnej*⁹. Złożoność budowy zdań odczułem praktycznie, wnikając w trudności ich przełożenia na inny język (pierwotnie myślano, żeby namówić mnie także do przekładu *Smutku tropików*, ale potem wydawnictwo, ze strachu, zrezygnowało z pomysłu o pełnym przekładzie i chciało okroić książkę – Lévi-Strauss, w miarę wzrostu popularności, stawał się coraz bardziej niebezpieczny dla reżimu, który bronił się przed wszelką racjonalną myślą o budowie społeczeństwa i który stawał się coraz bardziej absurdalny). W tych latach przeczytałem prawdopodobnie prawie wszystko, co on napisał (i coś niecoś z tego, co o nim napisano w ogromnej już wtedy literaturze, jako jednym z władców myśli – Modern Masters – dwudziestego wieku, o „antropologu jako bohaterze”). Napisałem o nim esej, którego umieszczenie w owym rosyjskim przekładzie *Antropologii strukturalnej* było trudne – wydawnictwo i wpływowi etnografowie, którzy nim kierowali, bali się. Jednakże Rosja często odkrywa nieoczekiwane okrzęne drogi – „szczeliny”, którymi udaje się prześliznąć, omijając oficjalne zakazy. Artykuł ogłosiło (razem z przekładem rozdziału, w którym Lévi-Strauss rozwijał idee wielkiego biologa D'Arcy Thompsona¹⁰ o przekształceniach –

⁸ *Mify narodow mira*, red. S.A. Tokarew, t. 1–2, Moskwa 1980, 1982.

⁹ W 1983 r.

¹⁰ D'Arcy Wentworth Thompson (1860–1948), szkocki biolog, pionier ujmowania teorii ewolucji w terminach matematyki i fizyki, prekursor strukturalizmu biologicznego. Jego najślynniejsza książka *On Growth and Form* – napisana w 1915 r., opublikowana

nazwałbym je teraz topologicznymi – schematów żywych istot) popularno-naukowe czasopismo „Priroda”¹¹. Numer ten posłałem Lévi-Straussowi, który przeczytał artykuł w zamówionym przez siebie tłumaczeniu na język francuski. Odpisał, że szczególnie zainteresowała go moja propozycja porównania ze Szpetem¹². W miarę tego, jak wznawia się u nas Szpeta i odkrywa go na nowo, staje się jaśniejsze znaczenie zamierzonej przez niego etnicznej psychologii – jego filozoficzne idee porównywałem z Lévi-Straussowskimi.

Kontynuowanie naszej korespondencji było spowodowane moim usiłowaniem znalezienia paraleli mitu o „Niszczycielu orlich gniazd” (Dénicheur des aiglons), który Lévi-Strauss, w swych badaniach indiańskich mitologii Ameryki, uznał za szczególnie stary. Zwrócił uwagę na podobieństwo wariantu mitu znalezionego u Indian w tropikalnych lasach Brazylii do mitu, który został odkryty u Saliszów w Górach Skalistych Ameryki Północnej. Wielkie było moje zdziwienie, gdy bardzo podobny mit odkryłem w bajce zapisanej u Ketów – ludu nad Jenisejem, który zbadała, obok wybitnych ekspertów syberyjskich (takich jak A.P. Dulzon), specjalna ekspedycja przeze mnie zorganizowana. Lévi-Strauss żywo zareagował na moje przypuszczenia co do tego mitu i podzielił się swoimi zbliżonymi domysłami; powracał do nich w następnych latach, co świadczyło o tym, jak długo rozmyślał o opisanym przeze mnie zachodnio-syberyjskim wariacie (okazało się później, że ślad tego mitu istnieje w najstarszych zapisach mitologii sumeryjskiej, co udowadnia niezwykłą starożytność prototypu tej narracji). Wydaje mi się ważne, że zarzuty wobec Lévi-Straussa jakoby deprecjonującego historię (w polemice z nim tak twierdził J.-P. Sartre), obala się praktyką badań; to właśnie jemu udało się odkryć jeden z najwcześniejszych mitów ludzkości.

Za ostatni temat naszej korespondencji posłużył mój pomysł na semiotyczne czasopismo „Elementa”¹³. Na mój list o planie jego wydawania Lévi-Strauss odpowiedział z aprobatą. Tym samym jeszcze raz potwierdził wierność temu kierunkowi, który wiąże się z imieniem Romana Jakobsona.

w 1917 r. – była inspiracją (szczególnie jej rozdział XVII) dla kilku pokoleń biologów, matematyków, architektów i artystów.

¹¹ *Kłód Lewi-Stros i strukturalna antropologija* oraz *Kłoda Lewi-Strosa „Mif, ritual i genetyka”*, „Priroda” 1978, nr 1.

¹² Gustaw Gustawowicz Szpet (1879–1937), rosyjski filozof, psycholog, teoretyk sztuki, tłumacz dzieł filozoficznych i literatury pięknej, autor m.in. *Wwedenije w etniczskuju psichologiju (Wprowadzenie do psychologii etnicznej)* z 1927 r.

¹³ „Elementa: Journal of Slavic Studies and Comparative Cultural Semiotics” – w latach 1995–1998 oraz w 2000 r. ukazało się w sumie 10 tomów.

Czytając listy Lévi-Straussa, czytając na nowo jego prace, zapełniające całą półkę w mojej tutejszej, domowej bibliotece¹⁴ (ostatnią ich część otrzymałem podczas naszej korespondencji), a także słuchając opowiadań o nim ludzi znających go dobrze, usiłowałem zrozumieć, co w jego naukowych doświadczeniach i publikacjach jest mi szczególnie bliskie. Należał on do młodego pokolenia, które w latach przedwojennych przeszło przez fascynacje psychoanalizą, francuskim surrealizmem i marksizmem (nie mogłem nie zgodzić się z jego wysoką oceną *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*, do którego stronic nie raz powracał, a ja, w ślad za nim, próbowałem robić to samo, za każdym razem znajdując coś niezwykłego – na przykład zacieśnianie związków ludzi typu Ludwik Bonaparte albo Breźniew z błaznami, którzy sobie wzajemnie odpowiadają). Te wcześniejsze kierunki w nauce, nakładające się na socjologiczną szkołę Durkheima (inspiratora Saussure'owskiej i późniejszej semiotyki), zostały wsparte późniejszą znajomością z wielkimi amerykańskimi antropologami, potem – z naszym rosyjskim formalizmem, a następnie praskim strukturalizmem i regułami tworzenia systemu binarnych opozycji. To, co nowego wniósł w to dziedzictwo Lévi-Strauss, wydaje się być związane z jego osobowością. Znajdował się on nie tylko po stronie nauki, ale i ludzi, których wpiery spotkał w brazylijskich chaszczach – dzikich, a nie tylko opisujących ich profesorów. W epoce komputerowych wyliczeń bronił znaczenia pierwotnego *bricolage'u* – tego, co Wygotski nazwał „zintegrowanym myśleniem”, przeciwstawionym pojęciowemu.

W końcu minionego wieku Gauguin dał przykład tego, jak współczesny artysta malarz znajduje rozwiązanie stojących przed nim problemów, przenosząc całą swą istotę w świat wyobrażeń, uczuć, obrazów różnych od tradycyjnie europejskich. To doświadczenie zostało potem powtórzone przez znakomitych antropologów, przebywających, podobnie jak Gauguin, kilka lat na wyspach Oceanii. Lévi-Strauss umieścił jednego z nich – Hocarta – wśród poprzedników swych strukturalno-antropologicznych prac. Dzisiaj powtórnie odkrywa się, podobne do nich, znaczenie Malinowskiego (u którego uczyli się badań lingwiści Kuryłowicz i Stang¹⁵, jeżdżący po to specjalnie do Londynu). *Myśl nieoswojona* odkrywana na nowo, okazuje się być jednobrzmiącą ze współczesnością – z dwudziestym pierwszym wiekiem, który, według słów Lévi-Straussa, będzie wiekiem nauk humanistycznych (albo go nie będzie – twierdził Lévi-Strauss, niemal złowróżąc).

¹⁴ Tj. Berkeley, University of California.

¹⁵ Christian Scheweigaard Stang (1900–1977), norweski lingwista, badacz języków słowiańskich i języka litewskiego.

Ci z nas, którzy z Lévi-Straussem podzielali przekonanie, że historia ma ciąg dalszy (co nie jest ani przerażające, ani katastroficzne), mówią o konieczności zjednoczenia sytych i głodnych, bogatych i biednych, wykształconych i wszystkich jeszcze niepiśmiennych w ramach jednego świata, który by regulowało to, co umownie nazywa się „światowym rządem”. Lévi-Strauss był przeciwnikiem biurokratycznych systemów. Uważał, że związane z ich pojawieniem się wynalezienie pisma, stanęło na przeszkodzie istnieniu wczesnych, rozwijających się społeczeństw, z ich mitami i pierwotną, nieoswojoną nauką. Był natomiast za tym, żeby stwarzać możliwości ochrony dziedzictwa, w tym przedłużania starożytnych i drogocennych części naszej wspólnej spuścizny. Myśląc o ochronie i przyszłości rodzaju ludzkiego, poszczególnych jego odgałęzień, szczególnie wyróżniających się w dominującej globalnej cywilizacji, stale będziemy przypominać sobie o ideach i pracach Lévi-Straussa, z ich niepowtarzalną paradoksalnością i niezwykłością.

Summary

In memory of Claude Levi-Strauss

In the paper Wiaczesław W. Iwanow reflects on the significance of Levi-Straussian thought for 20th-century humanities. Evoking his own experience, he considers both personality and a "scientific-artistic" aspect of writings by the author of *A World on the Wane* in the context of influence Claude Levi-Strauss had on participants of Tartu-Moscow semiotic school.

Algebra myśli semiotycznie oswojonej, czyli piekielna machina Claude'a Lévi-Straussa

1. Opcje

Jeśli wierzyć Joannie Tokarskiej-Bakir, swoistość epistemologii zakładanej przez współczesną antropologię kulturową oraz charakterystyczna dla niej perspektywa porównawcza sprawiają, że:

nie aspiruje [ona] do ścisłości i władzy nauki. Woli być „wiedzą” – archiwum przejawów natury ludzkiej, zbiorem przykładów, z którego człowiek poszukujący mądrości, a nie tylko samozadowolenia, mógłby dopiero sam wyciągnąć naukę. Woli być „przekazywaniem mądrości”. Przekazywaniem, a więc, jak to kiedyś ujął Sławomir Mrożek, nie wypinaniem się, krygowaniem, robieniem min przez aktora celem zwrócenia na siebie uwagi. Tylko czymś w rodzaju: „Byłem tam i tam. Doświadczyłem, sam, osobiście. Tam dobrze, bo... Idź w tamtą stronę... Tam źle, bo... Nie idź tamtędy, przyjacielu”¹.

Wedle tak pojętych standardów, antropolog miałby do czynienia z wiedzą lokalną i podobnie zlokalizowanym umysłem, którego kategorie należałoby relatywizować do konkretnej czasoprzestrzeni społecznej i kulturowej, a reprezentowana przez niego dyscyplina byłaby czymś w rodzaju filozoficznie pogłębionej wiedzy o nawykach, mniej czy bardziej uświadamianych regułach zachowań, które „nie zostały wymyślane, ale ukształtowały się organicznie, w seriach powtórzeń wielokrotnie przekraczających nasze wyobrażenia o serii powtórzeń”². Nie będąc więc – jako część zbiorowego przedsięwzięcia zwanego nauką – niezależna od filozoficznych rozstrzygnięć w kwestii racjonalności naukowego badania, efektywności metod, technik i standardów oceny wartości wyjaśnień uzyskiwanych za ich pomocą, jawi się dzisiejsza, postmodernistyczna antropologia jako ucieleśnienie zradykalizowanej opcji metakrytycznej. W opinii Wojciecha J. Burszty:

¹ J. Tokarska-Bakir, *Repetitorium z człowieka*, [wstęp do:] A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, Warszawa 2006, s. 25.

² *Ibidem*, s. 20.

Zarówno w ramach metakrytyki, jak i postmodernizmu negacji podlega to wszystko, co dotąd traktowano jako wyraz adekwatnego wyjaśniania różnorodności kultur za pomocą procedur naukowych. Antropologia traci tutaj swą wyróżnioną epistemologicznie i teoretyczno-metodologicznie pozycję, zaczyna się przyglądać samej sobie jako dziedzinie kultury, i to kultury szczególnego rodzaju. Najbardziej dobitnie widać to na przykładzie antropologów o ekstremalnej orientacji postmodernistycznej, którym nie chodzi już właściwie o badania antropologiczne w tradycyjnym sensie, lecz o specyficzne uczestniczenie w kulturze współczesnej, a zwłaszcza o refleksję nad nią i badającą ją antropologią w kategoriach etycznych. Sposób rozumowania tak myślących antropologów można przedstawić następująco: skoro potraktujemy naukę jako dziedzinę kultury, która respektuje normy i dyrektywy regulujące praktykę badawczą, ale której sądy są także (w mocnej wersji: wyłącznie) wyrazem kultury, w jakiej badacz uczestniczy, niemożliwe jest pozbycie się tych ostatnich, a tym samym nieziszczalną mrzonką jest ideał tzw. emicznego opisu jakiegokolwiek kultury³.

Badaczem, którego katalizującego wpływu na przebieg dyskusji nad standardami naukowości, racjonalności i obiektywności w badaniach antropologicznych nie sposób przecenić, był Claude Lévi-Strauss. Po okresie fascynacji możliwościami zastosowania uniwersalnego klucza strukturalnego pasującego do wszelkich kultur i fenomenów, unikatowość poczynąń *bricoleura*, którego maestria interpretacyjna pozostawała poza zasięgiem nie tylko krytyków, ale i akolitów metody, wywołała liczne kontrowersje i zaowocowała wyłonieniem się różnych wątków myślenia metakrytycznego, przyczyniając się ostatecznie do pojawienia się elementów projektu postmodernistycznego.

W odniesieniu do interesującego mnie tu okresu szczytowej popularności doktryny strukturalizmu⁴ w naukach humanistycznych, można mówić o co naj-

³ W.J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 21.

⁴ Zob. np. S. Clarke, *The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, Brighton 1981; F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, Vol. 1–2, Paris 1995; D. Kronenfeld, H.W. Decker, *Structuralism*, „Annual Review of Anthropology” 1979, Vol. 8, p. 503–541; Ph. Pettit, *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis*, Berkeley–Los Angeles 1975; J. Sturrock, *Structuralism*, Oxford 2003. Skądinąd, Jean Petitot w tekście *Morphology and Structural Aesthetics: From Goethe to Lévi-Strauss* (zamieszczonym w: *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, ed. B. Wiseman, Cambridge 2009, p. 275) przypomina: „Boris Wiseman recalls Claude Lévi-Strauss’s assertion that there were only three structuralists in France: Dumézil, Benveniste and himself (by the way, for Roman Jakobson there were only five structuralists in the world: Saussure, Prince Troubetzkoi, Lévi-Strauss, Thom and himself), and he interprets this as a warning

mniej dwóch opcjach metodologicznych⁵, jakie zarysowały się wśród badaczy kultury. Zwolennicy pierwszej z nich – empirycznej, podkreślając epistemologiczną autonomię antropologii jako nauki, przenosili zinstytucjonalizowaną „władzę obiektywizowania” na jej reprezentantów, traktowanych jak nie podlegające pozamerytorycznym uwarunkowaniom podmioty zdolne do obiektywnego reprezentowania fenomenów konstytuujących istotę nowo poznawanych kultur, mimo oczywistych trudności wynikających z pochodzenia owych podmiotów spoza badanych przez nich obszarów. Odpowiednio, przedstawiciele drugiej opcji – metaempirycznej⁶ – kładli nacisk na konieczność uwzględniania przy ocenie wartości wyjaśnień antropologicznych także pozamerytorycznych czy pozapoznawczych uwarunkowań badawczej praktyki antropologii, przede wszystkim po to, by eliminować wyjaśnienia „idiosynkratyczne”, nie tyle odzwierciedlające „obiektywną” rzeczywistość badanej kultury, ile raczej będące epifenomenalnym rezultatem zastosowania strategii badawczych wynikających z uprzedniego „nastawienia” czy wręcz przed-sądów analityka. Tak więc, badacze reprezentujący opcję pierwszą, kierowali się zwykle w swojej pracy neopozytywistycznymi czy nawet jeszcze pozytywistycznymi wzorcami obiektywizującej i uniwersalizującej racjonalności naukowej, podczas kiedy utożsamiający się z drugą z nich, z reguły wskazywali na konieczność relatywizowania wartości praktyki badawczej i uzyskiwanych dzięki niej wyjaśnień do społecznego i kulturowego kontekstu, którego dyscyplina była częścią.

„Empiryści” udawali się w teren jako profesjonalisci wyposażeni w obiektywizujące instrumentarium nauki: koncepcje, metody, modele, techniki etc., mniej czy bardziej jawnie wykorzystywane w obserwacji uczestniczącej, które pozwalały im przechodzić do porządku nad szeroko pojętym pozamerytorycznym kontekstem, w jakim dokonywali swoich odkryć. Postępując tak, działali w przekonaniu, że szeroko pojęte okoliczności, w jakich uzyskali ową wiedzę, nie miały wpływu na jej status – prawdziwość, obiektywność i ważność wyjaśnień gwarantowała bowiem racjonalność obowiązującego paradygmatu. Takiej postawie, charakterystycznej dla znacznej części etnologów i antropologów pierwszej połowy XX wieku, towarzyszyło zwykle przekonanie o wyjątkowości i uprzywilejowaniu statusu antropologa-obszwaratora wobec przedmiotu jego poznania oraz świadomość niekwestionowanego autorytetu obiektywnego i bezstronnego badacza. Przeświadczenia te znajdowały swój

against the temptation to dissolve Lévi-Strauss's [sic!] thinking in the homogeneous cloud 'structuralism'”.

⁵ Por. W.J. Burszta, *op. cit.*, s. 16–23.

⁶ Por. *ibidem*, s. 18–23.

wyraz choćby w instytucjonalnie usankcjonowanym, swoistym „zawłaszczaniu” przedmiotu poznania. Każdy z liczących się wówczas badaczy miał kojarzoną z nim grupę tubylczą, którą uważał za „swoją” i w której sprawach uważał się – z racji długotrwałego pobytu „tam” – za jedyne, uprawnione do udzielania miarodajnych wyjaśnień eksperta⁷.

Skądinąd, ponieważ przekonaniu o bezstronności i wszechstronności ówczesnych metod antropologicznych (które to cechy uznawano zwykle za rezultat standaryzacji profesjonalnego treningu badaczy) towarzyszyło przyzwolenie na przeprowadzanie międzykulturowych porównań skutkujących uniwersalizującymi uogólnieniami, wiedza o konkretnej grupie tubylczej zamieszkującej w danym czasie określone środowisko stawała się rzadko kwestionowaną podstawą konstatacji odnoszących się do kultury ludzkiej w ogólności. Z badań terenowych pochodził unikatowy materiał empiryczny konfrontowany z innym, nie mniej swoistym, dzięki „wspólnemu mianownikowi” interpretacyjnemu będącemu pochodną wspomnianej, uniwersalnie pojętej, metody naukowej. Jak przypomina Burszta:

właściwym przedmiotem [antropologii pierwszej połowy XX stulecia], realizującej ideał nomotetyczności, były systematyczne porównania kilku przynajmniej przypadków jednostkowych. W ich ramach stwierdzane w badaniach empirycznych fakty „opuszczały” teraz swoje miejsce w kontekście partykularnej kultury i społeczeństwa, aby – niezależne przecież już i w tych pierwotnych ramach od obserwatorów – „zajmować” nowe miejsce: w szeregu teoretycznym łańcucha wyjaśniania⁸.

Z kolei „metaempiryści”, uwzględniający kulturowe i społeczne uwarunkowania wiedzy i jej zdobywania, interesują mnie tu przede wszystkim w takim zakresie, w jakim założenia reprezentowanej przez nich opcji znalazły zastosowanie w praktyce badawczej, czy może raczej interpretacyjnej, Lévi-Straussa. W jego antropologii strukturalnej uznaje się – zgodnie z obowiązującymi wówczas standardami racjonalności naukowej – że wiedza o kulturach innych niż reprezentowana przez badacza wymaga dodatkowego uprawomocnienia, wobec czego wskazuje się także sposoby „odrelatywizowania” czy też „uobiektywienia” danych uzyskiwanych za pomocą kulturowo uwarunkowanego instrumentu, jakim jest sam antropolog.

⁷ Por. *ibidem*, s. 16–17.

⁸ *Ibidem*, s. 18.

Zdaniem Lévi-Straussa sposoby rozumowań badaczy-antropologów cechują się dwoistością: są równocześnie „zewnątrzne” i „wewnętrzne”. Analizując kultury prymitywne, trzeba spoglądać na nie „z oddalenia”, jak czyni to antropologia fizyczna, prahistoria i technologia, i „od wewnątrz”, poprzez identyfikację z grupą, z którą się obcuje⁹.

Takie i podobne zalecenia, skorelowane w pracach koryfeusza strukturalizmu z metaforyką bliskości i oddalenia mającą wyrażać istotę postępowania antropologicznego, wskazują także cel przedsięwzięcia – przedstawienie maksymalnie zobiektywizowanych i uniwersalnie ważnych wyjaśnień, o dużym stopniu ogólności, możliwych do zaakceptowania przez każdego, niezależnie od jego własnych kulturowych i społecznych uwarunkowań. Ostatecznie, badacz, zdaniem Lévi-Straussa:

winien [...] zmusić do milczenia nie tylko swoje uczucia; kształtuje on nowe kategorie myślowe, przyczynia się do wprowadzenia takich pojęć czasu i przestrzeni, opozycji i sprzeczności, które są równie obce myśli tradycyjnej, jak te, co występują dziś w niektórych dziedzinach nauk przyrodniczych¹⁰.

Charakterystyczne dla takiej postawy dążenie do wiedzy zobiektywizowanej, ważnej uniwersalnie i niezależnie od lokalnych uwarunkowań poszczególnych umysłów, sprawia, że przedsięwzięcie Lévi-Straussa wydaje się bliższe naukom analitycznym niż empirycznie zorientowanym dyscyplinom humanistycznym, w tym również tradycyjnie pojmowanej etnologii czy antropologii. W opinii Burszty:

Nie podlega dyskusji, że Lévi-Strauss stawia się w sytuacji uprzywilejowanej zarówno epistemologicznie, jak i teoretyczno-metodologicznie. Potrafi zatem uwolnić się od partykularyzmu, zdolny jest rewidować zastane punkty widzenia, rezygnuje z upowszechnionych sposobów rozumowań i – mówiąc słowami Quine’a – przygląda się rzeczywistości przedmiotowej z „kosmicznego oddalenia”. Lévi-Straussa nie interesuje kultura jako fakt etnograficzny, choć jednocześnie jest obsesyjnie wręcz przywiązany do szczegółu [...], czy raczej zbiór takich faktów: zajmuje go struktura stojących za nimi relacji w postaci par „surowych faktów” powierzchniowych. Uchwyceniu tej struktury służy preferowana metoda naukowa – strukturalizm oparty na lingwistyce, semiologii i teorii komunikacji, a także elementach cybernetyki. [...] Tak więc można

⁹ *Ibidem*, s. 18–19.

¹⁰ Cyt. za: *ibidem*, s. 19.

rzec, że „antropologiczny punkt widzenia” interesuje Lévi-Straussa tylko do momentu, gdy jest on etnografem-idiografistą, natomiast gdy przystępuje do formułowania wyjaśnień antropologicznych, zajmuje postawę charakteryzującą wyłącznie „epistemologiczny punkt widzenia”. Innymi słowy, w postawie badawczej strukturalista odróżnia dwie kwestie. Pierwsza z nich dotyczy problemów badań antropologicznych „prowokowanych” przez optykę Zachodu. Jest to poziom refleksji etyczno-kulturowej, zmierzający do zdemaskowania mitów etnocentryzmu i „potocznego” relatywizmu. [...] druga kwestia dotyczy już wyłącznie problemów stwarzanych przez samo uprawianie nauki i nie wymaga rekursów do poziomu pierwszego. Rozważania strukturalistyczne *sensu stricte* [sic!] przyjmują skodyfikowaną postać i dotyczą relacji pojęciowych, zmierzając do ustalenia „inwariantów”, „struktur”, „koniecznych stosunków” i „transformacji” badanych zjawisk. Zjawiska te traktowane są w sposób zobiektywizowany dzięki odwołaniu się do nieuświadomianego poziomu myślenia. Tak więc pytania stawiane z antropologiczno-kulturowego i epistemologicznego punktu widzenia są pytaniami logicznie niezależnymi. [...] W ideale poznawczym metaempiryzmu Lévi-Straussowskiego społecznie funkcjonujące wyobrażenia o świecie i ich subiektywne uporządkowanie w strukturach myślowych nie odgrywają żadnej roli. Istotne jest bowiem to, co „każe” ludziom myśleć w sposób powodujący, że związane z ich zachowaniami systemy pojęciowe, mimo nieustannych przekształceń, zachowują wciąż swoją strukturę¹¹.

2. Struktury

Poszukując tego, co „każe” ludziom myśleć w sposób podtrzymujący stabilność struktury owych systemów pojęciowych, zwraca się Lévi-Strauss – wzorem Émile’a Durkheima i Marcela Maussa – ku temu, co nieuświadomiane. Według jego interpretacji, celem etnologii jest:

osiągnięcie poza uświadomianym i stale odmiennym wyobrażeniem, jakie ludzie wytwarzają sobie o swym stawianiu się, inwentarza nieuświadomianych możliwości, które istnieją w liczbie ograniczonej; repertuar tych możliwości oraz stosunki zgodności i niezgodności, jakie zachodzą między każdą z nich a pozostałymi, stanowią logiczną architekturę procesów historycznych, które mogą być nieprzewidywalne, choć nigdy nie są dowolne¹².

¹¹ *Ibidem*, s. 20–21.

¹² C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 2009, s. 32.

W powierzchniowej zmienności form zachowań ucieleśnia się bowiem struktura ideacyjna swoista dla danej kultury i społeczności. Konfigurację tworzących ją wzorców można odtworzyć, studiując obyczaje, rytuały, praktyki, wierzenia etc. traktowane jako zinstytucjonalizowane postaci mniej czy bardziej „oswojonej” myśli. W *Smutku tropików* czytamy:

Całokształt obyczajów narodu zawsze znamionuje pewien styl: obyczaje tworzą systemy. Jestem przekonany, że te systemy nie istnieją w nieograniczonej liczbie i że społeczeństwa ludzkie tak jak jednostki – w swoich zabawach, marzeniach i szaleństwach – nie tworzą nigdy na nowo w sposób absolutny, lecz ograniczają się do wyboru pewnych kombinacji z idealnego repertuaru, który można by odtworzyć. Inwentaryzacja wszystkich obyczajów zaobserwowanych, jak również wyobrażonych w mitach i przewijających się w zabawach dzieci i dorosłych, w snach ludzi zdrowych i chorych oraz w postępach patologicznych, doprowadziłaby do sporządzenia rodzaju spisu podobnego do tabeli pierwiastków chemicznych, w którym wszystkie obyczaje istniejące lub po prostu możliwe figurowałyby w grupach rodzin, tak że rozpoznawalibyśmy wśród nich te, które pewne społeczeństwa rzeczywiście przyjęły¹³.

W takim przedsięwzięciu chodziłoby zatem przede wszystkim o zrekonstruowanie matrycy konstytutywnych elementów kultury, których kombinacje współtworzą owe, rzeczywiście przyjęte przez dane społeczeństwo, zinstytucjonalizowane czy uwzorowane formy zachowań, zgodnie z przekonaniem, że:

nauk społecznych nie buduje się według planu wydarzeń, tak samo jak punktem wyjścia fizyki nie są dane zmysłów: celem jest zbudowanie modelu, zbadanie jego właściwości i rozmaitych sposobów jego reagowania w laboratorium, aby zastosować następnie te obserwacje do interpretacji tego, co zachodzi empirycznie i co może być bardzo dalekie od przewidywań¹⁴.

A zatem, jak wyjaśnia Lévi-Strauss:

W tym wypadku, jak i w innych, metoda, jaką będziemy się posługiwać, polega na:

1. zdefiniowaniu badanych zjawisk jako stosunku pomiędzy dwiema lub większą liczbą kategorii rzeczywistych lub możliwych;
2. zbudowaniu tablicy możliwych permutacji między tymi kategoriami;

¹³ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tł. A. Steinsberg, Warszawa 2008, s. 183.

¹⁴ *Ibidem*, s. 56.

3. poddaniu tej tablicy analizie, która dopiero na tym poziomie może dotrzeć do koniecznych związków, gdyż zjawisko empiryczne, które stanowiło punkt wyjścia, było tylko jedną z możliwych kombinacji, których system należałoby uprzednio zrekonstruować¹⁵.

Ponadto – przypomina badacz – przechodząc przez kolejne etapy owej procedury, warto pamiętać o fundamentalnych zasadach analizy strukturalnej:

We wstępnym stadium dociekań będziemy postępować przez przybliżenia, próby i błędy, kierując się zasadami stanowiącymi podstawę analizy strukturalnej w jej wszelkich postaciach: ekonomii tłumaczenia; jedności rozwiązania; możliwości odtworzenia całości wychodząc od części; przewidzenia dalszych kroków wychodząc od danych, które już się posiada¹⁶.

Jakiegokolwiek jednak konstrukty teoretyczne proponowałyby się dla wyjaśnienia unikatowości analizowanych zjawisk, punktem wyjścia niezmiennie winny być badania empiryczne umożliwiające zgromadzenie reprezentatywnego korpusu odnośnych danych. Niezależnie od tego, jaki był w wypadku Lévi-Straussa rzeczywisty kontekst odkrycia prawidłowości rządzących interesującymi go fenomenami, „kryptozalecenia” dla adeptów strukturalizmu podane w postaci motywów, jakimi kierował się sam mentor, są wyraźne. Polemizując z krytykami, pisze bowiem:

Moi anglosascy koledzy wpisują często strukturalizm w tę samą rubrykę co „idealizm” lub „mentalizm”, klasyfikując tak perspektywę, którą przyjąłem przed ćwierćwieczem w badaniu faktów społecznych. Nazywają mnie nawet heglistą. Według niektórych krytyków uczyniłem ze struktur umysłu czynnik sprawczy kultury, czasami nawet myśląc jedno z drugim. Albo też wydaje im się, że zamierzam bezpośrednio zajmować się strukturami umysłu, by odkryć w nim to, co z ironią nazywają „uniwersaliami lévi-straussowskimi”. Gdyby tak było, badanie kontekstów kulturowych, w których działa i wyraża się umysł, nie stanowiłoby niczego godnego uwagi. Czemuż więc zostałem etnologiem, zamiast dalej zajmować się filozofią, do czego przygotowały mnie studia uniwersyteckie? I jak to się dzieje, że w moich książkach zwracam tyle uwagi na najdrobniejsze szczegóły etnograficzne? [...]

¹⁵ C. Lévi-Strauss, *Totemizm dzisiaj*, tł. A. Steinsberg, Warszawa 1998, s. 24.

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, tł. K. Pomian, [w:] *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, Warszawa 2007, s. 759.

Powód jest bardzo prosty: nie można podjąć jakichkolwiek badań bez uprzedniego zebrania i weryfikacji wszystkich tych danych. Często mówiłem, dlaczego tak musi być: nie ma ogólnej zasady postępowania dedukcyjnego, która pozwalałaby antycypować wydarzenia przypadkowe składające się na historię każdego społeczeństwa, charakterystyczne cechy jego otoczenia, nie dające się przewidzieć znaczenia nadane przez zbiorowość takim, a nie innym wydarzeniom z historii, pewnym aspektom środowiska, wybranym spośród wszystkich innych, które w równym stopniu mogłyby być utrwalone i obdarzone znaczeniem. [...]

Antropologia jest przede wszystkim nauką empiryczną. Każda kultura jest zjawiskiem wyjątkowym i trzeba zwracać uwagę na najdrobniejsze szczegóły, by ją najpierw opisać, a następnie próbować zrozumieć. Tylko ten sprawdzian pokazuje, w imię jakich danych i kryteriów, odmiennych w różnych kulturach, wybiera się pewne gatunki zwierząt lub roślin, pewne minerały, ciała niebieskie i inne zjawiska naturalne, aby przypisać im znaczenie oraz nadać formę logiczną skończonemu zbiorowi elementów. Badanie empiryczne warunkuje dostęp do struktury. Zakładając bowiem, że identyczne elementy zostały tu i tam utrwalone, doświadczenie pokazuje, że mogło tak się stać z zupełnie odmiennych przyczyn, czasami zaś odwrotnie, różne elementy spełniają tę samą funkcję. Każda kultura ujmuje w formie cech dystynktywnych tylko pewne aspekty swego środowiska naturalnego i nikt nie potrafi przewidzieć, które oraz w jakich celach¹⁷.

Po czym, w następnym akapicie, dodaje:

Od samego początku spotykamy się więc z dowolnością, a wynikające stąd trudności może rozstrzygnąć tylko doświadczenie. Jeśli jednak wybór elementów sprawia wrażenie arbitralnego, organizują się one w system, a relacje łączące poszczególne składniki tworzą spójne całości. W *Myśli nieoswojonej* pisałem, że „z a s a d a k l a s y f i k a c j i n i g d y n i e m o ż e b y ć p o s t u l o w a n a z g ó r y: tylko badanie etnograficzne, tzn. doświadczenie, może ją unaocznic *a posteriori*” [wyróżnienie oryginalne]. [...] W zamian za to spójność każdego systemu klasyfikacji ściśle zależy od przymusów swoistych dla mechanizmów myślenia. Przymusy te ukierunkowują formowanie się symboli, wyjaśniają sposób ich artykulacji i wzajemnego przeciwstawiania się¹⁸.

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, tł. W. Grajewski i in., Warszawa 1993, s. 174–176.

¹⁸ *Ibidem*, s. 176–177.

I wreszcie konkluduje:

Nie ma nic heglowskiego w takiej koncepcji. Przymusy charakteryzujące pracę umysłu [...] zostały odkryte indukcyjnie, a nie wywiedzione nie wiadomo skąd, dzięki jakiejś filozofii, która w najlepszym razie mogłaby być oparta na pobieżnym badaniu, ograniczonym do niewielkiej części kuli ziemskiej i kilku wieków historii idei. [...] Naszymi przewodnikami będą raczej lingwiści: wiedzą oni, że gramatyki języków świata posiadają cechy wspólne i mają nadzieję prędzej czy później dotrzeć do językowych uniwersaliów. Równocześnie są świadomi, że system logiczny ukształtowany przez uniwersalia będzie uboższy niż jakakolwiek konkretna gramatyka i nigdy jej nie zastąpi. Językoznawcy wiedzą również, że zarówno ogólne badanie języka, jak i analiza jakiegokolwiek języka, który istniał lub jeszcze istnieje, stanowią właściwie zadanie bez końca, a żaden skończony zbiór reguł nie jest w stanie opisać w sposób wyczerpujący wszystkich ich właściwości. Jeśli założymy, że pewnego dnia takie uniwersalia zostaną odkryte, będą miały one formę struktur otwartych: zawsze znajdzie się w nich miejsce na nowe definicje, na uzupełnianie, rozwijanie, korygowanie tych określeń, które już się tam znalazły¹⁹.

Tak więc, celem poszukiwań są uniwersalia – w tym wypadku kulturowe – pojęte jako struktury otwarte, zaś dyscypliną wiodącą – językoznawstwo. Nie tylko dlatego, że – zdaniem Lévi-Straussa – kultura jest strukturalnie podobna do języka, a jej instytucje, traktowane jak swego rodzaju kody, są mimo obserwowalnej różnorodności poddane wspomnianym „przymusom” o charakterze powszechnym. Również dlatego, że językoznawstwo, jako nauka o najwyższym – w opinii wspomnianego badacza – spośród dyscyplin humanistycznych stopniu zaawansowania metodologicznego, wydała mu się naturalnie predestynowana do roli wzorca. Rzecz prosta, chodziło o strukturalnie zorientowane językoznawstwo kojarzone z pracami Ferdinanda de Saussure’a, Nikołaja S. Trubieckiego, Émile’a Benveniste’a, Louisa Hjelmsleva oraz Romana Jakobsona, ze szczególnym dowartościowaniem fonologii w wersji praskiej szkoły lingwistycznej, przeorientowującej projekt badań strukturalnych w kierunku binaryzmu. Głęboki nurt organizujący strukturę Lévi-Straussowskich interpretacji wyznaczają ponadto odwołania do cybernetyki (w związku z propozycjami Norberta Wienera i Rossa Ashby’ego), teorii informacji i komunikacji (w wersji spopularyzowanej przez Claude’a Shannona i Warrena Weavera), teorii gier (znanej wówczas głównie z prac Johna von Neumanna), algebry Boole’a oraz podstawowe idee

¹⁹ *Ibidem*, s. 177–178.

termodynamiki²⁰. W przeciwieństwie do tych, licznie rozsianych w tekstach o orientacji teoretycznej, tropów wiodących ku centralnemu systemowi uprawomocnień metody Lévi-Straussa, w pracach etnologicznych o zacięciu „literackim” uwagę czytelnika-niespecjalisty przyciągają przede wszystkim liczne erudycyjne ekskursy w obszary psychoanalizy, geologii, botaniki, zoologii, muzyki etc. Niezależnie jednak od tej powierzchniowej „migotliwości” iście francuskiego *esprit*, o wiele ważniejszy jest stale obecny w dziełach Lévi-Straussa, odziedziczony po francuskim oświeceniu, uniwersalny racjonalizm znajdujący wyraz w dążeniu, by w antropologicznym badaniu zgłębić różnorodność kulturowo i społecznie zmiennych przejawów działania ludzkiego umysłu i odsłonić zasadniczą jedność dyspozycji uniwersalnego wyposażenia intelektualnego wykorzystywanego przez Człowieka do rozwiązywania problemów konkretnych kultur i społeczeństw. Temu przede wszystkim służy, przywołana w tytule prezentowanego artykułu, „piekielna machina”. Jak przekonuje Clifford Geertz:

Lévi-Strauss stworzył sobie bowiem piekielną maszynę kulturową. Unieważnia ona historię, redukuje sentymenty do statusu cienia intelektu i zastępuje konkretne umysły konkretnych dzikich, żyjących w konkretnych dżunglach immanentnym dla nas wszystkim Umysłem Nieoswojonym²¹.

Trybami owej maszyny, przekształcającej konkretność interesujących etnologa zjawisk w abstrakcyjne struktury proponowanych przez niego wyjaśnień, są między innymi formalne, teoretyczne modele funkcjonowania bezpośrednio nieobserwowalnych obiektów, takich jak: umysły, systemy symboliczne, instytucje społeczne i kulturowe etc. Głównym celem ich tworzenia jest nie tyle szczegółowe reprezentowanie własności badanych fenomenów w całej złożoności ich przejawiania się – czego nie zmienia godne uwagi przywiązanie Lévi-Straussa do szczegółów – ile raczej poszukiwanie inwariantnych zasad

²⁰ Por. np. P. Galison, *The Ontology of the Enemy: Norbert Wiener and the Cybernetic Vision*, „Critical Inquiry” 1994, nr 21, p. 228–265; S. Heims, *John von Neumann and Norbert Wiener: From Mathematics to the Technologies of Life and Death*, Cambridge, MA 1981; C. Lafontaine, *L’Empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris 2004; C. Shannon, W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana 1949; J. von Neumann, O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton 1944; H. Weyl, *The Classical Groups*, Princeton 1946; H. Weyl, *Symmetry*, Princeton 1952; N. Wiener, *Cybernetics*, Cambridge, MA 1948; N. Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, Boston 1950.

²¹ C. Geertz, *Intelektualista nieoswojony: czyli o dziele Claude’a Lévi-Straussa*, [w:] *idem, Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 389–404.

organizujących strukturę owych zjawisk bądź rządzących ich zachowaniem reguł, zwykle niejawnych²². Jakkolwiek więc ważnym elementem systemu uprawomocnień naukowych poczynił wspomnianego badacza jest semiologicznie zorientowane językoznawstwo, to jednak nie mniej ważnym składnikiem współtworzącym ową strukturę jest współczesna omawianemu nurtowi matematyka. Zwłaszcza matematyka o wyraźnie strukturalnym charakterze, reprezentowana w pracach członków grupy wybitnych paryskich matematyków, publikujących od 1940 roku pod pseudonimem Nicolas Bourbaki, oraz ta, którą znajdujemy w pracach pionierów cybernetyki, teorii gier oraz matematycznej teorii komunikacji. To przede wszystkim owa sfera²³, obok wspomnianych już źródeł „migotliwości” stylu francuskiego strukturalisty, jest rezerwuarem konstruktów teoretycznych, modeli heurystycznych, analogii i metafor występujących tak licznie w jego dziełach, i to jej właśnie będzie dotyczyć dalszy ciąg rozwijanego tu wywodu.

3. Matematyka

Tworzenie modeli teoretycznych to aktywność tyleż rekonstrukcyjna, co i konstrukcyjna, przy czym poszukiwanie formalnego klucza do transformacji łączących różnorodne zjawiska w ciągi czy serie podległe jednemu unifikującemu prawu, uchodziło w programie badawczym Lévi-Straussa nie tylko za bardziej płodne heurystycznie niż zwykłe mnożenie fenomenologicznych opisów owej różnorodności, ale i bardziej zgodne z „duchem czasu”, domagającym się strukturalno-funkcjonalnych wyjaśnień systemowych. Przy konstruowaniu owych modnych wówczas modeli szczególnie chętnie posługiwano się algebraicznym instrumentarium teorii grup, z charakterystycznymi dla niej konstruktami, takimi jak transformacje, permutacje, struktury, symetrie etc. oraz algorytmami traktowanymi jak swoiste maszyny logiczne modelujące formalną strukturę procesów obliczeniowych, za które uznawano między in-

²² Por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, s. 207–241, 275–340 oraz *idem*, *Antropologia strukturalna II*, tł. M. Falski, Warszawa 2001, s. 70–126, 313–348.

²³ Zob. np. D. Aubin, *The Withering Immortality of Nicolas Bourbaki: A Cultural Connector at the Confluence of Mathematics, Structuralism, and the Oulipo in France*, „Science in Context” 1997, nr 10(2), p. 297–342; S. Heims, *The Cybernetics Group 1946–1953*, Cambridge, MA 1991; S. Lafontaine, *The Cybernetic Matrix of French Theory*, „Theory, Culture & Society” 2007, nr 24(5), p. 27–46; R. LeRoux, *Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique*, „L’Homme” 2009, nr 1(189), p. 165–190; C. Lévi-Strauss, *The Mathematics of Man*, „International Social Science Bulletin” 1954, nr 6, p. 58–90.

nymi generowanie znaków czy symboli i operowanie nimi. Takie abstrakcyjne i uogólnione pojmowanie algorytmów, w dużym stopniu niezależne od ówczesnych możliwości ich implementowania w fizycznie istniejących, konkretnych urządzeniach, stało się również jednym ze źródeł inspiracji antropologii strukturalnej Lévi-Straussa, zainteresowanego odtworzeniem algebraicznie pojętej matrycy kombinacji, transformacji i permutacji wyznaczającej działanie globalnie pojętego nieświadomego umysłu ludzkiego (*l'esprit humain*). W rezultacie, różnorodne symboliczne wytwory kultury, takie jak języki, mity, systemy klasyfikacji i pokrewieństwa, modele małżeństwa etc. traktowano jak przejawy aktywności owej matrycy.

Przy takiej interpretacji mity samoczynnie „(wy)myślały się” w owym umyśle, bez wiedzy poszczególnych podmiotów będących „środowiskiem”, w którym zachodziły wspomniane procesy, czego skutkiem jednostki nie tyle posługiwały się elementami owej uniwersalnej, symbolicznej algebry, ile raczej ulegały ich wpływowi. Podobnie było z językiem, którym nie tyle się mówiło, ile raczej było przezeń mówionym, z systemami pokrewieństwa, raczej włączającymi ludzi w swoje struktury niż kształtującymi się zgodnie z zamysłem ich twórców, oraz z systemami klasyfikacji czy kategoryzacji, kierującymi się swoistą logiką, której musiał się podporządkować konkretny, podlegający enkulturacji umysł. W konsekwencji, zmienność poszczególnych, poddawanych analizie symbolicznych fenomenów kulturowych, traktowana była jak powierzchniowy refleks działania mechanizmów generowania sensu, operujących w głębokich pokładach zbiorowej nieświadomości umysłu ludzkiego, zdanego na łaskę niezależnych od niego samego, kulturowo standaryzowanych algorytmów. Sferą odniesień uprawomocniających tego rodzaju nieempiryczne konstatacje oraz dziedziną, z której pochodziły konstrukty teoretyczne wykorzystywane przy ich formułowaniu, były przede wszystkim topologia i algebra – burzliwie rozwijające się wówczas działy matematyki, z takimi charakterystycznymi obiektami, jak struktury (algebraiczne, porządkowe i topologiczne), relacje, grupy oraz zbiory wraz z określonymi na nich działaniami czy operacjami.

Naturalnie, konstruktem o kluczowym znaczeniu dla programu Lévi-Straussa było pojęcie struktury²⁴, ona to bowiem wyznacza własności współtworzących ją elementów, które nie mają żadnych cech inherentnych, niezależnych od tych, jakie da się wywieść z analizy łączących je relacji. Poza strukturą owe elementy są ontologicznie niedookreślone – ich natura jest całkowicie zależna od sieci zależności, w jakich pozostają w stosunku do innych elementów konfiguracji.

²⁴ Por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, s. 39–102, 207–241, 275–340.

Z różnymi typami struktur wiążą się różne rodzaje modelowanych przez nie zjawisk. Struktury algebraiczne określają działania czy operacje na obiektach (np. różnego rodzaju odwzorowania i transformacje), których skutkiem powstają nowe obiekty; struktury porządkowe wyznaczają relacje (a więc także sieci zależności w rodzaju hierarchii i klasyfikacji oraz wyborów możliwych w obrębie zadanych struktur i między nimi); struktury topologiczne określają swoiście pojmowaną „bliskość” elementów konfiguracji związaną z metryką (lub jej brakiem) rozpatrywanej przestrzeni²⁵.

W tym kontekście ważne jest również pojęcie symetrii. Algebraiczne i topologiczne modele, do których nawiązywał Lévi-Strauss, to struktury, na których określono działania odwracalne – transformacje zachowujące w niezmienniczej postaci relacje między elementami przekształcanych układów. Owe niezmienniki transformacji – relacje zwane inwariantami – wyznaczają własności strukturalne badanych obiektów. Wykorzystując takie konstrukty w antropologii strukturalnej, abstrahuje się zwykle od lokalnych układów współrzędnych wyznaczających swoiste własności badanych obiektów, czego konsekwencją jest również zastąpienie szczegółowych opisów unikatowych zjawisk ogólnymi modelami typowych zależności między klasami takich zjawisk sprowadzonych do wspólnego mianownika interpretacyjnego. Koordynatami są w tym wypadku kulturowo standaryzowane systemy wartości czy – mówiąc ogólnie – reguły współżycia społecznego. Wolne od ograniczeń lokalnych układów współrzędnych elementy struktury podatne są na wszelkiego rodzaju inwersje, transformacje i permutacje w wielowymiarowych przestrzeniach sensu odkrywanych przez spoglądającego z oddali antropologa. Ostatecznie, dla posługującego się taką strategią interpretacyjną badacza przestaje być ważne czy to rzeczywiście analizowane przez niego zjawiska przekształcają się jedne w drugie, czy też ich transformacje są zaledwie iluzją wywołaną przez ruch myśli interpretującej owe relacje²⁶.

Z kolei, wspomniana wcześniej, charakterystyczna dla „spojrzenia z oddali” perspektywa sprowadzania lokalnych zjawisk do globalnego wspólnego mianownika interpretacyjnego, skutkuje charakterystycznym dla orientacji strukturalnej relatywizmem. Wdzięcznym polem oberwacji dla tego rodzaju zabiegów są mity i systemy pokrewieństwa, modelowane w pracach Lévi-Straussa za

²⁵ Por. M.W. Barbosa de Almeida, *Symmetry and Entropy: Mathematical Metaphors in the Work of Lévi-Strauss* [and Comments and Reply from B. Arcand, P. Jorion, C. Assaba, M.G. Kenny, S. Klein, D.B. Kronenfeld, J.W. Nash, J. Palis, Jr., S. David], „Current Anthropology” 1999, Vol. 31, nr 4, p. 367–385.

²⁶ Por. *ibidem*, p. 371–372.

pomocą grup transformacji będących w tym szczególnym przypadku symetria-
mi prowadzącymi od jednego mitu do innych bądź od jednego systemu pokre-
wieństwa do innego. Skądinąd, przykłady zastosowania grup skończonych z ich
podziałem na podgrupy połączone równaniami obrazującymi relacje między
nimi znajdujemy nie tylko w *Elementarnych strukturach pokrewieństwa*. Już
wcześniej, choćby w *Analizie strukturalnej w językoznawstwie i antropologii*,
Lévi-Strauss opisuje strukturę zwaną grupą Kleina jako podgrupę liczniejszej,
szesnastoelementowej grupy wyznaczonej przez dwa równania niezmiennicze,
będące algebraicznym odwzorowaniem warunków społecznych. To właśnie
w tym tekście Lévi-Strauss po raz pierwszy tworzy model będący teoretyczną
rekonstrukcją zjawiska opisanego wcześniej przez Alfreda R. Radcliffe-Brow-
na, konfrontuje rezultat z faktami wskazującymi na ograniczenia owego kon-
struktu, udoskonala model, uznając go za szczególny przypadek pewnej ich
klasy i wreszcie proponuje równanie obejmujące zarówno przypadki omawiane
uprzednio przez wspomnianego badacza, jak i dane, które we wcześniejszym
modelu posłużyły mu do zakwestionowania rezultatów poprzednika. W tym
i podobnych przypadkach mamy do czynienia z klasą modeli zachowujących
pewien konkretny zbiór koordynatów czy też uwarunkowań społecznych jako
niezmiennik kolejnych przekształceń. Charakterystyczne, że stosując tego ro-
dzaju operacje, Lévi-Strauss nie tylko grupuje znane skądinąd fakty w nowe,
niekiedy zaskakujące konfiguracje, ale także rekonstruuje środkami formalny-
mi zasady organizujące pozornie chaotyczną wielość różnorodnych zjawisk
w struktury podporządkowane jednoczącej, generatywnej sile inwariantu²⁷.

Program strukturalny urzeczywistnia się więc zwykle na dwa sposoby. Pierw-
szy z nich obejmuje ustalenie (zwykle najpierw postawienie hipotezy, bądź też
po prostu wyobrażenie sobie), jak, wraz ze zmianą wyodrębnionych wcześniej
koordynatów, miałyby się zmieniać opisy własności badanych zjawisk oraz
wskazanie charakterystycznych cech samych tych opisów, które miałyby pozos-
tać niezmiennikami przekształceń (inwariantami), mimo wspomnianych zmian
odnośnych zjawisk. Drugi sposób polega na zaobserwowaniu, jakim przekształ-
ceniom niezmienniczym (z zachowaniem swoistych dla nich podobieństw ro-
dzinnych traktowanych jak rodzaj inwariantu) podlegają poszczególne obiekty
bądź ich grupy w obrębie pojedynczego systemu koordynatów²⁸.

W wypadku grup opowieści mitycznych przedmiotem zainteresowania były-
by więc inwariantne cechy zbioru czy grupy mitów, które, podlegając różnym

²⁷ Por. *ibidem*, p. 369.

²⁸ Por. *ibidem*, p. 371.

transformacjom, komunikują się jednak ze sobą, wzajemnie się przy tym interpretując. W wypadku systemów pokrewieństwa niezmiennikiem zachowywanym przez całą rodzinę struktur elementarnych, z ich zakazami, nakazami czy terminologiczną ekwiwalencją, jest zasada wzajemności. Wykorzystanie formalnego instrumentarium grup transformacji do badania tego rodzaju zjawisk, prowadzi – jak już wspominałem – do szczególnego rodzaju antropologicznego relatywizmu. U Lévi-Straussa bowiem transformacje – będące po prostu symetriami łączącymi lokalne z globalnym – umożliwiają przejście od jednej grupy mitów do drugiej i od jednego systemu pokrewieństwa do innego. W *Mysli nieoswojonej* ich zasięg jest nawet szerszy – łączą całe społeczeństwa bądź składające się na nie podsystemy, a ich wymiarami są kategorie poznawcze, ekonomiczne czy estetyczne. Jeśli przyjąć taką perspektywę interpretacyjną, żaden obiekt nie jest bardziej wyróżniony czy nacechowany niż inne. Dowolny mit może być elementem wyjściowym procesu rekonstruowania całej obejmującej go grupy transformacji reprezentowanej przez inwariant niezależny zarówno od samych przekształceń, jak i od pozycji obserwatora, jego orientacji, systemu wartości oraz skali badanych zjawisk (mikro – makro). Niezmienniczość jest tu zarówno cechą obiektów, jak i samych obserwatorów czy też przyjętej przez nich perspektywy interpretacyjnej. Jak widać, nie chodzi tu o relatywizm kulturowy, konstatujący unikatowość zjawisk usankcjonowaną różnicami kulturowymi i społecznymi, lecz raczej o relatywność różnych teoretycznych ujęć tych samych zjawisk, z jaką spotykamy się choćby w fizyce²⁹.

W wypadku antropologii Lévi-Straussa, wyprowadzone przez niego niezmienniki przekształceń mitów czy struktur pokrewieństwa zachowują charakterystyczne dla nich wartości w każdym z proponowanych przezeń układów odniesienia – nie są więc zależne od żadnego z nich. W ten sposób dane uzyskane z określonej perspektywy teoretycznej można korelować z innymi, odzwierciedlającymi alternatywny punkt widzenia i reinterpretować je za pomocą środków przekraczających ograniczenia każdego z takich aspektualnych ujęć. I tak oto różnorodność daje się pogodzić z jednorodnością, bliskie z odległym, a lokalne z globalnym. W warstwie retorycznej – w interpretacji Geertza – przedstawia się to tak:

Lévi-Strauss dowodzi, że rodzaj bezpośredniego, osobistego „bycia tam”, który kojarzymy z przeważającą częścią amerykańskiej i brytyjskiej antropologii współczesnej, jest w istocie niemożliwy: jest bądź całkowitym szalbierstwem, bądź głupkowato-zarozumiałym oszustwem. Pojęcie ciągłości doświadczenia

²⁹ Por. *ibidem*, p. 370, 372.

i rzeczywistości, powiada na początku *Smutku tropików*, jest fałszywe: „przejście z jednej kategorii do drugiej jest przerywane; (...) aby osiągnąć rzeczywistości, należy najpierw odrzucić przeżycie, by je potem móc wcielić w obiektywną syntezę oczyszczoną z wszelkiej uczuciowości [tzn. *sentimentalité* – «świadomości», «wrażliwości», «subiektywności», «uczuciu» – dop. C.G.] (...) [Naszą] misją (...) [jest] zrozumieć Byt w stosunku do niego samego, a nie w stosunku do mnie”.

To, co jest jednak najbardziej interesujące to fakt, że owo przekonanie, w rzeczy samej równoznaczne prawdziwej wierze, iż „dzikich” można poznać najlepiej nie poprzez próbę osobistego zbliżenia się do nich w taki czy inny sposób na tyle blisko, by móc dzielić z nimi życie, lecz przez pozszywanie ich kulturowych ekspresji w abstrakcyjne wzory relacji, przedstawione jest w *Smutku tropików* jako powstające z odkrywczego (lub być może lepiej byłoby powiedzieć, antyodkrywczego) szczytowego doświadczenia: jałowy, daremny kres Poszukiwania. Kiedy w końcu osiąga najdalszych dzikich, których tak długo poszukiwał – „nietkniętych” Tupi-Kawahibów – stwierdza, że są nieosiągalni. [...] Przejrzenie zasad leżących u podstaw dziwnie wyglądającego życia – „bycie tam” w ogólnym sensie – nie może zostać osiągnięte poprzez osobiste zagłębienia się w nich. Można to osiągnąć jedynie na drodze poddania wytworów kulturowych (mitów, sztuki, rytuałów czy czegoś innego), rzeczy, które nadają temu życiu bezpośredni wygląd obcości, uniwersalizującej analizie, która, rozpuszczając bezpośredniość, rozpuszcza też obcość. Zbliżenie tego, co odległe, z oddali jest bliskie³⁰.

Reinterpretując sens metafory „spojrzenia z oddali”, tak by stosowała się do umysłu ludzkiego (*l'esprit humaine*), można stwierdzić, że inwariantne własności charakteryzują globalnie pojęty ludzki umysł, niezależnie od społecznie i kulturowo uwarunkowanych sposobów jego przejawiania się w postaci wynikającej z logiki czy algebry przekształceń wiążących braną pod uwagę grupę zjawisk. O tyle bowiem, o ile konstytuują one grupę, transformacje takie są odwracalne. Nie ma tu zatem – jak już wspominałem – żadnego uprzywilejowanego punktu odniesienia, żadnej wyróżnionej skali, którą należałoby się posłużyć, chcąc sprecyzować pojęcie „ludzkości” współokreślane przez definicję właściwej ludziom czy charakterystycznej dla nich swoistej aktywności umysłu, zwanej myśleniem. Tak pojmowana natura ludzka ma swoją zasadę istnienia w grupie transformacji. Wskazanie jej, równa się wyznaczeniu możliwości umysłu ludzkiego niezależnie od ograniczeń jakiegokolwiek społecznego, kulturowego czy kognitywnego układu odniesienia; umysłu operującego

³⁰ C. Geertz, *Świat w tekście. Jak czytać „Smutek tropików”*, [w:] *idem, Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tł. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa 2000, s. 68–69.

w różnych kulturach, zgodnie z logiką uniwersalnych niezmienników wspomnianych wcześniej grup przekształceń. Naturalnie, z takim stanowiskiem skorelowana jest charakterystyczna dla Lévi-Straussa antyewolucjonistyczna interpretacja różnorodności kultur i społeczeństw. Skoro teoretyczny model każdego ze społeczeństw i każdej z kultur można uzyskać w wyniku odwracalnego przekształcenia innych modeli tworów tego samego rodzaju, wszystkie społeczeństwa i kultury są sobie równe – przynajmniej w tym właśnie, strukturalno-symetrycznym sensie.

4. Metaforyka

Mimo dezynwoltury, z jaką posługiwał się wspomnianymi kategoriami teoretycznymi, nie podjął jednak Lévi-Strauss systematycznego wysiłku stworzenia kompletnego instrumentarium antropologii strukturalnej z narzędzi oferowanych przez współczesną mu matematykę (i jeśli już o to chodzi, semiologię czy językoznawstwo), co najpewniej wzmocniłoby wiarygodność jego wglądów oraz zwiększyło wartość proponowanych przezeń wyjaśnień. Jego własne modele to zaledwie szkieletowe wersje analogicznych struktur matematycznych, doraźnie przystosowane do interpretowania danych etnograficznych o różnym statusie i proveniencji. Opracowując je, poruszał się badacz w obszarze, gdzie świat zmysłowo poznawalnych konkretów przenikał się ze światem abstrakcyjnych konstruktów myślowych³¹. W rezultacie – łącząc drobiazgowo analizy etnograficzne osobliwości z wycieczkami w stronę estetyki, muzyki, biologii, geologii, psychoanalizy etc. i splatając odległe od siebie wątki we wzory, których „zawilóść, zamiast wprawiać w zakłopotanie, staje się odkryciem”³² – traktował on matematykę jak swego rodzaju magazyn gotowych do użycia elementów. Konstrukty takie, jak matryce, inwersje, transformacje i ich grupy, permutacje, butelki Kleina, wstęga Möbiusa, algebra Boole’a i jej operatory, przestrzenie n-wymiarowe etc. były w tym przedsięwzięciu tyleż narzędziami interpretacji i wyjaśniania, co stylistycznymi i retorycznymi inkrustacjami służącymi konstruowaniu (w sensie *bricolage’u*) dyskursu etnograficznego z elementów pierwotnie konstytuujących odnośne modele matematyczne³³. Przedsięwzięcie uwieńczone sukcesem. Jak bowiem zauważa Geertz:

³¹ Por. M.W. Barbosa de Almeida, *op. cit.*, p. 370.

³² E. Leach, *Lévi-Strauss*, tł. P. Niklewicz, Warszawa 1998, s. 139.

³³ Por. M.W. Barbosa de Almeida, *op. cit.*, p. 370.

Adwent strukturalizmu [...] zrobił więcej w sprawie zmiany sposobu, w jaki antropologia odczuwa samą siebie, niż sposobu, w jaki odczuwa ona swój temat. Cokolwiek stanie się z wymianą kobiet, mitemami, myśleniem binarnym czy wiedzą konkretną, odczucie intelektualnej wagi, jaką strukturalizm wniósł do antropologii, a szczególnie do etnografii [...] nie zniknie tak szybko. Nasza dyscyplina już wcześniej przetarła tu i ówdzie własną drogę do ogólnego życia kultury [...]. Jednak nic, co przypominałoby ów masowy najazd sąsiadujących dziedzin (literatury, filozofii, teologii, historii, sztuki, polityki, psychiatrii, lingwistyki, a nawet niektórych obszarów biologii i matematyki), wcześniej się nie wydarzyło. [...]

Jednak najbardziej w całej tej sprawie uderza fakt, że było to w istocie dokonanie retoryczne, w niekrytycznym sensie tego słowa. To wcale nie dziwne fakty czy jeszcze dziwniejsze ich wyjaśnienia, które wysunął Lévi-Strauss, uczyniły zeń herosa intelektu [...]. Sprawili to tryb dyskursu, który wynalazł, żeby ukazać owe fakty i ująć w ramy owe wyjaśnienia. [...] To, co zmieniło ducha epoki, a czego nie dokonał żaden z wymienionych wcześniej kierunków, wiązało się z poczuciem, że oto pojawił się nowy język, w którym użytecznej analizie można poddać wszystko, od damskiej mody, jak w przypadku *Le système de la mode* Rolanda Barthes'a, po neurologię, jak w przypadku *The Quest for Mind* Howarda Gardnera. To obieg terminów (znak, kod, transformacja, opozycja, wymiana, komunikacja, metafora, metonimia, mit, ...struktura), zapożyczonych i zaadaptowanych zarówno ze słownika nauki, jak i sztuki, określił przedsięwzięcie Lévi-Straussa ludziom, których zainteresowanie australijskimi systemami podziałów czy kształtem wioski Bororo jest w najlepszym razie ograniczone³⁴.

Po czym dodaje:

Jeszcze raz pragnąłbym wyjaśnić, szczególnie w świetle mojego jawnego sceptycyzmu wobec strukturalistycznego projektu jako programu badawczego i mojej całkowitej wrogości wobec niego jako filozofii umysłu, że uważam całą tę konstrukcję królestwa dyskursu, od samego początku za kapitalne osiągnięcie, całkowicie zasługujące na uwagę, jaką zyskało. Lévi-Strauss, to oczywiście, jest jednym z prawdziwych „autorów” w antropologii – jeśli by zaś szło jedynie o oryginalność, być może najprawdziwszym z nich³⁵.

Naturalnie, podchodząc do Lévi-Straussa „jako [do] Barthes'owskiego «autora-pisarza»”³⁶ Geertz preparuje obiekt swoich interpretacji, czego skutkiem widzi

³⁴ C. Geertz, *Świat w tekście...*, s. 41–43.

³⁵ *Ibidem*, s. 43.

³⁶ *Ibidem*.

przede wszystkim to, co pozwala mu dostrzec obrona przezeń perspektywa. Niemniej jednak, jeśli wziąć pod uwagę podtytuł przywołanego zbioru oraz sens Geertzowskiej odpowiedzi na pytanie „«Co robi etnograf?» – on pisze”³⁷, „zapisując” czy też spisując dyskurs społeczny – a więc przemieniając go „z ciągu przemijających zdarzeń, istniejących jedynie w momencie, kiedy dane zajście ma miejsce, w relację, która będzie istnieć we własnym zapisie i do której można będzie sięgnąć ponownie”³⁸ – można dojść do wniosku, że tkanie materii arcydzielnych tekstów z wątków metaforycznych zapożyczeń dostępnych na rynku idei, jest nie tylko w pełni uprawnioną techniką pracy antropologa, zapewniającą utrwalenie relacji o nie istniejącym już stanie rzeczy, ale też efektywną strategią promowania towarzyszących tej procedurze wyjaśnień dotyczących analizowanych fenomenów kultury.

5. Implikacje

W związku z tym warto także pamiętać, że matematyczne i fizyczne zapożyczenia metodologiczne, pochodzące z owych dyscyplin konstrukty teoretyczne oraz nawiązujące do nich metafory pełnią ważną funkcję w tekstach Lévi-Straussa – są wyrazem przekonania o ciągłości ludzkiej natury i natury samej³⁹. Jednak ta antropologia ma najwyraźniej Janusowe oblicze. Tyleż w niej zainteresowania trwałym, nieodwracalnym i nieruchomym – uchwytnym w „spojrzeniu z oddali” (czyli ostatecznie – znikąd) – co i przemijającym, odwracalnym, ciężącym ku nicości – widocznym w zbliżeniu odsłaniającym upływ czasu. Statyczny biegun myślenia Lévi-Straussa – to poszukiwanie strukturalnej symetrii utrzymującej w równowadze społeczno-kulturowy homeostat. Biegunem dynamicznym jest zainteresowanie zmianami, także ewolucyjnymi, procesami dezorganizacji, utraty strukturalnej wyrazistości i integralności, rozpraszaniem się energii i jej wyczerpywaniem – słowem – entropią. Główny schemat metaforyczny obsługujący pierwszy z tych obszarów sensu wykorzystuje skojarzenia związane ze strukturą; schemat dominujący w drugim obszarze odwołuje się do skojarzeń związanych z automatem, maszyną czy po prostu mechanizmem⁴⁰.

³⁷ C. Geertz, *Opis gesty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] *idem, Interpretacja kultur...*, s. 35.

³⁸ *Ibidem*, s. 34.

³⁹ Por. M.W. Barbosa de Almeida, *op. cit.*, p. 370.

⁴⁰ Por. *ibidem*, p. 372–375.

Samoczynne urządzenia, wraz z ukonstytuowaniem się cybernetyki i teorii informacji oraz związanym z tym upowszechnieniem się idei algorytmu, zostały stosunkowo szybko „oswojone” poza granicami owych dyscyplin. By nie szukać daleko: maszyny Turinga, będące formalnymi reprezentacjami generycznej struktury procesów obliczeniowych, pozwoliły powiązać teorie „produkcji” z językami rekurencyjnymi i kombinatoryką gramatyk Noama Chomsky’ego; łańcuchy Markowa umożliwiły przerzucenie mostów między teoriami „wymiany” a strukturalnym językoznawstwem de Saussure’a; sieci Petriego, uogólniające teorię automatów, umożliwiły modelowanie przejść między możliwymi do osiągnięcia stanami rozpatrywanego układu. W rezultacie, naturalne stało się myślenie o gramatyce jak o urządzeniu wyznaczającym poprawnie zbudowane ciągi wyrażeń, o Nieświadomości jako maszynie produkującej znaczenia (tak u Jacquesa Lacana), o powieściach jako maszynach do uobecniania sensów bądź modelach do intelektualnego majsterkowania, czy wreszcie o maszynach spełniających życzenia (jak choćby u Gillesa Deleuze’a i Félix’a Guattariego), a nawet zawieszających upływ i działanie czasu. Wspomniane automaty, to, rzecz prosta, maszyny logiczne bądź wirtualne, nie ograniczone prawami fizyki. Natomiast maszyny realne, choćby i samoczynne, kiedyś w końcu muszą przestać działać. Termodynamika poucza, że *perpetuum mobile* to fantazja. Zużywając energię pochodzącą spoza niej samej, maszyna podlega ogólnym prawom rządzącym wszystkimi systemami zamkniętymi – wraz ze wzrostem entropii nasilają się procesy dezintegracyjne, następuje utrata stabilności strukturalnej i ostatecznie układ rozpada się⁴¹.

W zastosowaniu do systemów symbolicznych wytworów kultury, takich jak wartości, mity, wierzenia, pokrewieństwo etc. proces ten można potraktować jako utratę stabilności informacyjnej czy wręcz zanik informacji konstytuującej owe układy, bowiem je same można interpretować bądź to jako struktury algebraiczne, bądź jako maszyny logiczne. O strukturze algebraicznej można wszakże myśleć jak o maszynie przekształcającej wprowadzoną na „wejściu” grupę obiektów w inny czy inne obiekty pojawiające się na „wyjściu”. Podobnie, rozmaite uporządkowania, hierarchie, klasyfikacje, typologie i schematy można interpretować jako maszyny wyznaczające pole możliwych wyborów czy wręcz wybierające poszczególne warianty dostępne w danym obszarze. Ważne jednak, by posługując się takimi zabiegami, nie tracić z oczu zasadniczej różnicy między maszynami logicznymi i ich materialnymi urzeczywistnieniami, te ostatecznie bowiem, podlegając prawom termodynamiki, dzielą los wszelkich wytworów ludzkich, choćby i symbolicznych, istniejących nie

⁴¹ Por. *ibidem*, p. 373.

w abstrakcyjnej przestrzeni odwracalnych relacji algebraicznych, lecz ucieleśniających się w świecie bytów konkretnych, podległych władzy entropii i płynącego w jednym kierunku czasu.

Władzy tej podlegają również, z konieczności, przekształcenia wspomnianych struktur mitologicznych, systemów pokrewieństwa, wierzeń, wartości etc. W takiej mierze, w jakiej są to zmieniające się cyklicznie byty historyczne, ich przemiany cechuje asymetryczność, jednokierunkowość i nieodwracalność charakterystyczna dla twórców umysłu czy ducha ludzkiego ucieleśniającego się w sferze, której prawa rządzą zachowaniem maszyn rzeczywistych. Entropia unicestwienia również tak ważną dla doktryny strukturalnej symetrię – asymetryczne są przeszłość i przyszłość oraz to, co lokalne i globalne. W późnych pracach Lévi-Straussa pojawiają się uwagi o lokalnej, zmiennej naturze symetrii, wzmianki sugerujące, że (re)konstruowany wcześniej z takim trudem globalny, odwracalny porządek to być może zaledwie idea regulatywna badań strukturalnych, o ile nie użyteczna, z konieczności podtrzymywana, iluzja⁴². Z takimi spostrzeżeniami współbrzmia liczne w pracach Lévi-Straussa nawiązania do muzyki, choćby jako paradygmatu dla badań nad mitologią, ale też jako dziedziny, w której można odkrywać niezmienniki w sekwencjach dźwięków rozwijających się w czasie, a więc zmiennych z samej ich istoty. To bowiem w muzyce, tam gdzie początkowo spodziewaliśmy się symetrii, w ostateczności odkrywamy fluktuację struktur uporządkowanych i układów o rozluźnionych rygorach powracających w następujących po sobie cyklach.

Skądinąd, (re)konstruowany przez Lévi-Straussa porządek nie jawi się jako przyrodzony wszystkiemu, jest on bowiem zjawiskiem lokalnym, zmyślną sztuką na krótko tylko aktualizującą to, co zaledwie możliwe do zaistnienia. „Galaktyki, kryształy i formy życia to tylko wyspy integralności i symetrii na ocenie entropii”⁴³. Strzałka czasu dotyczy również historii – tu także możemy obserwować wzrost entropii. Przechodząc od abstraktów opozycyjnej dyferencjacji symbolicznych wytworów kultury do konkretów historycznego zróżnicowania ich przejawów, spostrzegamy, że postęp w tej sferze, jeśli w ogóle można posługiwać się tym terminem, nie wywołując kontrowersji, dokonuje się, paradoksalnie, w procesie samorzutnego rozpadu struktur i stopniowego zanikania konstytuujących je elementów. Skutkiem tego mamy coraz to mniej języków, mitów, wierzeń, systemów pokrewieństwa i stylów w estetyce. Podobnie dzieje się w naturze, gdzie coraz mniej jest rodzajów naturalnych (w sensie Saula Kripkego i Hilarego Putnama), mniej gatunków zwierząt i roślin, i wciąż mniej

⁴² Por. *ibidem*, p. 374.

⁴³ *Ibidem*.

przedstawicieli tychże gatunków. Podsumowując – metropolis zużywa coraz więcej żywności, energii i surowców po to tylko, by całe to bogactwo przemienić w jeden globalny styl, którego wyznacznikiem jest oszalałające bogactwo komunikatów tworzonych za pomocą coraz mniejszej liczby kodów⁴⁴.

Podążając dalej tropem termodynamicznym, odkrywamy, że historia, jakkolwiek nieodwracalna, nie jest jednak chaotyczna lub że jest to chaos lokalnie uporządkowany w sensie odnośnej teorii. Historię ludzkości wyznaczają działania aktorów i grup społecznych poruszających się po trudnych do przewidzenia trajektoriach, przyciąganych przez różne atraktory przestrzeni fazowej historii, gdzie dotarcie do określonego punktu czy cyklu granicznego można retrospektywnie interpretować jako osiągnięcie wcześniej zakładanego celu – przede wszystkim dlatego, że w trakcie owego procesu, wybierając jedną z możliwości, tym samym rezygnuje się z innych. W rezultacie, znaczna część owych możliwości będących przejawem bogactwa ludzkiej natury, bezpowrotnie znika w imię rzeczzonego postępu. Znikają światopoglądy, systemy etyczne, wiedza, technologie i umiejętności, znikają sposoby doświadczania, postrzegania i konceptualizowania rzeczywistości, a wraz z nimi opisywane przez Lévi-Straussa symetrie, które, niczym obrazy w gabinecie luster, odzwierciedlają uchwyconą z wielu różnych punktów widzenia zasadniczą jedność ludzkiego ducha. Człowiek przewrotnie unicestwia określającą go różnorodność, której sam jest zaledwie jednym z przejawów⁴⁵ – konstatuje uczony.

6. Interpretacje

Metodologia Lévi-Straussa nie ogarnia jednak dynamiki tych przemian⁴⁶. Jej konstrukty nie są przystosowane do radzenia sobie z prawidłowościami sta-

⁴⁴ Por. *ibidem*, p. 373–374.

⁴⁵ Parafraza za: M.W. Barbosa de Almeida, *op. cit.*, p. 374.

⁴⁶ Chodzi naturalnie o to, co według ortodoksyjnych interpretacji jego „kanonicznych” tekstów udało się urzeczywistnić samemu Lévi-Straussowi, nie zaś o potencjał programu badawczego i związanej z nim metodologii, której elementy, przy życzliwym potraktowaniu i stosownej reinterpretacji, można by wykorzystać we współczesnych przedsięwzięciach badawczych. Por. np. R. Haskell, *Claude Lévi-Strauss, Cognitive Scientist*, „Portuguese Review of the History of the Book” 2008, nr 11(22), p. 1–46; R. Haskell, *Claude Lévi-Strauss Reconsidered: Cognitive Science, Epistemology, and the (not so Savage) Algebraic Mind*, „Cognitive Semiotics” 2008, nr 3, p. 65–90; S. Klein, *Analogy and Mysticism and the Structure of Culture*, „Current Anthropology” 1983, nr 24(2), p. 151–180; J. Petitot, *Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe*, „L’Homme”

tystycznymi czy z procesami stochastycznymi z towarzyszącą im entropią i mniej czy bardziej uporządkowaną chaotycznością. Wiedza o ahistorycznych, aczasowych, uniwersalnie ważnych niezmiennikach przekształceń systemów symbolicznych wytworów kultury nie daje badaczowi wglądu w algorytmy przechodzenia maszyn zawieszających działanie czasu przez ich kolejne stany – proponowanym modelom zależności brakuje „mocy generatywnej” pozwalającej przewidzieć kierunki, w których będą ewoluować reprezentowane przez nie układy. Zamiast tego mamy matryce zależności między elementami analizowanych struktur oraz równania algebraiczne wyznaczające działania, jakie można wykonać na tych obiektach. Otrzymujemy tym samym zbiór inwariantów stabilizujących badane układy na jednym z etapów ich przemian, zbiór będący logiczną (re)konstrukcją jednej z możliwości przejścia od wyróżnionego stanu maszyny wirtualnej do stanu innego, przejścia, które – jeśli wierzyć metodologicznej metaforyce – już się dokonało i to nie w świecie abstrakcyjnych relacji, lecz w rzeczywistym świecie podległym wskazanym wcześniej prawom.

Na ile wiarygodne są tego rodzaju konstatacje, w świetle braku bezpośredniej odpowiedniości między logiką postulowania takich czy innych rozwiązań formalnych, a faktycznością tego, co przez nie reprezentowane, najlepiej oceniać w odniesieniu do systemu uprawomocnień wyznaczającego twardy rdzeń programu badawczego (w rozumieniu Imrego Lakatosa) samego Lévi-Straussa bądź też w odniesieniu do matrycy dyscypliny naukowej (w interpretacji Thomasa Kuhna) wyznaczającej tożsamość paradygmatu obowiązującego w okresie powstawania owych wyjaśnień. Inne próby, sytuujące całość przedsięwzięcia poza jego macierzystym „środowiskiem idei”, jakkolwiek efektowne, czy może nawet efektywne, będą preparować badany obiekt, czyniąc go przedmiotem zabiegów nie zawsze zgodnych z jego naturą. Czy bowiem sprawiedliwość, we wskazanym wyżej sensie, oddaje dziełu Lévi-Straussa taki choćby, niżej przytaczany komentarz?

Zbliżenie tego, co odległe, z oddali jest bliskie.

I to doprowadza nas, w końcu i nareszcie do wyróżniającej właściwości całego dzieła Lévi-Straussa, na którą prędzej czy później każdy, kto zajmuje się nim,

1988, nr 28(106–107), p. 24–50; J.-F. Santucci, E. De Gentili, G. Thury-Bouvet, *Discrete Event Modeling and Simulation of the Mythical Thought Morphodynamics Involved in Claude Lévi-Strauss Structural Analysis*, [w:] *Handbook of Research on Culturally-Aware Information Technology: Perspectives and Models*, eds. E.G. Blanchard, D. Allard, Hershey, N.Y. 2010, p. 152–178; R. Wagner, *Mathematical Variables as Indigenous Concepts*, „International Studies in the Philosophy of Science” 2009, nr 23(1), p. 1–18.

zwróci uwagę: uzmysławia nam niezwykłą atmosferę abstrakcyjnej rezerwy i samowystarczalności. „Z oddali”, „zamknięty”, „zimny”, „duszy”, „mózgowy” – wszystkie określenia, które gromadzą się wokół każdego rodzaju absolutyzmu literackiego, gromadzą się również wokół jego dzieła. Ani obrazowanie życia, ani przywoływanie go, ani interpretowanie, ani wyjaśnianie, lecz raczej aranżowanie i rearanżowanie materiałów, które życie pozostawia w pewien sposób za sobą, w formalne systemy korespondencji – jego książki zdają się istnieć za szkłem, zapieczętowane przez siebie samego dyskursy, w których jaguary, nasienie i gnijące mięso przyjmowane są jako opozycje, inwersje, izomorfizmy.

Ostatnie przesłanie *Smutku tropików*, i *oeuvre*, które się z niego wywodzi, polega na tym, że teksty antropologiczne, podobnie, jak mity i pamiętniki, istnieją w mniejszym stopniu dla świata, aniżeli świat istnieje dla nich⁴⁷.

Jego autor, mistrz metody radykalnie odmiennej od stosowanej przez Lévi-Straussa, wyraziwszy wcześniej „jawny sceptycyzm wobec strukturalistycznego projektu jako programu badawczego i [swoją] całkowitą wrogość wobec niego jako filozofii umysłu”⁴⁸, ocenia wartość obcego sobie podejścia, sytuując je poza zasięgiem systemu uprawomocnień decydującego o racjonalności krytykowanego przedsięwzięcia. Daje wyraz określonej opcji, czyniąc „naturalnym” układem odniesienia standardy racjonalności własnej praktyki badawczej. Wybór – jak w wypadku każdej opcji – tyleż konwencjonalny, co i wartościujący. Ostatecznie widzimy więc „na słońcach swoich dwa przeciwne bogi” ustanawiające centra własnych uniwersów. Jak pisze Burszta:

Sam Geertz daje niedościgły wzór, jak winien wyglądać kanoniczny *thick description*. Pod tym względem ponownie narzuca się analogia z Lévi-Straussem – nie było i nie będzie kontynuatora antropologii strukturalnej, podobnie nie do powtórzenia jest opis zagęszczony w wersji Geertzowskiej. Zarówno więc strukturalizm, jak i antropologia interpretatywna są autorskim pomysłem obu wybitnych intelektualistów, mistrzów myśli i wyrafinowanych „pisarzy etnograficznych”. Powtórzenie ich unikatowych doświadczeń możliwe jest wyłącznie na poziomie – że się tak wyrażę – „mechaniki” postępowania; jednak duch i piękno oryginału jest poza zasięgiem następców i wyznawców interpretatywnej (i strukturalistycznej) wiary, jakkolwiek by to brzmiało pompatycznie i koturnowo⁴⁹.

⁴⁷ C. Geertz, *Świat w tekście...*, s. 70–71.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 43.

⁴⁹ W.J. Burszta, *op. cit.*, s. 83.

Zatem – wiara raczej, niż cokolwiek innego – wiara, bądź pierwotne zaangażowanie na rzecz wartości konstytuujących tożsamość przedsięwzięcia. Czyż mogło być inaczej?

Summary

Semiotically Construed Algebra of Thought or Claude Lévi-Strauss' Infernal Machine

In the paper the author discusses emergence, application, and the methodological status of the main theoretical categories of Claude Lévi-Strauss' structural anthropology used in the study of thought in its various social and cultural forms. The spotlight is on theoretical models, treated, *cum grano salis*, as bricolages of various conceptions borrowed from structural linguistics, information theory, cybernetics, mathematics, Boolean algebra and other disciplines or systems of thoughts constituting justifying milieu of Lévi-Strauss' research program. While being reluctant to accept in full the value of explanations obtained by means of abstracting routines and algorithmic procedures with their structures, matrices, sets, transformations, permutations, and other formal devices and operations, the author nevertheless tries to give justice to Lévi-Strauss' method, by relating it to the frameworks where this kind of approach to cultural phenomena seems quite acceptable, if not natural. And, last but not least, light is also shed on the principles and goals of the anthropological enterprise as they were being put into practice by the two great Masters of Method — Claude Lévi-Strauss and Clifford Geertz.

Aporie strukturalizmu. O wewnętrznych sprzecznościach antropologii Claude'a Lévi-Straussa

Ta książka o mitach na swój sposób sama jest mitem¹.

Diagnoza

Punkt wyjścia podejmowanych w tym artykule rozważań stanowi wypowiedź Ludwika Stommy z 1980 roku. W artykule pt. *Metoda strukturalna w etnologii* polski uczonej z nieskrywanym entuzjazmem pisał: „strukturalizm nie kończy się na Lévi-Straussie. Rozwija się i będzie się rozwijał”². Zdumiewać może dziś to, że Stomma całkowicie pominął fakt, iż myśli naukowej zapoczątkowanej pismami autora *Antropologii strukturalnej* towarzyszyła niemal od początku jej istnienia, wyrażana z różnych stron sceny humanistycznej, silna i wpływowa krytyka. Z pewnością otwierając się na nią diagnoza strukturalisty nie byłaby tak optymistyczna. Anna Burzyńska – z perspektywy teoretyka literatury – zauważyła, że:

szczytowy moment strukturalizmu, za jaki uznaje się obecnie wystąpienie naratologów, przyniósł ze sobą jednocześnie kulminację tendencji naukowych w wiedzy o literaturze oraz równie silny kryzys wiary w zasadność tworzenia systemowych teorii literatury. Kryzys ten nasilił się jeszcze około 1968 roku, na fali studenckich ruchów politycznych we Francji, kiedy to szczególnie widoczna stała się utopijność idei autonomicznej teorii, hermetyzm strukturalistycznej humanistyki, a przede wszystkim – jej sztuczne oddzielenie od życia społecznego i kulturowego. Hasło: „struktury nie wychodzą na ulicę”, wypisane na tablicy przez studentów Sorbony, wyrażało to zniechęcenie być może najbardziej wymownie³.

¹ C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane*, tł. M. Falski, Warszawa 2010, s. 13.

² L. Stomma, *Metoda strukturalna w etnologii*, [w:] *Metody etnologii*, red. Z. Sokolewicz, Warszawa 1980, s. 134.

³ A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007, s. 307.

Powyższe słowa użyte w celu określenia tendencji, jaka miała miejsce w środowisku francuskich literaturoznawców i semiologów, odnoszą się również do ogólniejszego trendu obserwowanego w dyskursie nauk humanistycznych od lat 60. XX wieku. Proces odchodzenia od uniwersalistycznych roszczeń strukturalizmu dostrzegalny był bowiem nie tylko w teorii literatury, ale również na gruncie pozostałych nauk humanistycznych i społecznych, w tym antropologii społeczno-kulturowej. Wypowiedź Burzyńskiej podkreśla kwestię, którą przemilczał Stomma: czas triumfu strukturalizmu – rozumianego zarówno jako metodologia i ontologia⁴ – był zarazem czasem jego powolnego, acz nieuchronnego, upadku. Zagadnienie to stanowi przedmiot prezentowanych rozważań.

Krytyka immanentna

Tekst inscenizuje na sobie samym akt dekonstrukcji bez pomocy krytyka. Tekst wyraża swoją własną aporię⁵.

Niniejszy artykuł nie rości sobie pretensji do bycia wyczerpującym studium gromadzącym i omawiającym wszystkie krytyczne głosy dotyczące strukturalizmu, które pojawiały się od chwili jego narodzin⁶, przez okres świetności przypadający na lata 1945–1975⁷, aż po epokę współczesną. Przywołane zostaną

⁴ Umberto Eco rozróżnia strukturalizm będący metodologią nauk o kulturze i strukturalizm ontologiczny rozumiany jako filozofia natury. Por. U. Eco, *Nieobecna struktura*, tł. A. Weinsberg, P. Bravo, Warszawa 1996, s. 21.

⁵ J. Hillis Miller, *Theory Now and Then*, New York 1991, p. 108; cyt. za: A. Burzyńska, M.P. Markowski, *op. cit.*, s. 364.

⁶ W latach 1906–1911 na uniwersytecie w Genewie Ferdinand de Saussure wygłosił cykl wykładów, w których sformułował relacyjno-opozycyjną koncepcję języka. Książka szwajcarskiego językoznawcy, która powstała na podstawie notatek sporządzonych przez słuchaczy wykładów, stanowi właściwy początek strukturalizmu. Zob. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tł. K. Kasprzyk, Warszawa 2001.

⁷ Ten trzydziestoletni okres triumfu powojennego strukturalizmu inauguruje artykuł Claude'a Lévi-Straussa *Analiza strukturalna w językoznawstwie i w antropologii*, który ukazał się w czasopiśmie „Word: Journal of the Linguistic Circle of New York” redagowanym przez Romana Jakobsona. Okres ten zamyka z kolei książka Algirdasa J. Greimasa pt. *Maupassant: la sémiotique du texte, exercices pratiques*, która w zamierzeniu miała być kontynuacją myśli Władimira Proppa. Zob. C. Lévi-Strauss, *Analiza strukturalna w językoznawstwie i w antropologii*, [w:] *idem, Antropologia strukturalna*,

tutaj wyłącznie te koncepcje filozoficzne i naukowe, które podają w wątpliwość sensowność zasadniczych założeń antropologii strukturalnej Claude'a Lévi-Straussa. Koncepcje te, które na potrzeby tego artykułu określić można mianem „krytyki immanentnej”, za cel stawiają sobie – używając retoryki Martina Heideggera – zwinięcie strukturalizmu poprzez przemyślenie jego wewnętrznych sprzeczności. Dlatego też odczytanie Lévi-Straussowskiej antropologii, jakie zaproponował Edmund Leach, nie stanowi w prezentowanym ujęciu przedmiotu analizy. Odczytanie to zmierza bowiem do ocalenia teorii strukturalizmu dzięki przeformułowaniu jej podstaw z pozycji empirycznych⁸. Podobnie rzecz ma się z krytyką wysuniętą przez Tadeusza Płużańskiego i Paula Ricoeura. W książce pt. *Humanizm i struktury* Płużański zarzuca Lévi-Straussowi, że podkreślanie zależności człowieka od struktur prowadzi do swoistej alienacji strukturalistycznej. Płużański zauważa, że antropologia strukturalna „jest w istocie strukturalną anty-antropologią, zgubiła bowiem całkowicie człowieka z pola widzenia, zastępując go strukturą, której stał się biernym produktem”⁹. Z kolei komentując projekt Lévi-Straussa, Ricoeur określił go jako „kantyzm bez podmiotu transcendentanego”, na co sam zainteresowany odparł, że zastrzeżenie to „wcale nie wskazuje na luki; widzimy tu nieuchronną w płaszczyźnie filozoficznej konsekwencję wyboru perspektywy etnograficznej”¹⁰.

tł. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 35–54; A.J. Greimas, *Maupassant: la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Éditions du Seuil 1975.

⁸ Edmund Leach nie zgadza się z następującymi postulatami antropologii strukturalnej Lévi-Straussa: 1) odkrywane struktury są odbiciem nieświadomych procesów myślowych właściwych wszystkim ludziom, 2) antropologia jako gałąź semiologii ma zajmować się wyłącznie badaniem porządku symbolicznego, 3) struktury idei odpowiadają „statystycznym obserwowalnym wzorom zachowania”, 4) struktury idei stanowią zjawisko niezależne od warunków politycznych i ekonomicznych danego społeczeństwa, 5) „postrzeganie świata dokonuje się jedynie przy wykorzystaniu zasady binarnych opozycji”. B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław 2001, s. 224–225. Por. E. Leach, *Lévi-Strauss*, tł. P. Niklewicz, Warszawa 1998.

⁹ T. Płużański, *Humanizm i struktury*, Warszawa 1980, s. 64.

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane...*, s. 18. Ricoeur włącza analizę strukturalną do trój-etapowego procesu interpretacji. Faza wstępna, którą określa mianem rozumienia naiwnego, stanowi odpowiednik Gadamerowskiego przedrozumienia. Fazą drugą, polegającą na sprawdzaniu trafności rozumienia naiwnego, są analizy strukturalne. Proces interpretacji, zdaniem Ricoeura, nie może jednak poprzestawać na tym etapie – jest to jedno z zastrzeżeń wyrażanych w kierunku strukturalizmu – potrzebne jest bowiem tzw. rozumienie krytyczne, za sprawą którego interpretowane zjawisko zostanie włączone w horyzont podmiotu dokonującego interpretacji. Por. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja: wybór pism*,

Lévi-Strauss zdawał sobie sprawę z tego, że zarzuty skierowane w kierunku antropologii strukturalnej, podkreślające fakt, że skupia się ona jedynie na strukturze systemu, że zwraca uwagę wyłącznie na formalne właściwości badanych zjawisk, że zainteresowana jest tylko tym, co ponadindywidualne, marginalizując to, co należy do porządku *parole*, wcale nie niweluje i nie podważa fundamentów, na których się wspiera. Wykorzystując myśl Dariusza Czai z artykułu *Spór o model etnologicznej interpretacji* można uznać, że przeprowadzenie krytyki strukturalizmu z perspektywy fenomenologicznej, hermeneutycznej, marksistowskiej i jakiegokolwiek innej, nie oznacza likwidacji tego kierunku. Perspektywy te są:

adekwatne wobec rzeczywistości i prawomocne w ramach przyjętych założeń. O ich odmienności przesądza odrębny status ontologiczny, przyznawany badanej rzeczywistości [...]. Choć niesprzeczne na poziomie metodologicznym [...] wchodzi w konflikt na poziomie ontologicznym, jako że nie respektują przyjętych przez drugą stronę założeń dotyczących sposobu istnienia rzeczywistości, którą opisują¹¹.

Spór o status rzeczywistości poddawanej analizie z różnych perspektyw metodologicznych jest sporem retorycznym i nierozstrzygalnym prawdziwością. Jak powiedział Friedrich Nietzsche o logice:

Logika byłaby imperatywem nie do poznania tego, co jest prawdą, lecz do ustanowienia i dopasowania świata, który powinniśmy uważać za prawdziwy. Krótko mówiąc, kwestia stoi otworem: czy aksjomaty logiczne są zgodne z rzeczywistością, lub czy też są miernikami i środkami do stworzenia rzeczywistości, pojęcia „rzeczywistość” na nasz użytek?... Żeby móc twierdzić pierwsze, należałoby, jak się rzekło, znać już byt; co zgoła nie ma miejsca. Zasada ta [zasada przeczenia – przyp. M.M.] nie zawiera przeto kryterium prawdy, lecz imperatyw w kwestii tego, co powinno uchodzić dla nas za prawdę¹².

Powyższe konstatacje Czai i Nietzschego pozwalają zrozumieć, dlaczego w niniejszym artykule punkt ciężkości został położony na „krytykę immanentną”,

tł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989; K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa 1991, s. 258–265.

¹¹ D. Czaja, *Spór o model etnologicznej interpretacji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnologiczne” 1990, z. 27, s. 22.

¹² F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 186.

którą uznać można za – określoną standardami poststrukturalistycznymi – retoryczną lekturę tekstu. Z tej racji, że nie istnieje uprzywilejowane zewnętrzne miejsce, z którego można by za pomocą metajęzyka oceniać konkretny dyskurs naukowy, pozostaje jedynie, respektując założenia danego dyskursu i zachowując pojęcia w nim wypracowane, dokonać gruntownej analizy „od wewnątrz”. Jak powiedział Jacques Derrida: „*nie ma żadnego sensu* obywanie się bez pojęć metafizyki, by tę metafizykę podkopać; nie dysponujemy żadnym językiem – żadną składnią ani żadnym słownikiem – który stałby poza granicami owych dziejów [metafizyki – przyp. M.M.]”¹³. Mówiąc nieco innym językiem, w „krytyce immanentnej” nie chodzi o to, by polemizować z tezami Lévi-Straussa (jak to robi Edmund Leach czy Paul Ricoeur), lecz o to, by za pomocą narzędzi, które on sam wypracował, wskazać, że dyskurs przez niego wytwarzany potyka się o własne nogi. Tego typu krytyka przypomina projekt dekonstrukcji¹⁴, którego zamiarem jest wydobyć z określonego dyskursu, tekstu lub zespołu przedstawień, aporii, tzn. sytuacji nierozstrzygalnej, która powstaje wówczas, gdy „warunek możliwości czegoś jest jednocześnie warunkiem jego niemożliwości”¹⁵. Na kolejnych stronach tego artykułu przywołane zostaną refleksje Jacques’a Derridy, Umberta Eco i Dana Sperbera. Choć Eco i Sperber przyjmują zgoła odmienne perspektywy badawcze niż Derrida – ten pierwszy uznaje siebie za semiotyka kultury, drugi za kognitywistę – to należy podkreślić, że charakter podejmowanej przez nich krytyki dzieła Lévi-Straussa przypomina zasady działania dekonstrukcji rozumianej jako typ lektury zmierzający do uwidocznienia w badanym tekście wewnętrznych sprzeczności.

¹³ J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tł. K. Kłosiński, [w:] *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, red. L. Rasiński, Warszawa 2009, s. 82.

¹⁴ Rodolphe Gasché za Paulem de Manem twierdzi, że dekonstrukcja będąca także lekturą retoryczną uznaje, iż „jest wierna tekstom, które odczytuje: pretenduje do adekwatnego rozumienia samego tekstu”. R. Gasché, *In-differentia philosophica. De Man o Kancie, Heglu i Nietzschem*, [w:] P. de Man, *Ideologia estetyczna*, tł. A. Przybyśławski, Gdańsk 2000, s. 312.

¹⁵ A. Burzyńska, M.P. Markowski, *op. cit.*, s. 364.

Nieobecna opozycja

Jeśli *bricolage*’em zwać ową konieczność pożyczania własnych pojęć z tekstu dziedzictwa bardziej lub mniej spójnego albo rozpadającego się, to należy powiedzieć, że wszelki dyskurs jest bricoleurem¹⁶.

W 1966 roku, w czasie gdy Lévi-Strauss pracował nad kolejnymi tomami *Mythologiques*¹⁷, miały miejsce dwa istotne dla rozwoju powojennego strukturalizmu wydarzenia. W roku tym ukazał się ósmy numer czasopisma „Communications” poświęcony analizie strukturalnej opowiadania. Numer ten wypełniły artykuły następujących badaczy: Rolanda Barthes’a, Algirdasa J. Greimasa, Claude’a Brémonda, Umberta Eco, Jules’a Grittiego, Violette Morin, Christiana Metza, Tzvetana Todorova i Gérarda Genette’a. W artykule, który uznano za manifest narratologii francuskiej, Barthes optymistycznie wypowiadał się o możliwościach, jakie daje podejście strukturalistyczne. *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*¹⁸ wypełnia instrumentarium stworzone w oparciu o tezy formalistów rosyjskich, Proppa i Lévi-Straussa. Cel, jaki postawili przed sobą Barthes i pozostali narratolodzy, był imponujących rozmiarów: stworzyć system semiologiczny, obejmujący wszystkie opowiadania świata. Jak podkreśla Burzyńska:

z perspektywy czasu manifest narratologiczny zostanie uznany za moment zarówno szczytowy, jak i kryzysowy w rozwoju strukturalizmu francuskiego. Mniej więcej od tej pory prawowiernemu „ortodoksyjnemu” strukturalizmowi towarzyszyć będzie opcja krytyczna, wymierzona przeciwko nadmiernym ambicjom naukowym strukturalistów – poststrukturalizm¹⁹.

Otóż w tym samym roku, w którym ukazały się manifest narratologów, *Écrits* Jacques’a Lacana, *Les Mots et les Choses* Michela Foucaulta oraz *Problèmes de linguistique générale* Émile’a Benveniste’a²⁰, na konferencji w Baltimore

¹⁶ J. Derrida, *Struktura, znak i gra...*, s. 86.

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques I-IV: Le Cru et le cuit*, Paris 1964; *Du miel aux cendres*, Paris 1966; *L’Origine des manières de table*, Paris 1968; *L’Homme nu*, Paris 1971.

¹⁸ R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, tł. W. Błońska, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 4, s. 327–359.

¹⁹ A. Burzyńska, M.P. Markowski, *op. cit.*, s. 299.

²⁰ Wszystkie wymienione książki są kluczowymi pracami dla powojennego strukturalizmu. Por. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966; M. Foucault,

referat zatytułowany *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* wygłosił Jacques Derrida. Wystąpienie to – inaugurujące myśl poststrukturalistyczną – co istotne dla podejmowanej tu problematyki, wymierzone było w podstawy refleksji samego papieża strukturalizmu. Akt założycielski poststrukturalizmu oparty był zatem na geście podającym w wątpliwość przesłanki i reguły wnioskowania antropologii strukturalnej. Derrida skupił swoje zainteresowanie w pierwszej kolejności na fundamentalnej dla dyskursu Lévi-Straussa kwestii: na statusie ontologicznym opozycji natura/kultura.

W opublikowanej w 1949 roku książce pt. *Les Structures élémentaires de la parenté*²¹ Lévi-Straussa pochłania antropologiczny problem *sensu stricto*, który stanie się przedmiotem analiz Derridy: czy można wyznaczyć miejsce, w którym dokonuje się przejście od natury do kultury? Konstatacja antropologa jest następująca: do natury należy wszystko, co jest uniwersalne, spontaniczne i bezwzględne, a do kultury – wszystko, co jest podyktowane przez normę oraz to, co „występuje tylko niekiedy i w niektórych miejscach”²². Jednakże Lévi-Strauss – co wychwycił Derrida – dostrzega, że status ontologiczny opozycji natura/kultura staje się wątpliwy z chwilą, gdy przemyślimy kwestię zakazu kazirodztwa. Tabu incestu jest bowiem z jednej strony uniwersalne i dzięki tej cesze można umieścić je w przestrzeni natury. Z drugiej zaś – jest normą, czyli należy do kultury. A zatem – jak podkreśla Derrida – „Lévi-Strauss doświadczał zarazem konieczności posługiwania się tą opozycją i niemożliwości pokładania w niej zaufania”²³. Stosunek Lévi-Straussa do opozycji natura/kultura jest w związku z tym ambiwalentny. Derrida twierdzi, że zakaz kazirodztwa, urastający w oczach Lévi-Straussa do miana skandalu, jest takim tylko w systemie pojęć wypracowanych przez strukturalizm. „Odkąd bowiem owego zakazu kazirodztwa nie da się już pomyśleć w ramach opozycji natura/kultura, odtąd nie można już mówić, że jest on faktem skandalicznym”²⁴. Pomimo że nie da się już dłużej utrzymać uniwersalnego statusu ontologicznego opozycji natura/kultura, Lévi-Strauss posługuje się tą opozycją jako narzędziem metodologicznym. „Lévi-Strauss pozostanie zawsze wierny

Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris 1966 (wydanie polskie: M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tł. T. Komedant, Gdańsk 2006); J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966.

²¹ C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949.

²² K. Pomian, *Słownik pojęć antropologii strukturalnej Lévi-Straussa*, [w:] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, s. 356.

²³ J. Derrida, *Struktura, znak i gra...*, s. 84.

²⁴ *Ibidem*, s. 85.

temu podwójnemu zamysłowi – pisze Derrida – zachować jako narzędzie coś, czego wartość prawdziwości się krytykuje”²⁵.

Przedłużenie dyskursu zapoczątkowanego w książce poświęconej elementarnym strukturom pokrewieństwa odnajduje Derrida w *Myśli nieoswojonej*. W książce tej przywołane zostało pojęcie *bricoleura* w celu scharakteryzowania myślenia mitycznego. *Bricoleur* – czyli ktoś, kto uprawia *bricolage* – „używa własnych rąk”, posługuje się środkami zastępczymi, czyli takimi, które były już dane, istniały wcześniej, zanim ktoś zwrócił na nie uwagę. W *Myśli nieoswojonej* czytamy, że uprawiający *bricolage*:

musi sięgnąć do już istniejących narzędzi i materiałów; zestawić, ewentualnie zmienić ich inwentarz; wreszcie, co najważniejsze, wszczać z nimi coś w rodzaju dialogu, by – nim dokona wyboru – uprzytomnić sobie wszystkie możliwe odpowiedzi owego zasobu na postawiony problem²⁶.

Bricoleurowi i myśleniu mitycznemu przeciwstawiono myślenie naukowe i *inżyniera*, który „powinien sam skonstruować całość swego języka, składnię i słownik”²⁷. Jak pokazuje Joanna Żak-Bucholc:

I tu wyraźnie tkwi sedno niezgody Derridy na tę Lévi-Strauss’owską opozycję *bricoleura* i *inżyniera*. Nie jest bowiem możliwy (już niemożliwy?) podmiot, który rzekomo byłby absolutnym źródłem własnego dyskursu i rzekomo konstruowałby go z niczego, z *całego* materiału. Ideę *inżyniera* Derrida nazywa wprost teologiczną i lokuje także po stronie mitu, jak *bricoleura*. Więcej — *inżynier* to mit stworzony właśnie przez *bricoleura*!²⁸

Wynik tego rozumowania okazuje się druzgocący dla podstaw, na jakich wsparł projekt antropologii strukturalnej Claude Lévi-Strauss:

Odkąd przestajemy wierzyć w takiego inżyniera i w dyskurs zrywający z przejmowaniem od historii, odkąd zakładamy, że wszelki skończony dyskurs ogranicza się do pewnego *bricolage*’u, że inżynier i uczonec też są swego rodzaju

²⁵ *Ibidem*, s. 86.

²⁶ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tł. A. Zajączkowski, Warszawa 2001, s. 34.

²⁷ J. Derrida, *Struktura, znak i gra...*, s. 86.

²⁸ J. Żak-Bucholc, *Bricolage Lévi-Straussa i dekonstrukcjonizm Derridy*. Artykuł ten dostępny jest na stronie internetowej: www.racionalista.pl/kk.php/s,2508.

bricoleurami, odtąd sama idea *bricolage*'u jest zagrożona, bo różnica, z której brał się jej sens, ulega rozkładowi²⁹.

Zasadność istnienia opozycji, które miałyby fundować dyskurs strukturalistyczny – natura/kultura, inżynier/bricoleur, a również, co wykazał Derrida, zmysłowe/rozumowe i znaczące/znaczone³⁰ – podawana jest w wątpliwość z pozycji wewnętrznych. To sam dyskurs strukturalizmu wytwarza swoją własną aporię. Gdy powyższe opozycje przestaną istnieć, dyskurs, który powoływał je do życia, albo zniknie, albo będzie twierdził bezkrytycznie, że „strukturalizm nie kończy się na Lévi-Straussie. Rozwija się i będzie się rozwijał”³¹.

Derrida zestawia *Myśl nieoswojoną*, w której Lévi-Strauss umieścił siebie po stronie *inżyniera*, z pierwszym tomem *Mythologiques*, w którym mamy do czynienia z samokrytyką dotychczasowych ustaleń. Efekt tego zestawienia jest następujący: „Cóż powiada Lévi-Strauss o swych «mitologikach»? To właśnie tu odkrywamy mityczno-poetycką właściwość *bricolage*'u”³². Lévi-Strauss w *Uwerturze do Surowe i gotowane* wyznaje następującą rzecz:

Mity, podobnie jak obrzędy, są *nie-do-zakończenia*. Chcąc naśladować spontaniczny ruch myśli mitycznej, nasze przedsięwzięcie, również zbyt krótkie i nazbyt długie, musiało się poddać jej wymogom i zachować jej rytm. Zatem ta książka o mitach na swój sposób sama jest mitem³³.

²⁹ J. Derrida, *Struktura, znak i gra...*, s. 87.

³⁰ De Saussure w *Kursie językoznawstwa ogólnego* skonstatował – otwierając tym gestem pole dla refleksji strukturalistycznej – iż język nie jest zbiorem elementów pozytywnych, lecz systemem różnic: „w języku istnieją tylko różnice bez składników pozytywnych” (F. de Saussure, *op. cit.*, s. 143). Dekonstrukcja znaku językowego, której dokonał Derrida, skupiła się na ważnej kwestii, a mianowicie na tym, że dualizm struktury znaku prowadził do sztucznego „oddzielenia znaczonego i znaczącego” (A. Burzyńska, *op. cit.*, s. 212). Derrida chciał zademonstrować coś innego. Otóż to, że nie jest tak łatwo oddzielić poetycko-retoryczny wymiar tekstu, czyli element znaczący, od treści komunikatu, czyli znaczenia (elementu znaczonego). Czynność interpretacji zatem przeobraziła się w grę elementów znaczących, które nie odsyłają do znaczenia, lecz do innych elementów znaczących. „Znaczone funkcjonuje [...] zawsze już jako znaczące. [...] Nie ma znaczonego, które się wymyka – lub podlega przypadkowo – tworzącej język grze znaczących odesłań” (J. Derrida, *O gramatologii*, tł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 26).

³¹ L. Stomma, *op. cit.*, s. 134.

³² J. Derrida, *Struktura, znak i gra...*, s. 87.

³³ C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane...*, s. 13.

To ostatnie zdanie pokazuje aporię dyskursu antropologii strukturalnej. Słowa te przywodzą na myśl „kryzys komentarza” i odwołują się nieufnie do myśli stworzenia metajęzyka, za pomocą którego można by opisywać język przedmiotowy³⁴. Refleksja ta natomiast jest już refleksją poststrukturalistyczną.

Nieobecna semiologia

Jeśli Lévi-Strauss myślał o mitach jako o systemie semiologicznym, mity same myślały w nim i bez jego wiedzy jako system poznawczy³⁵.

W książce *Symbolizm na nowo przemyślany* Dan Sperber zwraca uwagę na paradoks dyskursu Lévi-Straussa, wiążący się z przyjętą przez niego perspektywą badania symbolizmu „pod auspicjami de Saussure’a”³⁶. Odczytując *Mythologiques*, w których przedmiotem analizy strukturalnej są mity Indian Ameryki Północnej i Południowej, francuski antropolog wskazuje na konflikt zarysowujący się pomiędzy świadomie wyrażanymi przez Lévi-Straussa poglądami strukturalno-semiologicznymi, które pojawiają się w warstwie deklaratywnej, a konkretnymi praktykami interpretacyjnymi. Mówiąc językiem Derridy, Sperber dostrzega sprzeczność pomiędzy planem konceptualnym a planem retorycznym. Jego krytyka antropologii strukturalnej podąża ścieżką wytyczoną przez dekonstrukcję. Autor *Symbolizmu* pokazuje, że „to, co Lévi-Strauss aktualnie pisze i to, o czym chce nas przekonać stanowi dwie zupełnie odrębne rzeczy”³⁷. Podobnie jak Derrida, Sperber twierdzi, że rozwijany przez strukturalistę dyskurs na temat mitów ma więcej wspólnego z *bricolage’em* niż z metajęzykiem wypracowanym przez *inżyniera*:

³⁴ W artykule *Teoria tekstu* Roland Barthes obwieszcza „kryzys komentarza” i wykazuje, iż krytyk literacki nie powinien stawiać się w pozycji zewnętrznego obserwatora względem przedmiotu, który poddaje analizie. „(Krytyk, filolog, uczyony) nie może [...] uznawać siebie za zjawisko zewnętrzne wobec języka, który opisuje; jego zewnętrzność jest całkowicie prowizoryczna i pozorna: także i on tkwi w języku” (R. Barthes, *Teoria tekstu*, tł. A. Milecki, [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, t. 4, cz. 2, Kraków 1996, s. 206).

³⁵ D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, tł. B. Baran, Kraków 2008, s. 81.

³⁶ *Ibidem*, s. 54.

³⁷ A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001, s. 394.

sam tekst Lévi-Straussa daje mimowolny przykład tego symbolicznego *bricolage*, gdyż autor usiłuje używać w nim pojęcia „signification” [znaczenie], ale może to czynić, tylko zmieniając je. [...] Dla Lévi-Straussa znaczenie nie jest pojęciem, lecz symbolem, i używa go on, zawsze nieco „brikolazując” i nadając mu mitopoetycką jakość, którą uzyskuje, tracąc w tym momencie wszelkie precyzyjne znaczenie³⁸.

Jednakże Sperber nie poprzestaje tylko na unaocznieniu, że książka o micie sama jest mitem, lecz chce zademonstrować, że pomimo zapewnień Lévi-Straussa dyskurs przez niego rozwijany nie jest dyskursem semiologicznym. Analizując zespół mitów Indian obu Ameryk, Lévi-Strauss pokazuje, że:

mity te są ze sobą wzajemnie powiązane. Nie tylko mają u podstaw tę samą tematykę i są rozwijane w podobnych ramach, lecz także pozostają w relacji strukturalnej bliskości, którą bliskość geograficzna lub historyczna tłumaczy tylko częściowo³⁹.

W warstwie deklaratywnej Lévi-Strauss twierdzi, że celem *Mythologiques* jest strukturalna analiza mitów. By spełnić wymogi strukturalno-semiologicznej teorii, traktuje mity jak rodzaj języka i na wzór fonologa, który zajęty jest badaniem nieuświadomianych relacji tworzących zwarty system, zajęty jest badaniem gramatyki mitów. Sperber z kolei dowodzi, że Lévi-Strauss wykazał przeciwieństwo tego, co sam twierdził; a mianowicie – „mity nie stanowią języka”⁴⁰. Językoznawca strukturalny zgodnie z własną teorią musi przyjąć, że „gramatyka jest narzędziem generującym zdania języka, który opisuje ona za pomocą danych aksjomatów i działania reguł, niezależnie od wszelkiego zewnętrznego wejścia”⁴¹. Próby tłumaczenia aktualnego stanu języka poprzez odwoływanie się do jego historii czy też kontaktów z innymi językami, są metodologicznym błędem. Chcąc zrozumieć mechanizm języka, strukturalista

³⁸ D. Sperber, *op. cit.*, s. 70–71.

³⁹ *Ibidem*, s. 71.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 79. Stefan Żółkiewski zauważył, że w ramach teorii strukturalno-semiologicznej w latach 60. XX wieku miała miejsce dyskusja dotycząca stosowania zbyt językopodobnego modelu kultury. W tych czasach podano w wątpliwość, wynikające z pochopnego porównania zjawisk kultury do języka, konstrukty naukowe, takie jak: mitemy, gustemy, kulturemy. Językopodobny model kultury Żółkiewski określił utopią strukturalno-semiologiczną. Por. S. Żółkiewski, *Przedmowa*, [w:] *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, R. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 41.

⁴¹ D. Sperber, *op. cit.*, s. 79.

pomija z zasady wszelkie wyjaśnienia społeczne, historyczne, polityczne itp. Przeprowadza analizę wewnętrzną, ponieważ – jak uważa – znaczenia wpływają z zamkniętego systemu. Jak powiedział de Saussure: „zamiast pojęć danych z góry, mamy wartości wpływające z systemu”⁴². Zdaniem strukturalisty „wszystkie zdania, cały język, zawierają się w jego gramatyce”⁴³. Dan Sperber dowodzi jednak, że wbrew temu, co chciał wykazać Lévi-Strauss, prezentuje on właściwie to, że:

mitu generuje się za pomocą transformacji innych mitów lub tekstów zawierających w sobie pewien mitycyzm, innymi słowy – za pomocą narzędzia, które dopuszcza nieskończony i nieprzeliczalny zbiór możliwych wejść. Dlatego ze społu mitów nie generuje z siebie żadna gramatyka, podobnie jak mechanizm spostrzegania wzrokowego nie generuje z siebie zbioru możliwych spostrzeżeń. Narzędzie generujące mity zależy od pobudzenia zewnętrznego i w tym sensie jest podobne do narzędzi poznawczych, a przeciwstawne do narzędzi semiologicznych: stanowi system interpretatywny, a nie generatywny⁴⁴.

Diagnoza Sperbera nie pozostawia cienia wątpliwości: Lévi-Strauss „zapropo­nował pierwszą rozbudowaną alternatywę wobec semiologicznych koncepcji mitu – a szerzej symbolizmu – twierdząc przez cały czas, że jest przede wszystkim semiologiem”⁴⁵. Z analiz, jakich dokonał Sperber, wynika, że antropologiczny projekt Lévi-Straussa nie jest przedsięwzięciem strukturalno-semiologicznym. Francuski antropolog nie jest tym, za kogo cały czas się podawał. Lévi-Strauss, jak mitologiczna postać, trickster, mówi o sobie jedno, gdy faktycznie jest kimś innym.

⁴² F. de Saussure, *op. cit.*, s. 141.

⁴³ D. Sperber, *op. cit.*, s. 79.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 79.

⁴⁵ *Ibidem*.

Nieobecna struktura

Lévi-Strauss przełożył uniwersum Kultury na uniwersum Natury. Jednak po ustaleniu, że jest to Natura Naturans, wciąż nią manipuluje i opisuje jej niezmiennie cechy formalne jakby to była Natura Naturata⁴⁶.

Zabierając głos w filozoficznej dyskusji nad podstawami strukturalizmu, w *Nieobecnej strukturze* Umberto Eco zapowiadał upadek strukturalizmu jako ontologii i narodziny dyskursu neonietzscheańskiego (chodzi tu o filozofie Jacques'a Derridy, Michela Foucaulta, Gillesa Deleuze'a i innych francuskich poststrukturalistów). W *Przedmowie* z 1980 roku napisanej do tej książki, która ze względu na podejmowaną w niej krytykę lacinizmu nie została opublikowana we Francji, zauważa, że to właśnie namysł nad antropologią strukturalną Lévi-Straussa pozwolił mu „wydedukować wewnętrzną sprzeczność wszelkiego strukturalizmu ontologicznego i jego nieuchronny zanik”⁴⁷. Sprzeczność strukturalizmu ontologicznego polega jego zdaniem na tym, że dokonuje on hipostazy wyjściowej „ostrożnej hipotezy operacyjnej na poziom prawdy filozoficznej: operacje myślowe reprodukują stosunki w rzeczywistości, prawa umysłu są izomorficzne względem praw natury”⁴⁸. Mamy tu do czynienia z utożsamieniem wypracowanego za pomocą metody strukturalnej modelu rzeczywistości z samą rzeczywistością. Eco podkreśla, że nie tylko wnioskowanie, które przeprowadza Lévi-Strauss, jest błędne, ale również założenie o istnieniu ukrytej i głębokiej struktury.

Podstawową myślą przyjmowaną przez strukturalizm jest ta, o istnieniu głębokiej struktury, która ma wpływ na sposób przejawiania się konkretnych struktur powierzchniowych. Jak autor *Totemizmu dzisiaj* dochodzi do przekonania, że ta głęboka struktura istnieje? Otóż zakładając istnienie podobieństw homologicznych pomiędzy konkretnymi strukturami powierzchniowymi (np. strukturą języka bororo i strukturą pokrewieństwa społeczności mówiącej tym językiem), wnioskuje o istnieniu głębszej struktury, której realizacjami są owe struktury powierzchniowe. Po wykonaniu podobnej czynności w stosunku do zjawisk innego rodzaju (np. do języka keczua i społeczności nim się posługującej), dostrzegając tym razem relacje homologiczne pomiędzy wyprowadzonymi dwiema głębokimi strukturami, zyskuje on pewność, że istnieje struktura

⁴⁶ U. Eco, *op. cit.*, s. 301.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 9.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 12.

osadzona na jeszcze głębszym poziomie, odpowiedzialna za wytwarzanie pozostałych struktur. Skoro Lévi-Strauss już raz przyjął ten tok rozumowania, za każdym razem będzie zakładał istnienie owej ostatecznej, głębokiej struktury. Eco jednak zauważa, że struktura, którą określa się jako ostatnią i najgłębszą, „jest taką tylko w punkcie, do którego dotarła moja świadomość; nowe badania mogą skłonić mnie do unicestwienia jej jako struktury głębokiej”⁴⁹. Strukturą głęboką wszelkiej komunikacji językowej i kulturowej jest, zdaniem Lévi-Straussa, opozycja oparta na różnicy. Nie byłoby w tym rozumowaniu sprzeczności, gdyby antropolog sąd ten odniósł do modeli strukturalnych przez siebie stworzonych, a nie do rzeczywistości, którą poddaje analizie. W chwili gdy strukturalizm przestaje być metodologią i przyjmuje roszczenia filozofii spekulatywnej i ontologii, potyka się o własne nogi. Zasada binarna rozumiana jako narzędzie metodologiczne wypracowane przez cybernetykę i przystosowana do nauk o kulturze może być stosowana z powodzeniem jedynie na poziomie metodologicznym. Problem pojawia się wtedy, gdy strukturalista, porzucając przestrzeń metodologii badań kultury, przechodzi na grunt filozofii natury i przyjmuje, że zasada binarna jest zasadą filozoficzną. Eco pisze:

strukturalista ontologiczny bada Kulturę, ale po to, by przełożyć ją na terminy Natura Naturata, w której sercu znajduje obecną i działającą (jedyną, raz na zawsze) Natura Naturans. Operacji tego rodzaju dokonuje Lévi-Strauss w zakończeniu swego *Le cru et le cuit*; chodzi tam o to, by pod wszelkim możliwym mitem znaleźć i określić elementarną strukturę mitu, która ma być (*a priori*) strukturą wszelkiej możliwej działalności umysłowej, a więc strukturą *de l'Esprit*⁵⁰.

Tak oto narzędzie metodologiczne stało się przyczyną zjawiska, z powodu którego je wypracowano. „Emic staje się przyczyną etic”⁵¹.

Zwróćmy teraz uwagę na to, w jaki sposób Eco dochodzi do konstatacji, że struktura nie istnieje. Jego tezę o nieobecności struktury w rozważaniach strukturalistów odczytywać powinniśmy następująco. Po pierwsze – z tego, co już zostało dotychczas powiedziane – strukturalista ontologiczny popełnia błąd w momencie utożsamienia stworzonego przez siebie modelu strukturalnego ze strukturą rzeczywistości. Eco wykazał, że rozważania dotyczące owej struktury rzeczywistości należą do porządku filozofii spekulatywnej. W tym też sensie możemy mówić o nieobecności struktury – jej nieobecność bierze

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, s. 21.

się stąd, że jej istnienie wydedukowano za pomocą mylnego wnioskowania (pomieszano porządek metodologii i ontologii). Po drugie, tezie o nieobecności struktury patronuje refleksja Martina Heideggera o języku⁵². Eco argumentuje, iż nie jest wcale tak, jak uważają strukturaliści, że tworzymy zdania języka poprzez „instrumentalne użycie różnicy (jako mechanizmu opozycyjnego). Komunikujemy («mówimy»), ponieważ jesteśmy ontologicznie *ufundowani w różnicy*”⁵³. Chcąc ustalić ostateczną strukturę języka, strukturalista popełnia następujący błąd: twierdzi, że za pomocą operacji metajęzykowych może dotrzeć do elementarnych mechanizmów języka. Sprawa jednak wygląda tak (czego już sam nie zauważa), że:

na podstawie tych mechanizmów wydaje się nam, że mówimy o jego mechanizmach. [...] Wszelkie badanie struktur komunikacji nie ujawnia więc leżącej u podstaw struktury, lecz nieobecność struktury. Jest to pole ciągłej „gry”⁵⁴.

Włoski semiotyk za Heideggerem sądzi, że język rozumiany jako łańcuch elementów znaczących, nie może być ustrukturuwany, gdyż jest:

Źródłem wszelkiej możliwej struktury. Człowiek „mieszka w języku”. Wszelkie rozumienie bycia zachodzi poprzez język, a więc żadna postać nauki nie może wytłumaczyć, jak funkcjonuje język: albowiem tylko poprzez język możemy dostrzec jak funkcjonuje świat. W rzeczy samej, dla Heideggera jedynym możliwym wyjściem w stosunku do głosu bycia, jakim jest język, jest „umieć słuchać”, oczekiwać, pytać, nie popędzać, dochować wierności głosowi, który przez nas przemawia. Jak wiadomo uprzywilejowaną formą tego zapytywania jest słowo poetyckie. Tłumaczy ono rzeczy, ale nic nie może w ogóle wytłumaczyć ani jego, ani słowa. Nie ma kodu, nie ma struktury języka ani bycia. Bycie może wyrazić się tylko historycznie, w różnych epokach, także poprzez ustrukturuwane światy. Ale za każdym razem, gdy chcemy odnieść te światy do ich głębokiego początku, odkrywamy nie-początek, który nie jest ustrukturuwany ani strukturalny⁵⁵.

⁵² Heidegger w *Drodze do języka* pisał: „nie ma tam rzeczy, gdzie brakuje słowa. [...] Dopiero słowo dostarcza rzeczy bycia. [...] Coś jest tylko tam, gdzie [...] słowo nazywa coś bytującym i w ten sposób funduje każdochwilowy byt jako taki. [...] Bycie wszystkiego, co jest, mieszka w słowie. Dlatego ważne jest zdanie: Język jest domem bycia”. M. Heidegger, *W drodze do języka*, tł. J. Mizera, Kraków 2000, s. 116–119.

⁵³ U. Eco, *op. cit.*, s. 16.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 22.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 18.

W ten oto sposób dochodzi do zwinięcia strukturalizmu jako filozofii. Wątek ten odnajdziemy w referacie Derridy z 1966 roku, do którego również odnosi się Eco w *Nieobecnej strukturze*.

Praeteritio

Wracając do diagnozy Stommy, która została przywołana na początku tego artykułu, należy uznać, że okazała się ona nie tyle przedwczesna – jego artykuł powstał przecież czternaście lat po referacie Derridy, dwanaście po opublikowaniu *Nieobecnej struktury* i pięć po wydaniu *Rethinking Symbolism* Sperbera – co po prostu bezkrytyczna. Stomma powinien dopowiedzieć, że rozwojowi strukturalizmu towarzyszył proces jego zwijania – w sensie Heideggerowskim – i otwierania semiologii. Przeoczenie tego faktu, w tekście uchodzącym za wprowadzenie do metody strukturalnej w etnologii w Polsce, odczytać można jako figurę retoryczną *praeteritio*. Figura ta, zdaniem Michała Rusinka, jest rodzajem znaczącego przemilczenia, które pojawia się w dyskursie „niejako niepostrzeżenie dla autora, jak gdyby bez jego woli”⁵⁶. Heinrich Lausberg zauważa, że motyw użycia *praeteritio* „może wynikać z tego, iż rzeczy pominięte nie sprzyjają naszej sprawie. [...] Inny motyw może wynikać z tego, że wywołują one uczucie wstydu”⁵⁷. Pomijając interpretacje psychologiczne, można stwierdzić, że wskazanie przez Stommę na wewnętrzne sprzeczności strukturalizmu z pewnością nie jest działaniem, które sprzyjałoby jego sprawie, czyli propagowaniu teorii Claude’a Lévi-Straussa w Polsce.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Pozostaje kwestią otwartą, dlaczego Lévi-Strauss unikał ustosunkowania się do przywołanej i omówionej w tym artykule krytyki immanentnej. W twórczości autora *Myśli nieoswojonej* spotkać można polemiki z licznymi adwersarzami (np. z Leachem i Ricoeurem), lecz brakuje zajęcia jasnego stanowiska wobec krytyki, którą sformułowali Derrida, Eco i Sperber. Lévi-Strauss również stosuje *praeteritio*. Być może po prostu na tak sformułowaną krytykę pozostaje jedynie milczenie.

⁵⁶ M. Rusinek, *Między retoryką a retorycznością*, Kraków 2003, s. 31.

⁵⁷ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 476.

Summary

The Aporias of Structuralism.

The Internal Contradictions of Claude Lévi-Strauss' Anthropology

In this article the author discusses the philosophical and scientific concepts, which call into question the underlying assumptions of Claude Lévi-Strauss's structural anthropology. The concepts developed by Jacques Derrida, Umberto Eco and Dan Sperber are defined in this article as "immanent criticism". These authors attempt to dissolve structuralism by rethinking its internal contradictions. Jacques Derrida casts doubt on Lévi-Strauss' opposition between *Bricoleur* and *Engineer*. He argues that "every discourse is bricoleur". Dan Sperber assumes that Claude Lévi-Strauss proposed first alternative to semiological conception of myth, consequently arguing that he is a semiotician. Influenced by Martin Heidegger's readings Umberto Eco rejects ontological structuralism of Claude Lévi-Strauss and argues that structures are not objective and independent of the interpreter.

Claude Lévi-Strauss w debatach „zwrotu politycznego” antropologii angloamerykańskiej

W antropologicznej percepcji potocznej Lévi-Straussowski strukturalizm kojarzony jest zwykle ze zdystansowanym, zobiektywizowanym oglądem zjawisk kulturowych, w którym zasadniczo nie ma miejsca na analizę dynamiki życia społecznego czy sprawczości aktorek i aktorów społecznych, a przede wszystkim, na jakiegokolwiek formy zaangażowania politycznego. Oczywiście percepcja ta jest pod wieloma względami uzasadniona. W związku z tym przytaczanie nazwiska francuskiego antropologa w kontekście „zwrotu politycznego” antropologii angloamerykańskiej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku – który na szeroką skalę wprowadził do dyskursu antropologicznego refleksyjny namysł nad procesualnością, sprawczością i politycznością – na pierwszy rzut oka, nie wydaje się uprawomocnione. Niemniej pojawia się ono często w ówczesnych narracjach, a różnorodność interpretacji powoduje, iż warto przyjrzeć się temu zjawisku nieco bliżej, zwłaszcza, że w przeciwieństwie do nurtów późniejszego „zwrotu literackiego”, te „zwrotu politycznego” nie są w polskiej antropologii szeroko rozpoznane. W niniejszym szkicu chciałabym zasygnalizować różnorodność Lévi-Straussowskiej obecności przytaczając wybrane publikacje antropologii krytycznej i feministycznej tego okresu.

Przywoływany tu „zwrot polityczny” należy sytuować w kontekście krytyki płynącej ze środowisk (post)kolonialnych oraz rodzimej Nowej Lewicy (czy szerzej, ruchów kontestacyjnych), jak również wewnętrznych problemów instytucjonalnych i teoretycznych samej antropologii, skutkiem których dość powszechnie głoszono stan kryzysu lub co najmniej złego samopoczucia dyscypliny¹. Choć jedność „zwrotu politycznego” ma przede wszystkim charakter historyczny, można w nim wyróżnić kilka podzielanych wątków, które, mówiąc ogólnie, dotyczą krytyki antropologii jako zamaskowanej formy zachodniej ideologii, dyscypliny powiązanej z kolonializmem i imperializmem Zachodu

¹ Por. m.in. D. Lewis, *Anthropology and colonialism*, „Current Anthropology” 1973, nr 14(5), p. 581–602; B. Scholte, *Toward a reflexive and critical anthropology*, [w:] *Reinventing anthropology*, ed. D. Hymes, New York 1972, p. 430–457.

oraz krytyki relacji władzy towarzyszących spotkaniu etnograficznemu². Mimo wielorakości przejawów, wspólnym mianownikiem buntu przeciwko antropologicznemu *status quo* była krytyka osadzonej w przesłankach liberalnego humanizmu wizji antropologii jako apolitycznej nauki, której obiektywność zapewnia neutralny dystans i założenie o zasadniczej równości wszelkich kulturowych czy społecznych manifestacji, czyli relatywizm³. W związku z tym główną oś zmiany stanowiło zerwanie z reifikującą różnicę doktryną i koncentracja na tym, co w doświadczeniu człowieka powszechne oraz promowanie antropologii jako nauki zadedykowanej zwiększeniu ludzkiej wolności, idei o zasadniczo oświeceniowej proweniencji⁴.

Niewątpliwie, w pewnym sensie, myśl Lévi-Straussowska wpisywała się w krytyczny klimat intelektualny ówczesnych debat antropologicznych. Jak piszą E. Nelson i T. Hayes, „w pozornym odrzuceniu historii i humanizmu, w odmowie postrzegania zachodniej cywilizacji jako uprzywilejowanej i unikalnej, w wizji umysłu ludzkiego jako zaprogramowanego, w podkreślaniu formy, a nie treści, w nacisku, że dziki umysł nie jest gorszy niż cywilizowany, Lévi-Strauss apeluje do najgłębszych uczuć wyalienowanych i rozczarowanych intelektualistów w naszym społeczeństwie”⁵. W związku z tym nie dziwi, że nazwisko Lévi-Straussa (choć raczej w kontekście *Smutku tropików* niż *Antropologii strukturalnej*) przywołuje w jednym ze swoich antropologicznych manifestów Stanley Diamond, czołowy inicjator rozwoju antropologii krytycznej (a później dialektycznej) odwołującej się do szeroko pojętych, humanistycznie zorientowanych tradycji Marksowskich⁶. Wychodząc z założenia, iż antropologia jest studiami ludzi w kryzysie przez ludzi w kryzysie, gdzie

² Więcej na ten temat por. P. Pels, L. Nencel, *Introduction. Critique and the deconstruction of anthropological authority*, [w:] *Constructing knowledge. Authority and critique in social science*, eds. L. Nencel, P. Pels, London 1991, p. 5–9.

³ Por. M. Bunzl, *Foreword to Johannes Fabian's Time and the other/Syntheses of a critical anthropology*, [w:] J. Fabian, *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York 2002, p. xix-xx.

⁴ Por. m.in. *Reinventing anthropology; The politics of anthropology. From colonialism and sexism toward a view from below*, eds. G. Huizer, B. Mannheim, The Hague 1979. Więcej na ten temat por. M. Baer, *Antropologiczny „imy”*. *Orientalizacja czy potencjał krytyczny?*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2010, nr 1–2(12–13), s. 6–13.

⁵ E.N. Hayes, T. Hayes, *Preface*, [w:] *Claude Lévi-Strauss. The anthropologist as hero*, eds. E.N. Hayes, T. Hayes, Cambridge 1970, p. vi.

⁶ Por. C.W. Gailey, *Introduction. Civilization and culture in the work of Stanley Diamond*, [w:] *Dialectical anthropology. Essays in honor of Stanley Diamond*, Vol. 1: *Civilization in crisis. Anthropological perspectives*, ed. C.W. Gailey, Gainesville 1992, p. 7.

wszyscy (choć w różnym stopniu) są obiektami współczesnej, imperialnej cywilizacji⁷, w artykule *A revolutionary discipline* Diamond kreśli wizję antropologii jako współczesnej metafizyki w sensie Collingwoodowskim, nauki o naukach, łączącej podejście retrospektywne i prospektywne, która mogłaby badać naturę historii i człowieka dla człowieka, i w jego imieniu. To szczególne powołanie antropologii uzasadnia tym, iż „poważnie traktujemy daleką przeszłość; mówimy w imieniu społeczeństw, które nie mogą mówić w swoim własnym imieniu; troszczymy się o wytwory człowieka – zachowujemy, a nie niszczymy. Jesteśmy specjalistami od tradycji w wieku, który jest coraz bardziej tradycji pozbawiony. (...) [S]tudiuujemy ludzi poza głównym nurtem współczesnej cywilizacji. Myślimy dostatecznie dużo o tych ludziach, aby żyć wśród nich, uczyć się od nich i ich szanować, a w ich świetle badać siebie samych i nasze społeczeństwo. Jesteśmy niemal rzeczywistymi obywatelami świata, a nie zwykłymi poplecznikami abstrakcyjnego i prawnego pojęcia światowego rządu. (...) Innymi słowy, jesteśmy marginesowego charakteru. (...) Nie uwodzi nas łatwo polityczna propaganda czy reklama postępu (...) i większość z nas zgadza się prawdopodobnie z Lévi-Straussem, kiedy pisze: ‘Cywilizacja wytwarza monokulturę jak burak cukrowy’”⁸.

Lévi-Strauss jawi się nie tylko jako pobratymca w krytyce współczesnej cywilizacji, ale również w krytyce doktryny relatywizmu kulturowego. W tekście *Anthropology. Its achievements and future* zwraca uwagę, że problemy opartej na tym dogmacie antropologii angloamerykańskiej wynikają z faktu, iż ludy, którymi zajmowali się do tej pory antropolodzy, dostrzegają, że studia nad ich starymi przekonaniem i zwyczajami jako odmiennymi od zachodnich nadają różnicom status absolutny, a więc bardziej trwałą jakość. Doktryna relatywizmu kulturowego jest więc nie do zaakceptowania przez tych, w imieniu których była utrzymywana. Natomiast teoretycy modernizacji otrzymują wsparcie osób, które wolą być czasowo zacofane niż permanentnie inne⁹. Również z tego artykułu pochodzi przytaczane często przez przedstawicieli i przedstawicielki antropologii krytycznej¹⁰ stwierdzenie, iż „antropologia jest rezultatem procesu historycznego, który uczynił większą część ludzkości

⁷ S. Diamond, *Anthropology in question*, [w:] *Reinventing anthropology*..., p. 401.

⁸ S. Diamond, *A revolutionary discipline*, „Current Anthropology” 1964, nr 5(5), p. 432.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropology. Its achievements and future*, „Current Anthropology” 1966, nr 7(2), p. 125.

¹⁰ Por. m.in. D. Lewis, *op. cit.*, p. 582; B. Scholte, *Critical anthropology since its reinvention. On the convergence between the concept of paradigm, the rationality of debate and critical anthropology*, „Anthropology and Humanism Quarterly” 1978, nr 3(1–2), p. 5.

podporządkowaną innej, podczas którego miliony niewinnych istot ludzkich zostały ograbione ze swoich zasobów, ich instytucje i wierzenia zniszczone, a oni sami bezlitośnie zabici, pojmami w niewolę i zarażeni chorobami, których nie byli w stanie pokonać. Antropologia jest córą tej ery przemocy: jej umiejętność bardziej obiektywnej oceny faktów dotyczących kondycji ludzkiej odzwierciedla na poziomie epistemologicznym stan rzeczy, w którym jedna część ludzkości potraktowała drugą jako przedmiot”¹¹.

Niemniej, mimo że Lévi-Strauss zdaje sobie sprawę, iż o powyższym fakcie nie można zapomnieć, uważa, że antropologia musi pozostać nauką o kulturze tak zwanych ludów pierwotnych widzianej z zewnątrz, które to ludy należy przekonać do badań w imię odpowiedzialności w stosunku do samych siebie i całego rodzaju ludzkiego. Postulując głęboką transformację antropologii, kieruje ją w stronę analizy synchronicznej, poszukującej niezmienności pod warstwą obserwowalnej różnorodności¹². W podobnym tonie wypowiada się w *Antropologii strukturalnej II*. Chociaż krytycznie ocenia postępowanie społeczeństw Zachodu i potępia kolonialne ludobójstwo, pisze też, że w świetle „globalnego zjawiska wymierania tak zwanych ludów pierwotnych”, „antropologia nie powinna tracić odwagi”. Mimo że „przedmiot naszych badań kurczy się”, rozwój refleksji teoretycznej, wraz z „bardziej precyzyjnymi technikami obserwacji”, „przyniesie wyniki bogatsze niż kiedykolwiek wcześniej”¹³.

Zdaniem Eleanore Leacock powyższa postawa świadczy o arogancji stojącej w sprzeczności z głoszonym przez francuskiego antropologa w innych kontekstach humanizmem¹⁴. Inaczej kwestię tę widzi Susan Sontag, która w słynnym eseju *The anthropologist as hero* pisze, że obok Jean-Paula Sartre’a i André Malraux, jest on najbardziej interesującą „figurą” dzisiejszej Francji¹⁵. Jej zdaniem Lévi-Strauss „wynalazł profesję antropologii jako zajęcie totalne, wymagające duchowego zaangażowania w rodzaju kreatywnego artysty, poszukiwacza przygód czy psychoanalityka”¹⁶. Antropologiczne powołanie, w jego ujęciu, opiera się na umiejętności głębokiego odłączenia, które nigdy nie pozwala poczuć się „w domu”, a wizja antropologii jest techniką politycznego oderwania. Sontag odczytuje jego ekstremalny formalizm jako wybór moralny

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropology...*, p. 126.

¹² *Ibidem*, p. 126–127.

¹³ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, tł. M. Falski, Warszawa 2001, s. 62.

¹⁴ E. Leacock, *Structuralism and dialectics*, [w:] *idem, Myths of male dominance. Collected articles on women cross-culturally*, New York 1981, p. 212.

¹⁵ S. Sontag, *The anthropologist as hero*, [w:] *Claude Lévi-Strauss...*, p. 186.

¹⁶ *Ibidem*, p. 185.

i wizję społecznej doskonałości. Podkreśla, że rezultatem zmagania z demonem, którym stała się dla niego historia, jest radykalny antyhistoryzm osadzony w przekonaniu, iż świadomość historyczna nie jest uprzywilejowanym modelem świadomości. Lévi-Strauss opowiada się po stronie post-Marksowskiej wizji wolności, która uwalnia człowieka od konieczności postępu, pojmowanego tu jako wielowiekowe przekleństwo, zmuszające do zniewalania w jego imieniu innych ludzi¹⁷.

Bez względu na to, w jaki sposób interpretowano postawę samego Lévi-Straussa, postulowany przez niego model praktyki antropologicznej dla wielu przedstawicieli i przedstawicielek „zwrotu politycznego” był nie do przyjęcia. W artykule *Anthropology in question*, który można traktować jako teoretyczną kontynuację *A revolutionary discipline*, Diamond przytacza wywody Lévi-Straussa w jego polemice z Paulem Ricoeurem¹⁸ jako kwintesencję antropologicznej alienacji. Postulując, by antropolog zachowywał się tak, jak gdyby nie miał sądów, doświadczeń, historii, nie istniały sprzeczności między jego pochodzeniem a powołaniem, nie był uwikłany w politykę; opowiadając się po stronie obiektywnego, uprzedmiotawiającego i scjentyistycznego konceptualizmu; broniąc teoretycznej wyższości abstrakcyjnej, analitycznej, logiczno-dedukcyjnej nauki na temat ostatecznych form rzeczywistości, która osiągnęła swoje apogeum w cywilizacji zachodniej – Lévi-Strauss jawi się w oczach Diamonda jako połączenie figury czystej krwi przyrodnika (*natural scientist*) i zimnego poety estetyki formalnej¹⁹.

Inni dostrzegali jednak w strukturalizmie cenny potencjał teoretyczny. Dokonując przeglądu perspektyw konstytuujących antropologię społeczno-kulturową od lat sześćdziesiątych XX wieku, Sherry Ortner stwierdza, że obok antropologii symbolicznej i ekologii kulturowej, właśnie strukturalizm stanowił istotne źródło przesunięć teoretycznych, pozwalających odejść od dominujących w końcu lat pięćdziesiątych trzech „nieco wyjałowionych” paradygmatów: strukturalnego funkcjonalizmu, antropologii psychokulturowej i antropologii ewolucyjnej²⁰. Oczywiście żadna z tych perspektyw nie umożliwiała uwzględnienia politycznego czy etycznego wymiaru krytycznej refleksji antropologicznej, która to zmiana nastąpiła dzięki inspiracjom (neo)Marksowskim. Niemniej wpływ myśli Lévi-Straussowskiej nie był tu bez znaczenia. Na przykład Bob Scholte, późniejszy

¹⁷ *Ibidem*, p. 188–196.

¹⁸ C. Lévi-Strauss et al., *A confrontation*, „New Left Review” 1970, nr 62, p. 57–74.

¹⁹ S. Diamond, *Anthropology in question...*, p. 402–409.

²⁰ S.B. Ortner, *Theory in anthropology since the sixties*, „Comparative Studies in Society and History” 1984, nr 26(1), p. 128–138.

krytyk strukturalizmu jako uosobienia scjentyzmu w wersji etnologicznej²¹ czy epistemologii traktującej inne kultury jako rzeczy²², w jednym z wcześniejszych artykułów dość życzliwie traktuje tę perspektywę badawczą, wskazując na niesłuszność zarzutów, które antropologiczna szkoła anglosaska wysuwa pod adresem francuskiej. Ponieważ obydwa paradygmaty lokują się w odmiennych kontekstach filozoficznych: empirycystycznym i racjonalistycznym, Scholte podkreśla, że klucz do produktywnej komunikacji leży przede wszystkim w dziedzinie historii, „w intelektualno-historycznej perspektywie wygenerowanej przez porównawcze i socjologiczne studia alternatywnych filozofii nauk społecznych”²³. Z kolei lokujący się ówczesnie na obrzeżach antropologii krytycznej Johannes Fabian stwierdza, że strukturalizm jest znacznie bardziej wysublimowaną wersją scjentyzmu niż pozytywistyczny pragmatyzm, w opozycji do którego buduje swój własny projekt zorientowanej językowo antropologii dialektycznej, zakładającej konieczność eksplikowania intencjonalnych procesów konstytutywnego myślenia. Mimo że antropologia strukturalna również odwołuje się do filozofii pozytywistycznej i pod wieloma względami sytuuje się w opozycji do krytycznej hermeneutyki, Fabian podkreśla, iż konfrontacja jego stanowiska między innymi właśnie z tą perspektywą badawczą byłaby pod wieloma względami owocna²⁴. Symptomatyczny wydaje się też stosunek do Lévi-Straussowskiego strukturalizmu krytyków „zwrotu politycznego” wpisujących się w Scholtowski paradygmat empirycystyczny, którzy albo w ogóle pomijają teoretyczny aspekt strukturalizmu²⁵, albo traktują go jako chwilowy kaprys intelektualny²⁶.

Teoretyczny wymiar myśli Lévi-Straussa nie wywoływał jedynie przyjaznych gestów ze strony przedstawicieli i przedstawicielek „zwrotu politycznego”, ale bywał wprowadzany w samo centrum ówczesnej refleksji krytycznej. Na przykład Jairus Banaji, analizując dotychczasowe i, w jego opinii, niesatysfakcjonujące próby przyswajania Lévi-Straussowskiego strukturalizmu przez

²¹ S. Diamond, B. Scholte, E. Wolf, *Anti-Kaplan. Defining the Marxist tradition*, „American Anthropologist” 1975, nr 77(4), p. 872.

²² B. Scholte, *Critical anthropology...*, p. 5.

²³ B. Scholte, *Epistemic paradigms. Some problems in cross-cultural research on social anthropological history and theory*, „American Anthropologist” 1966, nr 68(5), p. 1199.

²⁴ J. Fabian, *Language, history and anthropology*, „Philosophy of the Social Sciences” 1971, nr 1, p. 43.

²⁵ *Theory in anthropology. A source book*, eds. R.A. Manners, D. Kaplan, London 1968; por. J. Fabian, *op. cit.*, p. 43–44.

²⁶ I.C. Jarvie, *Epistle to the anthropologist*, „American Anthropologist” 1975, nr 77(2), p. 254.

tradycję brytyjską, drogi wyjścia z kryzysu upatruje w połączeniu niektórych wątków obecnych w pracach francuskiego antropologa z Marksowską nauką o formacjach społecznych. Zgodnie z duchem krytyki doktryny relatywizmu kulturowego, podkreśla zasługi Lévi-Straussa, który „przesunął oś rozumienia z fenomenalnej przestrzeni bezpośredniego, intuicyjnego spotkania z dzikimi do noumenalnej sfery *pensée sauvage*, ustalonej, jak każdy kod, przez rygorystyczne, nieintuicyjne procedury nauki. (...) Metodologiczną funkcją nieświadomego było dostarczenie antropologii rygorystycznej podstawy naukowości, czyli zasady badań, która spenetrowałaby i ostatecznie zniszczyła *imność* pierwotnego”²⁷.

Niemniej strukturalistyczna próba zerwania z funkcjonalno-strukturalnym empiryzmem jest zasadna jedynie przy założeniu, że społeczeństwa organizują swoje relacje z historią na dwa sposoby: albo postrzegają siebie jedynie w kategoriach systemów klasyfikacyjnych, traktując przeszłość nie jako etap procesu historycznego, ale jako model pozbawiony wymiaru czasowego; albo w kategoriach historycznych, przypisując jedynie relatywną wartość każdemu etapowi poprzedzającemu. To właśnie opozycja pomiędzy strukturą i historią, zdaniem Banaji’ego, czyni ze strukturalizmu perspektywę problematyczną: „[e]tycznie, Lévi-Strauss pojmuje imperializm jako zemstę historii na strukturze, gdzie ta druga uosabia istotę ‘kondycji ludzkiej’ w swojej regularnej, kryształicznej czystości – czystości, którą historia, powiązana z postępem, a więc ze zniewoleniem, wszędzie zlikwidowała. Z metodologicznego punktu widzenia historia zamazuje sprawczość nieświadomych znaczeń i w ten sposób ogranicza zasięg konfrontacji etnologa z ‘obiektem’ – konfrontacji, która może odnieść całkowity sukces, czyli być prawdziwie obiektywna, jedynie na poziomie bezczasowej, nieświadomej rzeczywistości zakodowanej w pierwotnych nadbudowach”. Ten dualizm, czyli rozłączność struktury i historii, powoduje, że Lévi-Strauss musi lawirować pomiędzy uznawaniem ich komplementarności lub opozycji. Skutkiem tego nadbudowy mogą być traktowane zarówno jako „podstawowe” (historycznie determinujące), ale też jako „wyraz bardziej zasadniczej Rzeczywistości kodów leżących u podstaw wszystkich poziomów formacji społecznej”. W konsekwencji antropologia strukturalna oscyluje pomiędzy modelem nieobecnym (i podporządkowanym), który uznaje prymat nadbudowy, oraz modelem domyślnym (i dominującym), który rozmywa ją w cykliczności zdefiniowanej poprzez mityczne transformacje²⁸.

Banaji uważa jednak, że złożoność Lévi-Straussowskiej myśli pozwala wyprowadzić z jego prac (między innymi z fragmentów esejów *Pojęcie archaizmu*

²⁷ J. Banaji, *The crisis of British anthropology*, „New Left Review” 1970, nr 64, p. 82.

²⁸ *Ibidem*, p. 83.

w *antropologii* oraz *Rasa i historia*) teorię historii kompatybilną z Marksowską nauką o formacjach społecznych, która odrzuca rozróżnienie pomiędzy „stacynnymi” i „postępowymi” formacjami jako efekt ideologicznej koncepcji historii; zakłada, że historia jest tylko jednym z możliwych sposobów organizowania związków człowieka z czasem; potwierdza, iż nie ma społeczeństw „bez historii”, choć nie wszystkie przeżywają swoje historie w zachodnim rozumieniu tego słowa; uznaje, że nie istnieje jednorodna przestrzeń, którą można nazwać „historią”, ponieważ każda struktura społeczna może posiadać własną historię. Taka wizja historii pozwala postrzegać ją jako „złożoną, zmienną wspólnotę, nieciągłą w przestrzeni jak również ‘w czasie’”²⁹.

Lévi-Straussowski strukturalizm spotykał się z równie żywą reakcją w ramach wywodzącej się także ze „zwrotu politycznego”, choć podążającej nieco inną trajektorią³⁰, antropologii feministycznej. Odwołując się do zasadniczej dla krytyki feministycznej tezy, iż „anatomia nie jest przeznaczeniem”, na początku lat siedemdziesiątych pojawiły się w ramach antropologii rozmaite propozycje teoretyczne wyjaśniające źródła nierówności związanych z płcią, które zrywały z tradycjonalistyczną argumentacją determinizmu biologicznego oraz wskazywały strategie działań na rzecz zmiany społecznego *status quo*³¹. Jednym z ważnych wątków ówczesnej feministycznej refleksji antropologicznej była debata dotycząca powszechności męskiej dominacji w perspektywie międzykulturowej. W tym właśnie kontekście obecność myśli francuskiego antropologa ujawnia się najwyraźniej.

Na przykład Ortner w kanonicznym artykule *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny jak natura do kultury?*, zakładając uniwersalny charakter kobiecej opresji, szuka wyjaśnień tej sytuacji na poziomie logiki leżącej u podstaw kulturowego myślenia. Przywołując wywody Lévi-Straussa przedstawione w *Elementarnych strukturach pokrewieństwa*, stwierdza, że każda kultura rozumiana jako ludzka świadomość i jej wytwory czy sposoby myślenia oraz technologie, za pomocą których ludzie usiłują zdobyć kontrolę nad naturą, odróżnia i deprecjonuje najogólniej pojętą naturę, definiując ją jako niższy porządek niż ona sama. Nawiązując do rozważań Simone de Beauvoir³², Ort-

²⁹ *Ibidem*, p. 84.

³⁰ Por. B. Scholte, *The literary turn in anthropology*, „Critique of Anthropology” 1987, nr 7(1), p. 33.

³¹ Por. m.in. *Woman, culture, and society*, eds. M. Rosaldo, L. Lamphere, Stanford 1974; *Toward an anthropology of women*, ed. R. Reiter, New York 1975.

³² S. de Beauvoir, *Druga pleć*, tł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003. Praca de Beauvoir pozostawała pod wpływem *Elementarnych struktur pokrewieństwa*; por. m.in. *ibidem*, s. 15.

ner stawia tezę, że podczas gdy kultura jest identyfikowana z mężczyznami, kobiety postrzegane są jako bliższe naturze, co wynika z kulturowych percepcji ich ciał i funkcji prokreacyjnych. Oczywiście nie są one całkowicie utożsamiane z naturą, ale również (także w swoich z pozoru „naturalnych” działaniach) są aktywnymi uczestniczkami kultury. Niemniej zajmują się konwersją natury w kulturę na niższym szczeblu niż mężczyźni. Ortner uważa więc, że można uznać, iż sytuują się na pozycji przejściowej pomiędzy naturą a kulturą. Rezultatem jest traktowanie kobiet jako podrzędnych w stosunku do mężczyzn, ze względu na zajmowanie niższej pozycji w hierarchii bytów, większe ograniczenia w kontekstach działań syntezy natury i kultury, a także niejednoznaczny status symboliczny³³.

Ze swych rozważań teoretycznych Ortner wysnuwa wnioski dla współczesnego ruchu feministycznego. Pokazując skuteczność systemu sprzężeń zwrotnych, który powoduje, że przekonania kulturowe lokujące kobiety bliżej natury znajdują przełożenie na instytucje społeczne, a te z kolei wzmacniają przekonania leżące u ich podstaw, zwraca uwagę, że w podobnym błędnym kole zamykają się projekty reform. Jak pisze, „atak musi być obustronny”, ponieważ same działania na rzecz zmian instytucjonalnych na przykład na rynku pracy czy same działania na rzecz zmian przekonań kulturowych poprzez grupy rozbudzania świadomości lub rewizję treści dyskursu publicznego nie przyniosą pożądanego efektu. „Ostatecznie obie płcie mogą i muszą uczestniczyć na równi w twórczości i transcendencji. Dopiero wtedy kobiecie przyznane zostanie należne miejsce w nieustającej dialektyce natury i kultury”³⁴.

Oczywiście nie wszystkie antropolożki inspirowane feminizmem podzielały powyższe przekonania. Jedną z linii krytyki przeciwstawia rozumowaniu Ortner i innych tradycję określaną nazwiskami Maxa Webera, a także Victora Turnera, Mary Douglas czy Edmunda Leacha. Na przykład Felicia Ifeoma Ekejiuba sugeruje, iż alternatywą dla perspektyw, które koncentrują się na uzasadnianiu asymetrycznego wartościowania przypisywanego obydwu płciom przy pomocy statycznych dychotomii, takich jak natura – kultura, domowe – społeczne czy prywatne – publiczne, powinna być diachroniczna rama analityczna, pozwalająca ujmować materialistyczne i formalne oraz ideologiczne i symboliczne aspekty analizowanych rzeczywistości. W tym kontekście

³³ Więcej na ten temat por. S. Ortner, *Is female to male as nature is to culture?*, [w:] *Woman, culture, and society*, p. 83–87; *idem*, *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak „natura” do „kultury”?*, [w:] *Nikt nie rodzi się kobietą*, red. T. Hołówka, tł. T. Hołówka, Warszawa 1982, s. 133–138.

³⁴ *Ibidem*, s. 138–139.

społeczeństwo pojmowane jest nie jako funkcjonalnie zintegrowana całość, ale na sposób Weberowski, jako zbiór grup społecznych, które charakteryzują różne interesy i różne strategie służące ich realizacji, a także które w różny sposób doświadczają historycznego procesu zmiany związanego z kolonializmem, kapitalizmem, migracją, industrializacją czy modernizacją. Taka perspektywa pozwala dostrzec zarówno dynamikę, która mogła doprowadzić do zatarcia granic pomiędzy wcześniej odrębnymi sferami kompetencji obydwu płci i do pojawienia się męskiej dominacji, jak również to, że kobiety, jako aktywne uczestniczki procesu społecznego, często minimalizują skutki męskiej kontroli nad instytucjami politycznymi i ekonomicznymi³⁵.

Nawiązując do powyższych przesłanek Carol MacCormack zwraca uwagę, że Lévi-Straussowskie założenie o uniwersalnym charakterze opozycji natura – kultura i jej metaforycznym związku z opozycjami żeńskie – męskie czy pasywne – aktywne zyskuje zwolenników i zwolenniczki wśród osób, które nie są zainteresowane lokowaniem analizowanego materiału w konkretnym kontekście społecznym. Na przykład wiele studiów dotyczących kobiecych rytuałów inicjacyjnych kwestionuje powyższą tezę, wskazując, że „istotą rytu przejścia jest nauczenie dziewcząt by poddawały biologiczne wydarzenia swojego życia ścisłej kulturowej kontroli”³⁶. Przedstawiając religijną organizację Sande skupiającą kobiety Sherbro i Mende w Sierra Leone, która zajmuje się między innymi tego typu rytuałami, MacCormack podkreśla, że jej hierarchiczna organizacja, prawa obowiązujące całą społeczność i związane z nimi sankcje, a także sekretna wiedza służą przekształcaniu dziewcząt w dorosłe kobiety, ważne i wpływowe członkinie społeczeństwa. Męskim odpowiednikiem Sande jest wprowadzająca w dorosłość chłopców organizacja Poro. Obydwie sodalicje, posiadające własny i odrębny zakres kontroli społecznej, uzupełniają się i działają na rzecz całej społeczności. MacCormack stwierdza, że system wierzeń leżący u podstaw funkcjonowania Sande można analizować przy pomocy metod zaproponowanych przez Lévi-Straussa w serii *Mythologiques*. Niemniej, jeśli uznamy, że całość społeczeństwa ludzkiego należy strukturyzować poprzez stojące wobec siebie w opozycji kategorie żeńskie – męskie, natura – kultura, pasywne – aktywne, nieopanowane – opanowane czy naśladowca – twórca, jedynym logicznym usytuowaniem kobiet stają się „najpośledniejsze poziomy produkcji i reprodukcji w rozwojowych planach

³⁵ F.I. Ekejiuba, *Women and symbolic systems. Introduction*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society” 1977, nr 3(1), p. 90–92.

³⁶ C.P. MacCormack, *Biological events and cultural control*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society” 1977, nr 3(1), p. 94.

narodów”³⁷. W świetle jej własnych, a także innych badań podejście takie nie wydaje się jednak adekwatne.

Podobne wątki pojawiają się również w ramach drugiej linii krytyki, która nawiązuje jednak do innych przesłanek teoretycznych, przede wszystkim o proveniencji Marksowskiej, a zwłaszcza zaproponowanych przez Fryderyka Engelsa w książce *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*. Na przykład Leacock uważa, że usytuowana w centrum teorii społecznej Lévi-Straussa teza, iż początek ludzkiego życia społecznego należy wiązać z zakazem kazirodztwa oraz z będącą jego konsekwencją wymianą kobiet pomiędzy mężczyznami, jest efektem selektywnego doboru danych, w oparciu o które uogólnia on historycznie specyficzny zespół relacji społecznych. Przyjęty za zrozumiały sam przez się fakt powszechnej kontroli mężczyzn nad działaniami ekonomicznymi i seksualnością kobiet, neguje konieczność wyjaśniania podziału pracy ze względu na płeć oraz zmian jego form i funkcji. W ten sposób strukturalizm usuwa z pola widzenia proces, którego efektem było przekształcenie małżeństwa w relację towarową, gdzie kobiety stały się „przedmiotami męskich transakcji”. W ramach tego procesu posiadające wartość użytkową dobra zostały przekształcone w posiadające wartość wymienną towary, a relacje pomiędzy ludźmi, zamiast relacjami współpracy (charakterystycznymi dla wspólnej produkcji na własny użytek), stały się relacjami rywalizacji (charakterystycznymi dla produkcji nastawionej na akumulację bogactw i konkurencyjną wymianę). Utrata kontroli nad produktami własnej pracy doprowadziła do rozpadu egalitarnych relacji społecznych i sytuacji, w której niemal wszystkie kobiety i zwiększająca się z czasem liczba mężczyzn utracili pozycję autonomicznych wymieniających i stali się zależnymi wymienianymi. Odwołując się do zróżnicowanego materiału etnohistorycznego, Leacock podkreśla, że jeśli chcemy dokładnie zdefiniować przedklasowe sposoby produkcji i źródła hierarchii, musimy wziąć pod uwagę jakościowo różne struktury przysłonięte przez monolityczność strukturalizmu³⁸.

Lévi-Straussowskie rozumienie struktury prowadzi nie tylko do generalizacji wynikających ze swoistego „zamrażania” historii, ale też do ograniczonego rozumienia symboliczności. Strukturalistyczna teoria społeczeństwa jako wielkiego systemu komunikacyjnego traktuje relacje między strukturami nie w sposób dialektyczny, ale mechaniczny i funkcjonalistyczny, co nie pozwala

³⁷ *Ibidem*, p. 99–100.

³⁸ Por. E. Leacock, *Structuralism and dialectics...*, p. 209–221; *idem*, *The changing family and Lévi-Strauss, or whatever happened to fathers?*, [w:] *idem*, *Myths of male dominance...*, p. 222–241.

dostrzec w języku pola „działań symbolicznych”, a semantykę sprowadza jedynie do roli narzędzia służącego odślanianiu struktur binarnych. Leacock zwraca uwagę, że podobnie jak w przypadku wymiany kobiet, której uniwersalny charakter w istocie wynika z jej uniwersalnego zastosowania przez Lévi-Straussa w teorii organizacji społecznej, kreowany jest uniwersalizm połączonych, spolaryzowanych i hierarchicznie uporządkowanych pojęć, takich jak natura – kultura, żeńskie – męskie czy nieporządek – porządek. Strukturalizm „krąży wokół metaforycznej zbitki zasadniczej dla myśli Zachodu, lecz projektowanej na całość ludzkości, w rzeczy samej ‘mit mitologii’”³⁹.

Powyższe wątki stały się ważnymi aspektami dyskusji, które doprowadziły do przeformułowania wielu założeń inspirowanej feminizmem refleksji antropologicznej, na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych⁴⁰. Pozostając w kręgu debat „zwrotu politycznego”, warto na zakończenie przytoczyć jeden z bardziej subwersywnych sposobów wykorzystania myśli Lévi-Straussa, który zaproponowała Gayle Rubin, definiując system *sex/gender* – niekwestionowany dogmat analiz feministycznych w ciągu następnej dekady. Parafrazując Marksa, autorka stawia pytanie o przyczyny przekształcania osoby płci żeńskiej w opresjonowaną kobietę. Obok teorii Zygmunta Freuda czytanych przez Jacques’a Lacana, odpowiedzi szuka właśnie w pracach Lévi-Straussa, ponieważ myśliciele ci, jako jedni z nielicznych, rozpoznają społeczne znaczenie seksualności oraz różnicę doświadczeń społecznych mężczyzn i kobiet. Rubin sądzi, że ich krytyczne odczytanie „dostarcza narzędzi pojęciowych pozwalających opisać tę część życia społecznego, która staje się lokacją

³⁹ E. Leacock, *Structuralism and dialectics...*, p. 220. Wątek ten Leacock rozwija w artykule napisanym wspólnie z June Nash, w którym, przytaczając dane etnohistoryczne dotyczące symboliki płci wśród Indian Arapaho oraz na terenach Mesy Centralnej w Meksyku, autorki pokazują, iż etnocentryczne założenia obecne w teoriach Lévi-Straussa, de Beauvoir i Ortner zniekształcają nie tylko percepcję relacji pomiędzy płciami, które nie są zorganizowane zgodnie z tradycjami europejskimi, ale ignorują też historyczny związek pomiędzy zmianą ideologiczną i strukturalną. Por. E.B. Leacock, J. Nash, *Ideologies of sex. Archetypes and stereotypes*, [w:] E. Leacock, *Myths of male dominance...*, p. 242–263.

⁴⁰ Więcej na ten temat por. M. Baer, *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury*, [w:] *Humanistyka i płeć (II). Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, red. E. Pakszys, D. Sobczyńska, Poznań 1997, s. 219–262. Mimo krytyki założeń strukturalizmu, niektóre autorki w latach osiemdziesiątych nadal odwoływały się do Lévi-Straussowskich przesłanek w inspirowanych feminizmem antropologicznych analizach płci i seksualności. Por. m.in. J.F. Collier, M.Z. Rosaldo, *Politics and gender in simple societies*, [w:] *Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, eds. S.B. Ortner, H. Whitehead, Cambridge 1981, p. 275–329.

opresji kobiet, mniejszości seksualnych oraz pewnych aspektów osobowości jednostek”. Lokacją tą jest system *sex/gender*, który wstępnie definiuje jako „zespół ustaleń przy pomocy których społeczeństwo przekształca płciowość biologiczną (w tym prokreację) w produkty działalności ludzkiej i w ramach których te przetransformowane potrzeby płciowe są zaspakajane w konwencjonalny sposób”⁴¹.

Nawiązując do sugestii Engelsa przedstawionych w *Pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa*, a także odwołując się do podstawowej przesłanki *Elementarnych struktur pokrewieństwa* Lévi-Straussa, który zakłada, iż pokrewieństwo jest „narzucaniem organizacji kulturowej na fakty biologicznej prokreacji”⁴², Rubin uznaje, że systemy pokrewieństwa należy traktować jako obserwowalne i empiryczne formy systemu *sex/gender*. Upatrując esencji pokrewieństwa w wymianie kobiet między mężczyznami, Lévi-Strauss *implicite* konstruuje teorię opresji płciowej. Jeżeli uznamy, że wymiany te nie są warunkiem wstępnym kultury czy narzędziem analitycznym, ale percepcją pewnych aspektów społecznych relacji *sex i gender*, system pokrewieństwa staje się „produkcją” w najszerszym, Marksowskim tego słowa znaczeniu, która „posiada swoje własne stosunki produkcji, dystrybucji i wymiany obejmujące pewne formy ‘własności’ w ludziach”. „Wymiana kobiet” jawi się tu jako skrót myślowy oznaczający w istocie wymianę dostępu do seksualności, statusów genealogicznych, imion przodków i lineaży, a także praw do kobiet, mężczyzn i dzieci w ramach specyficznych systemów relacji społecznych. Podporządkowanie kobiet można wówczas uznać za produkt relacji, poprzez które organizowane i produkowane są kategorie *sex/gender*⁴³.

Wyjaśniając z kolei swoistą „ekonomikę” kategorii *sex/gender*, która pozwala odkryć mechanizmy wytwarzające i podtrzymujące konkretne konwencje seksualności, Rubin przywołuje Lévi-Straussowski esej *Rodzina*. Wynika z niego, iż podział pracy ze względu na płeć stanowi swoiste tabu zarówno przeciwko tożsamości mężczyzn i kobiet, co w efekcie wytwarza *gender*, jak również prze-

⁴¹ G. Rubin, *The traffic in women. Notes on the „political economy” of sex*, [w:] *Toward an anthropology of women...*, p. 159. Na temat późniejszej krytyki tych założeń por. m.in. M. Baer, *Pomiędzy kategoriami. Szkic na temat refleksji feministycznej w antropologii kulturowej*, „Literatura Ludowa” 2003, nr 6, s. 3–17; *idem*, *Najzdrowszy ze sceptycyzmów? Koncepcje płci i seksualności w antropologii społeczno-kulturowej*, [w:] *Gender. Konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2004, s. 11–25; *idem*, *Między antropologią a aktywizmem. Użycia i nadużycia paradygmatu wielorakich płci*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2004, nr 1(6), s. 23–35.

⁴² G. Rubin, *op. cit.*, p. 170–171.

⁴³ *Ibidem*, p. 176–177.

ciwko innym układom seksualnym niż heteroseksualne małżeństwo, ponieważ najmniejsza zdolna do życia jednostka ekonomiczna musi obejmować przynajmniej jedną kobietę i jednego mężczyznę. Argumentacja, na której opiera swój wywód Lévi-Strauss, radykalnie kwestionuje wszelkie aranżacje płciowe, głosząc, że „wszystkie manifestacje form *sex* i *gender* są [...] konstituowane przez imperatywy systemu społecznego”⁴⁴. Zakotwiczone w małżeństwie systemy pokrewieństwa przekształcają osobniki płci męskiej i żeńskiej w „mężczyzn” i „kobiety”, narzucając sztywną identyfikację z jedną płcią oraz wymagają, aby pożądanie seksualne było skierowane na płć przeciwną. Ze względu na fakt, iż mężczyźni mają prawa do kobiet, których one same nie posiadają, ograniczenia te w większym stopniu dotyczą płci żeńskiej⁴⁵.

Rubin podkreśla, że mimo iż ma świadomość, że antropologia strukturalna (podobnie jak psychoanaliza) jest w pewnym sensie najbardziej wyrafinowaną ideologią seksizmu, uważa, że teorie Lévi-Straussa (w połączeniu z teoriami Freuda i Lacana), naświetlając głębokie struktury opresji płciowej, dostarczają wstępnej mapy maszynierii społecznej, którą należy przebudować, aby wyzwolić ludzką ekspresję seksualną i osobowość z gorsetu *gender*. Jak pisze, sama marzy o „androgynicznym i bezgenderowym (choć nie bezpłciowym) społeczeństwie, w którym czyjaś anatomia nie ma związku z tym kim się jest, co się robi i z kim się kocha”⁴⁶. Należy też pamiętać, że w przeciwieństwie do założeń Lévi-Straussa, systemy *sex/gender* nie są ahistorycznymi emanacjami ludzkich umysłów, ale produktami ludzkiej działalności. W związku z tym, kolejnym krokiem musi być analiza Marksowska, która wpisze je w szerszy kontekst społeczny, polityczny i ekonomiczny⁴⁷.

Przywołane tu przykłady recepcji myśli Lévi-Straussowskiej w publikacjach „zwrotu politycznego” antropologii angloamerykańskiej pokazują jej wielowymiarowy i niepoddający się ostatecznej interpretacji charakter. Z jednej strony, rozważania francuskiego antropologa traktowane są jako ważny głos w krytyce współczesnej cywilizacji, źródło idei w walce z reifikującą różnicę doktryną relatywizmu kulturowego, empirycystycznym paradygma-

⁴⁴ *Ibidem*, p. 179.

⁴⁵ Ponieważ perspektywa antropologiczna i opisy systemów pokrewieństwa nie wyjaśniają mechanizmów, poprzez które dzieci naznaczone są konwencjami *sex* i *gender*, Rubin zwraca się ku psychoanalizie traktowanej tu jako teoria reprodukcji pokrewieństwa wyjaśniająca, w jaki sposób biseksualne, androgyniczne niemowlęta przekształcane są w chłopców i dziewczynki. Więcej na ten temat por. *ibidem*, p. 184–198.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 198–204.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 204–210.

tem funkcjonalno-strukturalnym czy opresją płciową. Z drugiej strony, krytykowany za wyalienowanie, uprzedmiotawianie „innego”, scjentyistyczny redukcjonizm czy europocentryzm, jawi się jako bohater negatywny krytycznej myśli (neo)Marksowskiej czy feministycznej. To właśnie niejednoznaczność jego dziedzictwa zdaje się być ważną przyczyną, dla której – mimo iż koniec ery „wielkich opowieści” ogłoszono w antropologii niemal trzy dekady temu – Lévi-Strauss, zamiast zasilać szeregi innych szanowanych, lecz nieco zapomnianych postaci historycznych, nadal pozostaje przyczynkiem współczesnych debat akademickich.

Summary

Claude Lévi-Strauss in Debates of the “Political Turn” of Anglo-American Anthropology

The author discusses diverse interpretations of Claude Lévi-Strauss and his structuralism in Anglo-American critical and feminist anthropology of the 1960s and 1970s. On the one hand, he appears an important ally in critique of Western civilization, cultural relativism, empiricistic structural functionalism or gender oppression. On the other, he is criticized for alienation, treating “the other” as an object, scientific reductionism or Eurocentrism. All those testify to multidimensional and ambiguous character of his work, which in turn may explain his continuous presence in contemporary academic debates.

Kłopotliwe dziedzictwo? Claude Lévi-Strauss a myśl antropologiczna Clifforda Geertza

Antropologia strukturalna Claude'a Lévi-Straussa oraz antropologia interpretatywna Clifforda Geertza powszechnie uznawane są za odmienne i krytyczne wobec siebie style myślowe, które choć mało manifestacyjnie ścierały się w przestrzeni antropologii społeczno-kulturowej lat 60., 70. i 80. ubiegłego wieku, to jednak stanowiły przykłady różnych sposobów uprawiania dyscypliny, a przede wszystkim odmiennych sposobów postrzegania człowieka, konceptualizowania kultury i trybów jej funkcjonowania.

Celem tego artykułu jest zarysowanie antropologii strukturalnej Claude'a Lévi-Straussa w podwójnej niejako optyce. Po pierwsze, chciałabym przypomnieć jego inspiracje lingwistyką rozwijaną w szkole strukturalistycznej i semiotycznej. Mam tu na myśli kwestie podstawowe, które miały zasadniczy wpływ na wyobraźnię naukową francuskiego antropologa, a w szerszym kontekście wpłynęły bezpośrednio nie tylko na sposób uprawiania badań w antropologii społeczno-kulturowej przynajmniej do lat 70. XX wieku, ale też na sposób definiowania czy raczej autodefiniowania się antropologii. Po drugie, jest to zarazem próba pokazania kilku wybranych wątków antropologii strukturalnej Lévi-Straussa, które zostały poddane krytyce przez Clifforda Geertza w toku budowania przez autora *Wiedzy lokalnej* wykładni antropologii zorientowanej refleksyjnie i interpretatywnie.

Wątki podjęte w tym tekście koncentrują się zatem na stylach myślowych obu antropologów, podkreślając nie tylko wyraźne różnice w idiomatycznych dla historii dyscypliny podejściach badawczych, ale także podobieństwa między nimi – uchwytne zarówno w sposobach konceptualizowania kultury, jak i w propozycjach wyjaśniania mechanizmów jej funkcjonowania – w których manifestuje się ich lingwistyczno-semiotyczna wyobraźnia.

Rok 1967, Chicago – Clifford Geertz spotyka Claude'a Lévi-Straussa

Serbska antropolożka Gordana Gorunović pisząc o kulturalizmie Clifforda Geertza, przytacza fragment wywiadu z antropologiem, który ukazał się na łamach serbskiej „Kultury” w 2007 roku¹. Geertz wspominając recepcję antropologii strukturalnej w środowisku amerykańskim, sięga pamięcią do drugiej połowy lat 60. XX wieku, przywołując rok 1967. W tym roku Lévi-Strauss otrzymał na Uniwersytecie w Chicago zaszczytny tytuł *doctora honoris causa*. W związku z tym wydarzeniem Geertz został poproszony o napisanie artykułu na temat dotychczasowych publikacji Lévi-Straussa, co zaowocowało tekstem *The Cerebral Savage. On the work of Claude Lévi-Strauss* opublikowanym w 1967 roku na łamach czasopisma „Encounter”. Tłumaczenie tego tekstu znane jest polskim czytelnikom jako esej zatytułowany *Intelektualista nieoswojony: czyli o dziele Claude'a Lévi-Straussa*². Podczas wspomnianego wywiadu Geertz opowiada anegdotę na temat przypadkowego spotkania z francuskim antropologiem na lotnisku w Chicago, tuż po ukazaniu się jego krytycznej recenzji na temat *Smutku Tropików* i *Myśli nieoswojonej*, wspominając to tak: „(...) byłem bardzo podekscytowany, bo w zasadzie nie był to pochlebny artykuł. (...) Lévi-Strauss powiedział: «czytałem pana pracę w „Encounter”». A ja powiedziałem coś w stylu «naprawdę?». A on na to: «Bardzo ciekawe, trochę niegrzeczne, ale ciekawe» i uciał ten temat”³.

Nawet jeśli spotkanie Clifforda Geertza z Claudem Lévi-Straussem nie miało miejsca na chicagowskim lotnisku i nie padły przytoczone wyżej słowa, jest to ładna anegdota, która pokazuje krytyczne, a zarazem uprzejme koegzystowanie dwóch nurtów antropologii: strukturalnego i interpretatywnego. Obaj antropolodzy nie tylko ufundowali rozpoznawalne podejścia teoretyczne i metody szczegółowej analizy rzeczywistości społeczno-kulturowej, ale także, mocą swego autorytetu i siłą swoich publikacji, inspirowali i nadal inspirują badaczy różnych dziedzin nauki. Strukturalizm i interpretatywizm są niewątpliwie czymś więcej niż tylko pojedynczymi epizodami w dziejach historii myśli nauk społecznych i humanistycznych. Zwykle, szkicując historię myśli

¹ G. Gorunović, *Geertz vs Lévi-Strauss: De hypothèses structurales sous-jacentes dans le culturalisme de Geertz?*, „Problèmes d'ethnologie et d'anthropologie” 2009, t. 4, nr 2, p. 53–74.

² C. Geertz, *Intelektualista nieoswojony: czyli o dziele Claude'a Lévi-Straussa*, [w:] *idem, Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 389–404.

³ G. Gorunović, *op. cit.*, p. 59.

antropologicznej, obie perspektywy przedstawia się jako rodzaj alternatywy wobec brytyjskiej antropologii społecznej i amerykańskiego kulturalizmu.

Między strukturą a symbolem

Na przełomie lat 50. i 60. XX wieku uwaga antropologów przesunęła się, najogólniej w tym miejscu rzecz ujmując, z badania instytucji społecznych w kierunku analiz i interpretacji systemów symbolicznych. W nurcie antropologii kulturowej pojawiły się dwa stanowiska, które zdominowały style myślowe w dyscyplinie przynajmniej do późnych lat 70. XX wieku. Jednym z nich był strukturalizm, przede wszystkim w wersji stworzonej przez Claude'a Lévi-Straussa, według którego nieświadome struktury umysłu ludzkiego zostały wyrażone w różnych postaciach i obiektach kultury; w mitach, systemach pokrewieństwa, zachowaniach rytualnych, maskach, praktykach pogrzebowych itp.⁴ Konkurencyjne podejście stanowiła antropologia symboliczna, kształtowana przez Victora Turnera, Davida Schneidera, Clifforda Geertza i innych. Perspektywa, którą później nazwano antropologią interpretatywną, podkreślała różnicę między działaniem rozumianym jako zachowanie, a tym o wartości symbolicznej. Podczas gdy Turner koncentrował się w swoich badaniach na symbolicznym charakterze zachowań rytualnych, Geertz i Schneider traktowali wszelkie praktyki kulturowe jako część systemu symbolicznego, próbując dociec ich znaczeń⁵.

Geertz zapytany przez George'a Marcusa o drogę kształtowania się antropologii interpretatywnej i wyraźne postaci, które miały wpływ na sposób rozumienia interpretacji w amerykańskiej myśli antropologicznej, odpowiada, podkreślając pewną procesualność w kształtowaniu się tego stylu myślowego:

Zaczynałem w latach 60. i wczesnych latach 70. XX wieku. Była nas grupa osób. Talcott Parsons nie był antropologiem interpretatywnym, ale stworzył możliwość mówienia o rozumieniu, znaczeniu, symbolach i strukturach i było to bardzo ważne. Ale w tym czasie była grupa osób, które mniej lub bardziej zajmowały się tymi kwestiami w Stanach Zjednoczonych, we Francji i w Wielkiej Brytanii: studenci Claude'a Lévi-Straussa, Mary Douglas, Victor Turner, ja sam, David Schneider, Edmund Leach i wiele innych osób. Myślałem, że pierwszy, prawdziwy krok w kierunku tej perspektywy miał miejsce

⁴ M.A. Schneider, *Culture and Enchantment*, Chicago 1993, p. 83.

⁵ Por. R.G. D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge 1995, p. 248 passim.

w latach 60. w Stanach Zjednoczonych – w Chicago, gdzie byłem wtedy po raz pierwszy⁶.

W niektórych kręgach antropologii społeczno-kulturowej Lévi-Straussowski strukturalizm postrzegano jako wariant antropologii symbolicznej prawdopodobnie w wyniku koncentracji jego uwagi na obszarach uznawanych za nasycone znaczeniem symbolicznym, takich jak mity czy rytuały. Analiza architektury antropologii strukturalnej Claude’a Lévi-Straussa pokazuje jednak wyraźnie, że raczej mają ci spośród komentatorów jego perspektywy badawczej, m.in. Sherry Ortner czy Dan Sperber, którzy podkreślają, że bywają to analogie zbyt pochopne⁷.

Rok 1945, Nowy Jork – Claude Lévi-Strauss spotyka Romana Jakobsona

Spotkanie Romana Jakobsona i Claude’a Lévi-Straussa w Nowym Jorku podczas II wojny światowej i współpraca między nimi należą do znanych i komentowanych w życiu naukowym wydarzeń⁸. Spotkanie to okazało się niezwykle owocne, by nie powiedzieć brzemienne intelektualnie, gdyż prawdopodobnie pod wpływem zainteresowań naukowych swojego przyjaciela Claude Lévi-Strauss poznawał stopniowo formalne teorie lingwistyczne i teoretycznoliterackie, które wyraźnie wpłynęły na kształt jego wyobraźni nauko-

⁶ *Interview with Clifford Geertz*, [w:] *Ethnographica Moralia: Experiments in Interpretive Anthropology*, eds. N. Panourgia, G. Marcus, New York 2008, p. 9. Uzupełnieniem wypowiedzi Geertza na temat momentu w historii światowej antropologii, który zainicjował rozwój nurtów antropologii zorientowanej na „znakowość” rzeczywistości i problematykę znaczenia jej elementów, jest rozpoznanie Fuyuki Kurasawy, który postrzega Talcotta Parsonsa jako inicjatora zwrotu dyscypliny w kierunku pytań o znaczenie tego, co manifestuje się społecznie i publicznie. „Jego teoria działania społecznego zakładała trzy poziomy analizy – struktury społecznej, kultury i osobowości – z których żaden nie może być zredukowany do pozostałych. Kultura stała się w tej optyce domeną symboli i znaczeń”. Zob. F. Kurasawa, *The Ethnological Imagination: A Cross-Cultural Critique of Modernism*, Minneapolis 2004, p. 120.

⁷ Zob. S. Ortner, *Theory in Anthropology since the Sixties*, „Comparative Studies in Society and History” 1984, t. 26, nr 1, p. 126–166; D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, tł. B. Baran, Kraków 2008, s. 79–82.

⁸ A. Lass, *Poetry and Reality: Roman O. Jakobson and Claude Lévi-Strauss*, [w:] *Artists, Intellectuals and World War II. The Pontigny Encounters at Mount Holyoke, 1942–1944*, eds. Ch. Benfey, K. Remmler, Amherst 2006, p. 173–184.

wej⁹. Zakładam przy tym, że w I połowie XX wieku za sprawą francuskiego antropologa dyscyplina zwróciła się w stronę lingwistyki, by analogicznie do niej unaukować swoją postać, przynajmniej w założeniu przybierając kształt uniwersalnej teorii wyjaśniania, tłumaczenia świata społeczno-kulturowego.

Jakie były zatem podstawowe pojęcia językoznawstwa strukturalnego, które zainspirowały Claude'a Lévi-Straussa na tyle, by podjąć próbę narzucenia antropologii rygorów nauki analogicznej do steoretyzowanej lingwistyki? Które spośród nich stały się centralnymi kategoriami w strukturalistycznych studiach nad pokrewieństwem, totemizmem, symboliką mitów i rytuałów? W *Kursie językoznawstwa ogólnego* Ferdynanda de Saussure'a czytamy, że celem lingwistyki jest „zbadanie sił działających w sposób trwały i powszechny we wszystkich językach i wydobyte praw ogólnych, do których można by sprowadzić wszystkie poszczególne zjawiska występujące w historii języków”¹⁰. Jeśli w miejsce lingwistyki podstawimy antropologię, a synonimem języka uczynimy kulturę, otrzymamy ogólną ramę konceptualną spajającą myśl Lévi-Straussa.

Transponując myśl de Saussure'a, że język naturalny jest podstawowym, ale nie jedynym sposobem komunikowania, stąd lingwistyka może dać podstawy do badania innych systemów komunikacyjnych: sztuki, mody, zachowań ludzkich, gestów itd., Lévi-Strauss stwierdza, że skoro zarówno język, jak i kultura są zbudowane z opozycji i korelacji (znaków) – inaczej mówiąc, ze stosunków logicznych – to język można rozpatrywać jako fundament, na którym mogą być nadbudowywane struktury, niekiedy bardziej złożone, ale tego samego typu, które są mu właściwe. Stąd też propozycja wypracowania uniwersalnego kodu, który zdolny byłby wyrazić wspólne własności struktur odnajdywanych w różnych przestrzeniach życia społecznego: w systemie pokrewieństwa, sztuce, religii, mitologii itd.

⁹ W dalszej części artykułu koncentruję się na inspiracjach antropologii strukturalnej semiologią Ferdynanda de Saussure'a, by móc skonfrontować ją z antropologią interpretatywną Clifforda Geertza, pozostającego z kolei pod wpływem pragmatycznie zorientowanej semiotyki Charlesa S. Peirce'a. Tym samym pomijam, skądinąd istotne dla refleksji antropologicznej, zapożyczenia Lévi-Straussa z językoznawstwa Mikołaja Trubieckiego (zwłaszcza w teorii fonologii niezbędnej do zrozumienia struktur systemów pokrewieństwa), a także jego inspiracje narratologią, np. *Morfologią bajki* Władimira Proppa, którego metoda analizy magicznych bajek rosyjskich stała się ogólną ramą teoretyczną spajającą Lévi-Straussa analizę mitów, czy też konceptem poetyki tekstu Olgi Frejdenberg. Nie odnoszę się także bezpośrednio do wpływu na antropologię strukturalną językoznawczych i literaturoznawczych koncepcji Romana Jakobsona – zwłaszcza tych, dotyczących struktury poetyki tekstu artystycznego.

¹⁰ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961, s. 22.

Antropolog, podobnie jak szwajcarski językoznawca, odróżnił sferę *langue* od *parole*, upatrując w konkretnych, jednostkowych zachowaniach językowych nieświadomianych mechanizmów, zasad oraz reguł, które są ponadjednostkowe, powszechne, uniwersalne i zawsze potencjalne. Podobnie jak de Saussure określał *parole* – akt mowy/zachowanie jako kombinację czy też realizację możliwości systemowych, gramatycznych tworzących *langue*, które są przez mówiących/działających nieświadomiane. W *Le totemism aujourd'hui* Lévi-Strauss podkreślał, że w każdym społeczeństwie człowiek zapytany o to, dlaczego zachowuje się podobnie jak inni, rzadko jest w stanie ustalić przyczyny tej zgodności; wszystko, co wie, sprowadza się do tego, że: „zawsze tak było”, a on sam działa podobnie jak ludzie żyjący przed nim¹¹. Pogląd ten stanowi wyraźne nawiązanie do Durkheimowskiego faktu społecznego¹². Émile Durkheim w *Zasadach metody socjologicznej* podkreślał, że fakty społeczne „polegają na sposobach działania, myślenia i odczuwania zewnętrznych wobec jednostek, tym samym mają własną egzystencję, zupełnie niezależną od jednostkowych realizacji w realnym świecie”¹³. Przekonanie o mechanicznych zachowaniach ludzkich budziło krytykę Geertza, który kwestionował zarówno ahistoryczność refleksji strukturalistycznej, jak i typowe dla niej abstrahowanie od konkretnego obserwowanego w empirii. Jak czytamy w eseju *Osoba, czas i zachowanie na Bali*:

Codzienny świat, w jakim poruszają się członkowie jakiegokolwiek społeczności nie jest zaludniony przez ludzi bez twarzy i właściwości, którzy mogliby być kimkolwiek, lecz przez ludzi konkretnych. Systemy symboliczne definiujące te klasy nie są nam dane, nie wynikają z natury rzeczy – konstruuje je historia, zachowuje społeczność, a stosują indywidualne jednostki¹⁴.

Warto przy tym zastanowić się, czy argumentacja Geertza nie jest błędna w tym sensie, że antropologia strukturalna nie odmawia rzeczywistości empirycznej zróżnicowania, a ludziom ich konkretności i indywidualności; można by powiedzieć, że w myśl jej podstawowych założeń to, co różne i jednostkowe nie wydaje się istotne z poznawczego punktu widzenia. Tłumaczy to ten-

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Le totemism aujourd'hui*, Paris 1963, p. 112.

¹² Por. M. Lambek, *General Introduction*, [w:] *A Reader in the Anthropology of Religion*, ed. M. Lambek, Oxford 2002, p. 6. Według autora: „Lévi-Straussowski strukturalizm może być postrzegany jako transformacja filozofii Emila Durkheima na drodze językoznawstwa de Saussure’a”.

¹³ É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, tł. J. Szacki, Warszawa 1968, s. 54.

¹⁴ C. Geertz, *Osoba, czas i zachowanie na Bali*, [w:] *idem, Interpretacja kultur...*, s. 408.

dencję Lévi-Straussa do koncentracji na tworzeniu modeli społecznych, które w toku badań poddawane są analizie – zatem wszystkie właściwości badanych zjawisk opisywane przez strukturalistę nie dotyczą empirii, ale przede wszystkim modeli rzeczywistości. Towarzyszy temu wywiedzione z zasad gramatyki strukturalistycznej przekonanie, że w diachronii zmieniają się jedynie konkretne treści społeczne, podczas gdy struktury trwają w swej synchronii niezmiennie¹⁵. Prawidłowość ta znalazła swoje odzwierciedlenie w ahistoryczności, którą Lévi-Strauss przypisywał strukturom modeli konstruowanych na podstawie rzeczywistości, ale nie jej samej. W *Smutku tropików* czytamy:

Nie ufam zatem powierzchniowym kontrastom i pozornej malowniczości: do trzymują one słowa na krótko. To, co nazywamy egzotykiem, wyraża nierówność tempa mającą znaczenie na przestrzeni kilku wieków. Zasłania ona tymczasowo losy, które mogłyby również potoczyć się wspólnie¹⁶.

Struktura nie jest więc absolutnie identyfikowana z realistycznie pojętym całokształtem stosunków społecznych, ale stanowi ich teoretyczną charakterystykę. W konsekwencji teorie określające struktury mają charakter czysto instrumentalny. Modelowe konstrukcje struktur odnoszą się do systemów ludzkiej wiedzy i stanowią zespoły zasad, nadające ludzkim zachowaniom charakter usystematyzowany. Powróćmy do Geertza odczytania *Smutku tropików*. Ostrze krytyki tego eseju wymierzone zostało przeciwko pryncypiom metody strukturalnej, która, jak sugeruje Geertz, narodziła się w wyniku frustracji „spóźnionego Kolumba”, który dokonał miazdzącego odkrycia, że tropiki są nie tyle egzotyczne, co przestarzałe. Jak zatem dokonać opisu dzikich? – pyta Geertz. Lévi-Strauss proponuje intelektualną rekonstrukcję kształtu ich życia, opierając się na jego „archeologicznych” pozostałościach, dzięki czemu można zrekonstruować system pojęciowy, „który oddziałując z pokładów znajdujących się głęboko pod powierzchnią – ożywia je i formuje”. Przynosi to zanurzenie w językoznawstwie strukturalnym, teorii komunikacji, cybernetyce i logice matematycznej¹⁷. Tak zdefiniowana antropologia strukturalna zajmuje się zatem nie tyle badaniem zwyczajów, wierzeń czy instytucji, ile

¹⁵ Przypominam te kwestie w dużym, rzecz jasna, uproszczeniu, pomijając całą dyskusję zarówno na temat konstruowania modeli, jak i rozumienia przez Lévi-Straussa opozycji diachronia/synchronia. Dla sproblemetyzowania wątku zob. np. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 1970.

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tł. A. Steinsberg, Łódź 1994, s. 123.

¹⁷ C. Geertz, *Intelektualista nieoswojony: czyli o dziele Claude'a Lévi-Straussa...*, s. 394–395.

badaniem myśli, a towarzyszy temu presupozycja, że struktury logiczne różnych zjawisk kultury są systemami komunikacji o charakterze izomorficznym. Widać tu wyraźnie echa założeń lingwistyki strukturalistycznej de Saussure’a, której Lévi-Strauss był niekwestionowanym spadkobiercą. Jednak w przeciwieństwie do de Saussure’a, który koncentrował się wyłącznie na modelach językowych, antropolog postępuje w swej metodzie badawczej znacznie dalej, by, mając w pamięci analogie wysuwane przez językoznawcę¹⁸, zaproponować analizę modelu zachowań społecznych i struktury społecznej w toku analiz struktur pokrewieństwa, mitów czy też totemizmu.

Struktura w ujęciu Lévi-Straussa jest podobna do de Saussure’a koncepcji głębokiej struktury języka, która stanowi schemat lub rodzaj teoretycznych ram mówienia o znaczeniu. Innymi słowy, Lévi-Strauss, podobnie jak de Saussure, jest bardziej zainteresowany badaniem struktury zjawisk na poziomie synchronicznym (*langue*) niż zjawiska w konkretnej manifestacji (*parole*). Lucien Scubla tłumaczy tę swoistą ignorancję autora *Myśli nieoswojonej* wobec empirii, podkreślając, że Lévi-Strauss uogólnia pogląd de Saussure’a, iż „w języku istnieją tylko różnice”, mówiąc, że w każdym systemie symbolicznym – i bez wątpienia w każdym porządku rzeczywistości – analizie poddawane są cechy różnicujące. Elementy same w sobie są bowiem niezmiennie i nie mają żadnej wartości; wartość dla analizy wynika z ich pozycji w systemie¹⁹. Swego czasu obserwację tę ujął lakonicznie Thomas Laqueur, powiadając, że: „jeśli strukturalizm nauczył nas czegośkolwiek, to tego, że ludzie narzucają swoje poczucie opozycji na świat niezmiennych odcieni różnicy i podobieństwa”²⁰.

Dostrzegane przez Lévi-Straussa struktury zjawisk to nic innego jak logika działania umysłu ludzkiego, wynikają one zatem z natury samego mózgu. Tym samym analiza strukturalna nie narzuca empirycznemu światu kultury sztucznych struktur, a jedynie unaocznia różnym zachowaniom, działaniom itd. ich strukturalny – w myśl antropologa – zgodny z powszechną, uniwersalną logiką charakter. W referowanej perspektywie język jako kodyfikator myśli jest jednocześnie rezultatem pojawienia się myślenia symbolicznego, które

¹⁸ Według językoznawcy: „Język jest instytucją społeczną; jest systemem znaków wyrażających pojęcia i dźwięki, dzięki temu można go porównać z pismem, alfabetem głuchoniemych, symbolicznymi obrzędami, formami towarzyskimi, sygnałami wojskowymi, etc. Jest on najważniejszym ze wszystkich tych systemów”. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego...*, s. 24.

¹⁹ L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss: le déploiement d’une intuition*, Paris 1998, p. 62.

²⁰ T. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard 1990, p. 19.

z kolei umożliwiło człowiekowi ujmowanie świata w systemy opozycji. Język jako system w sposób konieczny powiązany jest z myśleniem, którego podstawą jest tendencja do binarnego ujmowania rzeczywistości²¹. Wspomniana logika stanowi zatem repertuar możliwości, jest powszechna, ale nieświadoma, a realizuje się zwykle w różnych kombinacjach – stąd zdaniem autora *Smutku tropików* różne realizacje kultury. Innymi słowy, kategorie umysłu są uniwersalne, różne mogą być natomiast ich konfiguracje. Myślenie symboliczne nie przejawia się więc na poziomie faktów empirycznych, ale na poziomie operacji umysłowych, stąd najistotniejsze jest odkrycie i ustalenie ich reguł. W książce *Prolog Programming for Artificial Intelligence* odnajdujemy pasus, który oświetla podjęty tu wątek z jeszcze innej strony, pokazując, że referowane poglądy Lévi-Straussa i ich konfrontacja z myślą Geertza przekraczają granice antropologii:

Geertz podążał za francuskim strukturalistą, Claudem Lévi-Straussem w rozumieniu kultury jako systemu symbolicznego, którego znaczenie było celem antropologicznej deszyfracji. Był jednak krytyczny wobec Lévi-Straussa reprezentacji kultur w rozumieniu głębokich struktur mentalnych, pozornie uniwersalnych i odpornych na historyczne zmiany. (...) Choć nadal pracuje w strukturalistycznym paradygmacie kultury i symbolu jako reprezentacji zintegrowanych systemów, Geertz podkreśla bardzo specyficzny i zróżnicowany charakter tych systemów oraz ich tendencję do zmiany i twórczej innowacji²².

Według Geertza liczba ogólnie akceptowalnych i używanych wzorców kultury jest w każdym społeczeństwie ogromna; antropolog, podobnie jak Lévi-Strauss, zauważa, że pewne zachowania są powtarzalne, co wynika z faktu, że są one wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu. W zasadzie zarówno Geertz, jak i Lévi-Strauss zgadzają się co do tego, że podstawowe problemy egzystencjalne mają charakter uniwersalny, obaj także dostrzegają różne kombinacje ich rozwiązań. Geertz podkreśla jednak, że ponieważ ich rozwiązania są bardzo różne (co wynika z faktu, iż są dziełem różnych ludzi), nie można tworzyć uniwersalnych modeli tych zachowań, można jedynie badać je lokalnie²³. Geertz dodaje jednak, że w sytuacji, gdy ludy całego świata wytworzyły różne struktury symboliczne, analiza strukturalna „może wytropić funkcjonalne implikacje jakiegoś konkretnego systemu kategorii osobowych”, a w dalszej

²¹ Zob. T. Christomy, *Sings of The Wali*, New York 2008, p. 7 passim.

²² I. Bratko, *Prolog Programming for Artificial Intelligence*, London 2001, p. 56.

²³ C. Geertz, *Osoba, czas i zachowanie na Bali...*, s. 407.

perspektywie pomóc w opisie i analizie „znaczącej struktury doświadczenia”. Antropolog ma jednak na myśli nie tyle uniwersalne doświadczenie człowieka, ile konkretne działania „reprezentatywnych członków pewnego szczególnego społeczeństwa, w pewnym szczególnym czasie”²⁴; tym samym ostatecznie dostrzega potrzebę stworzenia naukowej fenomenologii kultury, która z analizy strukturalnej mogłaby zaczerpnąć jedynie jej systematykę opisu i konsekwencję metody badawczej.

Według Geertza myślenie, z którego biorą początek zachowania ludzkie, nie jest „sekretną grota ukrytą w głowie, wypełnioną tajemnymi procesami”, ale aktem o charakterze publicznym, który manifestuje się w jawnym działaniu ludzi, a nie w nieświadomych operacjach myślowych Człowieka²⁵. Krytyka Lévi-Straussa uniwersalnego umysłu, który strukturyzuje świat w niezależny od zmiennych kontekstów sposób, znalazła dobitny wyraz w słowach Geertza, które w interdyskursie nauki funkcjonują jako rozpoznawalne *locus classicus*:

Lévi-Strauss stworzył sobie bowiem piekielną maszynę kulturową. Unieważnia ona historię, redukuje sentymenty do statusu cienia intelektu i zastępuje konkretne umysły konkretnych ludzi, żyjących w konkretnych dżunglach immanentnym dla nas wszystkim Umysłem Nieoswojonym²⁶.

Według Lévi-Straussa rzeczywistość empiryczna to chaos różnych zjawisk, struktura spełnia tu rolę narzędzia porządkującego – selekcjonuje i systematyzuje wyobrażenia, wnosi ład i jako taka jest wytworem umysłu ludzkiego, który w sposób nieświadomy klasyfikuje zjawiska otaczającego świata i nadaje im sens. Geertz zdaje się postrzegać ten proces odwrotnie, podkreślając, że sens i znaczenie zjawisk ustanawia się poprzez użycie, w toku „dziania się”, gdyż kultura ma charakter publiczny; podobnie jest ze znaczeniem²⁷. Ludzie nie działają zatem według uniwersalnej logiki; odwrotnie – każda kultura posiada własną logikę, która zapewnia różnorodność i nieprzekładalność kultur i stanowi argument na rzecz postrzegania ich lokalnie²⁸. Podjęty wątek moż-

²⁴ *Ibidem*, s. 409.

²⁵ *Ibidem*, s. 407.

²⁶ C. Geertz, *Intelektualista nieoswojony: czyli o dziele Claude’a Lévi-Straussa...*, s. 399.

²⁷ Szerzej piszę o tym w innym miejscu: K. Majbroda, *Antropologia interpretatywna Cliffora Geertza – ucieczka dyscypliny w tekstowy świat?*, [w:] *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretacyjnej*, red. A.A. Szafranski, Lublin 2011, s. 49–80.

²⁸ Jeffrey Alexander, zastanawiając się nad intelektualnym wpływem Geertza na nauki społeczne, zaznacza, że jego nieustanne podkreślanie, iż „to, co lokalne wyjaśnia to, co lokal-

na by zakończyć stwierdzeniem, że podczas gdy Geertz odnajduje znaczenie w doświadczeniu, Lévi-Strauss znajduje je w porządku. Geertz dostrzega ludzi, a Lévi-Strauss obdarzonego uniwersalnym umysłem człowieka.

Semiotyczne inspiracje Lévi-Straussa i Geertza

Jeżeli antropologia interpretatywna Geertza bywa postrzegana jako rodzaj perspektywy badawczej, która poprzez inspiracje semiotyką współtworzy w dyscyplinie refleksję na temat znaczenia, to antropologię strukturalną Lévi-Straussa postrzega się zwykle jako bardziej ortodoksyjną i o wiele radykalniejszą w sposobie recepcji i przyswajania podstaw semiotyki²⁹. Wydaje się jednak, że przypomnienie podstawowych sposobów konceptualizowania miejsca i funkcji tej nauki w życiu kulturowo-społecznym, a także przywołanie podstawowych dla niej pojęć, takich jak „znak”, „znaczenie”, „interpretacja” czy też „semioza”, pozwolą wyostrzyć podobieństwa i różnice w perspektywach badawczych Lévi-Straussa i Geertza, fundowanych odpowiednio na semiotologii Ferdynanda de Saussure’a i semiotyce Charlesa Sandersa Peirce’a. Obaj myśliciele zainteresowani byli naturą znaków i ich miejscem w życiu społecznym, ale każdy z nich wypracował różne ramy teoretyczne swoich analiz. De Saussure jest znany przede wszystkim jako strukturalista, podczas gdy Peirce funkcjonuje w historii nauki jako przedstawiciel amerykańskiego pragmatyzmu³⁰. Diadyczna natura znaku de Saussure’a zamyka znaczenie jako rodzaj konwencji w samym znaku, który obywa się bez funkcji komunikowania (pamiętamy, że w ontologicznej tożsamości znaku de Saussure’a zewnętrżność, sfera empiryczna, do której mógłby odnosić się znak, nie jest brana pod uwagę; znaczenie realizuje się wewnątrz, poprzez łączenie *signifiant* i *signifié*, proces ten obywa się bez materialnego nośnika znaczenia, a zasadza się na relacyjności). Antropologia strukturalna wyprowadzona z podstaw semiotologii

ne” powoduje, że „to lokalne” staje się substytutem budowy teorii. „Nacisk położony jest na nowatorską rekapitulację szczegółów, a celem analizy jest gromadzenie danych oraz budowa modelu tekstu kulturowego w konkretnym kontekście”. J.C. Alexander, *Intelektualne źródła mocnego programu w socjologii kulturowej. Wprowadzenie*, [w:] *idem, Znaczenia społeczne*, tł. S. Budziej, J. Gądecki, Kraków 2010, s. IX. Nawiasem mówiąc, ma to także swoje negatywne reperkusje, jak chociażby zbyt dosłowne odczytywanie analogii „tekstu”, którą Geertz przy okazji swoich lokalnych analiz posługiwał się wielokrotnie.

²⁹ M.A. Schneider, *op. cit.*, p. 83.

³⁰ R.J. Parmentier, *The Pragmatic Semiotics of Culture*, „Semiotica” 1997, nr 116, p. 13–14.

pokazuje, że problemem nauk o kulturze jest utożsamianie definicji badanego obiektu ze znakiem, określanie samego obiektu jako znaku. Tymczasem w ujęciu strukturalistycznym wartość poznawcza zjawiska empirycznego nie polega na jego znakowym charakterze, ale szerzej – na jego ustrukturuwaniu analogicznym do języka naturalnego, dlatego też Lévi-Strauss podkreśla: „nie staraj się o teorię socjologiczną symbolizmu, ale o porządek symboliczny społeczeństwa”³¹. Inaczej rozkładają się akcenty w semiotyce ściśle powiązanej z filozofią pragmatyzmu. Przyjęcie trychotomicznej koncepcji znaku³² i odrzucenie jego mentalnej, konwencjonalnej natury prowadzi do założenia, że teoria znaku ukazuje racjonalność tkwiącą w rzeczywistości³³. W przeciwieństwie do inspirującego antropologię strukturalną de Saussure’a, który zamraza znaki w analizie synchronicznej, Peirce lokalizuje je w procesie i wskazuje wyraźnie na ważność „interpretanta” będącego niezbywalnym elementem znaku, warunkującym proces semiozy, w którym znaki mogą mnożyć się wraz z rozwojem kultury ludzkiej. Koncept ten odpowiada założeniom antropologii interpretatywnej Geertza, która bardzo wyraźnie przejmuje zasady pozwalające na zakwalifikowanie określonego zjawiska jako znaku. Wedle Peirce’a, po pierwsze, znak musi pojawić się w naszej percepcji, po drugie, powinien odnosić się do referenta, a po trzecie, musi być interpretowalny. Jest to najważniejszy warunek jego ontologicznej natury, który, w koncepcji Peirce’a, tkwi jako potencjalność i warunek *sine qua non* „znakowości znaku”, generując jego interpretacje. Jak powiedziałby sam fundator triadycznej koncepcji znaku, „bycie znaku to bycie interpretowanym”, a zatem interpretacja to podstawa ontologiczna wszelkich bytów o naturze znakowej. Eugene Rochberg-Halton wskazuje na jeszcze jeden, istotny z punktu widzenia podjętych tu wątków, element teorii znaku Peirce’a. W ujęciu pragmatysty znaki powinny być zakotwiczone zarówno w kontekście, jak i w konkretnym czasie³⁴. Zatem o ile koncepcja

³¹ C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, [w:] M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, p. 12.

³² Podstawową kategorią semiotyki Peirce’a jest triada: znak jest tu definiowany jako trójczłonowa relacja łącząca materialny nośnik znaczenia (zwany wehikulem lub środkiem przekazu), którym może być każde zjawisko świata empiryczno-zmysłowego, przedmiotu, którego znak dotyczy, oraz interpretanta. Interpretant to kluczowy element triady, mediujący pomiędzy nośnikiem znaczenia i przedmiotem, stanowiąc treść znaku. Zob. M. Bense, *Świat przez pryzmat znaku*, tł. J. Garewicz, Warszawa 1980.

³³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Pragmatyzm Peirce’a, Rorty’ego i Putnama*, [w:] *Filozofia amerykańska dziś*, red. T. Komendziński, A. Szahaj, Toruń 1999, s. 149–150.

³⁴ E. Rochberg-Halton, *Meaning and Modernity Social Theory in the Pragmatic Attitude*, Chicago–London 1986, p. 47.

semiotyki znana w wersji de Saussure'a pomija podmiot i działanie w procesie semiozy, o tyle semiotyka Peirce'a otwiera drogę badaniom koncentrującym się na interpretacjach zwielokrotnionych³⁵ oraz tych, dokonywanych przez ludzi. W tak nakreślonej optyce, która wydobywa z koncepcji semiotyki amerykańskiego filozofa niezbywalność interpretacji w procesie tworzenia znaczeń, ich rozumienia i rozrastania się w procesie semiozy – czytelny staje się jej wpływ na antropologię interpretatywną Clifforda Geertza. Jak pamiętamy, antropolog centralnym elementem badań kulturowych uczynił znaczenie, które pomaga wyjaśniać mechanizmy działania kultury i umożliwia rozumienie stylów życia oraz światopoglądów ludzi, które manifestują się w obserwowanych lokalnych, konkretnych zachowaniach i wydarzeniach³⁶.

Fred Inglis w książce poświęconej antropologii Clifforda Geertza, w rozdziale zatytułowanym *The Tenor of the Setting Formation of an Anthropologist* przytacza pogląd antropologa na temat semiotyki, który wyraźnie pokazuje krytyczne spojrzenie autora *Wiedzy lokalnej* na założenia strukturalistycznej semiotologii, przy jednoczesnym dostrzeganiu istotności pragmatycznie zorientowanej semiotyki dla badań kulturowych, która „(...) musi przejść od rozpatrywania znaków jako środków komunikacji, kodu do odszyfrowania, do rozważania ich jako sposobów myślenia, idiomu, który należy interpretować. Nie jest to nowy typ kryptografii, dodaje Geertz, której potrzebujemy zwłaszcza, gdy sprowadza się ona do zastąpienia jednego szyfru przez inny mniej zrozumiały, ale raczej nowa diagnostyka, metoda naukowa, która może określić sens rzeczy dla życia, które je otacza”³⁷.

Konkludując podjęte tu refleksje na temat koegzystowania inspirowanych semiotyką nurtów antropologii strukturalnej i interpretatywnej, można by przytoczyć konfesje fundatorów tych perspektyw badawczych, w których tłumaczą oni powody swojego zainteresowania dyscypliną. Geertza przywiodła na teren antropologii potrzeba badania konkretnego, „pragnienie chodzenia” po

³⁵ Zwielokrotnienie interpretacji funkcjonuje tu właściwie jako synonim semiozy i wynika z immanentnej natury znaku, który z zasady odnosi się do znaku poprzedzającego, dla którego jest interpretantem, i następującego po nim, który jest z kolei jego treścią etc. Proces ten kończy tzw. ostateczny interpretant, który funkcjonuje w teorii Peirce'a jedynie jako koncept formalny, konieczny z pragmatycznego punktu widzenia. Por. R.J. Parmentier, *Peirce Divested for Nonintimates*, [w:] *idem, Sign in Society. Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington 1994, p. 3–22.

³⁶ C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] *Interpretacja kultur...*, s. 7–48.

³⁷ Cyt. za: F. Inglis, *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*, Cambridge 2000, p. 1.

latach „ślizgania się na polach lodowych kantyizmu, heglizmu i kartezjaniizmu”; przekonanie, że „antropologia eksploruje chropowaty grunt”³⁸, który autor *Wiedzy lokalnej* definiował jako teren umożliwiający badania empiryczne. Lévi-Strauss, zastanawiając się nad powodami swojego zainteresowania tą dyscypliną, pisze:

Dzisiaj zadaję sobie pytanie, czy etnografia nie przyciągnęła mnie, choć się tego nie domyślałem z powodu pewnego pokrewieństwa struktury pomiędzy cywilizacjami będącymi przedmiotem jej badań a jego własną umysłowością. Brak mi zdolności do rozsądnego uprawiania terenu, z którego rokrocznie mógłbym zbierać plony. Mam inteligencję neolityczną³⁹.

Geertz przywiódł na teren antropologii potrzeba empirii i lokalnego konkretności, Lévi-Straussa przekonanie, któremu dał wyraz we wprowadzeniu do książki Romana Jakobsona *Six leçons sur le son et le sens* z 1973 roku, gdzie pisał, iż jest olśniony możliwościami zastosowania lingwistyki strukturalistycznej do ogarnięcia chaosu i mnogości zjawisk kultury, w sytuacji gdy podstawą jest wyjaśnianie ich struktury, relacji, a zatem szukanie inwariantów w kulturowej zmienności⁴⁰.

Claude Lévi-Strauss aspirował do uprawiania antropologii jako nauki społecznej, obiektywnej i rygorystycznej, która, poprzez wyjaśnianie wewnętrznej logiki systemów opartych na zasadach i związkach strukturalnych, ma aspiracje do bycia wiedzą powszechną. Clifford Geertz postrzegał i praktykował antropologię kultury jako naukę społeczną i humanistyczną, opartą na relatywizmie i analizie porównawczej, której podstawą są badania terenowe, a wykładnią wiedza o charakterze lokalnym, a nie uniwersalnym. Różnice te stają się widoczne np. w sposobie rozumienia „zmiany kulturowej”. Dla strukturalizmu jest to rodzaj wariantu, zmiana dotyczy warstwy powierzchniowej zjawisk, podczas gdy głęboka struktura pozostaje niezmienna. Dla Geertza zmiana kulturowa, a także wariantowość pewnych zachowań oraz treści, jest dowodem na zróżnicowanie kulturowe i ma charakter społeczny. Ich indywidualne, zarysowane w tym tekście, style uprawiania nauki można zwięźle określić jako model teoretyczno-analityczny i wirtuozeryjną interpretacyjną inspirowaną pragmatycznie zorientowaną semiotyka.

³⁸ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tł. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 7.

³⁹ C. Lévi-Strauss, *Kartki z podróży*, [w:] *idem, Smutek tropików...*, s. 45.

⁴⁰ R. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, Paris 1973, p. 9.

Ostatni kontekst: antropologia strukturalna jako samoopisywanie się dyscypliny

Można by zaryzykować stwierdzenie, że rzeczywisty wkład strukturalizmu do nauk społecznych i humanistycznych nie manifestuje się na poziomie wyznaczania problemów badawczych i w sposobie konceptualizowania danych. Antropologia strukturalna nie usiłuje bowiem zrozumieć, ale wyjaśnić; nie zajmują jej zatem empiryczne fakty, ale raczej ich modele, które powstają przy użyciu teorii strukturalnej. Prawdliwość tę pokazują analizy systemu pokrewieństwa, analizy totemizmu i mitów. Tym samym przedmiot badań antropologii strukturalnej sam stanowi już wynik aplikacji wypracowanych przez nią pojęć i kategorii, takich jak system, struktura, kod, opozycja czy też różnica. Być może właśnie z powodu swojej rozbudowanej metarefleksji strukturalizm bywa określany jako filozofia spekulatywna, która drepcze wokół pojęć stanowiących jej fundamenty, choć nasuwa się i taka uwaga, że tworząc swoje podstawy, antropologia strukturalna musiała przechodzić przez etap formułowania nowych problemów filozoficznych, nie tylko o charakterze epistemologicznym; np. tożsamość lub jedność zjawisk kulturowych tworząca się tylko przez korelację między różnicami stanowi problem natury ontologicznej. Jak pamiętamy, antropologia strukturalna Claude'a Lévi-Straussa, którą współcześnie określa się nieco szerzej jako orientację strukturalno-semiotyczną, miała ambicje, słuszne zresztą, do bycia filozofią stosowaną, czy też praktykowaną. Warto przypomnieć słowa badacza, w których podkreślał, że „refleksja filozoficzna jest środkiem a nie celem, a filozofia strukturalistyczna jest filozofią praktyczną”⁴¹.

Istotne są także systemowe, wewnętrzne reperkusje pojawienia się tego stylu myślowego, odczuwane przez samą antropologię. Innymi słowy, można by powiedzieć, że strukturalizm w antropologii to bodaj najbardziej samo-referencyjny moment w historii dyscypliny, która przy pomocy wysoce wyspecjalizowanego metajęzyka zaczęła opisywać nie tyle przedmioty swoich badań, ile zasady funkcjonowania samej siebie. Strukturalizm w antropologii to próba stworzenia nauki w sensie *natural science*, z własnymi metodami badawczymi oraz specjalizacyjną terminologią. W okresie triumfu antropologii strukturalnej dyscyplina zaczęła samoopisywać się jako nauka, co stanowiło jeden z wyraźnych celów Lévi-Straussa, który podkreślał, iż „w ciągu jednego czy dwóch wieków nauki humanistyczne i społeczne z konieczności uważały

⁴¹ C. Lévi-Strauss, *Philosophie et anthropologie*, „Cahiers de philosophie” 1966, nr 1, p. 54.

świat nauk ścisłych i przyrodniczych za raj, do którego nigdy nie będą miały wstępu. Ale oto, dodawał, językoznawstwo zdołało otworzyć jakieś małe drzwi łączące te dwa światy⁴².

Warstwa teoretyczna dyscypliny nasycona pojęciami o genealogii lingwistycznej stała się rodzajem systemowego agregatora metafor, które najczęściej przybierają postać przenośni pomocniczych, lokujących się wokół rdzenia metafory głównej. W przypadku strukturalizmu metaforą główną nie jest struktura, ale sam język definiowany w jego paradygmacie. Miernikiem wartości teorii obok jej operacyjności jest także wydajność, czyli zdolność teorii do rozprzestrzeniania się i stymulowania reprodukcji systemu, co uchwytne jest na poziomie podejmowanych debat, polemik, w problematyce wydawanych publikacji i szerzej w dyskursywnej przestrzeni nauki. Warto jednak mieć na uwadze, że istnieje także normatywne kryterium poznawcze, wedle którego lepsza poznawczo jest taka metaforyka, która zapewnia najwięcej realizacji – w przypadku antropologii – badań o charakterze empirycznym. Nie zajmuje mnie w tej chwili ocena korzyści i strat wynikających dla antropologii, a dokładniej dla jej ambicji teoriopoznawczych, z użycia metody strukturalnej do badania zjawisk kulturowych. Bardziej interesuje mnie operacyjność metody i pojęć, które stanowią fundamenty antropologii strukturalnej. Zakładam przy tym, że mierzalność użyteczności tej metody jest możliwa do pokazania w toku recepcji antropologii strukturalnej. Ważne jest to, w jakim stopniu, w określonym czasie antropologia strukturalna zdołała zainfekować różne szkoły i kierunki badawcze, jakiego rodzaju polemiki i krytyki wzbudziła, w jakim stopniu dała asumpt do zrewidowania teorii już istniejących.

Nie ma tu wprawdzie miejsca na szerszą refleksję dotyczącą przyczyn wygaszenia atrakcyjności czy też użyteczności antropologii strukturalnej, ale chcąc uniknąć uproszczeń i przywoływania ducha poststrukturalizmu, można by przyczynę wspomnianych zjawisk ująć systemowo, powiadając, że dążenie do utrzymania ujednoczonych reguł i strategii uprawiania antropologii spowodowałoby umacnianie się paradygmatu bliskiego naukowemu, co w znacznym stopniu usztywniłoby dyscyplinę, pozbawiając ją możliwości elastycznego reagowania na zmiany i fluktuacje zarówno w jej relevantnych otoczeniach, takich jak językoznawstwo, nauka o literaturze, socjologia, ekonomia, system sztuki, literatura itd., jak i – co bodaj istotniejsze – w rzeczywistości społeczno-kulturowej. Antropologia jest zatem systemem mobilnym, reagującym na zmienność relevantacji otoczenia; antropologia strukturalna reorientowała się

⁴² C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 132.

na system nauki, jej uwaga została skierowana przede wszystkim na własne, wewnętrzne środowisko.

Wracając do kontekstu semiotycznego, który stanowi ramę conceptualną tego tekstu, można by spróbować wyjaśnić tę kwestię jeszcze inaczej, przypominając, że o ile pragmatycznie zorientowana semiotyka (badająca znaki w znaczącym uniwersum rzeczywistości) podkreśla znaczenie procesu semiozy, w którym znaki mogą mnożyć się wraz z rozwojem kultury, o tyle fundowana na binaryzmie semiologia de Saussure'a „zamraża” je w analizie synchronicznej. Peirce'a lokowanie znaków w procesie i wskazywanie na konstytutywną dla nich rolę interpretanta stanowi istotny pogląd dla zrozumienia złożoności kultury, zwłaszcza w jej postkolonialnych, bliskich krytyce kulturowej refleksjach, w których unieruchomione i uniwersalne schematy poznawcze de Saussure'a oraz kontynuującego jego myśl Lévi-Straussa są kwestionowane jako nieprzydatne ze względu na nieprzystawalność do dynamiki obserwowanych przemian geopolitycznych, społecznych i kulturowych.

Kłopotliwe dziedzictwo? Refleksje na marginesie

Kłopotliwe może być dla nas to, że skłonni jesteśmy krytykować strukturalizm za jego naturę nieznoszącą sprzeciwu, odmienności, odszczepieństwa i nieregularności, za próbę pochwylenia, ujarznienia i uniformizacji tego, co wielorakie, zmultiplikowane, różne, krnąbrne itd. Razi nas jego „bezdusność” i wyrachowana precyzja, a z drugiej strony, jako antropolog, skłonni jesteśmy upominać się o dyscyplinę utrzymującą status nauki o ambicjach teoriopoznawczych. Nie do końca możemy zgodzić się z rozpoznaniem, że antropologia strukturalna nie przystaje do refleksji podejmowanych w dyscyplinach dotyczących globalizacji i lokalności, multikulturalizmu, kwestii wykluczenia, dyskryminacji etc. Susan Sontag, w eseju zatytułowanym *Anthropologists as Hero*, podkreśla, że *Smutek tropików* to nie tylko zapis emocjonalnej traumy z badań terenowych antropologa, który ciągle konfrontuje siebie samego z egzotycznym Innym, to także trauma wynikająca z przymusu bezradnego oglądania, jak rdzenne kultury są bezpowrotnie niszczone przez proces modernizacji⁴³. Szukanie czegoś na kształt wspólnej wszystkim kulturom gramatyki, a także zakładanie uniwersalizmu myśli ludzkiej, można by zatem odczytywać także jako gest ideologiczny, nie do przecenienia, gdy umieści się go

⁴³ S. Sontag, *Anthropologist as Hero*, [w:] *eadem, Against Interpretation, and Other Essays*, New York 1961, p. 42.

w kontekście debaty na temat kolonializmu, postkolonializmu, imperializmu, czy też wprowadzi do dyskusji na temat samej antropologii i jej zaangażowania w kwestie natury politycznej oraz kulturowo-społecznej.

Antropologia strukturalna, która była jedną z lepszych rzeczy, jakie przydarzyły się dyscyplinie w I połowie XX wieku, pozostaje w pewnym stopniu krytyką własnego postępowania. Oznacza to, że analiza strukturalna/semiotyczna, posługując się modelami językowymi, logicznymi, matematycznymi, powinna pozbawić się złudzenia, że potrafi dostarczyć wiedzy neutralnej, oddalanej od napięć natury politycznej czy genderowej⁴⁴. Być może jej renesans w nowych warunkach, zastanych przez antropologów w XXI wieku, będzie polegał na budowaniu modeli i pojęć, biorących pod uwagę operację znaczącą, która wytwarza matrycę dominującej *epistemy*, określonej polityki etc. Idąc dalej tym tropem, warto byłoby poddać semiotycznej analizie teksty, które naruszają fundamenty konkretnych, np. dominujących systemów dyskursywnych, a przez to, kto wie, może i fundamenty samej kultury. Nie wyczerpuje to jednak rzecz jasna możliwości jej zastosowania do współczesnych analiz różnych aspektów rzeczywistości⁴⁵. Można by powiedzieć, że we wszystkich nurtach badawczych antropologii, które czynią znaczenie istotnym elementem zarówno manifestowania się kultury, jak i tego, co dzięki niej widoczne i zrozumiałe, antropologia Claude'a Lévi-Straussa powraca jako inspiracja lub krytykowany punkt odniesienia, pokazując, że dyscyplina starzeje się nieuchronnie, ale jednocześnie niegruntownie i niesystematycznie, posiada także swoją pamięć, której mechanizm sprawia, że co pewien czas wygaszona teoria powraca, a jej renesans oznacza zawsze konieczność dostosowania się do nowych warunków – zarówno tych naukowych, jak i tych empirycznych.

⁴⁴ Por. projekt semanalizy autorstwa Julii Kristeviej: *Kilka problemów semiotyki literackiej*, tł. M.P. Markowski, [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, t. 4, cz. 2, Kraków 1996, s. 175–188.

⁴⁵ Zob. np. R. Le Roux, *Lévi-Strauss; une réception paradoxale de la cybernétique*, „L'Homme” 2009, nr 1(189), p. 165–190.

Summary

An awkward legacy?

Claude Lévi-Strauss and Clifford Geertz's anthropological thought

The paper discusses a few strands of Claude Lévi-Strauss' structural anthropology, which have been criticized by Clifford Geertz while he tried to establish reflexively and interpretatively oriented anthropology. Those strands comprise such concepts as cognition, structure, meaning, localness, universality and culture. Apart from differences, the paper investigates similarities between Levi-Straussian and Geertzian approaches connected, alongside others, to the centrality of meaning, a specific type of linguistic/semiotic and theoretical imagination or literariness of anthropological description. Consequently, it seems that some elements of structural anthropology, as well as its metalanguage, can still inspire contemporary styles of thought and trends in research.

Claude Lévi-Strauss postmodernistą? *Smutek tropików* jako tekst literacki

Smutek tropików zajmuje miejsce szczególne wśród książek papieża strukturalizmu w znacznej mierze ze względu na jego formę – wszakże był on określany mianem „powieści sentymentalnej” (Jelizar M. Mieletyński)¹, dziennika podróży (Leszek Kolankiewicz)² czy wreszcie „podróży filozoficznej”³. Wysoko literacką stronę dzieła oceniał Stefan Żółkiewski, który zauważył, że *Smutek tropików*:

Jest to właściwie nowa forma literacka, wyrastająca poza granicami fikcji, lecz czyniąca ze świata poznawanego intelektualnie sferę osobiście przeżytej tragedii⁴.

Ostatnio analizę literackiej – czy też zgodnie z nowym słownikiem – retorycznej warstwy *Smutku tropików* podjął Michał Mokrzan⁵.

W niniejszym tekście przedmiotem rozważań będzie właśnie forma *Smutku tropików* i jej związki z francuską tradycją piśmienniczą, szczególnie z twórczością Jeana Jacques’a Rousseau. Oczywiście wskazanie związków między poglądami Lévi-Straussa a filozofią autora *Nowej Heloizy* nie jest żadnym *novum*⁶, w końcu wskazywał na to wielokrotnie sam Lévi-Strauss,

¹ „W «Smutku tropików» (1955), swego rodzaju «podróży sentymentalnej» XX wieku, Lévi-Strauss pisze o swoich ekspedycjach i terenowej pracy etnograficznej w Brazylii; specjalną monografię poświęca «rodzinnemu» i społecznemu życiu Indian Nambikwara...” J.M. Mieletyński, *Lévi-Strauss, czy tylko etnologia?*, tł. T. Zieliński, „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 1, s. 326.

² L. Kolankiewicz, wstęp do: C. Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych*, tł. L. Kolankiewicz, „Twórczość” 1984, nr 6, s. 82.

³ J. Cazeneuve, *Tristes tropiques: les leçons d'un voyage philosophique*, „Annales” XIII 1958, nr 4, p. 781–786.

⁴ S. Żółkiewski, *Zagadnienia stylu. Szkice o kulturze współczesnej*, Warszawa 1965, s. 244.

⁵ M. Mokrzan, *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wrocław 2010, s. 83–147.

⁶ Warto odnotować, że owa zbieżność pojawia się nie tylko w dziełach o Lévi-Straussie, ale także można ją odnaleźć w rozważaniach na temat Rousseau Bronisława Baczyki, który

ale wyznaczniki formalne nigdy w tej dyskusji nie zajmowały prominentnego miejsca.

Nienawidzę podróży i podróżników. A oto zabieram się do opowiadania o swoich wyprawach. Lecz jakże długo trwało, zanim się na to zdecydowałem! Piętnaście lat minęło, od kiedy opuściłem Brazylię po raz ostatni. Odtąd snułem wielokrotnie projekty napisania tej książki, ale za każdym razem powstrzymywało mnie uczucie zawstydzenia i niesmaku. Zastanawiałem się, czy należy drobniawczo opowiadać o tylu bezsensownych szczegółach i błahych zdarzeniach. W zawodzie etnografa nie ma miejsca na przygodę; narzuca mu się ona i ciąży na właściwej pracy wagą tygodni lub miesięcy zmarnowanych w drodze, godzin beczynności, kiedy informator się wymyka, głodu i zmęczenia, czasem choroby, a zawsze tysiąca kłopotów pochłaniających całe dni bez żadnego rezultatu i sprowadzających niebezpieczne życie w sercu dziewiczej puszczy do jakiegoś naśladownictwa służby wojskowej. Fakt, że w osiągnięcie przedmiotu naszych badań trzeba włożyć tak wiele wysiłku i próżnych zabiegów, nie podnosi ich ceny i należałoby go raczej uważać za negatywną stronę naszego zawodu. Prawdy, których poszukujemy, udając się tak daleko, nabierają wartości dopiero po oczyszczeniu ich z tego osadu⁷.

Tak rozpoczyna się *Smutek tropików*. Ten – być może przydługi, a na pewno niezwykle często cytowany – fragment zawiera w sobie niezwykle czytelną aluzję do pism Rousseau, który był niezwykle przywiązany do operowania paradoksem⁸, i wyznacza kontekst czytania na długo, zanim Rousseau zostaje wskazany jako prawdziwy bohater książki, a jego metoda jako najważniejsza inspiracja refleksji etnologicznej:

(...) Rousseau był najbardziej etnografem spośród filozofów; choć nigdy nie podróżował po dalekich krajach, jego dokumentacja była tak pełna, jak to było możliwe dla człowieka jego epoki; w przeciwieństwie do Woltera ożywił ją

omawiając *nomen omen* kwestię poszukiwania stanu natury, stwierdza: „Najtrafniej tę intencję Rousseau uchwycił chyba Lévi-Strauss – może dzięki temu, że cała jego postawa duchowa jakże jest bliska Rousseau”. B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 134. Por. *ibidem*, s. 251.

⁷ Wszystkie cytaty według wydania: C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tł. A. Steinberg, Warszawa 2008; *ibidem*, s. 9.

⁸ Zob m.in. B. Baczeko, *Paradoksy russoistyczne*, [w:] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do „Narcyza”, List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tł. B. Baczeko i in., oprac. B. Baczeko, Warszawa 1966, s. IX–LXI, zwłaszcza XIV i n.

dzięki pełnemu sympatii zainteresowaniu obyczajami i myślą ludową. Rousseau nasz nauczyciel, Rousseau nasz brat, wobec którego byliśmy tak niewdzięczni, lecz któremu mogłaby zostać dedykowana każda stronica tej książki, gdyby taki hołd nie był niegodny jego wielkiej pamięci. Możemy uwolnić się od sprzeczności nierozłącznej ze stanowiskiem etnografa, tylko powtarzając ze swej strony drogę, która pozwoliła mu przejść od ruin pozostawionych przez *Rozprawę o źródłach nierówności* do wielkiej konstrukcji *Umowy społecznej* o tajemnicach odkrywanych przez Emila. Dzięki niemu wiemy, w jaki sposób, unicestwivszy wszelki ład, można jeszcze odkryć zasady, które pozwalają na zbudowanie nowego. (s. 411)

Owo składanie hołdu przejawia się, w pierwszym rzędzie, w sięgnięciu po paradoks. Baczko we wstępie do *Umowy społecznej* zaznaczył, że choć paradoks jest tym, po co filozofowie oświeceniowi sięgali niezwykle często, to:

(...) paradoksy Jana Jakuba rażą, niepokoją czytelnika „oświeconego” między innymi dlatego, że są właśnie „na serio”, że nie są ani głównie, ani tylko formułą stylistyczną. Nie są formą manifestacji *esprit*, lecz często zakwestionowaniem prawd, które oświeceniowy *esprit* traktuje poważnie. Jeśli uznać, że paradoks ma swój historyczny układ odniesienia „opinie powszechnie przyjętej”, to paradoksy Jana Jakuba zwracają się, między innymi, przeciw samemu *esprit* oświeceniowemu, rozdzielając w nim – sparafrazujemy przytoczone przed chwilą określenie *esprit* – „rzeczy, które zdają się łączyć, lub też przeciwstawiając je sobie”⁹.

Jako przykład przywołać można choćby otwarcie *Rozprawy o naukach i sztukach*:

Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy, czy do spaczenia obyczajów? Oto co nam trzeba rozważyć. Jakie powinienem w tej sprawie zająć stanowisko? Takie, wielce szanowni panowie, jakie przystoi uczciwemu człowiekowi, który nic nie wie, ale który z tego powodu szacunku dla siebie nie traci.

Czuje, że to, co mam do powiedzenia, trudno będzie przystosować do trybunału, przed którym stoję. Co za śmiałość ganić nauki wobec jednego z najuczciwszych towarzystw Europy, w sławnej Akademii chwalić niewiedzę i godzić pogardę dla studiów z szacunkiem dla prawdziwych uczonych?¹⁰

⁹ *Ibidem*, s. XV.

¹⁰ J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *idem*, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 9.

Ten rozdźwięk – tak między oczekiwaniami członków Akademii, którzy rozpisali konkurs, zadając, w sumie, retoryczne pytanie, a odpowiedzią Rousseau, jak i między erudycją przebijającą z kart rozprawy, a obecnym w niej toposem skromności (który nie wydaje się być wcale, w przypadku autora *Emila*, po prostu retorycznym *locus communis*) – jest kolejnym paradoksem, spotęgowanym jeszcze przez motto z Owidiuszowych *Tristiów*: „*Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis*” (V 10, 37), którego oryginalny kontekst pozostaje w sprzeczności z pozorną tożsamością z Sokratejską deklaracją „*Οἶδα οὐδὲν εἰδῶς*”.

Znamienna wydaje się także zbieżność, że Rousseau rozpoczął swoją karierę filozofa rozprawą, która była odczytywana jako antyfilozoficzna, a Lévi-Strauss – dziełem, które wydaje się być paszkwilem na etnologię, antropologię, a nawet bywa odczytywane jako rasistowskie¹¹. Można jednak zapytać, czy owa zbieżność nie jest przypadkowa?

Elżbieta Tarkowska określiła *Smutek tropików* mniej „uporządkowaną” (i mniej oficjalną) wersją hołdu złożonego przez jego autora autorowi *Nowej Heloizy* – mniej uporządkowaną choćby w porównaniu do wykładu *Rousseau jako twórca nauk o człowieku*¹² – odnosząc się do jego nieprofesjonalnego, czy może raczej – profesjonalnego, charakteru, zwłaszcza zaś do dość wyraźnego zaangażowania autora. Trudno polemizować z tezą o osobistym charakterze *Smutku tropików*, ale nie sposób zgodzić się z uwagą o jego nieuporządkowaniu, choćby nawet częściowym.

To, co można by odczytać jako dysproporcję w organizowaniu materiału, jest niezwykle wiernym odzwierciedleniem pewnego rodzaju rozchwiania struktury większości dzieł Rousseau, które zwykle poprzedzone są licznymi przedmowami, uwagami o okolicznościach powstania dzieła i, na ogół, mają bardzo długą część ekspozycyjną. Istotną ich cechą stanowi także podkreślanie dystansu czasowego między podjęciem tematu przedstawianego w rozprawie jako tematu do rozważań, z jednej strony, powstaniem pierwszej redakcji dzieła, z drugiej, i wreszcie ostatecznym terminem jej publikacji, co wiąże się – jak Rousseau często zaznacza – z odmiennością zamysłu formy pierwotnej rozprawy i jej ostatecznym kształtem, z którym odbiorca ma do czynienia. Widać to zarówno w obu rozprawach konkursowych, jak i w *Przechadzkach*

¹¹ M. Szpakowska, *Lévi-Strauss uporządkowany*, „*Twórczość*” 1993, nr 11, s. 63–82.

¹² Zob. „Bardziej «oficjalną» i uporządkowaną deklarację zadłużeń, niż hołd oddany w «Smutku tropików», przedstawia w rozprawie «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de ‘homme’». Uważa Rousseau nie tylko za prekursora, ale wręcz za założyciela etnologii”. E. Tarkowska, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, Warszawa 1974, s. 162–163.

samotnego marzyciela, a nawet w *Nowej Heloizie* czy *Przedmowie do Narcyza*. Zatem owa długa ekspozycja *Smutku tropików*, wraz z pozornie pozostającym bez związku z brazylijskim doświadczeniem etnografa opisem orientu, tak silna w swym autobiograficznym, wyznaniowym charakterze, wydaje się pozostawać w ścisłym związku z pracami filozofa.

Zasadniczy trzon *Smutku tropików* stanowią cztery „etnograficzne” szkice poświęcone kolejno: Kadiweo, Bororo, Nambikwara i Tupi-Kawahib. Plemiona te nie są przedstawione w każdym możliwym aspekcie – ich opis nie jest zapisem z notatnika etnografa. Claude Lévi-Strauss szuka przede wszystkim płaszczyzny porównania, która dla niego w sposób naturalny staje się płaszczyzną różnic, a która to dotyczy kwestii dystrybucji kobiet w plemienu i sposobów radzenia sobie z ich niedoborem. Opisywani Indianie w ten sposób stają się nie tyle przedmiotem badania, ile ilustracją tezy, przykładami w dyskusji. Autor *Smutku tropików* używa ich w ten sam sposób, w jaki autor *Rozprawy o źródłach nierówności* używa dostępnych mu opowieści o dalekich lądach i tamtejszych „dzikich”, które stanowią odpowiednik nowoczesnej ankiety etnograficznej.

W tym miejscu wypada zapytać: jakiej tezy mają oni zatem dowieść? Owo uproszczone porównanie dowieść ma, jak się zdaje, prawdziwości tezy Rousseau o tym, że tym, co stanowi o istocie człowieczeństwa, tym, co odróżnia nas od zwierząt, nie jest ani rozum, ani sumienie, ale zdolność podejmowania wyborów¹³. Kadiweo, Bororo i Nambikwara stanęli przed tym samym problemem i znaleźli trzy odmienne rozwiązania. Jednocześnie jednak fakt, że owe wybory zostały już dokonane, pokazuje, że nie są oni tymi, których Lévi-Strauss szuka i za którymi wyraża tęsknotę, tj. tymi, których nie widział żaden etnograf, żaden podróżnik – za prawdziwym nieznanym, ale paradoksalnie ich znalezienie przynosi jedynie zawód:

Nawet nie znając języka i nie mając tłumacza, usiłowałem zbadać pewne aspekty myśli i społeczeństwa tubylców (...).

Jednakże ta przygoda rozpoczęta w nastroju entuzjazmu pozostawiła mi uczucie pustki.

Chciałem dojść do ostatecznego kresu dzikości; czyż moje pragnienie nie zostało zaspokojone przez tych czarujących tubylców, których nikt przede mną

¹³ J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, [w:] *idem, Trzy rozprawy...*, s. 153 i n. Por. m.in. B. Baczek, *Rousseau...*, s. 158 i n.

nie widział, których może nikt już po mnie nie zobaczy? U kresu podniecającej podróży napotkałem moich dzikich. Niestety, byli zanadto dzicy! (...) Byli tak bliscy jak odbicie w zwierciadle, mogłem ich dotykać, lecz nie potrafiłem ich zrozumieć. (s. 348)

Czym jednak miał by być ów ostateczny kres dzikości i dlaczego Lévi-Strauss go poszukiwał?

Nieco światła może na tę kwestię rzucić następujący fragment *Wyznań*, w którym autor *Rozprawy o nierówności* wyjaśnia genezę jej powstania:

Aby wmyślić się swobodnie w ten wielki przedmiot, wybrałem się na jakiś tydzień do Saint-Germain, wraz z Teresą, naszą gospodynią, dobrą w gruncie rzeczy kobicinką, i jedną z jej przyjaciółek. Liczę tę wycieczkę za jedną z najprzyjemniejszych w życiu. Pogoda była śliczna; poczciwe kobiety wzięły na siebie sprawy gospodarskie i pieniężne; Teresa miała towarzystwo; ja zaś wolny od wszelkiej troski, przychodziłem bawić się z nimi swobodnie w godzinach posiłku. Resztę dnia, zagłębiony w lesie, szukałem w nim i znajdowałem obraz pierwszych czasów ludzkości, i kreśliłem wspaniale ich historię. Ściągałem ręką na drobne kłamstwa ludzi; ważyłem się odsłonić w całej nagości ich naturę, iść za postępem czasów i rzeczy, które ją zniekształciły, i, porównując człowieka społecznego z człowiekiem natury, wskazać, w jego rzekomym udoskonaleniu, prawdziwe źródło jego nędzy. Dusza moja, rozgrzana temi wzniosłymi kontemplacjami, wznosiła się ku Bóstwu; widząc stamtąd swoich bliźnich, jak wchodzą, po ślepej drodze przesądów, na drogę błędów, nieszczęść, zbrodni, krzyczałem im słabym głosem, którego nie mogli słyszeć: *Szaleńcy, którzy skarżycie się bez przerwy na naturę, wiedzcie, iż wszystkie wasze niedole pochodzą z was samych*¹⁴.

Kult początku widoczny w powyższym fragmencie jest dość typowy dla rozważań oświeceniowych¹⁵, dlatego też zastanawiające jest, że badacze podkreślają „dziewiętnastowieczność” twórczości Lévi-Straussa, widząc ją głównie w poszukiwaniu prawd ogólnych¹⁶, a nie dostrzegają osiemnastowiecznego kultu jedynej prawdy kryjącej się u zarania cywilizacji. Lévi-Strauss wyrusza zatem na wyprawę, która ma być kontynuacją owej podróży, poszukiwaniem prawdziwego lasu i prawdziwego, a nie wyimaginowanego dzikiego.

Trudno zaprzeczyć, że szczególnie miejsce w rozważaniach autora zajmują obdarzeni przezeń żywym zainteresowaniem i – trudno o inne słowo – czuło-

¹⁴ J.J. Rousseau, *Wyznania*, tł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1931, t. II, s. 130–131.

¹⁵ Zob. m.in. B. Baczkowski, *Rousseau...*, s. 95–117.

¹⁶ Zob. m.in. E. Tarkowska, *op. cit.*, s. 160 i n.

ścią Nambikwara. Specjalny status, jakim cieszą się oni w *Smutku tropików*, jest konsekwencją faktu, że zdają się wykazywać największe podobieństwo do Rousseau'wskiego człowieka pierwotnego¹⁷. Istotna jest sekwencja opisu plemienia: najpierw Lévi-Strauss przywołuje reputację, którą się ono cieszy – reputację morderców, żądnych krwi dzikusów¹⁸, potem rysuje obraz ludzi funkcjonujących na granicy śmierci głodowej, zbieracki charakter ich gospodarki, ubóstwo kultury materialnej, przejawiającej się w braku domów, ubrań, a nawet posłania¹⁹, co czyni ich podobnymi do zwierząt:

Wszystko to przedstawia obraz tak bezkształtny, że zbieracz jest zniechęcony tą wystawą [tj. zawartością kosza], która robi wrażenie raczej rezultatu działalności rasy ogromnych mrówek obserwowanych przez mikroskop niż człowieka. W istocie Nambikwara przypominają kolumnę mrówek idącą gęsiego przez wysokie trawy, a każda kobieta obciążona jest koszem jak niekiedy mrówki swymi jajami. (s. 289)

I dopiero bliższe spojrzenie pozwala dostrzec w nich człowieczeństwo, które przede wszystkim przejawia się w niemalże sielankowym obrazie rodziny:

Przez resztę dnia zajęci są towarzyską rozmową, prawie zawsze wesołą i pełną śmiechu, tubylcy żartują, czasami mówią rzeczy sprośne lub skatologiczne, witane głośnymi wybuchami śmiechu. Pracę przerywają często odwiedziny lub rozmowy; kiedy dwa psy lub ptaki łączą się w akcie płciowym, zatrzymują się i patrzą zafascynowani, potem wracają do pracy, wymieniając uwagi na temat tego ważnego zdarzenia. (s. 293)

¹⁷ Zob. „Indianie Kadiweo i Bororo stanowią z różnych względów grupy, które wprost chciałoby się nazwać społeczeństwami uczonymi. U Indian Nambikwara obserwatorowi wydaje się, że spotkał się z czymś, co chętnie, lecz niesłusznie nazwałby dzieciństwem ludzkości” (s. 286). Por. „To podobieństwo było jeszcze bardziej zdumiewające wskutek ubóstwa kultury materialnej, które nie przemawiało za tym, aby Nambikwara byli związani z najwyższymi kulturami Ameryki środkowej i Północnej, lecz raczej skłaniało do uznania ich za ludzi z epoki kamienia” (s. 288).

¹⁸ „Wspomina się z makabrycznym humorem misjonarzy zamordowanych w 1933 roku lub telegrafistę, którego znaleziono zakopanego do połowy ciała z piersią przesyżytą strzałami i aparatem na głowie” (s. 285).

¹⁹ „Wśród Indian Ameryki tropikalnej, którym zawdzięczamy wynalezienie hamaka, biedę symbolizuje brak tego przedmiotu i wszelkiego innego urządzenia służącego do spania lub wypoczynku. Nambikwara śpią nago na ziemi. Ponieważ noce w porze suszy są chłodne, ogrzewają się, tuląc się do siebie lub przysuwając do obozowego ogniska, które nocą wygasa, tak że o świcie budzą się w jeszcze letnim popiele. Z tego powodu Paressi dają im przezwisko uaiokoakore – śpiący na gołej ziemi” (s. 289).

Claude Lévi-Strauss nie próbuje w żaden sposób ich idealizować, lecz stara się oddać im sprawiedliwość. Wprowadza zatem kwestię śmierci małej dziewczynki, zdeptanej w czasie tańców. Podkreśla jednak, że powodem nie jest zła wola, lecz raczej pewnego rodzaju nieświadomość czy niezdolność dostrzeżenia bardziej oddalonych skutków swoich działań, co koresponduje z uwagami Rousseau na temat „nieznajomości” cnót u dzikich i – będącej owej nieznajomości cnót konsekwencją – nieaplikowalności kategorii moralnych w ocenie, a nawet opisie ich czynów²⁰. Nambikwara stają się zatem realnym kresem poszukiwań:

Poszukiwałem społeczeństwa sprowadzającego się do jego najprostszego wyrazu. Społeczeństwo Nambikwara było nim do tego stopnia, że znalazłem w nim tylko ludzi. (s. 332)

I znowu kontekstem dla niniejszej deklaracji jest filozofia Rousseau, który widział społeczeństwo jako ograniczenie, nawet jeśli nieuniknione, jednostkowości, indywidualności pojedynczego człowieka. Nambikwara pozostają na owej niejasnej granicy, gdzie jeszcze nie są społeczeństwem, ale już nie są jednostkami – pozostają zatem w stanie idealnym, najpełniej realizując swoje człowieczeństwo. Przypomnieć w tym miejscu należy, że Claude Lévi-Strauss w rozmowie z Charbonnier'em definiuje prawdziwe zadanie etnologa jako poszukiwanie przejścia między naturą a kulturą²¹, a etnologia może być postrzegana jako nauka o początkach społeczeństwa.

Jednocześnie właśnie owi „arcyludzie” nie są nimi wcale w oczach innych antropologów. Znamienne wydaje się, że Lévi-Strauss jako przykład takiej postawy przywołuje fragment pracy Kalerva Oberga, przedstawiciela anglosaskiej antropologii, słuchacza London School of Economics w czasie profesury Malinowskiego, w którym to fragmencie Nambikwara opisywani są jako brudni, nieokrzesani barbarzyńcy, niemal złośliwe zwierzęta²². Znamienne, ponieważ Lévi-Strauss, podobnie jak Rousseau, prowadząc wywód, jednocześnie próbuje odpowiedzieć na zarzuty czy oskarżenia funkcjonujące poza sama rozprawą. Tutaj autor *Antropologii strukturalnej* próbuje odpowie-

²⁰ „...można by zatem powiedzieć, że dzicy właśnie dlatego nie są źli, że nie wiedzą, co znaczy być dobrymi”. J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności...*, s. 172.

²¹ „...podstawowe zjawisko, którym interesuje się etnolog – to znaczy związek i przejście od natury do kultury...” G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, tł. J. Trzaniel, Warszawa 2000, s. 116.

²² Zob. C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików...*, s. 305.

dzień na zarzut, przywołany zresztą wcześniej, przynależności do anglosaskiej szkoły antropologicznej. Rysując kontrast między swoim a Oberga postrzeganiem tego samego plemienia, zaznacza tym samym różnicę między Obergiem jako przedstawicielem amerykańskiej szkoły i sobą. Jednocześnie, wskazując na siebie jako kontynuatora czy też dziedzica Rousseau, w sposób naturalny wpisuje się także w tradycję Durkheimowską, choćby z racji tego, że także Durkheim widział w Rousseau prekursora francuskiej socjologii²³. Ponadto dostrzegając – w przeciwieństwie do konkurentów – w Nambikwara ludzi, realizuje swój własny postulat wyrażony we wstępie do *Socjologii i antropologii* Marcela Maussa, by etnografia inspirowała nowy humanizm²⁴. Ów nowy humanizm nie ma polegać na idealizowaniu człowieka ani jego natury, ale na poszukiwaniu prawdy o jego istocie i dostrzeżeniu człowieczeństwa tam, gdzie inni dostrzegają barbarzyństwo. Charakterystyczne wydaje się, że Lévi-Strauss nie tylko podejmuje ów problem wielokrotnie w swojej *sui generis* powiastce filozoficznej, ale obawiając się, by nie zostać niezrozumianym, przedstawia swoje racje znacznie bardziej eksplicytnie w *Powrocie* zamykającym *Smutek tropików*, gdzie zarysowany zostaje kontrast między rozumieniem stanu natury przez Rousseau i przez Diderota²⁵. Wydaje się, że autor *Kubusia Fatalisty* przywołany jest nieprzypadkowo jako reprezentant postawy oświeceniowej, wszak to pojawiający się w jego sztuce *passus*: „Tylko człowiek zły może być samotny” prowokuje Rousseau do gwałtownej dyskusji w obronie samotności (i zostaje przez niego uznany za powód do zerwania kontaktów i zaliczenia Diderota w poczet prześladowców)²⁶.

²³ Émile Durkheim wygłosił na uniwersytecie w Bordeaux odczyt poświęcony *Umowie społecznej* i jej roli w rozwoju francuskiej myśli socjologicznej. Opublikowany pośmiertnie: É. Durkheim, *Le „Contrat Social” de Rousseau*, [w:] *idem, Montesquieu et Rousseau: précurseurs de la sociologie*, Paris 1953, p. 115–198. Por. B. Baczek, *Rousseau...*, s. 615. Miejsce Lévi-Straussa we francuskiej tradycji socjologicznej zostało dość szeroko omówione przez Elżbietę Tarkowską. E. Tarkowska, *op. cit.*, zwłaszcza rozdział *Lévi-Strauss. Tradycja i nowatorstwo*, s. 152–209.

²⁴ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973, s. XXXIII.

²⁵ „Poruszając te zagadnienia, przekonuję się, że nie ma innej odpowiedzi prócz tej, którą dał Rousseau: Rousseau tak okrzyczany, gorzej znany dzisiaj niż kiedykolwiek, narażony na śmieszne oskarżenie o gloryfikację stanu natury. Jest to błąd Diderota, a nie Rousseau, Rousseau twierdził wręcz przeciwnie i jedyny wskazał wyjście z tych sprzeczności, wśród których bląkami się w ślad za jego przeciwnikami (...).” (s. 411).

²⁶ B. Baczek, *Paradoksy russoistyczne...*, s. XXXIV.

Jednakże, jeśli się zastanowić, to Claude Lévi-Strauss chcąc zrealizować zamierzenie Rousseau, musiałby znaleźć przeszłą rzeczywistość, a zatem odległą od badacza w czasie, a nie w przestrzeni. Czy jednak owo oddalenie w czasie jest czym innym niż oddalenie w przestrzeni? – wszak Denis Prost nazwał *Smutek tropików* poszukiwaniem *l'espace perdu*, utraconej przestrzeni, analogicznie do *le temps perdu*, utraconego czasu²⁷. Lévi-Strauss daje na to następującą odpowiedź:

Etnolog żywi szacunek dla historii, lecz nie przypisuje jej wartości uprzywilejowanej. Uważa ją za kierunek badań dopełniający badania etnologii: historia rozkłada wachlarz społeczeństw ludzkich w czasie, etnologia – w przestrzeni. Różnica jest jeszcze mniejsza, niżby się zdawało, historyk bowiem stara się odtwarzać obraz zanikłych społeczeństw, takich, jakimi były w momentach będących dla nich odpowiednikiem teraźniejszości; etnograf zaś stara się zrekonstruować etapy historyczne, które wyprzedziły w czasie formy aktualne²⁸.

Claude Lévi-Strauss wskazuje zatem, że należy traktować historię jako zbiór wyborów dokonanych przez ludzkość, zbiór potencjalnych rozwiązań przezeń przyjętych. Jednakże owa afirmacja historii nie może w żaden sposób być utożsamiana z odejściem od Rousseau'wskiej krytyki postępu²⁹, ponieważ działania ludzkie zmierzają nieuchronnie ku entropii:

Człowiek sam jest maszyną, może tylko bardziej doskonałą niż inne, pracującą nad rozkładem pierwotnego porządku i popychającą potężnie zorganizowaną materię ku ustawicznie rosnącej bezwładności, która kiedyś stanie się ostateczna. (s. 436)

Opowiadając się przeciw postępowi, Lévi-Strauss ustawia się w opozycji do Sartre'a i Camusa, ale poprzez zajęcie miejsca dziedzica Rousseau odwraca ciężący na nim zarzut o niefrancuskość, przerzucając go na oskarżycieli. Ponadto

²⁷ D. Prost, *A la recherche de l'espace perdu*, [w:] Claude Lévi-Strauss „*Tristes tropiques*” – *l'autre et l'ailleurs*, éd. J. Askénazi, Paris 1992, p. 87–90.

²⁸ C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, tł. A. Zajączkowski, Warszawa 2001, s. 340.

²⁹ Zob. m.in. „Co jednak jeszcze straszniejsze, to że wszystkie postępy rodu ludzkiego oddalają go bezustannie od jego stanu pierwotnego, że zatem, im więcej się w nas gromadzi nowych wiadomości, tym bardziej tracimy możliwość zdobycia owej jednej, najważniejszej ze wszystkich, tak że w pewnym sensie samo to właśnie studiowanie człowieka sprawiło, że poznanie go jest nam dziś niedostępne”. J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności...*, s. 128.

tworzy to obraz „nowego Rousseau” szkalowanego i szczonego przez „nowych encyklopedystów”³⁰.

W tym kontekście zamieszczenie uwag o Oriencie nabiera nowego sensu. Porzucenie swojej kultury przez etnografa w celu znalezienia innego, jest po prostu porzuceniem społeczeństwa i zastanę porządku społecznego, by udać się na poszukiwanie utraconego dzieciństwa ludzkości. Musi zatem odwrócić się od najbardziej skostniałego i sztywnego porządku społecznego, jakim jest system kastowy konstytuujący cywilizację wschodnią, którą w kontekście filozofii Rousseau należy interpretować jako najdalszą od „szlachetnego dzikiego”, najbardziej zaawansowaną w postępie, a tym samym tą, która osiągnęła już:

(...) etap ostatni nierówności i jej punkt dojścia; na nim się koło zamyka wracając do punktu, z którego wyszło: wszystkie poszczególne jednostki stają się tu z powrotem równe, bo są niczym, że zaś poddani nie znają innego prawa niż wola pana, pan innej dla siebie reguły niż własna namiętność, więc ponownie zanikają pojęcia dobra i zasady sprawiedliwości; tu wszystko się sprowadza wyłącznie do prawa silniejszego, a konsekwencji do nowego stanu natury; różni się on jednak od tego, od któregośmy zaczęli, o tyle, że tamten był stanem natury w jej czystości, ten zaś ostatni jest owocem skrajnego zepsucia³¹.

Etnologia staje się zatem próbą odwrócenia procesu historycznego oraz realizowaniem tęsknoty wyrażonej w *Rozprawie o naukach i sztukach* przez J.J. Rousseau:

Trudno się zastanawiać nad obyczajem i nie wspominać z upodobaniem prostoty czasów pierwotnych. Jest to piękny, samą tylko ręką natury ozdobiony daleki brzeg, ku któremu bezustannie zwracamy oczy, pełni smutku, że tak się oddala³².

Owo poszukiwanie „dalekiego brzegu” staje się próbą przezwyciężenia samotności, na którą skazuje życie w społeczeństwie³³. Jednocześnie jest to pró-

³⁰ Zob. S. Żółkiewski, *op. cit.*, s. 249–250. Por. J.-M. Benoist, *La révolution structurale*, Paris 1975, p. 108, 133–141.

³¹ J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności...*, s. 226. Por. B. Baczeko, *Rousseau...*, s. 254 i n. Zob. także: O. Paz, *Lévi-Strauss albo Nowa ucztą Ezopa*, tł. P. Fornelski, Kraków 1997, s. 115 i n.

³² J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach...*, s. 32.

³³ W twórczości J.J. Rousseau ową opresję samotności widać zwłaszcza w *Przechadzkach samotnego marzyciela*. J.J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tł. M. Gniewiewska, wstęp B. Baczeko, Warszawa 1967, s. 26. Por. *ibidem*, s. 31.

ba z góry skazana na porażkę, ponieważ instynkt społeczny jest taką samą częścią natury ludzkiej, jak pragnienie tożsamości czy prawdziwych więzi³⁴. Ów paradoks ludzkiej natury najlepiej ilustruje w dziele Lévi-Straussa sprawa Chopina:

Przemierzając krainy oglądane dotychczas przez niewiele oczu, dzieląc egzystencję ludów, których nędza była ceną – zapłaconą przede wszystkim przez nie same – za to, abym mógł cofnąć się o tysiąclecia, nie spostrzegłem już ludzi, ani otaczających krajobrazów, lecz towarzyszyły mi wizje porzuconej wsi francuskiej, której się wyrzekłem, albo fragmenty muzyki lub poezji będących najbardziej konwencjonalnym wyrazem cywilizacji Starego Świata, a przecież musiałem przekonywać samego siebie, że dokonałem wyboru przeciw niej, gdyż inaczej naraziłbym się na niebezpieczeństwo zapoznania sensu, jaki nadałem swemu życiu. Na płaskowyżu Mato Grosso byłem tygodniami opętany nie przez to, co mnie otaczało i czego już nigdy więcej nie miałem zobaczyć, lecz przez ograną melodię, którą moje wspomnienie jeszcze zubożyło: melodię *Etiudy* nr 3 *opus* nr 10 Chopina. Zdawało mi się, jak na ironię, której gorycz tak bardzo odczuwałem, że w tej muzyce tkwi wszystko to, co zostawiłem za sobą. (s. 397)

Smutek tropików jawi się zatem nie jako sprawozdanie z badań empirycznych³⁵, nie jako notatnik etnologa czy nawet dziennik osobisty³⁶, ale jako pełen emocji dialog z filozofią brata i mistrza etnologów, J.J. Rousseau. Jest palimpsestem, czy raczej hipertekstem³⁷, w którym Claude Lévi-Strauss zмага się ze swoimi demonami, swoimi wątpliwościami i obawą o brak (naukowego)

³⁴ Por. m.in. B. Baczek, *Rousseau...*, s. 22 i n., 172 i n.

³⁵ Zob. „...to doświadczenie brazylijskie – okres badań empirycznych, z których sprawozdanie dał w *Smutku tropików*”. E. Tarkowska, *op. cit.*, s. 161.

³⁶ Choć tak właśnie zdaje się go widzieć sam autor: „*Smutek tropików* jest książką, w której raz pozwoliłem sobie pisać o wszystkim, co przychodziło mi do głowy, również o moich wrażeniach naskórkowych. Jest to książka, w której myślałem, że obserwator powinien zintegrować się z przedmiotem swojej obserwacji, a więc że trzeba pokazać obserwatora z wszystkimi jego przesądami, jego wadami, jego niedostatkami”. C. Lévi-Strauss, M. Boffa, *Smutek Zachodu*, tł. A. Kołodziej, „Prezentacje” 1982, nr 3, s. 22. Deklaracja ta koresponduje z deklaracją zawartą w Rousseau’wskich *Przechadzkach*: „Kartki te będą właściwie tylko bezkształtnym dziennikiem moich marzeń. Będzie w nich dużo o mnie, gdyż rozmyślający samotnik zajmuje się z konieczności głównie sobą”. J.J. Rousseau, *Przechadzki...*, s. 31.

³⁷ W jeszcze jednej mierze przejawia się hipertekstowość *Smutku tropików*, mianowicie, analogicznie do postaci Rousseau w *Smutku tropików*, w dziełach Rousseau pojawia się postać i myśl Plutarcha.

obiektywizmu, czego – podobnie jak Robert Lowie³⁸ – nie może, nie chce i nie okazuje w pracach naukowych.

Smutek tropików staje się więc opublikowaną, skończoną wersją sztuki o Auguście i Cynnie, pisanej w czasie przymusowej przerwy w badaniach, która to również za swój przedmiot miała konflikt między naturą a kulturą, oraz próbę odejścia i powrotu do cywilizacji. A raczej staje się jedynym opublikowanym dziełem tego typu, spośród szeregu innych, tworzonych na odwrótach ankiet i notatek. Jednocześnie jednak wpisuje się w szereg dzienników (jak dziennik Malinowskiego³⁹) lub listów (jak choćby korespondencja wspomnianego Lowie'go) etnografów, którzy swoim wątpliwościom i uprzedzeniom dawali wyraz poza dziełami naukowymi.

Summary

Was Claude Lévi-Strauss Postmodernist? *A World on the Wane* as Belles-lettres

In order to place *A World on the Wane* in French literary tradition the paper discusses the relationship between Claude Lévi-Strauss' book and Jean Jacques Rousseau's work. An introductory analysis of formal literary determinants present in *A World on the Wane* leads to a tentative conclusion that it should be read as a homage to both literary and intellectual merits of Rousseau's work.

³⁸ Znamienne wydają się w tym względzie słowa Lévi-Straussa odnośnie Roberta Lowie'go w wywiadzie udzielonym Georges'owi Charbonnier, w którym Lévi-Strauss stwierdza, że Lowie wyznał mu, że nie jest w stanie zachować obiektywizmu względem badanych przez siebie społeczeństw (Crow i Hopi), podkreślając jednocześnie niezwykłą obiektywność i wnikliwość poświęconych obu tym społeczeństwom prac Lowie'go. Zob. G. Charbonnier, *op. cit.*, s. 11–12.

³⁹ Warto wspomnieć w tym miejscu także o szkicu Jamesa Clifforda: *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, tł. M. Krupa, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 236–268.

Postawy parmenidejska i heraklityjska w ujmowaniu kultury. Zarys problematyki

Już w początkowym okresie filozofii w starożytnej Grecji pojawiły się pytania o jedność (monizm) vs różnorodność (pluralizm), stałość vs zmienność itd. rzeczywistości (bytu). Słynne pytanie o *arché* dotyczyło tego, czy istnieje coś stałego w tym, co zmienne. Różne też były odpowiedzi na to pytanie. I tak na przykład Heraklit z Efezu głosił, iż „wszystko płynie i nic nie stoi w miejscu”, wyrażając w ten sposób przekonanie o wiecznej zmienności wszechrzeczy (tzw. wariabilizm). Parmenides z Elei wyznawał natomiast diametralnie odmienne poglądy na byt, utrzymując, że jest on stały, niezmienny, jedyny itd. Imiona tych dwóch filozofów symbolizują zatem dwie przeciwstawne postawy odnośnie interpretacji rzeczywistości (jej różnych sfer), które określić można mianem „heraklityjskiej” i „parmenidejskiej”. W podejściu do badania i interpretacji kultury również można wyróżnić dwa modelowe stanowiska, próbujące alternatywnie ująć społeczne i kulturowe zjawiska, które – przez analogię do poglądów na byt owych dwóch starożytnych filozofów – określiam jako postawę „parmenidejską” i „heraklityjską”. Postawę strukturalisty Claude’a Lévi-Straussa oraz uznawanego za fenomenologa – a uważającego się za uprawiającego metapsychoanalizę – Mircei Eliadego można uznać za współczesne przykłady tej pierwszej, a historyzm – przede wszystkim ten, hołdujący „jałowemu i bezdusznemu empiryzmowi” – może być przykładem postawy drugiej. Badaczom zajmującym postawę parmenidejską chodzi m.in. o uchwycenie tych cech, które są trwałe, systematyczne i ciągłe nawet w procesie zmiany. Chociaż w kulturze europejskiej od kilkuset lat zmiana stanowi wartość, to jednak „stabilność jest przecież nie mniej tajemnicza niż zmiana”¹. Jako że dzieje jawią się w postaci kalejdoskopu zmian, to powtórzenia, cykle, trwałe cechy itd. wydają się być czymś rzadkim. Problemem pozostaje zatem raczej zagadnienie trwałości, a nie zmienności zjawisk kulturowych. „Co jest charakterystyczne dla naszych dziejów: ich ciągłość czy nieustanna przemiana, a jeżeli heraklityjska wizja świata jest jedyną z możliwych, to czy się zgodzić

¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 344.

mamy, że nie istnieje nic, co by stanowiło ponadczasową wartość?”² Pytanie to jest szczególnie istotne właśnie w naukach o kulturze, gdyż jej badaczom – inaczej niż historykom, wyjaśniającym fakty kauzalnie i genetycznie – chodzi „nie o wyjaśnienie przyczynowe, ale o odtworzenie układu wartości, który jest poza zdarzeniem (...)”³.

W okresie „kosmologicznym” panowała idea czasu cyklicznego i koncepcja wiecznego powrotu, w której nie istniało pojęcie absolutnego początku i bezwzględnego końca, gdzie kres jednego zjawiska oznaczał początek kolejnego. „Fundamentem antycznego światopoglądu było przekonanie o cykliczności wszelkich zmian, o periodycznym powtarzaniu się wszelkich zjawisk z większą lub mniejszą ścisłością”⁴. Przekonanie o istnieniu wiecznego i nienaruszalnego porządku świata, manifestującego się w cyklicznej kolejności przemian, wyrażono w greckim pojęciu logosu, określającym harmonię zachodzących w świecie zmian utrwalających jego odwieczny ład. Pomimo dominacji statycznej wizji świata można jednak odnaleźć u niektórych myślicieli próby ujęć historiozoficznych uwzględniających to, że przemiany społeczne mają jakiś sens i kierunek. Najpełniejszą bodaj filozofię dziejów w przedchrześcijańskiej myśli antycznej stworzył Lukrecjusz, który w poemacie *De rerum natura* zarysował obraz stopniowego doskonalenia się ludzkich urządzeń służących opanowaniu przyrody i osiąganiu coraz większego szczęścia. Niemniej jednak w starożytnym światopoglądzie zasadniczo nie było miejsca na koncepcję procesu dziejowego. „Myśl antyczna nie sformułowała pojęcia rozwoju jako zwanego procesu przemian, w którym pojawiają się zjawiska nowe, uprzednio nie istniejące i z góry nie założone. (...) Nowości były zawsze czymś względnym, jako powtórzenie czegoś, co było, lub zbliżanie się do wiecznego wzorca. Starożytność знаła zmianę bez rozwoju, ruch bez produkcji czegoś nowego”⁵.

Kwintesencją postawy heraklitejskiej jest historyzm czy (w wersji radykalnej) historycyzm, który jako stanowisko filozoficzne oznacza pogląd głoszący, że rzeczywistość społeczna (kulturowa) jest w pierwszym rzędzie zmienna, nie zaś inwariantna. Z perspektywy historyzmu wydaje się, „że w żadnym systemie nie mogą istnieć elementy trwałe obok zmiennych. Zmienność bowiem kładzie piętno na całości i nic jej się oprzeć nie jest w stanie”⁶. Przyjmuje się, że w sto-

² B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 11–15.

³ S. Czarnowski, *Historia a historia kultury*, [w:] *idem, Dzieła*, t. 5, Warszawa 1956, s. 85.

⁴ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 7.

⁵ *Ibidem*, s. 9.

⁶ B. Skarga, *op. cit.*, s. 212.

sunku do antycznej i kosmologicznej (mitycznej) wizji czasu i świata zasadniczą innowację wprowadził judaizm. „Wkład judaizmu polegał na dekosmologizacji Boga pojmowanego jako coś jedyne i transcendentnego”⁷. W religii judaistycznej „Jahwe nie przejawia się już w *czasie kosmicznym* (jak bogowie dawnych religii), ale w nieodwracalnym *czasie historycznym*. Każde nowe wystąpienie Jahwe w historii jest czymś, co nie daje się sprowadzić do wystąpienia poprzedniego. (...) Poczynania Jahwe są *osobistymi* interwencjami w historię (...). Wydarzenie historyczne nabiera tu nowego wymiaru: staje się *teofanią*”⁸. Hebrajczycy zatem jako pierwsi odkryli sens historii jako epifanii Boga. W judaizmie „po raz pierwszy w dziejach prorocy *waloryzują historię*, przekraczając tradycyjną wizję cyklu (...) odkrywają czas o jednym jedynym znaczeniu”⁹. Rozwija się tu idea, według której wydarzenia historyczne „same w sobie” mają wartość o tyle, o ile są określone przez wolę Bożą. Jahwe to osobowość nieustannie interweniująca w historię i poprzez wydarzenia objawiająca swą wolę. Bóg objawia się w czasie, który został wyprostowany: ma początek i koniec, jest nieodwracalny i rozwija się linearnie. Samo pojęcie objawienia występuje oczywiście – w formie mniej lub bardziej przejrzystej – we wszystkich religiach, we wszystkich kulturach. „W rzeczy samej gesty archetypowe, uprzednio nieustannie przez ludzi powtarzane, były zarazem hierofaniami lub teofaniami. (...) Ale objawienia te dokonały się w *czasie mitycznym*, w pozaczasowej chwili prapoczątku; tak więc wszystko w jakimś sensie zbiegało się w czasie z początkiem świata, z kosmogonią. *Wszystko* dokonało się i zostało objawione *onego czasu, in illo tempore*: zarówno stworzenie świata, jak stworzenie człowieka w sytuacji przewidzianej dla niego w kosmosie – aż do najdrobniejszych szczegółów (fizjologia, socjologia, kultura itd.). Całkiem inaczej przedstawia się sprawa w wypadku objawienia monoteistycznego. To objawienie dokonało się w *czasie*, w trwaniu historycznym (...). Pod naciskiem historii w łonie ludu izraelskiego rodzi się nowa interpretacja wydarzeń historycznych, podtrzymana przez doświadczenie profetyczne i mesjanistyczne”¹⁰.

Mesjanizm nadał zatem starym scenariuszom – jak np. męczeństwu boga – nową wartość, niwecząc przede wszystkim możliwość ich powtarzania się w nie-

⁷ W. Toporow, *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*, tł. R. Maślanko, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 128.

⁸ M. Eliade, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, tł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 120.

⁹ *Ibidem*, s. 261.

¹⁰ *Ibidem*, s. 263–264.

skończoność. „Gdy przyjdzie Mesjasz, *świat zostanie ocalony raz na zawsze, a historia przestanie istnieć*. W tym sensie mówić można nie tylko o eschatologicznej waloryzacji *przyszłości*, «dnia onego», ale także o «zbawieniu», jakiego dostępuje historyczne stawanie się. Historia nie jest już cyklem, który powtarza się w nieskończoność, jak to przedstawiały ludy pierwotne (...); historia bezpośrednio nadzorowana przez wolę Jahwe, objawia się jako ciąg teofanii negatywnych lub pozytywnych, z których każda ma swą własną wartość”¹¹. Poprzez koncepcje mesjanistyczne – będące dziełem izraelskich elit intelektualnych – wydarzenia historyczne jawią się „jako nowy wymiar, jakiego przedtem nie posiadano: wydarzenie historyczne staje się teofanią, w której objawia się zarówno wola Jahwe, jak *osobiste* stosunki między nim a ludem wybranym. Ta sama koncepcja, wzbogacona przez wypracowanie chrystologii, posłużyła za kamień węgielny historiozofii, którą chrześcijaństwo, począwszy od św. Augustyna, stara się stworzyć”¹². Chrześcijaństwo „po raz pierwszy i całkowicie umieściło Boga w czasie historycznym, obstając przy historyczności Jezusa Chrystusa, który został zrodzony z Marii – istoty l u d z k i e j, i umęczony w c z a s a c h Poncjusza Piłata. Tym samym po raz pierwszy czas liturgii pokrywa się z czasem historycznym”¹³. Na skutek tego czas historyczny uzyskuje szczególną wartość oraz staje się wraz z historią obiektem sakralizacji. „Wobec tego, że Bóg *wcielił się*, że przyjął na siebie *istnienie ludzkie, historycznie uwarunkowane*, historia może także dostąpić uświęcenia. *Illud tempus*, przywoływany przez Ewangelię, jest czasem historycznym ściśle określonym (...) ale czas ten został *uświęcony przez obecność Chrystusa*. Współczesny chrześcijanin, biorący udział w czasie liturgicznym, dociera do *illud tempus*, w którym żył, umierał i zmartwychwstał Jezus, ale nie chodzi o czas mityczny, lecz o czas, gdy Poncjusz Piłat zarządzał Judeą. (...) Krótko mówiąc, historia objawia się jako nowy wymiar obecności Boga w świecie”¹⁴.

Św. Augustyn jako pierwszy w tak pełny sposób opracował chrześcijańską koncepcję czasu i historii. Polemizując z cykliczną wizją czasu, a także z poglądami, iż świat jest wieczny oraz że miał początek nie w czasie, lecz w porządku stworzenia, autor dzieła *O państwie Bożym* pisał: „Nie ulega wątpliwości, że świat został stworzony nie w czasie, ale razem z czasem (...) wraz z jego po-

¹¹ *Ibidem*, s. 265.

¹² *Ibidem*, s. 269.

¹³ W. Toporow, *op. cit.*, s. 128. Por. O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel–Paris 1947.

¹⁴ M. Eliade, *Sacrum...*, s. 120–121.

wstaniem powstał też ruch zmian¹⁵. Pojęcie czasu (i przestrzeni) ściśle łączy się bowiem z istnieniem świata, gdyż przed światem nie było żadnego czasu, tak jak poza światem nie istnieje żadna przestrzeń. Różnica między wiecznością a czasem polega na tym, że czas nie istnieje bez ruchu następujących po sobie zmian, natomiast w wieczności żadnych zmian nie ma. Zasługą Augustyna było zarysowanie linearnej koncepcji rozwoju, w której wystąpiły wyraźne różnice między tym, co było kiedyś, a tym, co istnieje obecnie i co jest spodziewane w przyszłości. „Sformułował w ten sposób teorię czasu historycznego polegającą na odróżnieniu przeszłości, teraźniejszości i przyszłości jako odmiennych pod względem wartości, a zarazem powiązanych ze sobą generalną tendencją rozwojową¹⁶. Jednolitym podmiotem dziejów, gwarantującym więc między zdarzeniami składającymi się na przebieg historycznego rozwoju, jest Opatrzność Boża. Koncepcja czasu historycznego to istotna przesłanka umożliwiająca pojawienie się dyskursu nad sensem dziejów, pojmowanym jako proces przemian. Krótko mówiąc, szczęśliwa przeszłość „zapowiada, przygotowuje i uzasadnia przyszłość, którą odwieczna ludzka nadzieja widzi w aureoli jasności. Tylko teraźniejszość jest nieuchronnie potępiona¹⁷”.

Ważne było również wypracowanie zasad periodyzacji historii. Próby stworzenia jednolitego układu chronologicznego, pozostającego w związku z historiozofią, podejmowane były już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, m.in. przez Sextusa Juliusa Africanusa. Jednak dopiero w czasach Grzegorza Wielkiego, kiedy we wszystkich niemal dziedzinach położono fundamenty kultury średniowiecznej, Dionizy Mały określił datę narodzin Chrystusa na 25 grudnia 753 r. od założenia Rzymu i ustanowił równanie 754 A.U.C. = 1 r. po n. Ch. Ten system określania dat według ery Chrystusowej rozpowszechniał się w Europie Zachodniej stopniowo – od VII do X w. „Wprowadzając jednolitą chronologię, która przeciwstawiała się wielości różnorodnych systemów datowania, stosowanych w poszczególnych państwach i miastach, narzucano pewną perspektywę widzenia dziejów, ujmującą je jako powszechne, jako przebiegające tak samo w każdym miejscu zamieszkałym przez ludzi¹⁸”. Uniwersalizm chronologii chrześcijańskiej wynikał właśnie z owego jedyne

¹⁵ Święty Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1977, s. 12.

¹⁶ Z. Kuderowicz, *Filozofia...*, s. 11.

¹⁷ L. Moulin, *Doświadczenie czasu i średniowieczne millenaryzmy*, „Znak” 1980, R. XXXII, nr 310(4), s. 496.

¹⁸ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968, s. 124.

zdarzenia w historii, o doniosłości autentycznie powszechnej: wcielenia Syna Bożego, dla odkupienia całego świata od skutków grzechu pierworodnego. Z wizją czasu historycznego i zasadami jego periodyzacji wiąże się przyjęte założenie o istnieniu odpowiedniości pomiędzy ontogenezą człowieka (rozwojem poszczególnych osobników) i filogenezą ludzkości (rozwojem człowieka jako gatunku). W ślad za Augustynem i Izydorem z Sewilli we wczesnym średniowieczu uznano paralelizm między sześcioma epokami świata a sześcioma okresami życia jednostkowego, uzasadniany relacją zachodzącą pomiędzy mikrokosmosem (człowiekiem) i makrokosmosem (światem). Powszechnie zapanował pogląd, iż epoka przypadająca po Chrystusie jest okresem schyłkowym, odpowiadającym starości świata.

Chrześcijańskie przekonanie o jedności rodzaju ludzkiego – polegającej na równości wszystkich ludzi wobec Stwórcy oraz na skażeniu całej natury ludzkiej przez grzech pierworodny – było kolejną ważną przesłanką rozważań nad sensem dziejów. „Bez koncepcji rodzaju ludzkiego jako całości, w której uczestniczą różne narody i państwa, trudno mówić o dziejach powszechnych, określać ich tendencję, wyznaczać ich sens”¹⁹. Światopogląd średniowieczny nie jest pozbawiony elementów parmenidejskich, do czego przyczyniła się m.in. augustiańska koncepcja dwóch państwowości: niebiańskiej (powołanej przez miłość Boga i składającej się z istot dobrych) oraz ziemskiej (zrodzonej z miłości własnej i złożonej z istot, które utraciły dobro). Państwo świętych w zasadzie jest w niebie, gdzie trwa i trwać będzie wiecznie, ale i na ziemi istnieje jakby proroczy obraz (cień, odbicie) państwa Bożego, którego obywatele, przebywając na swoistej emigracji, oczekują nadejścia czasu jego nastania także tutaj²⁰. W ziemskim państwie zawarte są zatem dwie państwowości, ale także dwa czasy: czas *sacrum* (historii świętej) i czas *profanum* (świeckich dziejów). Dzieje święte uważane są za trwające, linearne, powszechne i nieciągłe, natomiast dzieje świeckie nie są domeną trwania, lecz przemijania i zmiany. Przez całe wczesne średniowiecze panowało z jednej strony, przeświadczenie o trwałości porządku społecznego: „Bóg stwarzając świat wyznaczył każdemu człowiekowi jego miejsce, określił jego sytuację, z której wypływają pewne prawa, a także zadania w urzeczywistnianiu królestwa bożego na ziemi”²¹. Z drugiej strony jednak, „ludzkość zaczęto ujmować dynamicznie nie jako element kosmicznego

¹⁹ Z. Kuderowicz, *Filozofia...*, s. 16.

²⁰ Święty Augustyn, *op. cit.*, s. 60–61, 162 i n.

²¹ G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, tł. K. Dolatowska, Warszawa 1986, s. 40.

cyklu, ale jako całość, w której pojawiają się zjawiska nowe, uprzednio nieznanne, aby potem ustąpić miejsca czemuś jeszcze nowszemu”²².

Aron Guriewicz pisał, że „wyraźny podział między przeszłością, terażniejszością i przyszłością staje się możliwy dopiero wtedy, kiedy w świadomości społecznej dominująca staje się linearna percepcja czasu, sprzężona z ideą o jego nieodwracalności”²³. Linearna koncepcja dziejów, akcentując zmienność wydarzeń, stwarzała możliwość postawienia pytania o kierunek rozwoju oraz rządzącą nim zasadę, pozwalającą zarazem oceniać szczeble tego rozwoju, a więc pytać o sens dziejów. Kreationizm – zakładający istnienie absolutnego początku świata i początku dziejów – niweczył cykliczność przemian jako generalną zasadę. Z drugiej strony, chrześcijańska eschatologia głosiła powtórne przyjście Zbawiciela: w Piśmie św. znajdują się m.in. zapowiedzi znaków, mających oznajmiać nadejście Antychrysta, Sąd Ostateczny oraz kres tego świata, a więc koniec historii. W chrześcijaństwie, podobnie jak w judaizmie, czas ma początek i będzie miał koniec (nawiasem mówiąc, jest to więc nie liniowa, lecz „odcinkowa” wizja czasu). „Ten początek i ten koniec są zarazem pozytywne i normatywne, historyczne i teologiczne”²⁴. Przeszłość najodleglejsza – poprzedzająca grzech pierworodny – pojmowana jako stan pierwotnej, niezróżnicowanej, samoistnej jedności, jest oceniana pozytywnie. Po inkarnacji terażniejszość, cechująca się współistnieniem jedności (Kościoła i historii świętej) oraz wielości (czasu życia świeckiego), jest ambiwalentna. Upływ czasu w historii świeckiej działa destrukcyjnie, powodując regresję we wszystkich dziedzinach. Przyszłość, jako czas jedności odnalezionnej, jest znów stanem wartościowanym dodatnio. Eschatologiczne oczekiwanie zaczęło się wraz z powstaniem Kościoła: już uczniowie Chrystusa, a później kolejne pokolenia starożytnych i średniowiecznych chrześcijan, oczekiwali rychłego nadejścia Królestwa Bożego. „Pojęcie «koniec historii», obecne w doktrynie chrześcijańskiej, stało się istotnym elementem wszystkich wizji historii powszechnej. Poszczególne wydarzenia nabierają sensu tylko w kontekście większego celu, którego osiągnięcie kończy dzieje”²⁵.

Chrześcijańska koncepcja historii dominowała nie tylko w okresie, gdy przeszłość uznawano za przedmiot wiary. Wprost przeciwnie – od czasu, gdy

²² Z. Kuderowicz, *Filozofia...*, s. 17.

²³ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 33.

²⁴ J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1970, s. 169.

²⁵ F. Fukuyama, *Koniec historii*, tł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków 2009, s. 95.

za sprawą XVI-wiecznych włoskich filologów zrodziła się „sztuka historycznego wątpienia i sądu”, czyli krytyka źródeł historycznych, historia zaczęła zyskiwać na znaczeniu. Wraz z odchodzeniem od providencjalistycznej interpretacji dziejów i uprawiania dziejopisarstwa typu kronikarskiego, historia stawała się nauką dążącą do syntetyzującego ujmowania różnych dziedzin kultury i życia społecznego oraz wyjaśniania opisywanych zjawisk przyczynami immanentnymi. Mikołaj Machiavelli historię traktował „jako olbrzymie laboratorium, dzięki któremu można obserwować ogół działań ludzkich i wykrywać rządzące nimi prawidłowości”²⁶. Objaśniając wydarzenia historyczne, „posłużył się Machiavelli koncepcją niezmiennej natury ludzkiej przejawiającej się w namiętnościach i emocjach, które wyznaczają postępowanie jednostek”²⁷. Jean Bodin poszedł jeszcze dalej, rozważając „historię nie tylko jako zbiór przykładów, służących za punkt wyjścia wnioskowań o naturze ludzkiej, lecz również jako proces, który sam przez się zasługuje na naukowe badanie i wyjaśnienie”²⁸. Odrzucił on średniowieczną zasadę periodyzacji oraz opracował własną, przyjmującą za kryterium wyróżnienia poszczególnych (trzech) epok to, jakie ludy odgrywały w nich dominującą rolę.

Przedstawiciele oświeceniowej historiozofii, którzy przewyciężyli providencjalizm augustyńskiej teozofii, dążąc do skonstruowania historii jako autonomicznej nauki traktującej o przeszłości ludzkości, zasadniczo nie wyzbyli się koncepcji czasu historycznego oraz problematyki implikowanej relacją między stałością i zmiennością. W myśli oświeceniowej postawa parmenidejska wyrażała się w pytaniu o to, „co wśród obserwowanych zjawisk może być uznane za pierwotne, konieczne, stałe, «naturalne», co zaś za wtórne, przypadkowe, zmienne, «sztuczne»”²⁹. Według historiografii Woltera w dziejach najważniejsze jest to, co trwałe i niezmienne, czyli ludzka natura. „Człowiek w ogólności był zawsze tym, czym jest teraz”³⁰. Z kolei Monteskiusz odkrył, iż świat społeczny nie jest wyłącznie domeną przypadkowości i chaosu, lecz panują w nim pewne „związki konieczne”, których poznanie wszakże „musiało zaczynać się od uchwycenia wielości ich możliwych przejawów”³¹. W oświeceniowej idei postępu „znalazły wyraz nowe postawy wobec faktu zmienno-

²⁶ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, cz. 1, Warszawa 1981, s. 64–65.

²⁷ Z. Kuderowicz, *Filozofia...*, s. 27.

²⁸ J. Szacki, *op. cit.*, s. 66.

²⁹ *Ibidem*, s. 93.

³⁰ Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Paris 1962, p. 70. Cyt. za: *ibidem*, s. 99.

³¹ J. Szacki, *op. cit.*, s. 102.

ści świata społecznego, która długo uchodziła za niepożądaną lub pożądaną jedynie o tyle, o ile prowadziła do stanu doskonałego będącego *ex definitione* stanem stabilnym³².

Teoria kumulatywnego postępu – której twórcami byli Anne R.J. Turgot i Jean A.N. Condorcet – ujmowała dzieje jako proces uniwersalny, linearny, ciągły, przebiegający w pożądanym kierunku, po wznoszącej się linii³³. Opierając się na przekonaniu o istnieniu jednej i nieziennej ludzkiej natury, zakładała doskonalenie się ludzkości, dokonywane przez wysiłek samych ludzi, bez odwoływania się do ingerencji czynników pozaświatowych. W koncepcji tej postęp pojmowano jako uniwersalny, obejmujący wszystkich ludzi i wszystkie społeczeństwa, chociaż dokonujący się w nader różnorodnych warunkach życia powodujących zróżnicowanie ludzkości. W historii ludzkiej pojawiają się ciągle nowe zdarzenia, będące efektem swoistego popędu innowacyjnego, cechującego naturę człowieka. „Wydarzenia i zjawiska historyczne oceniano jako kolejne stadia rozwoju, porównując je pod względem stopnia doskonałości³⁴. Ciągłe pojawianie się nowości nie oznaczało jednak, iż historią nie rządzi żadne prawo. Według twórców teorii postępu historią kieruje właśnie prawo postępu, decydujące o kumulatywnym i prawidłowym charakterze rozwoju wszystkich dziedzin życia społecznego, określające kierunek zmian i przesądzające taką, a nie inną kolejność określonych faz czy epok, umożliwiające prognozowanie dalszego rozwoju. Wizja przyszłości, wynikająca z wiary w potęgę ludzkiego rozumu, najlepiej wyraża oświeceniowy optymizm historyczny. „Perspektywa na przyszłość kojarzyła się bądź z tezą o nieskończonym rozwoju ludzkości i możliwością jej nieograniczonego doskonalenia, bądź też z możliwością zakończenia zmian historycznych po osiągnięciu ideału³⁵. Tym ideałem był sposób życia ludzkości zgodny z naturą człowieka. Źródłem postępu jest w istocie rzeczy stała natura ludzka, będąca trwałą substancją, aktualizującą swoją potencję poprzez dokonujący się postęp. Tak więc oświeceniowa teoria postępu była w pewnym sensie antyhistoryczna, bo choć fakty historyczne miały służyć za podstawę wiedzy o postępie, to główny aktor dramatu znajdował się poza historią.

Oświeceniowa koncepcja postępu miała swoich zwolenników – chociaż i wśród nich było sporo różnic w jej interpretacji – lecz także przeciwników.

³² *Ibidem*, s. 113.

³³ Zob. A.R.J. Turgot, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1750; A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tł. E. Hartleb, Warszawa 1957.

³⁴ Z. Kuderowicz, *Filozofia...*, s. 47.

³⁵ *Ibidem*.

Najbardziej wpływowym apologetą „stanu natury” i popularyzatorem mitu „dobrego dzikiego” był Jan Jakub Rousseau. O ile Monteskiusza zajmowała różnorodność ludzkiego świata, o tyle Rousseau interesowała jedność człowieka jako gatunku. „Używając całkiem nowoczesnego języka, możemy powiedzieć, że Rousseau szuka powszechników kulturowych – faktów wspólnych wszystkim ludziom jako ludziom, nie zaś członkom społeczeństwa A, B, C itd.”³⁶. Dążąc do tego celu, usiłował on skonstruować pewien teoretyczny model „człowieka w stanie naturalnym” – utożsamianego ze stanem pierwotnym – nie odpowiadający żadnej możliwej do zaobserwowania rzeczywistości. Ten wieczny i powszechny model służyć miał do odróżnienia „tego, co jest pierwotne i sztuczne w obecnej naturze człowieka, i do poznania stanu, który już nie istnieje, który być może, nie istniał nigdy, który prawdopodobnie nie będzie istniał i o którym trzeba jednak mieć właściwe pojęcie, aby dobrze oceniać nasz stan obecny”³⁷.

Znacznie mniejszy wpływ wywarły poglądy Giambattisty Vico, który stworzył swój własny system – doceniony dopiero w czasach romantyzmu – i dzięki niemu uważany jest współcześnie za prekursora nowożytnej filozofii historii. Upomniął się on o uznanie historii za naukę najbardziej pewną z całej dostępnej wiedzy, gdyż zajmującą się zjawiskami, których twórcami są sami ludzie. W historycznie ukształtowanych kulturach widział on manifestację właściwości człowieka, cech jego myślenia i działania. Vico twierdził, że pomimo olbrzymiej ilości rozmaitych wydarzeń mających miejsce w ludzkich dziejach, układają się one w jeden proces przebiegający według stałych i niezmiennych praw. Jako pierwszy utrzymywał, iż owe regularności historyczne są konsekwencją immanentnych, a nie nadprzyrodzonych okoliczności. Nawiązując do koncepcji zmian cyklicznych zmodyfikował ją, zrywając przy tym z linearną koncepcją dziejów jako procesu przebiegającego od absolutnego początku do bezwzględного końca³⁸. Vico zapoczątkował koncepcję polegającą na uznaniu zależności całego rozwoju dziejów od zmiany w poglądach i systemach wartości dominujących w zbiorowości, której ukoronowaniem była historiozofia Georga W.F. Hegla.

Hegel przyjął pogląd o tożsamości myśli i bytu. Odwołując się do Anaksagorasa – który jako pierwszy stwierdził, że światem rządzi rozum – uznał on, iż rozum panuje nad światem i dlatego bieg dziejów powszechnych jest rozumny. Co prawda – zdaniem Hegla – dopiero z rozważania dziejów po-

³⁶ J. Szacki, *op. cit.*, s. 105.

³⁷ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tł. A. Steinberg, Warszawa 1964, s. 363.

³⁸ Zob. G. Vico, *Nauka nowa*, tł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.

wszechnych powinno wynikać, że wszystko odbywało się w nich rozumnie, niemniej jednak filozofia wie, iż to rozum boski rządzi światem, a realizacją jego planu są właśnie dzieje powszechne³⁹. „Hegel podejmuje ideologię judeo-chrześcijańską i stosuje ją do całości historii powszechnej: duch powszechny przejawia się *stale* w wydarzeniach historycznych i *tylko* w tych wydarzeniach. Historia więc w *całości* staje się teofanią: wszystko, co zdarzyło się w historii, *musiało się zdarzyć tak właśnie*, gdyż tego chciał duch powszechny”⁴⁰. Wprowadzony przez Hegla podział na „ducha obiektywnego” i „ducha absolutnego” miał na celu m.in. wskazanie różnicy pomiędzy przemianami historycznymi a twórczością kulturalną. Manifestacje ducha obiektywnego – państwo, prawo, moralność itd. – charakteryzują się „skończonością”, a więc względnością, zmiennością itp. Natomiast w przejawach ducha absolutnego – jak sztuka, religia, filozofia – czyli w kulturze, mamy do czynienia z wartościami o trwałym znaczeniu dla ludzkiego życia, z wartościami uniwersalnymi. „W wytworach kultury realizują się przede wszystkim wartości poznawcze, w nich ludzkość uświadamia sobie to, co w niej absolutne, osiąga prawdę absolutną, nieprzemijającą, wieczną. (...) Docierając do tego, co w ludzkości bezwzględne i trwałe, kultura wykracza poza skończone, przemijające przejawy tego, co absolutne. Dzięki funkcji poznawczej kultura przynosi emancypację ludzkości od historycznych, względnych form życia”⁴¹. Postawa parmenidejska polega tu na dążeniu ludzkości do osiągnięcia „prawdy absolutnej”: „Uwikłany ze wszech stron w skończoność człowiek poszukuje regionu jakiejś wyższej, bardziej substancjalnej prawdy, w którym wszelkie przeciwieństwa i sprzeczności świata skończonego mogą znaleźć swe ostateczne rozwiązanie, a wolność swe pełne zaspokojenie. Jest to sfera prawdy samej w sobie, a nie prawdy relatywnej”⁴². Sens dziejów i generalny kierunek ich rozwoju widział Hegel w postępie w uświadamianiu sobie przez ludzkość wolności. Sądził on, że wraz z powstaniem jego systemu filozoficznego, kończą się dzieje jako proces sensowny i celowy. Nie oznaczało to wszakże końca ludzkości, ani też zaniku państwa czy kultury.

Przedstawiciele niemieckiej szkoły historycznej – zwanej historyzmem „faktograficznym” lub „indukcyjnym” – z Leopoldem von Ranke na cze-

³⁹ G.W.H. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 14–18, 55 i n.

⁴⁰ M. Eliade, *Sacrum...*, s. 121.

⁴¹ Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 167–168.

⁴² G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, tł. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, Warszawa 1964, s. 168–169.

le, odcięli się od poglądów Hegla, zarzucając aprioryczność jego konstrukcji dziejów świata. Historyzm faktograficzny w wersji ontologicznej głosił, iż dzieje są ciągiem niepowtarzalnych zdarzeń. W wersji metodologicznej jego teza brzmiała, że nie spekulatywna filozofia, lecz tylko empiryczne badanie faktów historycznych może prowadzić do perspektywy dziejów powszechnych. Zwolennicy historyzmu faktograficznego uważają, że można zrozumieć historię, wydobywając jej sens – jako konkluzję postępowania indukcyjnego – z empirycznego tworzywa dziejów. Zdaniem krytyków tego historycyzmu *sensu stricto* jego zwolennicy ulegają złudzeniu, sądząc, iż w historii ludzkiej nie ma niczego, co by nie było produktem dziejów. Już Hegel zauważył, iż w postulacie „wiernego ujmowania” danych historycznych zawarta jest pewna istotna nieścisłość. „Nawet zwykły przeciętny historyk, który sądzi i utrzymuje, że jego postawa jest czysto odbiorcza i że idzie tylko za faktami, nie jest w swym myśleniu bierny, lecz wnosi swe własne kategorie, poprzez które patrzy na to, co istnieje”⁴³. Falszywą świadomość historyków-indukcjonistów zdekonstruował współcześnie m.in. Leszek Kołakowski, pisząc w konkluzji swoich rozważań na ten temat: „Historii niepodobna rozumieć z niej samej jako języka, ponieważ historia nie zawiera znaków. Historii niepodobna rozumieć jako ekspresji, jeśli nie przyjmujemy poza-historycznej instancji, której intencje ekspresyjne wyrażają się w wydarzeniach. Historii niepodobna rozumieć jako struktury znaczącej, jeśli nie założymy poza-historycznej esencji, która wciela się w jej przebiegi. Z punktu widzenia historyzmu historia jest tedy niezrozumiała i niesensowna. Trzeba aktem wiary filozoficznej wykroczyć poza historię, jeśli chce się nadać jej sens, trzeba uznać świat możliwości, który jest przed-empiryczny (transcendentny lub transcendentalny), a któremu empiryczna historia nadaje ciało, czyni go realnością (...). Owa wiara ma zawsze sens praktyczny; jest projekcją naszą, która naszej przeszłości nadaje sens. Ze względu na nasz zamiar organizuje się nasze dziedzictwo historyczne jako akt przygotowawczy tego zamiaru”⁴⁴. Każda konstrukcja czyniąca historię – w jakimś znaczeniu – zrozumiała, musi „zakładać nie empiryczną potencję, która realizuje się dzięki historii, ale sama nie jest jej częścią ani wytworem, nie może być tedy ze znajomości dziejów wydobyta, lecz tylko wiedzy historycznej narzucona jako sposób interpretacji”⁴⁵.

Lévi-Strauss także podjął polemikę z historyzmem traktującym wydarzenia historyczne jako jedyne i niepowtarzalne, mające swój początek i koniec w czasie, a historię pojmującym jako odzwierciedlenie rzeczywistego procesu

⁴³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii...*, s. 14.

⁴⁴ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 236–237.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 234.

przechodzenia z jednego stanu do drugiego w formie ciągłej, odkrywając przy tym istotę zmiany. Dla tak zabsolutyzowanej perspektywy historycznej historią jest wszystko to, co dzieje się w każdym momencie na całym świecie. Można więc zasadnie zapytać: gdzie rzeczywiście zdarzyło się cokolwiek? Punkt widzenia takiego historyzmu – ujmowanego w duchu radykalnego empiryzmu, przyjmującego rzekomo do wiadomości to i tylko to, co w dziejach jest dane faktycznie – jest iluzją. W tym sensie „proponowana koncepcja historii nie odpowiada żadnej rzeczywistości”⁴⁶. Zatem fakt historyczny, z którym mamy naprawdę do czynienia w historii – rozumianej nie jako dzieje, lecz relacja o dziejach – nie jest bardziej dany niż inne fakty: „to historyk lub podmiot tworzący historię ustanawia go abstrakcyjnie i jak gdyby pod grozą regresji w nieskończoność”⁴⁷. To samo *mutatis mutandis* odnosi się do wyboru faktów historycznych. „Także i z tego punktu widzenia, historyk i postać historyczna wybierają, rozstrzygają i oddzielają, gdyż historia naprawdę globalna stawiałaby ich wobec chaosu”⁴⁸. Dlatego też historia nie jest nigdy po prostu historią, lecz zawsze jest „historią dla”. Według Lévi-Straussa „historia może doprowadzić wszędzie, lecz pod warunkiem, że się z niej wyjdzie”⁴⁹. Reasumując ten fragment rozważań traktujących o historyzmie, można stwierdzić, że istnieje następująca alternatywa: „albo przyjmujemy punkt widzenia autentycznego historyzmu i tym samym uczynimy historię totalnie niesensowną, ale za to zyskujemy poczucie świadomości bez złudzeń, świadomości wolnej od wiary; albo podejmiemy ideę historii sensownej dzięki świadomemu projektowi, który, rzutowany w przeszłość, uczyni ją zrozumiałą”⁵⁰.

Niektórzy obrońcy rzekomo „prawdziwego” historyzmu nie przyjmują tej alternatywy, mniemając, iż stojąc na gruncie „jałowego i bezdusznego” empiryzmu, zrozumieją dzieje z nich samych. Tymczasem zrozumieć historię można tylko i wyłącznie dzięki decyzji – często nieświadomej – wyrażającej wiarę i nadzieję. Rzecz w tym, że powyższe rozważania prowadzą do wniosku, iż Lévi-Strauss, któremu zarzucano m.in. ahistoryzm, jest bliższy „uczciwemu” historyzmowi niż jego krytycy. Pozwala on sobie na luksus niewiary w sens dziejów, albowiem jego myśli „nie niepokoi żadna transcendencja, choćby w larwalnej postaci”⁵¹. Postawa taka wcale nie musi prowadzić do absurdu czy

⁴⁶ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 385.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 386.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 394.

⁵⁰ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 237.

⁵¹ C. Lévi-Strauss, *Myśl...*, s. 383–384.

nonsensu, wprost przeciwnie – analiza strukturalna stawia natychmiast pytanie o sens. Tyle tylko, iż sens ten usiłuje wyeksplikować ze struktury – tworzonej przez kombinacje pozbawionych sensu elementów – która jest jego nosicielem. Tym samym rzucając światło na proces *par excellence* ludzki, poprzez który ludzie nadają sens rzeczom. Odkrycie reguł rządzących nieuświadomianą działalnością ludzkiego umysłu – polegającą na nakładaniu uniwersalnych form na pewną treść – możliwe jest dzięki wykorzystaniu metody historycznej. „Tylko historia, ukazując przekształcające się instytucje, pozwala wydobyć strukturę utajoną pod różnymi ich postaciami i trwającą w następstwie wydarzeń”⁵². Stąd też „Etnologia nie może tedy pozostać obojętna wobec procesów historycznych oraz najbardziej świadomych przejawów zjawisk społecznych”⁵³. Zasadnicza różnica między historią i etnologią „nie dotyczy ani przedmiotu, ani celu, ani metody. Mają one bowiem ten sam przedmiot, którym jest życie społeczne; ten sam cel: lepsze zrozumienie człowieka – i metodę, w której zmianom ulegają tylko proporcje zabiegów badawczych. Różnią się natomiast przede wszystkim dlatego, że wybierają dopełniające się perspektywy: historia organizuje dane wokół uświadamianych przejawów życia społecznego, a etnologia – wokół jego nieuświadomianych warunków”⁵⁴. Oryginalność etnologii wynika więc z tego, że zjawiska zbiorowe mają charakter nieuświadomiony. A zatem rzekomy hiperkrytycyzm Lévi-Straussa wobec historii ma w gruncie rzeczy na celu przede wszystkim zdemaskowanie złudzeń historyków, uparczywie broniących tezy o odtwarzaniu przez historię całości ludzkich dziejów w formie ciągłej. Stanowi także protest przeciwko nadawaniu wyjątkowego prestiżu wymiarowi czasu „statystycznego” (tj. nieodwracalnego i w określony sposób ukierunkowanego). Historia – głosił Lévi-Strauss – jest zbiorem nieciągłym, a domniemana ciągłość historyczna może być zapewniona tylko przy pomocy „oszukańczych zabiegów”.

Ukształtowany na gruncie chrześcijańskiej teorii czasu historycznego, zwulgaryzowany historyzm wraz z ogólnikowo pojmowaną ideą postępu zakorzeniły się w kulturze europejskiej, stając się „oczywistymi oczywistościami” i uchodząc za „twardą rzeczywistość”. Jednym ze skutków tego jest „fałszywy ewolucjonizm”, z którym mamy do czynienia wówczas, gdy traktujemy różne stany społeczeństw ludzkich – zarówno starożytnych, jak i współczesnych, lecz odległych terytorialnie – jako stadia lub etapy tego samego rozwoju, któ-

⁵² C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 78.

⁵³ *Ibidem*, s. 79–80.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 74.

ry wychodząc z tego samego punktu, powinien doprowadzić do tego samego celu. Członkom społeczności europejskiej wydaje się, że kolejno po sobie następujące formy pojawiają się w porządku zgodnym z zasadą progresywnego rozwoju, którego uwieńczeniem jest cywilizacja zachodnia. Lévi-Strauss w swej naukowej twórczości wielokrotnie wykazywał, że takie oszałamianie się przez ludzi Zachodu „wiarą w to, że wszystkie społeczeństwa, które je poprzedzały w ciągu kilkudziesięciu tysięcy lat, zajmowały się tylko przygotowaniem dla niego gruntu, że wszystkie społeczeństwa współczesne, nawet na antypodach, usiłują je dogonić i że te, które po nim nastąpią, aż do schyłku wieków, będą troszczyć się o to jedynie, by utrzymać się na wytyczonej przez nie drodze”⁵⁵, jest przejawem etnocentryzmu. Nie negował on przy tym rzeczywistego postępu ludzkości, lecz postulował bardziej ostrożne pojmowanie go. Postęp bowiem wcale nie jest ani konieczny, ani ciągły, lecz odbywa się raczej skokami. „Ludzkość idąca z postępem nie jest w żadnym razie podobna do kogoś, kto wspina się po schodach dodając każdym ruchem nowy stopień do już przebytych. Przypomina ona raczej gracza (...)”⁵⁶. W jednym z wywiadów mówił: „Nie odrzucam ani koncepcji, ani określenia «postęp» (...). Każde społeczeństwo pod pewnym względem dokonuje postępu, pod innym – stoi w miejscu albo cofa się. Nie sądzę natomiast, aby można było uszeregować społeczeństwa według jakiejś jednej miary, wyznaczającej stopień postępowości bądź zacofania. Nie ma żadnej linii postępu uniwersalnego. Nie wierzę, aby historia miała sens”⁵⁷. Lévi-Strauss usiłował zatem pozbawić kategorię „postęp” nieuprawnionej transcendencji, dążąc do tego, „by z uniwersalnej kategorii rozwoju ludzkości stała się szczególnym sposobem istnienia właściwym naszemu społeczeństwu (i może kilku innym), gdy usiłuje ono myśleć samo siebie”⁵⁸.

Nie wdając się w dalsze rozważania historiozoficzne ukazujące dole i niedole historyzmu, zauważę jedynie, iż zgodnie ze swoimi założeniami stanowisko to również jest zjawiskiem historycznym, a więc, jako mające swój początek, musi mieć i koniec. O ile, na przykład zdaniem klasycznego ewolucjonisty kulturowego Edwarda B. Tylora, jednym z najważniejszych wydarzeń w rozwoju dziejów powszechnych było „przejście umysłów ludzkich

⁵⁵ *Ibidem*, s. 432.

⁵⁶ C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*, [w:] L.C. Dunn, O. Klineberg, C. Lévi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, tł. J. Dembska, Warszawa 1961, s. 145.

⁵⁷ „Z daleka widać lepiej”. Rozmowa P. Billarda z C. Lévi-Straussem, „Le point”, 14 XI 1983; cyt. za: „Forum”, 28–29 XII 1983, nr 51/52(962/963), s. 29.

⁵⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 431.

z nastroju mitologicznego w historyczny”⁵⁹, o tyle według Eliadego, „upadek człowieka w historię” wyraził się „katastrofą fatalną dla rodzaju ludzkiego, a zarazem przemianą ontologiczną w strukturze świata”⁶⁰. W pewnym sensie XIX- i XX-wieczny „historyzm ukształtował się jako produkt rozkładu chrześcijaństwa: historyzm przywiązuje zasadnicze znaczenie do wydarzenia historycznego (...), *ale do wydarzenia historycznego jako takiego*, to znaczy odmawiając mu jakiegokolwiek możliwości objawienia intencji soteriologicznej, transhistorycznej”⁶¹. Dlatego w niektórych filozofiach historystycznych i egzystencjalistycznych zdesakralizowany ostatecznie czas jawi się jako trwanie niepewne i ulotne, wiodące nieuchronnie do śmierci. Nic dziwnego zatem, iż człowiek pierwotny (archaiczny, religijny, czyli po prostu człowiek *par excellence*) wszelkimi dostępnymi sobie środkami starał się przeciwstawić historii, uważanej za ciąg wydarzeń nieodwracalnych, nie do przewidzenia i obdarzonych autonomiczną wartością.

Jeszcze przed II wojną światową Eliade ogłaszał, że „przewyciężyliśmy już historyzm”, że „w kulturze europejskiej na powrót zaczyna się doceniać przedpiśmienne formy wrażliwości i właściwie rozumieć myśl symboliczną (...)”⁶². Nieco później wtórował mu Lévi-Strauss: „Możliwe, że ten złoty wiek świadomości historycznej już się skończył; fakt, że ewentualność taką można sobie przynajmniej wyobrazić dowodzi, iż chodzi tu tylko o sytuację przypadkową”⁶³. Eliade nie tylko stwierdzał, iż historyzm przeżył się wszędzie, lecz dodawał, że wreszcie „w cenie jest prehistoria i ekstra-historia; zaczęto badać i promować zbiorowe formy życia, symbole, tradycje ustne itd.”⁶⁴. Człowiek bowiem doświadcza nie tylko swojej sytuacji historycznej, lecz również innych stanów: snu, snu na jawie, melancholii i oderwania się od spraw powszednich itd., a wszystkie te stany nie są „historyczne”, chociaż są równie autentyczne i równie istotne dla ludzkiego istnienia, jak sytuacja historyczna człowieka. Sytuacja, w jakiej znajduje się człowiek, nie jest więc jedynie historyczna, czyli uwarunkowana wyłącznie przez aktualną chwilę historyczną. „Świadomość historyczna odgrywa dość skromną rolę w świadomości ludzkiej, nie mówiąc już o strefach podświadomości, które należą do integralnej

⁵⁹ E.B. Tylor, *Antropologia. Wstęp do badania człowieka i cywilizacji*, tł. A. Bąkowska, Warszawa 1923, s. 384.

⁶⁰ M. Eliade, *Sacrum...*, s. 247.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² M. Eliade, *Kosmologia i alchemia babilońska*, tł. I. Kania, Warszawa 2000, s. 12.

⁶³ C. Lévi-Strauss, *Mysł...*, s. 382.

⁶⁴ M. Eliade, *Kosmologia...*, s. 12.

istoty ludzkiej. Świadomość, im bardziej jest rozbudzona, tym bardziej wykracza poza własną historyczność⁶⁵.

Prawdą jest, że *sacrum* objawia się zawsze w pewnej sytuacji historycznej, a nawet najbardziej osobiste przeżycia mistyczne noszą zawsze piętno danego momentu historycznego. „Chcąc uchwycić prawdziwe struktury i funkcje symboli zwrócić się trzeba do nieprzebranego skarbcza historii religii”⁶⁶. W historii religii dzieje się tak, iż pewne sakralności ustępują innym, potężniejszym, dostępniejszym itd. Na przykład dawne bóstwa niebios były rugowane przez bóstwa bardziej dynamiczne: solarne, burzy, płodności itp. Chodzi jednak o to, iż ze względu na uniwersalność archaicznej symboliki, historia nigdy nie potrafi zmodyfikować radykalnie jej struktury. „Historia nieustannie dorzuca nowe znaczenia, ale znaczenia te nie niszczą struktury symbolu”⁶⁷. Odbywa się to w ten sposób, że ludzkość na każdym etapie rozwoju kreuje określony obraz kosmosu, czyli tworzy pewną syntezę mentalną. Rozwój umysłowy ludzkości polega na tym, że zawsze wtedy, gdy następuje jakieś nowe, fundamentalne odkrycie – jak hodowla, uprawa roli, metalurgia, pomiar czasu itd. – człowiek bynajmniej nie poprzestaje na poszerzeniu zakresu swej wiedzy empirycznej i odnowieniu swych zasobów życiowych, lecz odkrywa nowy poziom kosmiczny, „wypróbowuje” inny porządek rzeczywistości. Każde fundamentalne w dziejach ludzkości odkrycie, umożliwiała człowiekowi „przenikanie” w inne poziomy kosmiczne i odkrywanie analogii między bardzo różnymi poziomami rzeczywistości. A zatem „jeśli historia wywarła swój wpływ na doświadczenie religijne, to tylko w tym znaczeniu, że nowe wydarzenia odkryły człowiekowi nie znane i nie stosowane sposoby egzystencji oraz nowe drogi do odkrycia siebie samego i do nadania magiczno-religijnej wartości całemu wszechświatu”⁶⁸. W tym sensie cokolwiek istotnego się wydarza w życiu ludzkim, ma również oddźwięk w jego doświadczeniu religijnym. To właśnie syntezy mentalne, koherentne wizje świata – przewyżczone bądź deformowane przez kolejne wielkie odkrycia – są rzeczywistymi czynnikami psychicznego i duchowego rozwoju ludzkości. „Nie są one jedynie nowymi narzędziami w walce o byt (metal, uprawa roli itd.), lecz objawieniem innego kosmosu, którego poziomy i rytmy były dotychczas dla człowieka niedostępne”⁶⁹. Jednakże kolejne etapy w umysłowej historii ludzkości nie

⁶⁵ M. Eliade, *Sacrum...*, s. 37–38.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 43.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 140.

⁶⁸ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 446.

⁶⁹ M. Eliade, *Kosmologia...*, s. 13–14.

zawsze oznaczały krok w przód, ewolucję czy postęp. „Niektóre odkrycia prowadziły do jałowej koncepcji Kosmosu i życia, skupiały uwagę człowieka na prawach martwej materii, zamazywały symbolikę kultur tradycyjnych, wręcz fałszowały zasady metafizyczne”⁷⁰. Według Eliadego dzieje życia umysłowego ludzkości nie są więc ciągłym rozwojem, lecz wręcz przeciwnie: toczą się one w rytm degradacji i obumierania intuicji fundamentalnych, powolnego rozkładu pierwotnych syntez mentalnych, często doskonalszych od późniejszych wizji świata. Na szczęście istnieje możliwość zrekonstruowania owych archaicznych syntez mentalnych.

Zdaniem Eliadego historyk religii badający rozłożone w czasie fenomeny religijne zapomina, iż ma do czynienia z postawą „integralną i że w rezultacie rola jego nie powinna by się ograniczać od *rejestrowania historycznych przejawów owej postawy*; powinien by także starać się wniknąć jak najgłębiej w owej postawy *znaczenia* i artykulację”⁷¹. Postulował on, żeby historia religii była uprawiana jako „metapsychoanaliza”. Przyczyniłoby się to do rozbudzenia i powtórnego uświadomienia sobie przez współczesnych ludzi symboli i archetypów, istniejących lub też zachowanych na kształt skamielin w tradycjach religijnych całej ludzkości. Proponowana przez Eliadego nowa metoda majeutyka, dobywając z ludzkiego umysłu zawarte tam a nieuświadomione myśli, mogłaby więc sprowadzić na świat człowieka nowego, bardziej autentycznego i pełniejszego. Studiując bowiem tradycje religijne, człowiek współczesny nie tylko mógłby odnaleźć postawę archaiczną, ale też uświadomiłby sobie bogactwo duchowe związane z taką właśnie postawą. „Majeutyka owa, zrealizowana przy pomocy symboliki religijnej, przyczyniłaby się także do wyzwolenia człowieka współczesnego z jego prowincjonalizmu kulturowego, a zwłaszcza z relatywizmu historycznego i egzystencjalistycznego. (...) Człowiek właśnie o tyle realizuje się jako istota integralna, uniwersalna, o ile wykracza poza chwilę historyczną i ulega swej potrzebie przeżywania archetypów. W miarę jak przeciwstawia się historii i o tyle, o ile się jej przeciwstawia, człowiek współczesny odnajduje swe pozycje archetypiczne”⁷². Dzięki temu na przykład człowiek współczesny mógłby ponownie odnaleźć symbolikę swego ciała, które jest antropokosmosem. „Odzyskując świadomość swej własnej symboliki antropokosmicznej, która jest tylko wariantem symboliki archaicznej, człowiek współczesny zyska nowy wymiar egzystencjalny, całkowicie zapoznany

⁷⁰ *Ibidem*, s. 82–83.

⁷¹ M. Eliade, *Sacrum...*, s. 38–39.

⁷² *Ibidem*, s. 40.

przez teraźniejszy egzystencjalizm i historyzm: modus istnienia autentyczny i wyższego rzędu, który ochrania człowieka przed nihilizmem i relatywizmem historycznym, nie wyłączając go jednak z historii. Sama bowiem historia mogłaby kiedyś odnaleźć swój prawdziwy sens jako epifania kondycji ludzkiej chwalebnej i absolutnej⁷³.

Przyjęcie takiej „morfologicznej” – czy też właśnie parmenidejskiej – postawy pokazuje, iż obrazy, symbole, mity, obrzędy itd. „ujawniają zawsze ostateczną sytuację człowieka, a nie tylko sytuację historyczną; sytuację ostateczną, to znaczy sytuację, jaką człowiek odkrywa, uświadamiając sobie swe miejsce we wszechświecie⁷⁴. Pradoświadczenie religijne, archaiczne przeżycie religijne czy pierwotna intuicja archetypu, które pojawiły się w chwili, gdy człowiek zdał sobie sprawę ze swojej sytuacji egzystencjalnej, ukonstytuowały raz na zawsze świadomość religijną. Od momentu uświadomienia sobie własnej pozycji w kosmosie, człowiek religijny pragnął, marzył i usiłował zrealizować poprzez swoje wierzenia stadium przekroczenia własnej ludzkiej doli. W tym sensie wszystkie zasadnicze stanowiska i poglądy religijne w istocie wyrażają ten sam rodzaj przekazywanego doświadczenia egzystencjalnego. „Wielkie przeżycia religijne są podobne do siebie nie tylko ze względu na swą treść, ale i ze względu na swój wyraz zewnętrzny⁷⁵. Historia może przyczynić się do rozwoju lub zahamowania nowych doświadczeń religijnych, ale nigdy nie zdoła znieść całkowicie potrzeby doświadczenia religijnego. W istocie nie ma stanowiska i poglądu religijnego, którego by człowiek nie miał już od czasów pierwotnych; dialektyka hierofanii jest wszędzie ta sama. Eliade mógł zatem abstrahować od historii, gdyż upoważniał go do tego archetypiczny uniwersalizm hierofanii oraz tożsamość doświadczenia religijnego.

Pradoświadczenie religijne zdeterminowało zatem raz na zawsze sposób postrzegania przez człowieka przestrzeni, czasu i w ogóle całego kosmosu. Podobny – *mutatis mutandis* – pogląd na powstanie języka, czyli tego „najbardziej zasadniczego faktu kulturowego⁷⁶, głosił Lévi-Strauss. „Bez względu na to, jaki był moment i jakie były okoliczności pojawienia się języka w drabinie życia zwierzęcego – mógł się on zrodzić tylko w całości i za jednym razem. Rzeczy nie mogły stopniowo nabierać znaczenia. W następstwie przeobrażeń,

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 39–40.

⁷⁵ M. Eliade, *Traktat...*, s. 8.

⁷⁶ G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, tł. J. Trznadel, Warszawa 1968, s. 142.

których badanie należy nie do nauk społecznych, ale do biologii i psychologii, dokonało się przejście od stadium, w którym nic nie miało sensu, do innego, w którym miało go już wszystko⁷⁷. W tym kontekście pytanie o początek i rozwój języka artykułowanego („naturalnego”) jest bezzasadne. W owej chwili narodzin języka i kultury wszechświat stał się bowiem od razu pełen znaczeń i odtąd znaczył już to wszystko, czego dowiedzenia się ludzkość może oczekiwać. Miało to określone konsekwencje dla ludzkiego myślenia. „To, co określa się jako postęp umysłu ludzkiego, a w każdym razie – postęp poznania naukowego, mogło i zawsze będzie mogło polegać tylko na poprawianiu ujęć, dokonywaniu przegrupowań, określaniu przynależności i odkrywaniu nowych zasobów w łonie całości zamkniętej i dopełniającej siebie samą⁷⁸. Przy okazji tych rozważań warto wspomnieć o problemie genezy, a więc zespole warunków i przyczyn, które złożyły się na powstanie i zdeterminowały rozwój zjawisk kulturowych lub jej elementów.

Otóż dla badaczy kultury o postawie heraklitejskiej geneza – utożsamiana często z istotą – jest jednym z najważniejszych zagadnień. Można wręcz stwierdzić, że mamy tu do czynienia ze swoistą „obsesją genezy” czy też genetyzmem, polegającym na zafascynowaniu problemem „początków⁷⁹. Badania genetyczne – z taką pasją uprawiane m.in. przez reprezentantów ewolucyjno-genetycznego stadium nauki⁸⁰ – cofając się w przeszłość w celu uchwycenia coraz dalej położonych początków danego elementu (zjawiska) kultury, popełniają błąd *regressus in infinitum*⁸¹. W przeciwieństwie do tego, w postawie parmenidejskiej można mówić o czymś, co można określić „paradoksem genezy”. To właśnie ten paradoks miał zapewne na myśli Tomasz Mann, pisząc: „(...) nie ma rzeczy, która byłaby pierwsza i powstała sama z siebie, stanowiąc swoją własną przyczynę, lecz każda jest stworzona i sięga wstecz coraz dalej w głębinę początku, w niezgłębione głębinę studni przeszłości⁸². Stąd też „w naszych badaniach musimy albo polegać na warunkowych początkach, które mylimy z rzeczywistym początkiem, (...) albo też wabieni z jednej ku-

⁷⁷ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973, s. LIII.

⁷⁸ *Ibidem*, s. LIV.

⁷⁹ J. Szacki, *op. cit.*, s. 303.

⁸⁰ J. Łotman, *Struktura tekstu artystycznego*, tł. A. Tanalska, Warszawa 1984, s. 304.

⁸¹ M. Janion, *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa 1974, s. 57.

⁸² T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1: *Historie Jakubowe. Młody Józef*, tł. M. Traczewska, Warszawa 1967, s. 12.

lisy przybrzeżnej do drugiej postępować wstecz, w coraz dalszy bezkres”⁸³. Zajmując postawę heraklityjską, usiłujemy jakby sięgnąć w zaiste bezdenną przeszłość, gdyż „historia człowieka jest starsza niż świat materialny, będący dziełem jego woli, starsza niż życie oparte na jego woli”⁸⁴. Z kolei w badaniach kulturowych uprawianych z perspektywy parmenidejskiej chodzi o pewne zatrzymanie czasu „w tajemnicy pomieszczenia tradycji i przepowiedni, co nadaje słowu ‘niegdyś’ dwojaki sens – przeszłości i przyszłości, a tym samym ładunek potencjalnej terażniejszości”⁸⁵.

O ile w postawie parmenidejskiej w wydaniu Eliadowskim elementy niezmiennie – będące treścią doświadczenia religijnego – stanowią zarówno podstawę ruchu, jak i jego najwyższą zasadę, to znacząco określają rytm i charakter przemian, o tyle dla Lévi-Straussa, poszukującego uniwersalnych mechanizmów czy praw funkcjonowania ludzkiego umysłu, stałe są nie elementy, lecz tylko relacje pomiędzy nimi. Grupy społeczne mając bowiem do czynienia z bardzo bogatym materiałem psychofizycznym, dysponując „materią pierwotną”, z definicji zawsze i wszędzie identyczną, wybierają i zachowują tylko nieliczne elementy, spośród których pewne są takie same w najbardziej różnorodnych kulturach. Okazuje się jednak, że grupy społeczne łączą określone elementy każdorazowo w odmienne struktury; kultury „nawet sąsiadujące ze sobą, konstruują systemy całkowicie różne z elementów na pozór identycznych lub bardzo zbliżonych”⁸⁶. Co więcej, „analogiczne struktury logiczne mogą powstawać na bazie różnych zasobów leksykalnych”⁸⁷. Świadczy to o tym, iż świat symbolizmu jest nieskończenie zróżnicowany treściowo, ale ograniczony przez swe prawa formalne⁸⁸. Według Lévi-Straussa jest to koronny argument przeciwko koncepcjom głoszącym istnienie „idei elementarnych” czy powołującym się na „nieświadomość zbiorową”, „archetypy” itp., albowiem jedynie formy mogą być wspólne, lecz nie treści. W tej sytuacji problemami interesującym antropologa są – po pierwsze – powody dokonania takiego, a nie innego wyboru, oraz – po wtóre – zasady łączenia owych wybranych elementów. Badając różnice występujące w sposobie przejawiania się cech uniwersalnych w poszczególnych społeczeństwach, antropologowi chodzi

⁸³ *Ibidem*, s. 13.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 30.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 24.

⁸⁶ C. Lévi-Strauss, *Mysł...*, s. 100.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 84.

⁸⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 282.

o wydobycie elementów stałych i zawsze cząstkowych, które pozwalają się porównywać i porządkować. Celem tych zabiegów jest odkrycie „odchyłeń dystynktywnych”, czyli sposobów, w jakie jedne społeczeństwa różnią się od innych. Badanie strukturalnych praw polega natomiast na sprawdzeniu, „czy własności formalne są względem siebie homologiczne i jak homologiczne; jeśli zaś są sprzeczne – to na czym polegają te sprzeczności; wreszcie, jakie są ich dialektyczne stosunki, dające się wyrazić w postaci transformacji”⁸⁹.

Ostatecznym rezultatem tych badań ma być sformułowanie uniwersalnych reguł rządzących nieuświadomianą działalnością umysłu, czy inaczej mówiąc, ujawnienie ogólnych praw, według których funkcjonuje myślenie symboliczne. U podstaw języka, kultury i w ogóle stosunków, jakie człowiek utrzymuje ze światem, leży bowiem symboliczna natura myślenia. Nieuświadomiana działalność umysłu – będąca formą aktywności warunkującą ludzkie życie umysłowe – polega na nakładaniu form na pewną treść. Formy te – sprowadzające się do pewnych stosunków logicznych (korelacji i opozycji) – występują w różnych kontekstach czasowych i przestrzennych oraz są tożsame dla wszystkich umysłów: „pierwotnych” i „cywilizowanych”, starożytnych i współczesnych itd. Funkcja symboliczna realizowana jest zasadniczo identycznie przez wszystkich ludzi – zarówno przez aborygenów australijskich, jak i przez profesorów uniwersytetów – gdyż strukturalne prawa nieświadomości są niezmiennie. Różnica między myślą „nieoswojoną” a myśleniem „pozytywnym” nie wynika z jakości operacji umysłowych, ale z charakteru rzeczy, których te operacje dotyczą. Albowiem „ludzkość, wyposażona w stałe zdolności, borykała się w ciągu swej długiej historii z coraz to nowymi przedmiotami”⁹⁰. Okazuje się zatem, iż „sposób, w jaki ludy prymitywne konceptualizują świat, jest nie tylko spójny, lecz jest jedynym sposobem, jaki narzuca się, gdy stajemy przed przedmiotem, którego elementarna struktura tworzy obraz o złożonej nieciągłości. Tym samym została przezwyciężona fałszywa antynomia między umysłowością logiczną i prelogiczną. Myśl nieoswojona jest logiczna, w tym samym sensie i w ten sam sposób co nasza (...)”⁹¹. W istocie ta sama logika działa w myśleniu mitycznym i w myśleniu naukowym, a człowiek zawsze rozumował równie dobrze.

Na zakończenie tych rozważań, będących próbą diachronicznego zarysu dwóch alternatywnych, modelowych podejść do problematyki zmiany i trwa-

⁸⁹ *Ibidem*, s. 151.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 313.

⁹¹ C. Lévi-Strauss, *Myśl...*, s. 401–402.

nia w kulturze, przytoczę jeszcze dwa cytaty dobrze oddające dialektykę relacji pomiędzy stanowiskiem heraklitejskim i parmenidejskim: „Twierdzenie: ‘wszystko jest indywidualne i nie może być opisane za pomocą jakiegokolwiek wspólnego schematu’, oraz ‘wszystko jest jednakowe, my zaś mamy do czynienia z nieskończonymi wariantami w ramach jednego modelu inwariantnego’, stale się powtarzają w historii kultury w różnych postaciach, od Eklezjasty i antycznych dialektyków aż po dzień dzisiejszy. Nie jest to rzecz przypadku – opisują one różne aspekty tego samego mechanizmu kultury i są nieodłączne w swym wzajemnym związku od jego istoty”⁹². „Mechanizmy trwania nie różnią się zasadniczo od mechanizmów zmiany. Trwanie występuje w zmianie i dookoła zmiany, a mechanizmy zmiany wprawiają także w ruch mechanizmy trwania. Gdyby było inaczej, innowacja zamierałaby i następował powrót do poprzedniego stanu”⁹³.

Summary

The Heraclitean and Parmenidian Approaches in the Interpretation of Culture. The Outline of the Issue

The question whether there is something permanent in the variable appeared already in the early history of philosophy in ancient Greece. The approach to the study and interpretation of culture comprises two model positions, which strive to recognize an alternative social and cultural phenomenon. In view of analogy to ideas of being held by two famous ancient philosophers, in this paper they are referred to as Parmenidian and Heraclitean approaches. The former one is exemplified by Claude Lévi-Strauss, a structuralist, and Mircea Eliade who is believed to be a phenomenologist, but considered himself a practitioner of meta-psychoanalysis. Historicism can be taken as an example of the latter. Regarding stability no less mysterious than change, the Parmenidian scholars strive to capture the features which are persistent, systematic and continuous even in the process of change, so highly valued in the European culture. While history appears a kaleidoscope of changes, and any repetitions, cycles, lasting qualities, etc. seem to occur rarely, the problem lies in grasping

⁹² J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, tł. J. Faryno, [w:] *Semiotyka kultury...*, s. 168.

⁹³ E. Shils, *Tradycja*, tł. J. Szacki, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, wybrali J. Kurczewska, J. Szacki, tł. T. Gosk i in., Warszawa 1984, s. 30.

Stanisław Węglarz

the sustainability rather than the variability of cultural phenomena. The issue of the relationship between volatility and stability is particularly important in the cultural studies. Unlike historians, who try to explain facts causally and genetically, the scholars of that field strive to grasp system of values, which underlies the event.

Narratologia Lévi-Straussa – lektury polemiczne

Załóżmy, że jakiś badacz chciałby przeprowadzić strukturalną analizę dzieła literackiego. Załóżmy, że jest on (...) wystarczająco wolny, by odważyć się zbadać posiadaną przez siebie wrażliwość strukturalną, intuicję wielorakich sensów; w końcu – wystarczająco dialektyczny, by przekonać samego siebie, iż nie chodzi o uzyskanie *wyjaśnienia* tekstu (...) lecz – przeciwnie – o wejście (...) w grę signifiantów, w samo pisanie, jednym słowem, o dopełnienie poprzez własną pracę mnogości tekstu. Gdybyśmy tylko znaleźli tego bohatera – lub mędrca – czyż mimo wszystko nie stanąłby on w obliczu operacyjnej trudności, jaka wiąże się z każdym początkiem: *od czego zacząć?*

Roland Barthes, *Lektury*

Zapach goździka i zapach róży są początkowo identyfikowane jako metonimie goździka i róży: nie wyróżniają się one, poprzez sposób ich ukształtowania, wizualnymi formami czytelnymi dla kogoś, kto zna się trochę na kwiatach. Ale harmonie zapachowe, ukryte pod tymi rodzajowymi nazwami, musiałyby jeszcze odsłaniać podmiotowi swe złożone różnorodności i odpowiedniości, aby prowadzić go, przez bezwzględne i wprawiające w uniesienie fascynacje, ku nowym znaczeniom, których dostarcza intymne połączenie, wchłaniające sacrum zmysłowe i duchowe jednocześnie.

Algirdas-Julien Greimas, *O niedoskonłości*

W teorii literatury lata sześćdziesiąte i lata osiemdziesiąte XX wieku przynależą nieomal do innych epok intelektualnych. I niezmiernie daleko, przynajmniej z pozoru, tej pierwszej, triumfującej, do zwątpień drugiej, kiedy to Tzvetan Todorov – obserwując, jak, jego zdaniem, zły wpływ na edukację i wrażliwość jego dzieci wywarła teoria, którą on sam wprowadzał do francuskich szkół – wyrzekł się narratologii, uznając ją za metodologię bezduszną i jałową¹. Nim

¹ Zob. na ten temat m.in. Z. Mitosek, *Tzvetan Todorov – transfiguracja strukturalisty*, „Teksty drugie” 2007, nr 4, s. 165–174.

jednak to nastąpiło, narratologia, pod auspicjami Lévi-Straussa, pojawiła się na literaturoznawczej scenie tak mocna, że sama musiała znajdować sobie nie tylko prekursorów, ale i wrogów.

Nawiązując do pytania Rolanda Barthes'a: „od czego zacząć?”, wydaje się, że najlepiej zacząć od Władimira Proppa, a raczej od omówienia jego pracy, które Lévi-Strauss przedstawił w roku 1960². W swojej obszernej recenzji zwraca on uwagę, iż strukturalizm i strukturaliści często oskarżani są o formalizm: „Tym samym zapomina się, że formalizm istnieje jako niezależna doktryna, a strukturalizm – nie zaprzeczając, że wiele mu zawdzięcza – odcina się od niego ze względu na zdecydowanie odmienną postawę, jaką te dwie szkoły przyjmują wobec konkretnego” (s. 129); i – by lepiej uwypuklić różnice zachodzące pomiędzy tymi orientacjami – postanawia przeprowadzić pod tym kątem analizę, przetłumaczonej dwa lata wcześniej na język angielski książki Proppa o morfologii baśni magicznej; a więc uczonego, „którego myśl była bardzo bliska rosyjskiej szkole formalistycznej” (s. 129). Od razu widzimy tu kilka spraw wymagających komentarza. Otóż przede wszystkim dla samego Proppa zaliczenie go w poczet formalistów było aktem wątpliwej jakości: raz, że sam sytuował się w innych rejonach sceny teoretycznej, dwa, że formalizm w Rosji, w momencie powstawania jego rozprawy (1928) był z politycznych względów „tradycją negatywną” i raczej z formalizmu wychodzono, niż się doń zapisywano. Pewne ahistoryczności, z których zresztą autor *Antropologii strukturalnej* zdawał sobie sprawę, są tu mniej ciekawe niż pytanie, dlaczego Lévi-Strauss uznał, że należy wyraźnie przeciwstawić sobie strukturalizm oraz formalizm i że ten drugi jest częstym zarzutem stawianym strukturalistom – choć mamy przecież, jak pamiętamy, dopiero rok 1960 i nie było jeszcze istotnych w tej materii wystąpień Derridy. Inkryminacje takie stawiali wówczas zwolennicy filozofii marksistowskiej i, na przykład w Polsce, były one traktowane jako argumenty polityczne; a oskarżenia o formalizm były oskarżeniami ciężkiego kalibru i potrafiły zaważyć na czyjejś naukowej karierze. Sami strukturaliści – przeciwnie – w formalizmie widzieli własną tradycję kluczową, darząc badaczy z rosyjskiej szkoły formalnej sporą estymą. Odpowiedź znajdujemy w pismach samego papieża strukturalizmu, który w *Smutku tropików* przyznał, iż jego własny strukturalizm podszyty jest (notabene charakterystycznymi dla wielu intelektualistów Zachodu) tęsknotami marksistowskimi: „Okolo siedemnastego roku życia wtajemniczył mnie

² Zob. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, tł. M. Falski, Warszawa 2001 (tu rozdział: *Struktura i forma. Rozważania o pracy Władimira Proppa*). Numery stron podane w nawiasach po cytatach odsyłają do powyższego wydania.

w marksizm pewien młody socjalista belgijski (...). Lektura Marksa zachwycała mnie tym bardziej, że po raz pierwszy zetknąłem się poprzez tę wielką myśl z prądem filozoficznym prowadzącym od Kanta do Hegla: objawił mi się cały świat. Nic nie zadało odtąd kłamu temu zachwytowi i rzadko zabieram się do wyjaśnienia jakiegoś problemu (...) zanim nie ożywią swoich myśli kilkoma stronicami (...) *Krytyki ekonomii politycznej*. (...) Marks (...) w formie, która wydaje mi się ostateczna, uczył, że nauk społecznych nie buduje się według planu wydarzeń, tak samo jak punktem wyjścia fizyki nie są dane zmysłów: celem jest zbudowanie modelu, zbadanie jego właściwości i rozmaitych sposobów jego reagowania w laboratorium, aby zastosować następnie te obserwacje do interpretacji tego, co zachodzi empirycznie i co może być dalekie od przewidywań³. Tu też winniśmy szukać źródeł lęku przed, najczęściej wyolbrzymionymi, podejrzeniami, że ktoś może posądzać strukturalizm o zbieżność z formalizmem; tu znajdują się też punkty zapalne recenzji, która, choć w zamiśle miała być pochwałą myśli Proppa, została przez tego ostatniego uznana wręcz za paszkwil⁴.

W swoim artykule Lévi-Strauss rzetelnie referuje metodę, którą wymyślił Propp. Pisze nawet o pewnym zdziwieniu, polegającym na uświadomieniu sobie, że jego własna myśl wykazuje tyle zbieżności z nieznaną mu pracą rosyjskiego badacza folkloru sprzed trzydziestu lat; pracą, którą traktuje jako prekursorski zapis intuicji, prowadzących bezpośrednio do współczesnych badań strukturalnych. Znajdujemy tu zwroty takie jak: celność przewidywania, szczególnie ciekawe, głębia i profetyczność wywołują podziw, podjęty wysiłek, wzbudzając szacunek, ma rację; a nawet całe zdania podkreślające znaczenie *Morfologii bajki*. Gdy zaś pojawia się wyrażona wprost krytyka ustaleń Proppa, to przyjmuje ona delikatny charakter: „Nawet jeśli w dalszej dyskusji damy wyraz postawie niejakiego dystansu, nawet jeśli sformułujemy kilka zarzutów, w niczym nie mogą one umniejszyć zasług Proppa ani zakwestionować prawa pierwszeństwa jego odkryć” (s. 141).

O co więc poszło w interesującym nas sporze? W punkcie wyjścia Lévi-Strauss podważył wybór przedmiotu refleksji dokonany przez rosyjskiego badacza – otóż stwierdził on, że to nie bajka, a mit jest właściwym obiektem analizy o charakterze strukturalnym; mit – ze względu na jego bogatszy znaczeniowo charakter metafizyczny, kosmologiczny czy przyrodniczy, w przeciwieństwie do społeczno-moralnej bajki. Postulat Proppa, dotyczący uzupełnienia

³ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tł. A. Steinsberg, Warszawa 2008, s. 56.

⁴ Co wydaje się w sporym stopniu uprawomocnione, mimo iż nie było (chyba?) intencją samego Lévi-Straussa.

rozpoznań morfologicznych badaniami historycznymi autor *Antropologii strukturalnej*, uważa za: „rozdarcie między wizją formalistyczną a obsesją wyjaśnień historycznych. W pewnej mierze można zrozumieć, dlaczego z takim żalem rezygnuje z pierwszego na korzyść drugiego. Istotnie, gdy tylko zajął się bajkami ludowymi, antynomia stała się nieprzezwyciężona: oczywiście, że w bajkach jest historia, ale historia praktycznie nieuchwytna, ponieważ wiemy bardzo mało o cywilizacjach prehistorycznych, gdzie bajki mają swój początek. Ale czy rzeczywiście to historii nam brakuje? Wymiar historyczny jawi się raczej jako modalność negatywna (...). Propp padł więc ofiarą subiektywnego złudzenia. Nie jest rozdarty, jak mu się wydaje, między wymaganiami synchronii i diachronii: *brakuje mu nie przeszłości, ale kontekstu*. Dychotomia formalistyczna, przeciwstawiając treść i formę, definiująca je poprzez cechy antytetyczne, nie została mu narzucona przez naturę rzeczy, ale poprzez przypadkowy wybór dziedziny, gdzie jedynie forma przetrwała, podczas gdy treść została usunięta. Wbrew sobie decyduje się na ich rozdzielenie. A w najbardziej decydujących momentach swojej analizy zachowuje się tak, jakby to, co mu umknęło faktycznie, umknęło mu również w teorii” (s. 145–146). Jak widzimy, Lévi-Strauss uważa, iż formalista Propp z jednej strony wierzy wyłącznie w formę (stąd morfologia), z drugiej czuje niewystarczalność swoich przeświadczeń (stąd pragnienie treści – historii). Jedyne strukturalizm, zdaniem Lévi-Straussa, podsuwa rozwiązanie pozytywne, widząc w formie i treści tę samą naturę, ich wzajemne konstituowanie swego istnienia oraz oświetlanie się w perspektywie znaczenia. Jeśli natomiast uruchomimy podejście formalistyczne, wpadamy w pułapkę błędnego koła – albo wypreparowujemy wszelką historię, co prowadzi do inwentarza form i nie ma już czego analizować; albo po cichu ją na nowo wprowadzamy, wówczas formy stają się tak abstrakcyjne i pojemne, że przestają znaczyć cokolwiek: „Formalizm – kategorycznie podkreśla Lévi-Strauss – unicestwia swój przedmiot”. – I dalej – „Zanim pojawił się formalizm, niewątpliwie nie rozumieliśmy, co bajki mają wspólnego, w epoce zaś, która przyszła po nim, pozbawieni zostaliśmy wszelkich środków zrozumienia tego, w czym się różnią” (s. 147). A różnice mają przede wszystkim charakter symboliczny, co dla mitu i bajki ma znaczenie pierwszorzędne – Lévi-Strauss nie zgadza się przykładowo na lekturę twierdzącą, że ptak czy drzewo pełnią określoną funkcję, z pominięciem pytania „jaki ptak?” (orzeł według jego ustaleń konotuje dzień, sowa noc, kaczka wodę) i „jakie drzewo?” (śliwa odsyła nas do bóstw płodności, jabłoń do kategorii przejścia między niebem a ziemią). I jeśli analiza odnajduje funkcję danego bytu, to proces odwrotny – synteza – staje się niemożliwy, co jego zdaniem znacząco osłabia taką teorię.

Zaproponowany w to miejsce przez Lévi-Straussa model strukturalny, oparty na algebrze genialnego samouka George’a Boole’a, będący „matrycą o dwóch, trzech lub więcej wymiarach” (s. 152), który „godzi teoretyczną zasadę niezmienności porządku następstwa i empiryczną oczywistość przesunięć niektórych funkcji czy grup funkcji, jakie można zaobserwować, z jednej bajki do drugiej” (s. 153), ma jednak tę wadę, że żadna z kilku osób uprawiających strukturalizm i zafascynowanych Lévi-Straussem, zapytanych przeze mnie, nie potwierdziła, że algebrę tę rozumie, a tym samym, że dokonała sprawdzenia poprawności przedstawionego modelu, nie mówiąc o jego stosowaniu w praktyce interpretacyjnej.

Jak wiadomo, wszystkie te uwagi Propp przyjął bardzo źle, co z kolei sprowokowało komentarz autora *Smutku tropików*: „ze zdziwieniem i z żalem stwierdzam, że uczony rosyjski zamiast słusznych pochwał, którymi zamierzalem go obsypać, dostrzegł w mej pracy coś zgoła innego: nie pełną respektu dyskusję o pewnych aspektach teoretycznych i metodologicznych jego dzieła, ale perfidny atak” (s. 160).

Wydaje się, że duży udział w owym sporze miały te elementy, które najlepiej określają słowa: nieporozumienie, niewiedza, przypadek. Zaczniemy od przypomnienia faktu, że Propp miał niezwyklego wręcz pecha (paradoksalnie równie dobrze można nazwać to szczęściem, które rozślawiło jego nazwisko), jeśli idzie o recepcję jego myśli. Sam, uważając się za badacza folkloru, napisał fundamentalną pracę, którą uznali niemal wszyscy, oprócz właśnie folklorystów. Na przykład Wiktor Gusiew w *Estetyce folkloru*⁵ z 1967 roku przywołuje nazwisko Proppa wielokrotnie, są to jednak jego (Proppa) prace o rosyjskim eposie, dotyczące klasyfikacji gatunków folklorystycznych, stosunku bajki do obrzędowości, stylu epickiego – za to nie ma nawet wzmianki o interesującym nas tu tekście. Wyrwany z macierzystej dyscypliny znalazł się Propp również poza swym czasem – jego praca wzbudziła zaciekawienie wśród antropologów i teoretyków literatury dopiero trzydzieści lat po jej napisaniu. Co więcej, pozbawiona została swjej integralnej – i według samego autora *Morfologii bajki* niezbędnej – drugiej części; napisane w latach czterdziestych *Historyczne korzenie bajki magicznej* ukazały się poza Rosją pod koniec XX wieku, w czasie, gdy Propp i narratologia mało kogo już zaciekawiali i inspirowali. Przekłady dzieła Proppa są zapisem interesujących, aczkolwiek modyfikujących jego tezy pomyłek. W tłumaczeniu polskim praca funkcjonuje jako *Morfologia bajki* zamiast morfologia baśni (*Morfologija*

⁵ Zob. W. Gusiew, *Estetyka folkloru*, tł. T. Zielichowski, Wrocław 1974. Wydanie rosyjskie datowane jest na rok 1967.

skazki – skazka = baśń, basnja = bajka), w angielskim w miejsce tytułowego *folktale* – ludowe podanie, podkreślającego właśnie ludowość, lepsze byłoby chyba *fairy tale* – baśń, podkreślające magiczność; zresztą, jak zauważył sam Lévi-Strauss: „lekturę utrudniają błędy w druku i niejasności istniejące może w tekście oryginału, wydaje się jednak, iż wynikają one z odczuwanej przez tłumacza trudności w oddaniu terminologii autora” (s. 131).

Wszystko to z pewnością wywoływało irytację Proppa, ważniejszy jednak jest fakt, że Lévi-Strauss, nie dysponując drugą częścią rozważań o bajce, dość dowolnie odczytał jego myśl, a odczytanie to legło u podstaw dynamicznie rozwijającej się narratologii; stało się też przyczyną jej odrzucenia w przyszłości. Istota sporu związana była z dwojakim rozumieniem słowa „historyczne”. Dla Lévi-Straussa postulat badań historycznych oznaczał mniej więcej ustalenie genezy bajki, historii jej powstania i funkcjonowania w pierwotnych społeczeństwach, wreszcie jej związku z mitem – co z powodu braku materiałów wydawało mu się zadaniem wręcz niewykonalnym: „Jako, że nie dysponuje on kontekstem etnograficznym (w najlepszym razie można by go uzyskać jedynie na drodze badania historycznego i prehistorycznego), Propp rezygnuje z tego programu zaraz po sformułowaniu go, czy też odkłada go na lepsze czasy” (s. 154). Lepsze czasy dla Proppa to druga część jego rozprawy o bajce – prowadzone tu (a także w kilku innych rozprawach) badania historyczne polegają na odczytaniu z morfologicznie przeanalizowanej bajki (odstąpienie struktury tego, co konieczne) zawartego w niej doświadczenia historycznego (bajka staje się tu niemal historiografią w określonej narracyjnej formie). Doskonale unaocznia to analiza baśni o Edypie⁶ – według Proppa nie mamy tu do czynienia z mitem, a właśnie z baśnią, z której mit uczynił Sofokles, dopisując nieistniejący fakt ujawnienia Edypowi proroctwa, co naznaczyło go tragizmem. Historia Edypa, znana nawet Zulusom (jak pamiętamy, badania morfologiczne pozwalają znaleźć podobne w niepodobnym, stąd nie jest tu ważne na przykład imię własne, lecz charakterystyczny dla danej opowieści układ funkcjonalny), jest według Proppa zapisem dwóch konkurencyjnych systemów społecznych związanych z sukcesją. Jak każda baśń zawiera ona w sobie elementy przynależne do zwyczajów starych i nowych; stąd też wynikają odczuwane przez nas pozorne niekoherencje tekstów folklorystycznych. System stary związany był z przekonaniem, że stygmat królewski przynależy do kobiety, zatem należy zabić starzejącego się, słabego króla i pojąć jego żonę, samemu stając się władcą (liczne wersje typu: „oddał mu swą córkę

⁶ Zob. W. Propp, *Nie tylko bajka*, tł. D. Ulicka, Warszawa 2000 (tu rozdział: *Edyp w świecie folkloru*).

i pół królestwa”, są jedynie zakamuflowaniem grozy królobójstwa). System nowy, patriarchalny, ustanawiał inne relacje, na mocy których stygmat ten był przekazywany męskim potomkom króla, tron zatem stawał się dziedziczny, a morderstwo nie było konieczne. Mimo zmiany praw i zwyczajów ojciec Edypa wciąż nie uwolnił się od lęku, że zostanie zabity i przeniósł go na syna, „zapominając”, iż nie ma już konieczności obrony przed młodszym rywalem. Sam Edyp łączy dwa porządki – zabija króla i poślubia królową, ale jest też rozpoznany synem dziedziczącym królestwo. Tym samym baśń wtajemnicza nas w swe historyczne korzenie, mówiąc o społeczeństwie powołującym ją na swego świadka. Zresztą również lektura *Morfologii bajki*, której dokonał Lévi-Strauss, naznaczona jest ciekawymi przeoczeniami czy raczej niedostrzeżeniami. Wskażmy tu na dwie sprawy – kolejne rozdziały zostały przez Proppa opatrzone mottami, uruchamiającymi równocześnie dwa konteksty: biologiczny i Goetheański. W tym pierwszym najogólniej idzie o to, że morfologia jako nauka koresponduje z ludzką naturą, bowiem istotną cechą człowieka w ogóle jest gromadzenie i porządkowanie prowadzące do uzyskania „nowego widzenia”; zaś to, co ogólne (typ oparty na transformacji) przenika (choć nigdy jako całość) wszystkie istoty organiczne⁷. W drugim, również opartym na cytatach z Goethego, wyrażona zostaje wiara, że świat miał swój początek i analiza tekstów, widząca podobne w przekształconym, jest jedyną szansą, by początek ów odnaleźć. Po jego odnalezieniu w naszych rękach znajdzie się klucz do zrozumienia, a nawet stwarzania świata: „Pierwo-roślina (Urpflanze) będzie najbardziej zdumiewającą istotą w świecie. Sama natura będzie mi zazdrościła. Z tym modelem i kluczem do niego można będzie następnie wynajdywać w nieskończoność rośliny, które muszą być konsekwentne, tj. takie, które wprawdzie nie istnieją, ale mogłyby istnieć. Nie są one jakimiś poetyckimi czy barwnymi cieniami lub złudzeniami, właściwa jest im wewnętrzna prawda i konieczność. To samo prawo można zastosować do wszystkiego, co żyje”⁸. Jednak te pragnienia nie poruszyły symbolicznie myślącego Lévi-Straussa, który w myśli Proppa dostrzegał nade wszystko „bezduszną” stronę formalistyczną. A przecież jeśli już formalizm, to tylko naznaczony poetyckim marzeniem i pragnieniem piękna, wynikającym z rozpoznania wiązań łączących w nową i „prawdziwą” całość elementy rzeczywistości. Wszystko to było jednym z powodów rozminięcia się Lévi-Straussa i Proppa, mimo bliskości ich myśli i rozpoznań. Drugi powód wiąże się z wypowiedzianym przez Proppa zdaniem, które wyprzedzało naukowe zapatrywania

⁷ W. Propp, *Morfologia bajki*, tł. W. Wojdyga-Zagórska, Warszawa 1976, s. 27, 56.

⁸ *Ibidem*, s. 164.

Lévi-Straussa, przekonanego o wyższości własnej metody badawczej: „Każdy badacz wychodzi od jakichś założeń, które wypracował, zanim przystąpił do pracy”. Idące za tym stanowisko Proppa, by do własnej metody mieć postawę krytyczną i być samoświadomym jej procedur, co pozwala chronić się przed fałszywymi wnioskami⁹, wznosiło jego myśl na poziom metateoretyczny, czego moim zdaniem nie dostrzegł autor *Smutku tropików*, spoglądający z wnętrza własnego systemu pojęciowego na dokonania Proppa.

W ten to sposób, w sporze pomiędzy rosyjskim i francuskim badaczem ukształtowała się narratologia, a jej pierwszym przypadkiem jest znana analiza mitu Edypa dokonana przez Lévi-Straussa. Przyglądając się początkom narratologii dostrzegamy, u samego jej zarania, wpisane w nią elementy odpowiedzialne za jej późniejszy kryzys. Pierwszym z nich jest sama kategoria struktury, która użyteczna i twórcza, konstytutywna dla badań strukturalnych, naznaczona jest jednak aporią arbitralności. Drugim jest wiara, czy może silne pragnienie wiary, w istnienie formy podstawowej, z której można wywieść całą literaturę, sztukę, kulturę: „I można sobie wyobrazić, że istnieją języki, w których cały mit można by wyrazić tylko jednym słowem” (s. 159). Analizując strukturalną interpretację mitu edypalnego¹⁰, możemy postawić szereg pytań podważających pewność wyводу francuskiego badacza. Otóż podział na cztery kolumny znaczące jest wyłącznie arbitralną decyzją badacza; łatwo można sobie wyobrazić wydzielenie trzech czy pięciu kolumn, co uzależnione byłoby jedynie od pomysłowości i wynalazczości nazewniczej interpretatora. Dokonany podział jest pokłosiem charakteryzującego strukturalizm myślenia binarnego, zakładającego budowę schematu czwórkowego w oparciu o linie opozycji silnej (głównej) i opozycji słabej (pochodnej). Za podziałem tym stoi jednak nie konieczność wynikająca z materiału poddanego analizie, a teoretyczna koncepcja determinująca myślenie. Same nazwy nadane kolumnom, a z nazw tych wynika dalsza analiza, również przynależą do sfery swobodnej interpretacji i są znakiem talentu interpretatora, który nadając inne określenia, uzyskałby inne znaczenie analizowanego tekstu. Wreszcie klasyfikacja motywów jest wątpliwa: przykładowo to, iż Edyp żeni się z Jokastą, zostaje uznane za przecenione więzi pokrewieństwa; tyle tylko, że w przeciwieństwie do Kadmosa czy Antygony, którzy o swym pokrewieństwie wiedzą i mogą w związku z tym nadać mu nadmierną formę, nieświadomy Edyp

⁹ W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 8.

¹⁰ Zob. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 185 i n.

myśli, że poślubia obcą sobie osobę – nie ma zatem możliwości, by swe relacje przecenić¹¹.

Mamy tu do czynienia z następującym problemem: na ile struktura jest konieczna, a zatem narzuca się jako aprioryczna i oczywista, na ile zaś jest po prostu wytworem interpretacji i talentu interpretatora. Problem ten jest jednak pozorny – oczywiście to interpretacja decyduje o strukturze, którą dla własnych potrzeb wytwarza, nie zaś struktura o interpretacji. I tak, przykładowo budując opozycję binarną dla słowa król, możemy wybrać z niezmiernie rozbudowanego szeregu wyrażen: żebrak, królowa, błazen, królewicz, królowie, mag, uzurpator itp. I dla opozycji pochodnej: mądrość, starość, siła, władza, urodzenie, tyrania itp. Który z tych wyborów jest słuszny? Żaden i każdy – struktura bowiem istnieje nade wszystko w umyśle badacza, który się nią posługuje.

Wiara w istnienie monomitu, monobajki, wreszcie pra-słowa, w którym wszelka mowa ma początek, zaowocowała natomiast redukcją analizowanych tekstów do jak najmniejszej ilości elementów znaczących, redukcją, która utraciła same badane teksty, podkładając w ich miejsce układy aktorsko-aktantowe, funkcje, katalizy, informacje, nadawców, obiekty, zasady transformacji indywidualnych, semy – a wszystko to i tak okazało się niewystarczające, pozwalało bowiem opisać jedynie poziom postaci i zdarzeń, a nie poziom estetyczny czy intertekstualny. Sprawilo, że w miejscu literatury, która zawsze była dla czytelników istotna, pojawiły się sztuczne i obce ludzkiemu doświadczeniu kody i relacje – i jeśli nawet z początku sprawność narratologicznej maszynierii budziła podziw, to szybko przemienił się on w znużenie, narratologów uznano wręcz za superformistów, a ich metodę odrzucono. W rezultacie nawet sami narratolodzy zdystansowali się od własnych badań, widząc, iż to, co w tekście istotne, nie zostało wcale przez narratologię wyrażone. Zresztą przekonanie, że każdy, nawet najmniejszy element tekstu jest funkcjonalny i to funkcjonalny w układzie składni narratologicznej (jak pisał Barthes, czytelnik zdania „James Bond widział około pięćdziesięcioletniego mężczyznę”, jakie notabene jest jednym z wielu zdań powieści, nie może pominąć znaczenia słowa *około*, informuje nas ono bowiem, że Bond nie zna osoby, którą widzi¹²) czy odrzucanie samej interpretacji jako nieciekawej (Todorov) stanęły w takiej niezgodzie z dalszym rozwojem teorii, iż nawet narratologia, chcąc

¹¹ Szereg interesujących uwag na temat dokonanej przez Lévi-Straussa analizy mitu Edypa poczynił E. Leach. Zob. E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, tł. M. Buchowski, Warszawa 2010; *idem, Lévi-Strauss*, tł. P. Niklewicz, Warszawa 1973.

¹² Zob. R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, tł. W. Błońska, [w:] *Narratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2004.

mieć coś istotnego do powiedzenia, musiała zaproponować inne rozwiązania. Przykładem niemocy szybko konwencjonalizującego się sposobu poznawania tekstów jest – w moim przekonaniu – dokonana przez Rolanda Barthes’a *Walka z aniołem: analiza tekstualna Księgi Rodzaju 32,23–33*¹³. Barthes ustalił kody, przeanalizował sekwencje, sporządził „spis i klasyfikację właściwości (...) osób występujących w opowiadaniu”, dalej „spis i klasyfikację funkcji postaci”, wreszcie „spis i klasyfikację działań: jest to plan czasowników”; wyrysował schematy, by ustalić, że „Trzy sekwencje, które zanalizowaliśmy są homologiczne. We wszystkich trzech wypadkach chodzi o *przejście*: miejsca, linii, ojca, imienia, rytuału pożywienia – wszystko to jest bardzo bliskie aktywności językowej, przekraczaniu reguł znaczenia. Taka jest analiza sekwencji (czyli analiza działań) naszego epizodu”¹⁴. I, mimo zachowania wszelkich reguł sztuki, analiza Barthes’a pozostaje zawieszona w próżni – nadal nie wiemy, co ma znaczyć walka Jakuba z Aniołem. Nie mamy tu nawet tych prób wyjaśnienia, które proponowali Propp (być może w badaniu historycznym dałoby się wykazać, iż tekst zawiera w sobie zapis przejścia pomiędzy wiarą politeistyczną i monoteistyczną) i Lévi-Strauss (dlaczego przejście dokonuje się akurat przez rzekę i jakie jest jej symboliczne znaczenie), mamy natomiast drobiazgowy, samozwrotny, narratologiczny, wzorcowy opis. Jak prześmiewczo pisał Stanisław Lem o Todorowie: „Dalej oświadcza Todorov, że kwestie estetyki przemilczy w całości, bo tych metoda jeszcze się nie ima. Po trzecie, rezonuje nad relacją Gatunku i jego Egzemplarzy. W przyrodzie, mówi, powstanie mutanta nie modyfikuje gatunku: znając gatunek tygrysów, możemy wydedukować zeń własności każdego tygrysa. Zwrotny wpływ mutantów na gatunek jest tak powolny, że wypada go zlekceważyć. Inaczej w sztuce: tu każde nowe dzieło zmienia gatunek dotychczasowy. Jest ono o tyle dziełem, o ile odstrychnęło się od ustanowionego gatunkowo wzorca. Dzieła niespełniające tego warunku należą do literatury popularno-masowej, jak powieści kryminalne, romansidła, science fiction itd. Godząc się tu z Todorovem, widzę, co czeka jego metodę od tego stanu rzeczy: będzie wykrywała struktury tym łatwiej, im późniejsze, paradygmatycznie skamieniałe teksty weźmie na sekcję. Konkluzję tę Todorov (co nie dziwota) pomija”¹⁵.

I rzeczywiście, mierząc się z dziełami arcydzielnymi, narratologia musiała zaproponować zupełnie inny, wręcz nienarratologiczny język opisu oraz

¹³ R. Barthes, *Lektury*, tł. E. Wieleżyńska, Warszawa 2001, s. 87–102.

¹⁴ *Ibidem*, s. 97.

¹⁵ S. Lem, *Tzvetana Todorowa fantastyczna teoria literatury*, [w:] *idem, Mój pogląd na literaturę: rozprawy i szkice*, Warszawa 2009, s. 61.

nietypowe dla siebie samej sposoby poznawcze, czego udanym przykładem są rozważania Algirdasa-Juliena Greimasa *O niedoskonałości* – kwestia, czy rozważania te są jeszcze narratologią, to zupełnie inna rzecz. Wydaje się jednak, że jeśli narratologia ma mieć współcześnie coś istotnego do powiedzenia, to nie może nas w niej interesować jej „twarde jądro” – „pewność” struktur, buta aktantów, wątpliwa atrakcyjność działających na scenie tekstu aktorów uwikłanych w semy informacji – lecz raczej Greimasowska niedoskonałość, raczej to wszystko, co u Lévi-Straussa naznaczone wątpieniem, wymykaniem się, przypadkiem, ożywczą energią niepewności.

Szansę narratologii? Dziś, w Polsce, powraca ona w badaniach nad literaturą staropolską, która skonwencjonalizowawszy się w czytelniczej świadomości, stała się interesującym przedmiotem dla tego typu badań. Na świecie znajduje swe zastosowanie w badaniach nad teatrem i filmem. Otwartym pytaniem pozostaje, czy badania te będą jedynie przyłożeniem starej metody do nowego materiału, czy też twórczym rozwinięciem narratologii w przestrzeni współczesnych badań teoretycznych.

Summary

Lévi-Strauss's Narratology – The Polemic Readings

The article addresses the origins of narratology – the methodology whose forerunner was Vladimir Propp. The author emphasizes polemic nature of Lévi-Strauss' critical analysis of *Morphology of the Folk Tale* by Propp. Moreover, he criticizes Lévi-Strauss' approach to myth indicating that his model of structural analysis of myth, despite its strengths, has also basic and important defects. In conclusion, the author discusses narratology “after Lévi-Strauss”.

Pożegnanie z kultem gwiazd. Claude Lévi-Strauss a religioznawstwo

Wstęp

Stwierdzenie, że Claude Lévi-Strauss był postacią niezwykle znaczącą dla swojej macierzystej dyscypliny, ma charakter tyleż bezdyskusyjny, co banalny. Bez względu na stosunek, jaki można żywić dla teorii francuskiego strukturalisty – często jest on bowiem mniej lub bardziej krytyczny – nie można wszak nie zauważyć, że odmieniła ona kształt antropologii i przyczyniła się do nadania jej dzisiejszego kształtu. Claude Lévi-Strauss wpłynął jednak także na inne dziedziny nauki. Niniejszy artykuł jest próbą omówienia percepcji jego myśli w obrębie religioznawstwa, dla którego pozostaje on postacią równie znaczącą, jak dla antropologii. Związek ten jest o tyle szczególnie (to znaczy odróżniający oddziaływanie Lévi-Straussa na religioznawstwo od sposobów, w jakie oddziałuje on na inne nieantropologiczne dziedziny), że chociaż od strony formalnej rozważania autora *Mythologiques* z całą pewnością mają charakter antropologiczny, a nie religioznawczy, to jednak dotyczą one samej istoty konstytuujących religioznawstwo sposobów badania religii.

Zauważyć przy tym trzeba, że Lévi-Strauss rzadko formułował sądy bezpośrednio dotyczące religii. Wypowiedzi te mogą zresztą wydawać się, na pierwszy rzut oka, rozczarowujące. W *Myśli nieoswojonej* stwierdza na przykład, że istotą religii jest antropomorfizacja natury, co przypomina wiekowe poglądy Friedricha Maxa Müllera czy Edwarda Burnetta Tylora¹. Dla religioznawstwa ważniejszy od uwag Lévi-Straussa dotyczących bezpośrednio religii jest jednak sposób, w jaki rozumiał i uprawiał on antropologię, a także bardziej ogólne wnioski dotyczące nie tyle wierzeń, ile myślenia tradycyjnego, semiotycznych mechanizmów kultury i struktury mitów. Uzasadnienie powyższego poglądu w niniejszym artykule przebiegać będzie w czterech etapach, omawiających

¹ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tł. A. Zajączkowski, Warszawa 2001, s. 294. W kontekście swoistej rewaloryzacji koncepcji animizmu w obrębie religioznawstwa kognitywnego pogląd ten nie ma aż tak przestarzałego wydźwięku. Zob. S.E. Guthrie, *Faces in the Clouds. New Theory of Religion*, New York 1995.

kolejno: 1) związki etnologii i antropologii z etnologią religii i antropologią religii oraz miejsce etnologii i antropologii religii w obrębie religioznawstwa; 2) koncepcję logiki konketu (logika konketu jako sposób badania tradycyjnych systemów religijnych; logika konketu jako likwidacja granicy pomiędzy religiami tradycyjnymi i historycznymi); 3) semiotykę strukturalną jako metodę badań religioznawczych (koncepcja religii jako systemu znaków w opozycji do metod historyczno-typologicznych i hermeneutyczno-fenomenologicznych; semiotyka strukturalna w badaniach komparatystycznych); 4) strukturalną teorię mitu (strukturalna teoria mitu jako narzędzie interpretacyjne; strukturalna teoria mitu jako wstęp do kognitywnych koncepcji religii).

Religioznawstwo i antropologia

Omówienie wpływu myśli Lévi-Straussa na religioznawstwo wymaga poczynienia pewnych wstępnych uwag dotyczących natury tej dyscypliny i jej relacji z macierzystą dla francuskiego strukturalisty antropologią. W tym celu należy przede wszystkim zwrócić uwagę na niedookreślony charakter przedmiotu badań religioznawstwa, czyli religii. Zjawisko to do dzisiejszego dnia nie doczekało się żadnych powszechnie akceptowanych definicji, posiada zatem płynne granice i nieustaloną naturę². Stopień niedookreśloności przedmiotu badawczego jest w tym przypadku tak duży, że wydaje się on szczególnie, nawet jak na nauki humanistyczne, w których problemy definicyjne i te, które dotyczą ustalania zakresu poszczególnych terminów, nie należą do rzeczy niezwykłych. Jednocześnie jednak religia wydaje się być tak istotnym elementem ludzkiego sposobu funkcjonowania, że trudno wyobrazić sobie rezygnację z badań prowadzonych w tym obszarze. W efekcie religioznawstwo próbuje opisywać religię na różne sposoby, co nadaje mu interdyscyplinarny charakter (tradycyjnie mówi się na przykład o historii religii, psychologii religii, socjologii religii, filozofii religii, geografii religii itd.)³. Owa interdyscyplinarność może jednak wzbudzać podejrzenia dotyczące zasadności traktowania religioznawstwa jako

² Próbę podsumowania religioznawczych ustaleń dotyczących definicji religii znaleźć można w zbiorze: *Definicja religii. Studia i szkice*, red. M. Karas, Kraków 2002. Z perspektywy antropologicznej o wielości sposobów definiowania religii w: F. Bowie, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tł. K. Pawluś, Kraków 2008, s. 20–27; J.M. Donovan, *Defining Religion, [w:] Selected Readings in the Anthropology of Religion. Theoretical and Methodological Essays*, eds. S.D. Glazier, Ch.A. Flowerday, Westport 2003, p. 61–98.

³ Szerzej w: H. Hoffmann, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939*, Kraków 2004, s. 25–48.

odrębnej dyscypliny. Pozornie bowiem religioznawstwo to jedynie konglomerat metod i teorii przejętych z innych dziedzin nauki, a wyodrębnionych jedynie o tyle, że zostały one zogniskowane na tym samym przedmiocie badawczym, co wydaje się być stanowczo zbyt słabym pretekstem, by powoływać do życia odrębną dyscyplinę⁴. W istocie integracja subdyscyplin religioznawstwa ma jednak głębszy charakter. Prowadzone w ich obrębie badania podporządkowane są bowiem nadrzędnemu i specyficznemu dla religioznawstwa celowi, jakim jest komparatystyczne badanie wszelkich przejawów życia religijnego, mające pomóc w zrozumieniu samej istoty zjawiska, jakim jest religia (a nie religie)⁵. W pewnym idealizującym uproszczeniu można powiedzieć, że z perspektywy religioznawczej bada się chrześcijaństwo czy islam, nie dla zrozumienia samego chrześcijaństwa czy islamu, ale dla wniosków, które znajomość tych konkretnych religii wnosi do wiedzy o religii w ogóle.

Porównawczy i inkluzywny charakter został nadany religioznawstwu już przez jego ojca założyciela, Friedricha Maxa Müllera, który ideę tę ujął w słynnej i do dzisiaj aktualnej formule: „Kto zna jedną religię tylko, ten nie zna żadnej”⁶. W konsekwencji, jak pisał z kolei inny wybitny religioznawca, Mircea Eliade: „Dla historyka religii ważny jest *każdy* przejaw *sacrum*: każdy rytuał, każdy mit, każde wierzenie, każde bóstwo odzwierciedla doświadczenia *sacrum*, a więc pojęcia *bytu*, *znaczenia* i *prawdy*”⁷. Założenia te aktualne są do dziś, choć w pewnej mierze zostały one zaatakowane przez zwolenników postmodernizmu programowo odrzucającego sensowność badań porównawczych. Po wstępnej fazie wątpliwości religioznawstwo odrzuciło jednak pytanie o to czy porównywać, zastępując je znacznie bardziej konstruktywnym – jak porównywać⁸. Warto zwrócić uwagę, że zgodnie z takim ujęciem nie

⁴ Zarzut taki stawia na przykład Andrzej Bronk, według którego religioznawstwo nie stanowi metodologicznie autonomicznej nauki, a w związku z tym nazwa ta powinna być używana bądź jako określenie empirycznych badań nad religią w obrębie religiológii rozumianej jako konglomerat wszelkich dyscyplin naukowych zajmujących się religią, bądź – po prostu – jako zamiennik dla tak rozumianej religiológii. A. Bronk, *Czym jest religiológia?*, „Nauka” 2011, nr 2, s. 39–49.

⁵ J. Waardenburg, *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, tł. A. Bronk, Warszawa 1991, s. 87–110.

⁶ F.M. Müller, *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej. Wykłady*, tł. A. Dyański, Kraków 1873, s. 11.

⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 1.

⁸ Zob. zbiory tekstów: *A Magic Still Dwells. Religion in the Postmodern Age*, eds. K.C. Patton, B.C. Ray, Berkeley 2000; *Comparing Religions. Possibilities and Perils?*,

każda naukowa analiza religii będzie miała charakter religioznawczy. Będzie nim jedynie taka analiza, która – nawet jeśli ona sama realizuje w swoich założeniach cele bardziej konkretne – przybliży do zrozumienia ogólnej natury zjawiska, jakim jest religia. Innymi słowy, wartość religioznawczą posiadają te opracowania, które potraktować można jako komponenty szerszej refleksji teoretycznej nakierowanej na zrozumienie religii w ogóle.

Z punktu widzenia religioznawstwa zarówno etnologia (rozumiana jako zespół metod i teorii wypracowanych do badania społeczności tradycyjnych), jak i antropologia (rozumiana jako stworzona wokół metod i teorii etnologicznych synteza wiedzy o człowieku) – ze względu na podobnie komparatystyczny charakter – jawią się jako oczywiste źródła sposobów badania religii⁹. W przypadku systemów wierzeniowych społeczności tradycyjnych religioznawstwo wydaje się wręcz skazane na zastosowanie metod etnologicznych. Specyfika owych społeczności wyklucza bowiem możliwość zastosowania większości innych metod badawczych. Takie zastosowanie etnologicznych narzędzi dla realizowania celów religioznawczych należałoby określić jako etnologię religii¹⁰. Analogicznie: zastosowanie metod antropologicznych do badania systemów wierzeniowych społeczności niebędących społecznościami

eds. T.A. Idinopulos, B.C. Wilson, J.C. Hanges, Leiden–Boston 2006. Nawiasem rzecz biorąc, warto zwrócić uwagę, że skierowane do religioznawców hasło „stosuj metodę porównawczą bez względu na problemy, jakie się z nią wiążą” często formułowane bywa przez antropologów (w pewnym uproszczeniu powiedzieć można, że antropologia, która podjęła już próbę przewyżczenia wytkniętych przez postmodernizm problemów związanych z metodą porównawczą, służy za wzór religioznawstwu). Zob. P. Roscoe, *The Comparative Method*, [w:] *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, ed. R.A. Segal, Malden 2006, p. 25–46.

⁹ W sposobie opisu etnologii i antropologii oraz ich wzajemnych relacji podążam za samym Lévi-Straussem: „Czym więc jest antropologia? Ograniczymy się chwilowo do powiedzenia, że wywodzi się ona z pewnego poglądu na świat lub z pewnego oryginalnego sposobu stawiania problemów; zostały one odkryte przy okazji badania zjawisk społecznych, niekoniecznie prostszych (jak to się często przypuszcza) niż te, których widownią jest społeczeństwo obserwatora, odsłaniających natomiast – z powodu wielkich różnic, jakie okazują przy porównywaniu z tymi ostatnimi – pewne ogólne własności życia społecznego stanowiące przedmiot badań antropologa”. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 304.

¹⁰ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 15–46. Zob. także: *idem*, *Po co religioznawstwu etnologia religii?*, „Nomos” 1996, nr 15, s. 5–30; *idem*, *Religia w perspektywie antropologicznej – przegląd stanowisk*, „Studia Religioznawcze” 2002, z. 35, s. 9–49; *idem*, *Rozbite kubki po dekonstrukcji: współczesne antropologiczne teorie religii*, „Studia Religioznawcze” 2007, z. 40, s. 135–169.

mi tradycyjnymi pozwala mówić o antropologii religii (w tym przypadku sięgnięcie po metody antropologiczne ma charakter opcjonalny, równoległe z nimi bowiem posługiwać się można innymi stosowanymi w obrębie religioznawstwa narzędziami).

Tak rozumiane obszary etnologii i antropologii religii stanowią naturalną przestrzeń, poprzez którą myśl Lévi-Straussa oddziaływała na religioznawstwo. Warto jednak podkreślić, że z uwagi na omówioną strukturę tej dyscypliny, percepcja idei formułowanych przez francuskiego strukturalistę w obrębie jednej z subdyscyplin religioznawstwa musi (lub przynajmniej powinna) wpływać na religioznawstwo jako całość. Zmiana w cząstkowym modelu religii budowanym w jednej z subdyscyplin wpływa wszak na syntetyczny obraz religii jako całości. Antropologia religii jest zresztą, od pewnego czasu, obszarem dla religioznawstwa szczególnym. To w jego obrębie trwają bowiem najbardziej intensywne próby przełamania teoretycznego zastoju, w jakim od wielu lat znajdują się naukowe badania religii (można wręcz mówić o swoistej antropologizacji religioznawstwa)¹¹.

Taki stan rzeczy nie oznacza jednak, że każde etnologiczne czy antropologiczne badanie religii będzie miało automatycznie charakter religioznawczy. Badania te muszą spełniać wspomniany już warunek dostarczania nie tylko informacji na temat konkretnego systemu religijnego (lub konkretnego elementu systemów religijnych), ale pozwalać także na budowanie uogólnień umożliwiających tworzenie hipotez dotyczących religii jako takiej. Większość klasycznych antropologicznych opracowań problemu religii spełnia ten warunek. Gdy – żeby w ramach poszukiwania przykładu sięgnąć do korzeni – Edward Burnett Tylor postuluje uznanie animizmu zarówno za podstawową formę, jak i za minimum każdej religii, to jest to nie tylko teoria antropologiczna, ale i jednocześnie religioznawcza¹². Brak kompatybilności pomiędzy badaniami religioznawczymi a antropologicznymi pojawił się wraz ze zdominowaniem tych ostatnich przez podejście funkcjonalne. Jest to zresztą raczej kwestia patologicznej ekstremizacji metodologicznych założeń funkcjonalizmu, niż jego immanentny trend. Pomimo nacisku na badania terenowe i odrzucenie niewynikających z empirii spekulacji, ani Bronisław Malinowski, ani Alfred Reginald Radcliffe-Brown nie stornili od wygłaszania sądów natury ogólnej formułowanych w oparciu o badania

¹¹ B. Saler, *Towards realistic and relevant „science of religion”*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2004, nr 14, p. 205–233. Będący antropologiem Saler – jak sam zauważa – wypowiada się o religioznawstwie z perspektywy „życziwego obcego”.

¹² E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 1, tł. Z.A. Kowerska, Warszawa 1896, s. 350–351.

własne¹³. Stopniowo jednak, wraz ze skądinąd jak najbardziej pożądanym wzrostem szczegółowości i wiarygodności antropologicznych monografii poświęconych systemom wierzeniowym społeczności tradycyjnych, wśród antropologów pojawiła się wyraźna niechęć do wyciągania na ich podstawie wniosków bardziej ogólnej natury. Stan ten został zdiagnozowany przez Mary Douglas jako bongo-bongoizm, czyli sytuacja, w której każda, dowolna próba sformułowania najbardziej nawet ostrożnego wniosku o charakterze ogólnym, blokowana jest przez veto badacza przysłowiowych Bongo Bongo¹⁴. Ich tryb życia (formy społeczne, tradycja, rytuały itp.) pozostają bowiem akurat sprzeczne z ową tezą ogólną. Czy zatem jest ideą panafrykańską koncepcja istoty najwyższej, która jest immanentna i zarazem transcendentna? Można by tak powiedzieć, gdyby nie Bongo Bongo, u których istota najwyższa w oczywisty sposób jest wyłącznie transcendentna. Może zatem uda się chociaż przegłosować powszechny dla Afryki trend do sakralizowania ziemi? Nie, gdyż Bongo Bongo nie wykazują najmniejszego choćby śladu traktowania jej jako świętości. Dzieje się tak, gdyż w bongo-bongoizmie nie ma miejsca na subtelne cieniowanie rzeczywistości. Elementy przynależą do wspólnej kategorii wtedy, gdy są sobie wszystkie pod pewnymi względami tożsame. Funkcjonalistyczna ortodoksja to jeszcze nie czas na koncepcję podobieństwa rodzinnego, teorię prototypów czy jakieś całkowicie nowatorskie herezje w stylu wyidealizowanych modeli kognitywnych.

Z punktu widzenia religioznawstwa antropologia zarażona funkcjonalistycznym bongo-bongoizmem (w połączeniu z naiwną koncepcją podobieństwa) przestaje być istotnym źródłem inspiracji. W związku z omówionymi cechami religioznawstwa nawet najlepsze opracowanie systemu religijnego Nuerów czy Indian Zuni, które nie pozwala na wyprowadzenie z niego wniosków ogólnych dotyczących zjawiska religii, nie ma większego znaczenia. Z tego też punktu widzenia Lévi-Strauss jawi się jako postać, która przywraca antropologię religioznawstwu. Dla autora *Myśli nieoswojonej* antropologia bowiem to dążenie do „całościowego poznania człowieka” – ostatni etap syntezy danych dostarczanych przez etnografię i etnologię¹⁵. Synteza ta musi być zakonczona w danych terenowych; ich monograficzne przedstawienie to jednak – wbrew tym, którzy badając Bongo Bongo, chcą mówić tylko o Bongo Bongo

¹³ W tym sensie – zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę pewne prestrukturalne koncepcje funkcjonalizmu – nie jest on tak bardzo odległy od teorii Lévi-Straussa. Zob. J. Sturrock, *Structuralism*, Oxford 2003, p. 53–55.

¹⁴ M. Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, tł. E. Dżurak, Kraków 2004, s. 37.

¹⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, s. 310–312. Zob. także przypis nr 9.

– zaledwie etnograficzny przedśmiatek opracowania antropologicznego, które w ujęciu Lévi-Straussa powinno przechodzić od tego, co lokalne, do tego, co uniwersalne¹⁶. W efekcie przedstawiona na nowe/stare tryby antropologia znów zbliża się do religioznawstwa. Antropologiczne badania religii stają się bowiem na powrót antropologią religii w rozumieniu religioznawczym: jak, na przykład, w swoim podręczniku pisze Jack Eller, specyfiką antropologicznego podejścia do religii jest naukowe badanie zróżnicowania ludzkich religii, które – co stanowi powtórzenie myśli Lévi-Straussa – zakłada międzykulturowe porównywanie danych zdobywanych dzięki pracom terenowym¹⁷.

Logika konkretności i homogeniczność religii

Teoria Lévi-Straussa nie tylko przywróciła dane antropologiczne badaniom religioznawczym, ale pozwoliła też na nowo zdefiniować relacje zachodzące pomiędzy systemami wierzeniowymi społeczności tradycyjnych a późniejszymi formami religii. W religioznawstwie przez długi czas wpływowy był bowiem, mniej lub bardziej dosłownie wyrażany pogląd, że formy religijności typowe dla społeczności tradycyjnych, to właściwie dopiero wstęp do dojrzałych wierzeń. Etnocentryzm przekładający się w tym wypadku na traktowanie chrześcijaństwa, ewentualnie judaizmu i ostatecznie islamu jako modelowych form religii był spadkiem, który religioznawstwo odziedziczyło po teologii. Przykładowo Rudolf Otto, w niezwykle wpływowej w obrębie religioznawstwa książce *Świętość*, pisał o formach wierzeń charakterystycznych dla społeczności tradycyjnych jako o „przedśmiateku” religii:

Trzeba przyznać, że u zarania religijno-historycznego rozwoju występują pewne osobliwe zjawiska, które mają niewiele wspólnego z religią w dzisiejszym znaczeniu tego słowa. Poprzedzają ją jak przedśmiatek, a następnie dość silnie na nią oddziałują. Są to: wiara w zmarłych i kult zmarłych, wiara w dusze i kult dusz, czary, bajki i mity, kult tworców natury, strasznych albo cudownych, szkodziwych albo pożytecznych, szczególne pojęcie „mocy” (*orenda*), fetyszyzm i totemizm, kult zwierząt i roślin, demonizm i polidemonizm. We wszystkich tych zjawiskach, tak różnych i tak różniących się od siebie oraz tak dalekich od rzeczywistej religii, przewija się jednak wyczuwalny już, łatwo uchwytny

¹⁶ E. Swchimmer, *The local and the universal*, [w:] *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, ed. B. Wiseman, Cambridge 2010, p. 156–176.

¹⁷ J.D. Eller, *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*, New York 2007, p. 2–3.

element numinotyczny i dlatego (i właśnie tylko dlatego) stanowią one przed-sionek religii¹⁸.

Mówiąc wprost, w religioznawstwie przyjęło się zatem sądzić, że istnieją poważne i zaawansowane formy religii, z trzema wielkimi monoteizmami na czele, oraz niezasługujące na uwagę, niemal prereligijne formy cechujące „dzikich”. Nie trzeba zapewne dodawać, że taki stan rzeczy miał w rzeczywistości fatalny wpływ na realizowanie religioznawczych celów. Wyrzucenie poza obszar badań religioznawczych systemów wierzeniowych społeczności tradycyjnych, skutkowało nie tylko zniekształceniem zbioru próbek, na podstawie których budowano fałszywe w konsekwencji modele religii, ale co więcej, było równoznaczne z brakiem zainteresowania ewolucyjnie najstarszymi formami występowania religii. Pozbawiało zatem dostępu do źródeł zjawiska.

Na taki stan rzeczy złożyło się wiele czynników. Przede wszystkim była to jednak niemożność opisanie systemów wierzeniowych społeczności tradycyjnych metodami innymi niż antropologiczne, przy jednoczesnym spetryfikowaniu (po części z inercji charakterystycznej dla przepływu idei pomiędzy różnymi dyscyplinami, po części w reakcji na wspomnianą niemożność wykorzystania wyników badań prowadzonych w duchu funkcjonalizmu) antropologicznej wizji społeczności tradycyjnych na poziomie wczesnego ewolucjonizmu. Stanowisko to zakładało zatem, że niedojrzałe umysły członków tych społeczności są niezdolne do abstrakcyjnego myślenia niezbędnego do operowania subtelną materią teologiczną, a w efekcie realizują oni swoje dziecięce potrzeby religijne oddając cześć gwiazdom, zwierzętom i przedmiotom. Wyrażnym świadectwem tych ograniczeń miała być symbolika obecna w świętych opowieściach i rytuałach, w której faktycznie dominują obiekty składające się na codzienną rzeczywistość człowieka tradycyjnego, co – nawiasem rzecz biorąc – stanowiło jeden z podstawowych problemów badawczych także w obrębie antropologii postewolucjonistycznej (przykładem niech będzie spór między Malinowskim i jego koncepcją pragmatyzmu mającego cechować

¹⁸ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tł. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 139. Pozycja ta do dzisiaj uchodzi za fundament fenomenologii religii, a zaproponowana w niej typologia elementów doświadczenia numinotycznego stanowi jedną z podstawowych siatek terminologicznych używanych w religioznawstwie (większość religioznawców obudzonych w środku nocy – nawet tych, którzy na co dzień rzadko posługują się łaciną – na hasło *mysterium* odpowie słowami Otto: *fascinans et tremendum*). Siatka ta jest zresztą w większości przypadków faktycznie przydatna. Jak jednak widać, wraz z nią utrwalane są treści o zgoła skandalicznym, z uwagi na swój monoteistyczny szowinizm, wydźwięku.

myślenie pierwotne, a interpretacją „mistyczną” Luciena Lévy-Bruhla)¹⁹. Jak zatem pisał Franz Boas:

Zasadniczym problemem w sprawie ostatecznego pochodzenia mitologii pozostaje to, dlaczego ludzkie opowieści są preferencyjnie powiązane ze zwierzętami, ciałami niebieskimi i innymi personifikowanymi fenomenami natury. Jest wystarczająco jasne, że to personifikacja czyni taki transfer możliwym, i że odrębność oraz indywidualny charakter gatunków zwierząt i personifikowanych fenomenów czyni je wyraźniejszymi bohaterami opowieści, niż byłiby nimi niezróżnicowani członkowie społeczności ludzkiej. Wydaje mi się jednak, że powód ich dominacji w opowieściach większości plemion świata nie uzyskał odpowiedniego wyjaśnienia²⁰.

Trzeba przyznać, że istotnym odstępstwem od opisanej tu tendencji do umniejszania znaczenia wierzeń pierwotnych była religioznawcza działalność Eliadego, który niemal przy każdej okazji zabiegał o rewoloryzację tradycyjnych systemów religijnych. Jego koncepcja, w której dokonano wyraźnego odróżnienia hierofanii jako sposobu manifestowania *sacrum* od samego *sacrum*, pozwalała w ujednociony sposób analizować symbolikę tradycyjnych, historycznych i nowożytnych systemów religijnych²¹. Te pierwsze stanowiły przy tym znaczną część „materiału dowodowego”, na podstawie którego Eliade pokazywał swoją wizję religii. Jednocześnie jednak nawet ten wybitny religioznawca w żadnym innym obszarze nie popełnił tylu błędów, ilu przy okazji prób budowania modeli sakralnych wyobrażeń społeczności tradycyjnych. Przyczyn takiego stanu rzeczy raz jeszcze doszukiwać się należy w przenoszeniu konstruktów teoretycznych budowanych w oparciu o religie społeczności

¹⁹ O żywoćności sporu pomiędzy tymi dwoma klasycznymi interpretacjami myślenia tradycyjnego może świadczyć powracająca potrzeba ich pogodzenia, której najśtywniejszym bodajże przykładem jest próba podjęta przez Clifforda Geertza. Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 140–144. Także Lévi-Strauss odnosi się do owego sporu. Zob. C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, London 2006, p. 5–9.

²⁰ F. Boas, *Race, Language, and Culture*, New York 1940, p. 490. Przytaczam wypowiedź Boasa, bezpośrednio do niej nawiąże bowiem Lévi-Strauss. Zob. C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona...*, s. 179.

²¹ W ujęciu Eliadego „codziennosc” form hierofanicznych nie tylko nie deprecjonuje *sacrum*, ale jest dla niego czymś całkowicie naturalnym: „W gruncie rzeczy nie wiemy, czy istnieje *coś* – przedmiot, gest, funkcja fizjologiczna, istota żywa, zabawa itd. – co by gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciło się w hierofanię”. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009, s. 21.

znających pismo, na wyobrażenia społeczności oralnych. W ich przypadku pozornie uniwersalne wyobrażenia oparte na przykład na opozycji centrum/peryferia, a nawet wyraźnie rozgraniczonych kategoriach *sacrum/profanum*, okazują się bowiem nieadekwatne.

Zaproponowana przez Lévi-Straussa koncepcja charakterystycznej dla myślenia tradycyjnego semiozy opartej na *bricolage'u* była w tym kontekście przełomem²². Jeżeli bowiem konkretne obiekty mogą jednocześnie pełnić funkcję nośników znaczeń abstrakcyjnych, to owe tak niepokojące Boasa (a jeszcze bardziej religioznawców) gwiazdy, zwierzęta i przedmioty okazują się być nie tyle obiektami kultu, ile kodami, dzięki którym, w warunkach semiozy opartej na *bricolage'u*, operuje się sensami o stopniu abstrakcji nieustępującym rozważaniom charakterystycznym dla „dojrzałych” religii²³. Lévi-Strauss wyraźnie podkreślał zatem pozorny charakter utożsamienia opozycji społeczności „zimnych” i „gorących”²⁴ z niskim i wysokim stopniem zaawansowania umysłowego:

[...] niewiele bowiem cywilizacji wydaje się mieć tak wielkie jak australijska zamiłowanie do erudycji, spekulacji i do tego, co czasem wygląda na wykwit intelektualny – jakkolwiek dziwne mogłoby się wydawać to określenie w odniesieniu do ludzi o tak elementarnym poziomie życia materialnego. Nie dajmy się jednak zmylić: te kosmate i brzuchate dzikusy, których zewnętrzny wygląd kojarzy się nam z opasłymi biurokratami czy wiarusami z epoki Cesarstwa, czyniąc ich nagość jeszcze bardziej rażąca, ci pilni adepci praktyk, które zdają się być zboczeniami dziecięcymi, jak manipulowanie genitaliami i dotykanie ich, tortury, wymyślne użytkowanie własnej krwi, odchodów i wydzielin (tak jak my – trochę dyskretniej i machinalnie – robimy to przyklejając znaczki pocztowe za pomocą śliny) – byli pod wieloma względami prawdziwymi snobami²⁵.

²² C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona...*, s. 31–39.

²³ J. Bierhorst, *Czerwony Łabędź. Mity i opowiadania Indian amerykańskich*, tł. L. Marjańska, Warszawa 1984, s. 34–35; A.J. Greimas, *Ku teorii interpretacji opowiadania mitycznego*, [w:] E. Leach, A.J. Greimas, *Rytuał i narracja*, tł. M. Buchowski, A. Grzegorzycz, E. Umińska-Plisenko, Warszawa 1989, s. 138–139; *idem*, *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, tł. B. Marszałik, Kęty 2007, s. 41–43.

²⁴ Metafora temperatury była jednym z ulubionych przez Lévi-Straussa sposobów opisu różnic pomiędzy społecznościami tradycyjnymi i współczesnymi. Zob. G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, tł. J. Trznadel, Warszawa 2000, s. 27–35.

²⁵ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona...*, s. 120.

W ujęciu Lévi-Straussa odmiennosc społeczności tradycyjnych i współczesnych ogranicza się więc wyłącznie do form wyrazu, a nie do odmiennosci struktur myślenia. Dotyczy to oczywiście także wyobrażeń o charakterze religijnym, które różniąc się pod względem formy swoich ekspresji, pozostają pod względem systemowych zasad zjawiskiem homogenicznym (tu zarysowuje się wyraźna różnica pomiędzy podejściami Lévi-Straussa a Eliadego, u którego ukazanie jednorodnego charakteru zjawisk religijnych odbyło się kosztem narzucenia systemom wierzeniowym społeczności tradycyjnych kształtu znanego z wyobrażeń religijnych społeczności historycznych). Co istotne, teoria Lévi-Straussa odnosi się do wszystkich społeczności tradycyjnych, co z perspektywy omawianego tu problemu jest o tyle ważne, że uniemożliwia religioznawstwu pomijanie danych – sprzecznych z krzywdzącymi ocenami stopnia abstrakcyjnego zaawansowania tradycyjnych wyobrażeń religijnych (najlepszą egzemplifikacją jest kosmologia Dogonów²⁶) – pseudoargumentem głośnym, że są to po prostu izolowane i niereprezentatywne przypadki. Ujawniona w ten sposób wspólnota rozmaitych systemów religijnych (tradycyjnych i nietradycyjnych) przywraca pożądaną z punktu widzenia religioznawczych celów jedność zjawiska religii. Po Lévi-Straussie trudno zatem budować teorie religii, które nie odnoszą się do systemów wierzeń społeczności tradycyjnych, a uwzględnianie ich cech charakterystycznych podczas prób budowania ogólnych modeli zjawiska zmniejsza negatywne skutki etnocentryzmu, a zatem zwiększa także ich wartość eksplanacyjną.

Semiotyka strukturalna w badaniach religii

Odrębną kwestią jest wprowadzenie przez Lévi-Straussa w obszar nauk społecznych wzorowanych na językoznawstwie metod strukturalnych. Antropologia – nie umniejszając zasług autora *Myśli nieoswojonej* – była zresztą idealnym pośrednikiem pomiędzy językoznawstwem a innymi dziedzinami szeroko rozumianej humanistyki. Jak bowiem stwierdza James Fernandez, antropologia właściwie od samego początku swojego istnienia wydawała się przeczuwać, a nawet niezgrabnie wyrażać, semiotyczną koncepcję rzeczywistości oraz idee jej tropicznej – opartej na metaforze i metonimii – organizacji (co widać już choćby na przykładzie wyodrębnionych przez Jamesa Frazera

²⁶ Zob. M. Griaule, G. Dieterlen, *The Pale Fox*, Chino Valley 1986. Por. także: M. Griaule, *Bóg wody. Rozmowy z Ogotemmelim*, tł. E. Klekot, A. Lebeuf, Kęty 2006.

zasad rządzących magią)²⁷. Nic zatem dziwnego, że za sprawą Lévi-Straussa to właśnie w obrębie antropologii rozpoczęła się realizacja zakreślonego przez Ferdinanda de Saussure'a programu analizy sposobu funkcjonowania znaków w obrębie życia społecznego (a zatem ukonstytuowała się semiologia czy – alternatywnie – semiotyka)²⁸, na czym znów skorzystały także inne dziedziny.

W przypadku religioznawstwa oznaczało to poszerzenie palety możliwych do zastosowania narzędzi badawczych. Semiotyka, najpierw w wydaniu metody strukturalnej, później jako semiotyka teoretycznie i metodologicznie spluralizowana, stała się istotną alternatywą dla starszych metod badania religii. Chodzi tu przede wszystkim o metody historyczno-typologiczne i hermeneutyčno-fenomenologiczne, w stosunku do których semiotyka (strukturalna) pozostaje zresztą w odmiennych relacjach²⁹. Sam Lévi-Strauss o badaniach historycznych wypowiadał się zawsze w sposób przychylny, widząc w analizie strukturalnej ich uzupełnienie. Zupełnie inny stosunek żywił natomiast do fenomenologii religii, o której pisał, że „okazywała się nazbyt często bezpłodna i nudna”³⁰. Z oceną autora *Mysli nieoswojonej* pozostaje przy tym zgodzić się przynajmniej o tyle, że semiotyka i badania o charakterze historycznym faktycznie często okazywały się doskonałym duetem metodologicznym, podczas gdy pomiędzy strukturalizmem a fenomenologią istnieje szereg trudnych do usunięcia sprzeczności i metody te należy traktować raczej jako konkurencyjne sposoby interpretowania rzeczywistości. Koncentrując się zatem na relacji zachodzącej pomiędzy członami pierwszej pary, wspomnieć jeszcze można, że napięcie pomiędzy semiotyką strukturalną a fenomenologią religii jest częścią większego sporu metodologicznego, dotyczącego zasadności oddzielenia postulowanego przez fenomenologię i hermeneutykę intuicyjnego rozumienia

²⁷ J.W. Fernandez, *The Mission of Metaphor in Expressive Culture*, „American Anthropologist” 1974, nr 2, p. 119–145; *idem*, *Introduction: Confluents of Inquiry*, [w:] *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, ed. J.W. Fernandez, Stanford 1991, p. 1–7. W pewnym sensie potwierdza to także sam Lévi-Strauss, który definiował własną osobę z czasów poprzedzających spotkanie Romana Jakobsona – swojego przewodnika po językoznawstwie – jako intuicyjnego i nieświadomego strukturalistę. Zob. C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, tł. K. Kocjan, Łódź 1994, s. 52–53.

²⁸ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tł. K. Kasprzyk, Warszawa 2002, s. 43–44.

²⁹ Odrębną kwestią jest także to, że strukturalizm zaczął być wykorzystywany w obrębie religioznawstwa wtedy, gdy metody historyczne i fenomenologiczne weszły w fazę kryzysu. Zob. H.H. Penner, *Structure and religion*, „History of Religions” 1986, nr 3, p. 236–254.

³⁰ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, s. 186.

od charakteryzującego nauki matematyczno-przyrodnicze obiektywnego wyjaśniania (co *de facto* stawia pod znakiem zapytania fundamentalną jak się wydaje zasadę jednorodności zasad opisu naukowego)³¹. W tym znaczeniu wzbogacenie religioznawstwa o metody semiotyczne można by zatem odczytywać jako korzyść polegającą na usunięciu antynaturalistycznego charakteru stosowanych w jego obrębie narzędzi interpretacyjnych. Ocena taka zależy jednak od stanowiska zajmowanego w ramach wspomnianego powyżej sporu, który z kolei w znacznym stopniu ma charakter nie tyle naukowy, ile światopoglądowy.

Metody historyczne semiotyka strukturalna uzupełnia natomiast w obrębie religioznawstwa na dwa sposoby. Po pierwsze, jako – wyjściowo – narzędzie analizy antropologicznej daje dostęp do systemów wierzeniowych społeczności tradycyjnych, w przypadku których narzędzia historyczne nie mogą zostać użyte (choćby ze względu na brak źródeł pisanych). Korzyści, jakie dla religioznawstwa wynikają ze znajomości religii tego typu, zostały już omówione w dwóch poprzednich paragrafach. Po drugie, strukturalizm sprawdza się jednak także jako metoda wspomagająca badania o generalnie historycznym charakterze, pełniąc w ich ramach funkcję narzędzia interpretacyjnego dla źródeł i – co ważniejsze – jako sposób ich komparatystycznego porządkowania i uzupełniania. Z tego drugiego względu semiotyka strukturalna jest szczególnie cenna w przypadku badania historycznych systemów religijnych, po których pozostały jedynie nieliczne i rozproszone świadectwa, takich jak religie Słowian czy Bałtów³². Badania tego typu szczególnie dobrze rozwinęły się w ramach szkoły tartusko-moskiewskiej, a ich przykładem może być zaproponowana przez Borysa Uspieńskiego interpretacja problemu niezwyklej popularności postaci św. Mikołaja na terenach rosyjskich³³. Rosyjski semiotyk, dzięki wykorzystaniu strukturalistycznych założeń dotyczących względnej autonomii planu wyrażenia od planu treści, oraz dzięki zasadzie organizowania znaczeń w układy binarnych opozycji, pokazał, że przyczyna tej popularności tkwi w nałożeniu się postaci z panteonu chrześcijańskiego na strukturę wyobrażeń pogańskich Słowian, będących z kolei wariantem uniwersalnej koncepcji indoeuropejskiej. Jej trzonem

³¹ Zob. J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk. Dla studentów wydziałów humanistycznych*, Warszawa 1976, s. 198–219.

³² Zob. A.J. Greimas, *O bogach i ludziach...*, s. 27–43; A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 8–25. Obaj badacze nawiązują wprost do Lévi-Straussa, czyniąc z jego teorii podstawę własnych interpretacji wierzeń litewskich i słowiańskich.

³³ B. Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, tł. E. Janus, M.R. Mayenowa, Z. Kozłowska, Lublin 1985.

jest opozycja między Niebem a Wodą/Ziemią przedstawiana w postaci mitu o sporze pomiędzy uranicznym bóstwem gromowładnym i jego akwaticzno-chtonicznym antagonistą (pierwotnie w postaci węża/smoka). W wariacie słowiańskim role te ogrywane były z jednej strony przez Peruna, z drugiej przez Welesa. Następnie, dzięki podobieństwu cech drugorzędnych (rozdawanie darów, władza nad śmiercią), Mikołaj został wykorzystany jako zastępcza reprezentacja Welesa, a zamiast Peruna pojawiają się takie postacie z panteonu chrześcijańskiego, jak prorok Eliasz czy św. Jerzy.

Przeprowadzona przez Uspieńskiego analiza w sposób wyraźny pokazuje, że to, co stanowi o specyfice metody strukturalnej, to organizowanie danych źródłowych w hipotetyczne konstrukcje, które wyprowadzane są nie z owego materiału, lecz z ogólnych reguł rządzących semiotycznym uniwersum. Znając te stałe reguły (w terminologii strukturalnej – armatura), można próbować dopasować w ich obrębie dostarczone przez inne metody składniki rekonstruowanego zjawiska, na przykład religii. W praktyce proces ten niejednokrotnie okazywał się być niezwykle złożony. Jedną ze stałych własności układów semiotycznych jest bowiem ich wrażliwość na wpływ czynników zewnętrznych (relacyjny charakter cech badanych obiektów to wszak samo serce teorii strukturalnych), czego dobrym przykładem jest, opisana przez Lévi-Straussa, wymiennosc znaczeń pomiędzy maskami w kulturach ludów północno-zachodniego wybrzeża Pacyfiku³⁴. U Salishów na przykład maski *swaihwé* kojarzone są z bogactwem i płodnością, a maski *dzonokwy* z niedostatkiem. U Kwakiutłów jest już jednak dokładnie na odwrót, co wynika z nieco odmiennego sposobu zdobywania żywności, uzależnionego z kolei od położenia geograficznego. Niezależnie od piętrzących się trudności tego rodzaju, semiotyka strukturalna stworzyła jednak – jak widać – szansę na rekonstruowanie i interpretację zjawisk z zakresu religii, które pozostawały zamknięte na metody wykorzystywane w religioznawstwie przed odkryciami Lévi-Straussa.

Strukturalne i semiotyczne teorie mitu

Ostatni, być może najbardziej oczywisty z powodów, dla których Lévi-Strauss jest postacią istotną z punktu widzenia religioznawstwa, to jego teoria mitu

³⁴ C. Lévi-Strauss, *Drogi masek*, tł. M. Dobrowolska, Łódź 1985. Innym dobrym przykładem jest osłabienie opozycji i odwrócenie korelacji występujące pomiędzy różnymi wersjami opowieści o Asdiwalu. Zob. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, tł. M. Falski, Warszawa 2001, s. 161–216.

i techniki jego strukturalistycznej interpretacji, które następnie stały się podstawą dla strukturalistycznych i – szerzej – semiotycznych teorii mitu innych badaczy³⁵. Mit jest w dorobku francuskiego naukowca tym obszarem badawczym, w którym koncepcja *bricolage'u* łączy się najściślej z założeniami semiotyki strukturalnej, co wyraźnie zostało zaznaczone w pierwszych zdaniach *Surowego i gotowanego*, brzmiących tak, jak gdyby pochodziły z *Mysli nieoswojonej*:

Książka ta chce pokazać, jak kategorie empiryczne, takie jak surowe i gotowane, świeże i zepsute, moczone i palone itd., precyzyjnie definiowane dzięki samej obserwacji etnograficznej, i to zawsze z perspektywy konkretnej kultury, mogą posłużyć za narzędzia konceptualne pozwalające na wyodrębnienie abstrakcyjnych pojęć oraz ich uszeregowanie w sądy³⁶.

Do problemu mitu mają więc zastosowanie wszelkie poczynione w dwóch poprzednich rozdziałach uwagi, a więc także i te, które odnosiły się do religioznawstwa. W obrębie badań religioznawczych mit posiada jednak status wyjątkowy. Kategoria ta jest oczywiście obiektem zainteresowania szeregu innych niż religioznawstwo nauk (trudno właściwie znaleźć naukę humanistyczną, która w ten czy inny sposób nie włączałaby mitu w obszar swoich badań). Dla religioznawstwa kategoria ta ma jednak znaczenie kluczowe. Mity to bowiem podstawowy, a często wręcz jedyny środek wyrazu religijnej koncepcji rzeczywistości, co automatycznie sprawia, że zdolność jego zrozumienia i zinterpretowania staje się dla religioznawstwa kwestią podstawową. Podkreślić przy tym trzeba, że kwestia zrozumienia zjawiska i interpretacji sensów poszczególnych mitów – bez względu na oczywiste zależności – są zagadnieniami w pewnym stopniu autonomicznymi. Czym innym jest zatem stworzenie teorii wyjaśniającej, czym jest mit, jakie są jego funkcje czy cechy formalne, a czym innym możliwość zastosowania takich konstruktów teoretycznych jako narzędzi pozwalających interpretować komunikaty ukryte w konkretnych mitach i – ewentualnie – motywowane nimi zachowania czy postawy.

Teoria mitu Lévi-Straussa, a także jej rozliczne modyfikacje o charakterze strukturalistycznym, czy nawet wyrastające z nich semiotyczne koncep-

³⁵ Zob. programowy manifest Lévi-Straussa – *Struktura mitów* – w: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, s. 185–208. Por. alternatywne, lecz również strukturalne interpretacje przykładowego mitu o Edypie w: E. Leach, *Lévi-Strauss*, tł. P. Niklewicz, Warszawa 1998, s. 88–101; R.C. Marshall, *Moses, Oedipus, Structuralism, and History*, „History of Religions” 1989, nr 3, p. 245–266. Szerzej na temat strukturalnych teorii mitu w: M. Czeremski, *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Kraków 2009, s. 42–102.

³⁶ C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane*, tł. M. Falski, Warszawa 2010, s. 9.

cje mitu o wydźwięku antystrukturalistycznym, stanowią niewątpliwie jeden z najbardziej zaawansowanych i całościowych sposobów rozumienia tego zjawiska³⁷. Pod względem stopnia szczegółowości równać się z nim może jedynie korpus teorii psychoanalitycznych³⁸. Sposobów rozumienia mitu jest jednak znacznie więcej, a w trwającym pomiędzy nimi sporze (część podejść wyklucza się bowiem wzajemnie) nie widać na razie wyraźnej przewagi żadnej ze stron³⁹. Najprawdopodobniej zresztą w opisie zjawiska mitu stosować trzeba będzie w przyszłości koncepcje wieloczynnikowe, wykraczające poza wąskie ramy poszczególnych teorii, a nawet poza granice poszczególnych dyscyplin naukowych. Z punktu widzenia prowadzonych tu rozważań ważniejsze jest jednak, że korpus teorii semiotycznych ufundowanych na koncepcji mitu Lévi-Straussa wydaje się pozostawać bezkonkurencyjny, jeżeli chodzi o oferowaną przez niego zdolność do interpretowania konkretnych narracji mitycznych (i innych mitycznych form ekspresji, mit bowiem, zgodnie z założeniem francuskiego strukturalisty, stanowi jedynie uprzywilejowaną formę wyrazu dla mitologicznych koncepcji, które jednak mogą się przejawiać także pod innymi postaciami). Nawet jeśli ujęcie strukturalne nie w pełni, czy też niedokładnie, opisuje samo zjawisko mitu, to i tak pozostaje ono najbardziej zaawansowanym środkiem na docieranie do ukrytego w mitach religijnego sposobu oglądu rzeczywistości, a więc stanowi praktycznie niemożliwy do zastąpienia komponent badań religioznawczych. Z tego też względu trudno wyobrazić sobie obecnie poważną religioznawczą rekonstrukcję światopoglądu danego wyznania, która, opierając się na przekazie mitycznym, nie odwoływałaby się wprost lub pośrednio do teorii Lévi-Straussa⁴⁰.

³⁷ Przykładem strukturalistycznej reinterpretacji tez Lévi-Straussa może być koncepcja transwaluacji Jamesa Liszki, a przykładem semiotycznej, lecz niestrukturalnej teorii mitu – koncepcja symbolicznej obwiacii Roya Wagnera. Zob. J.J. Liszka, *The Semiotic of Myth. A Critical Study of the Symbol*, Bloomington 1989; R. Wagner, *Lethal Speech. Daribi Myth as Symbolic Obviation*, Ithaca 1978.

³⁸ Zob. opracowanie Ilony Błocian, w którym, oprócz samego omówienia psychoanalitycznych sposobów rozumienia mitu, dużo miejsca zajmuje wskazanie ich filozoficznych konsekwencji. I. Błocian, *Psychoanalityczne wykładnie mitu: Freud, Jung, Fromm*, Warszawa 2010.

³⁹ Jednak z najbardziej znanych prób uporządkowania sposobów podejścia do mitu w: L. Honko, *The Problem of Defining Myth*, [w:] *The Myth of the State*, ed. H. Biezais, Stockholm 1972, p. 7–19.

⁴⁰ Choć oczywiście istnieją w tym względzie wyjątki. Zob. G.S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1998. Warto zauważyć, że Kirk, odmawiając badania mitów antyku przy użyciu teorii Lévi-Straussa, niejako przy

Stosowanie strukturalnej koncepcji mitu Lévi-Straussa w badaniach religioznawczych miało także ten dodatkowy skutek, że przygotowało religioznawstwo na nadejście, tak istotnych współcześnie, kognitywnych koncepcji religii (które z kolei sprawiają, że religioznawstwo zostaje silniej zintegrowane z innymi naukami, zyskując w stosunku do nich większą istotność)⁴¹. Istnieje oczywiście znacząca różnica pomiędzy kognitywistyką *sensu stricto*, a strukturalizmem (w tym także pomiędzy zastosowaniem strukturalizmu w badaniach religioznawczych, a religioznawstwem kognitywnym). Pomimo to pomiędzy oboma podejściami istnieje jednak także pewna wyraźna wspólnota perspektywy. Robert Segal stwierdza na przykład wprost, że koncentracja na procesach kształtujących mit, a nie na treści, sprawiła, że Lévi-Strauss antycypował współczesną psychologię kognitywną⁴². O prekognitywnym charakterze strukturalizmu świadczą także jego odwołania do koncepcji *gestaltu*⁴³. Z punktu widzenia religioznawstwa najbardziej istotne jest jednak to, że to właśnie już w teorii Lévi-Straussa kryje się charakterystyczne dla podejścia kognitywnego założenie, że wyjaśnienie wielu standardowych dla nauk humanistycznych przedmiotów badawczych musi wychodzić od znajomości samego człowieka. Stosując tę regułę do badań religioznawczych, należałoby zatem powiedzieć, że przedmiotem ich badań nie jest religia, ale to, w jaki sposób struktura ludzkiego umysłu generuje religię⁴⁴. Wydaje się przy tym, że bez względu na oskarżenia o redukcjonizm – formułowane, nawiasem rzecz biorąc, zarówno pod adresem strukturalizmu, jak i kognitywistyki – jest to obecnie jeden z najbardziej obiecujących kierunków, w jakim mogą podążać religioznawcze badania. Zamiast podsumowania, które siłą rzeczy musiałoby stanowić powtórzenie przedstawionych już argumentów, ocenę wpływu Lévi-Straussa na religioznawstwo zakończyć można zatem spostrzeżeniem, że ten, niebędący religioznawcą badacz nie tylko w sposób istotny wpłynął na kształt religioznawstwa, ale i w pewnym stopniu nadal oddziałuje na kierunek, w jakim owa dyscyplina podąża. Jeżeli więc – powracając do początku artykułu – stwierdzenie, że Lévi-Strauss w sposób intensywny wpłynął na antropologię,

okazji odmawia zasadności mówienia o micie jako o uniwersalnym, ponadkulturowym konstrukcie, twierdząc, że powstaje on w wyniku nieuprawomocnionego łączenia heterogenicznych i specyficznych dla poszczególnych kultur zjawisk, co stanowi odosobniony i radykalny pogląd na kwestię mitu.

⁴¹ Podążam tu za: B. Saler, *op. cit.*

⁴² R.A. Segal, *Myth. A Very Short Introduction*, Oxford 2004, p. 118.

⁴³ J. Sturrock, *op. cit.*, p. 51–52.

⁴⁴ B. Saler, *op. cit.*

Maciej Czeremski

jest banałem, to powiedzenie tego samego o religioznawstwie ma w zasadzie tak samo banalny, choć może mniej uświadomiony charakter.

Summary

Farewell to the Cult of Stars. Claude Lévi-Strauss and Religious Studies

The aim of the article is to reconsider the impact that Claude Lévi-Strauss had on religious studies. It consists of four parts discussing the following themes: (1) links between ethnology, anthropology and religious studies; (2) a concept of “concrete logic” as a means to abolish the division between traditional and historical religions; (3) structural semiotics as a method in religious studies and its application to comparative analyses; (4) structural theory of myth and its significance for religious studies.

Łowcy nerek a lęk przed strukturalizmem. Aktualność teorii Claude'a Lévi-Straussa w perspektywie badań nad „mitologią współczesną”

Z bliska i z oddali

Choć bieżący numer „Zeszytów Etnologii Wrocławskiej” poświęcony jest myśli Lévi-Straussa w dyskursie nauki, a więc raczej zagadnieniom teoretycznym, chciałbym jednak rozpocząć od przywołania przykładu. Na wzór Mistrza i jego melodii „wybieracza ptaków” dokonajmy więc krótkiej prezentacji muzycznego tematu „łowców nerek”.

Moja koleżanka przed chwilą opowiedziała mi, że w weekend jej znajomym wprowadzili 3 letnie dziecko z IKEI Przekopali cały sklep z policją i nic. Późnym wieczorem rodzice wrócili do domu. Przed klatką oparte o ścianę siedziało dziecko. Było zupełnie niekontaktowe. Zawieźli je do szpitala – okazało się, że dziecku wycięto nerkę!!¹

Ta przerażająca opowieść nosi wszelkie znamiona tego, co nazywa się dziś „legendami miejskimi” czy „folklorem miejskim”, a uwzględniając cechy gatunkowe powinno się określać raczej mianem „mitów współczesnych”. W ostatnich latach budzą one niemałe zainteresowanie antropologów (głównie we Francji i Stanach Zjednoczonych). Fascynacja osobliwością tych łatwych do wyróżnienia narracji nie prowadzi jednak zazwyczaj do ich pogłębionej analizy – mity współczesne zestawiane są na zasadzie równorzędności ze „stereotypami, uprzedzeniami, wiedzą potoczną i przesądami”², jako to, co przeciwstawia się racjonalizmowi. Wydaje się wręcz, że antropologia okazuje wobec nich znaczną bezradność, poprzestając jedynie na katalogowaniu kuriozów współczesnego folkloru, z czym zresztą lepiej od humanistów radzą sobie informatycy³. Tym,

¹ Wypowiedź z forum emama.pl. Cytuję za stroną atrapa.net (pisownia zgodna z oryginałem), <http://atrapa.net/legendy/nerka.htm> (26.11.2011).

² *Mity Współczesne. Socjologiczna analiza współczesnej rzeczywistości kulturowej*, red. K. Piątek, A. Barabas, Bielsko-Biała 2009, s. 8.

³ Przykładem wybitnego zbieracza współczesnych mitów na polskim gruncie jest informatyk dr Filip Graliński, twórca cytowanego serwisu atrapa.net.

czego wydaje się brakować w badaniach nad „mitologią współczesną”, jest właśnie teoria. Przedstawiciele dyscypliny, która bez skrepowania wynajdywała najbardziej nawet abstrakcyjne powiązania i struktury wierzeń i praktyk „ludów pierwotnych”, stając przed lustrem własnych mitów, okazują zaskakującą powściągliwość.

Z łatwością godzimy się, że mity kształtują życie „dzikich”, że na przykład spacerując po wiosce Bororo, przekraczając granice między „połowami”, wstępując do domu mężczyzn czy przyjmując pokarm z rąk kobiety, ożywiamy (świadomie bądź nieświadomie) określone syntagmy narracyjne. Zarazem jednak, zwracając spojrzenie ku własnym miastom, widzimy po prostu domy i sklepy. Antropologowie bardziej skłonni do „egzotykcji Zachodu” dostrzegą jeszcze w IKEA symbol dobrobytu czy – jak to czyni Roch Sulima w *Antropologii codzienności* – obcą, nieoswojoną przestrzeń. Współcześnie prawie nikt nie jest już jednak skłonny budować w oparciu o te rozpoznania złożonych struktur, które pozwoliłyby czytać pejzaż współczesnego miasta, jak czyta się egzotyczną wioskę. A szkoda.

„Dzicy” mają swoją mitologię, bo ich świat opiera się na „myśli nieoswojonej”. Ale my – wydają się mówić badacze współczesności – to już zupełnie inna sprawa. Nasz świat pozostaje pod władzą czystego rozumu, a jeśli nawet przydarza mu się nielogiczność, to jest to zaledwie wypadek przy pracy, margines, rzecz zgoła nieistotna. **Mitów współczesnych nie należy więc w żadnym razie traktować poważnie.**

Tymczasem każda mitologia, a zatem także „mitologia współczesna”, rozumiana może być w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, jako zbiór mitów, którego zestawienia dokonać można w zasadzie bez teorii. Po drugie, mitologia może stanowić sensowną całość dopiero w znaczeniu Lévi-Straussowskiej *mitologii*, a więc wiążąc się w nierozzerwalny sposób z określoną zasadą interpretacji. Nie przypadkiem Roger Caillois, którego – jako ucznia i protegowanego Dumézila – można by określić „przyrodnym bratem” Lévi-Straussa, stwierdza, że mit stanowi „substancjalną jedność ze swoją zasadą tłumaczenia”:

Ostatecznie nasuwa się pytanie, czy każdy mit nie wymaga odmiennej zasady, tak jak gdyby każdy był uporządkowaniem jakiejś do niczego nie sprowadzalnej jednostkowości i stanowił przeto substancjalną jedność ze swoją zasadą tłumaczenia, od której nie można go zatem oddzielić bez równoczesnego zniekształcania jego treści i jego zakresu⁴.

⁴ R. Caillois, *Żywioł i ład*, tł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973, s. 19.

Mitologia pozbawiona hermeneutyki, odcięta od zasady tłumaczenia, której dostarcza jej teoria, pozostanie więc zawsze niepełna. Tymczasem badacze współczesności odnoszą się do teorii z coraz większą nieufnością. Co zakrawa na ironię, zgodnie z logiką mityczną, Claude Lévi-Strauss staje się dziś synekdochiczną figurą dwudziestowiecznej teorii mitu – założycielem, na którym antropologowie dokonują rytualnego ojcoobójstwa.

W dalszej części tekstu chciałbym potwierdzić zasadność takiego wyboru, lecz zarazem zwrócić uwagę na opłakane skutki radykalnej nieufności wobec teorii. Wreszcie na koniec chciałbym powrócić do wątku „łowców nerek”, by pokazać, jak poręczne mogą okazać się interpretacyjne dyrektywy strukturalizmu w zderzeniu z materiałem z zakresu „antropologii codzienności”.

Struktura mitów

Jeśli pokusić się o zrekonstruowanie „drzewa genealogicznego” dwudziestowiecznych badań nad mitem, miałyby ono postać klepsydry, której centralny punkt węzłowy wyznacza osoba Claude’a Lévi-Straussa. To jego charyzmatyczna postać ogniskuje najważniejsze myśli podejmujące próbę ukonstytuowania *mitu* jako kategorii naukowej. Może się wydawać, że niektóre nurty, jak np. metoda filologiczno-komparatystyczna i psychoanaliza, odbiegają niemal we wszystkim od idei Lévi-Straussa. Wystarczy jednak chwila namysłu, by dostrzec, że różnice często okazują się wtórne wobec podobieństw.

Oto na przykład zestawienie analogii pomiędzy Jungiem a Lévi-Straussem, jakiego dokonuje w swej *Poetyce mitu* Eleazar Mielewski:

	Jung	Lévi-Strauss
Poszukiwanie ponadjednostkowych uniwersaliów	Na płaszczyźnie psychologicznej	Na płaszczyźnie logicznej
Definicja mitów w oparciu o fundamentalną opozycję	Instynktowne vs. świadome	Natura vs. kultura
Wykorzystanie metaforyki „obiegu”	Cyrkulacja energii psychicznej (metaforyka termodynamiczna)	Cyrkulacja informacji (metaforyka cybernetyczna)

Na podstawie: E. Mielewski, *Poetyka mitu*, s. 96.

Edmund Leach dokonuje podobnego zestawienia Lévi-Straussa z Freudem; analogiczną tabelę można by z łatwością zestawić także dla przeciwstawianych Lévi-Straussowi badań Maxa Müllera czy Leo Frobeniusa. Wydaje się, że to centralne znaczenie strukturalnej teorii mitu, sprawiające, że różnice paradygmatów okazują się wtórne wobec podobieństw, szczególnie głęboko zrozumiał Edmund Leach, którego równie często cytuje się jako najważniejszego krytyka Lévi-Straussa, jak i jako jego *porte-parole*.

W tak ukonstytuowanej „przestrzeni genealogicznej” pytanie o stosunek do strukturalizmu okazuje się zatem, w pewnym sensie, pytaniem o stosunek do teorii mitu w ogóle. Wydaje się bowiem, że po *Mythologiques*⁵ nie sposób ujmować mitu teoretycznie, nie odnosząc się mniej lub bardziej bezpośrednio do strukturalizmu. Sprawia to, że wokół studiów Lévi-Straussa narosło tyle wyobrażeń, że one same stały się dla mitologów swojego rodzaju mitem – przedmiotem wiary, rytualnych praktyk nawiązywania lub odcięcia, wreszcie rozmaitych, nierzadko sprzecznych interpretacji. Może warto zatem spojrzeć na koncepcje zawarte w *Strukturze mitu*⁶ jako na „mit założycielski nowoczesnych badań nad mitem”.

Tym, co daje nam Lévi-Strauss, jest więc „zasada hermeneutyczna” pozwalająca na przemianę mitologii w pierwszym znaczeniu, a więc zbioru tekstów, w mitologię w drugim znaczeniu. W największym skrócie przedstawiałaby się ona następująco:

- (1) **Mit jest sposobem myślenia**, a więc wyobraźnia mityczna poprzedza konkretne teksty⁷. Teoria mitu Lévi-Straussa, opowiadająca się w klasycznym sporze po stronie Andrew Langa przeciw Maxowi Müllerowi, ugruntowana jest w teorii klasyfikacji totemicznej i pochodzenia (czy rodziny). W ten sposób mitologia zostaje uwolniona od genealogii, czyniącej z mitu po prostu gatunek literacki, a myślenia mitycznego poszukiwać można z równym powodzeniem w rytuale, organizacji przestrzeni itd.
- (2) **Struktura jest ważniejsza od treści**. Lévi-Strauss – otwarcie przyznając się w tym zakresie do długu, choć także nie bez pewnych tendencji do „ojcობjstwa” – powtarza tu przejście, jakiego Władimir Propp dokonał

⁵ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques I-IV: Le Cru et le cuit*, Paris 1964; *Du miel aux cendres*, Paris 1966; *L'Origine des manières de table*, Paris 1968; *L'Homme nu*, Paris 1971 (wydanie polskie tomu I: C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane*, tł. M. Falski, Warszawa 2010).

⁶ Por. C. Lévi-Strauss, *Struktura mitu*, [w:] *idem, Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 2009.

⁷ Por. *ibidem*.

wobec bajki⁸. Pozwala to na (kluczowe dla badań nad mitologią współczesną!) uwolnienie mitu od konkretnej tematyki, a także na skuteczne badanie jego wariantów.

- (3) **Mit jest właściwy określonej umysłowości.** Lévi-Strauss nazywa ją różnie: społeczeństwem archaicznym, pierwotnym, „myślą nieoswojoną”. Wydaje się, że właśnie w tym punkcie leży grzech pierworodny strukturalizmu. Czytając na przykład *Pojęcie archaizmu w etnologii*⁹, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że sam Mistrz zdawał sobie sprawę z nietrafności tego rozwiązania. Utożsamiając „myśl nieoswojoną” z określoną formacją kulturową czy wręcz, co zakrawa na wypaczenie ewolucjonistyczne, ze „stadium rozwoju”, strukturalna teoria mitu zaprzeczyła pierwszym dwóm swym rozstrzygnięciom. Cóż to za „sposób myślenia”, który jest na stałe przypisany pewnej grupie etnicznej czy społecznej? I cóż to za oderwanie od treści, jeśli tylko „społeczeństwa bez historii” mogą myśleć mitycznie?

Jak umierają mity

Ów grzech pierworodny ma swoje skutki po dziś dzień. Oto współcześni badacze mitów rezygnują z teorii, rytualnie odrzucając właśnie Lévi-Straussa wraz z jego niezwykle skomplikowanymi i chwiejnymi konstrukcjami teoretycznymi, dowolnością w doborze materiału, ale też dążeniem do **zrozumienia** mitu, zamiast tylko jego sklasyfikowania. W dodatku to odrzucenie teorii dokonuje się w zgodzie z literą tekstów samego Mistrza. Czy bowiem on sam nie napisał wyraźnie, do jakich społeczeństw teorie te mają zastosowanie? Odrzucając trzecią zasadę interpretacyjną, badacze współczesnych mitów rezygnują także z pierwszych dwóch. Co za tym idzie, nie mogą wyjść poza obszar kolekcjonowania i zestawiania, gdyż postrzegają mit jako gatunek (wbrew zasadzie pierwszej) lub określony zbiór tematów (wbrew zasadzie drugiej). Tymczasem, jak zauważa Eleazar Mielecinski, sprzeczność pomiędzy „mitycznością” i „historycznością” ma charakter raczej wtórny i powierzchowny niż fundamentalny: „«unicestwienie» czasu historycznego w micie jest tylko ubocz-

⁸ Por. C. Lévi-Strauss, *Struktura i forma. Rozważania o pracy Vladimira Proppa*, [w:] *idem, Antropologia strukturalna II*, tł. M. Falski, Warszawa 2001, s. 129–160.

⁹ Por. C. Lévi-Strauss, *Pojęcie archaizmu w etnologii*, [w:] *idem, Antropologia strukturalna...*, s. 106–107.

nym wytworem określonego sposobu myślenia, a nie celem mitologii ani też bezpośrednim wyrażeniem lęku przed historią”¹⁰.

Warto zauważyć, że Lévi-Strauss także tu może być traktowany nie tylko jako konkretna osoba, lecz również jako synekdochiczna figura całej „teorii mitu”. Czy bowiem podobnego przeciwstawienia między mitem i historią nie dokonuje na przykład Mircea Eliade¹¹? Jedyne badacze inspirowani myślą Junga (np. Joseph Campbell), wierzący w uniwersalność zbiorowej nieświadomości, dość konsekwentnie odrzucają granicę między „społeczeństwami mitycznymi” i „racjonalnymi”. Dzieje się to jednak kosztem zaniedbania teorii na rzecz powierzchownych podobieństw atrybutów i symboli, co prowadzi znów do badania mitologii jako zamkniętego „zbioru tematów”, jakim wydaje się np. Campbellowski monomit bohaterski¹².

Wymowny i smutny przykład „rytualnego” odrzucenia teorii stanowią *Nowe mitologie* pod redakcją Jérôme Garcina¹³. Jest to hołd złożony Rolandowi Barthes’owi w pięćdziesiątą rocznicę wydania jego *Mitologii*¹⁴. Trudno oczywiście udowodnić, że powstające w latach 1953–57 *Mitologie* były w sposób dosłowny inspirowane napisanymi dekadę później *Mithologiques* (1964–1971), jednak zagadnienie **teoretycznego ujęcia mitu**, które uosabia dla nas Lévi-Strauss, jest w dziele jego francuskiego kolegi wyraźnie obecne. Staje się zaś jeszcze bardziej widoczne, jeśli weźmiemy do ręki wydane pół wieku później *Nowe mitologie*. Jest tam wszystko, co najlepsze w *Mitologiach*: humor, żywa obserwacja rzeczywistości, zjadliwa krytyka społeczna; zrezygnowano tylko ze strukturalistycznej teorii, która, jak otwarcie głosi wstęp, wydawała się autorom *passé*.

Cóż się wówczas okazało? Tom, który dostaliśmy, jest zwyczajnie słaby. Niby przedmioty dobrane ciekawie, język potoczny, krytyka celna, ale bez teoretycznych narzędzi, które pozwoliłyby zejść na poziom analizy, dostajemy opowieść o tym, co każdy już wie – banalną książkę o banalnych rzeczach. Dopiero w obliczu *Nowych mitologii* staje się jasne, że to nie poczucie humoru ani ostrze lewicowej krytyki, lecz właśnie zdolność do teoretycznej refleksji, pozwalały Barthes’owi na heroiczną mitomachię, którą wszyscy znamy.

¹⁰ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, tł. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 95.

¹¹ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 146–169.

¹² Por. J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, tł. A. Jankowski, Poznań 1997.

¹³ *Nowe Mitologie*, red. J. Garcin, tł. A. Kocot, Kraków 2010.

¹⁴ Por. R. Barthes, *Mitologie*, tł. A. Dziadek, Warszawa 2000.

Nieciągłości kulturowe a rozwój ekonomiczny i społeczny

Powróćmy do „łowców nerek”, żeby przekonać się, w jaki sposób przejście od mitologii jako zbioru tekstów do mitologii jako zasady hermeneutycznej wzbogaca nasze rozumienie mitu.

Jednym z problemów, które doskwierają wszelkiej genealogicznie zorientowanej analizie mitów, jest zagadnienie wyznaczenia początku. W pewnym sensie „przeszczepy organów” pojawiały się w mitach i legendach, zanim jeszcze były możliwe¹⁵. Były to najczęściej związane z „magią sympatyczną” przeniesienia organów zwierzęcych, które ludzkim nosicielom dostarczały nadzwyczajnych mocy. Teoria, która przestrzegałaby wszystkich trzech „reguł hermeneutycznych” strukturalizmu, musiałaby uwzględnić te opowieści, ignorując historyczny wymiar mitu. Zadanie wyjaśniania mitów postawione przez Lévi-Straussa nie tyle nie ma więc końca (co konsekwentnie podkreślał)¹⁶, ile właśnie cierpi na wyraźną niemożność znalezienia początku!

Tymczasem wydaje się, że analizując opowieść o „łowcach nerek” mamy do czynienia z rzadkim przypadkiem mitu, którego granice historyczne można wytyczyć w sposób wyraźnie umotywowany. Otóż zacząłby on nas interesować dopiero od momentu, w którym za swój przedmiot obiera medycynę, stając się jedną z narracji potężnego korpusu „mitów Frankensteinów” opowiadających w skali lokalnej i globalnej o groźbach związanych z rozwojem „nauk o życiu”¹⁷. Takie postawienie sprawy pozwala nam analizować mit jako coś więcej niż tylko wyraz Lévi-Straussowskiego „kantyizmu bez podmiotu”, w którym badamy, co porabia umysł, „jeśli pozostaje sam na sam ze sobą i nie musi układać się z przedmiotami”¹⁸. Sam autor *Mysli nieoswojonej* podkreślał przecież, że wyobraźnia potrzebuje materiału, owych słynnych „rzeczy dobrych do myślenia”! Wydaje się więc, że potraktowanie np. historycznych, ekonomicznych uwarunkowań mitu z powagą, na jaką zasługują, stanowi raczej wypełnienie niż zniesienie prawa Lévi-Straussa i jego uczniów. Chodzi więc o to, by przerzucić pomost pomiędzy radykalnym strukturalizmem a nie mniej fanatyczną (a czasem wręcz wulgarną) manierą konsekwentnego

¹⁵ Por. V. Champion-Vincent, *Organ Theft Narratives as Medical and Social Critique*, „Journal of Folklore Research” 2002, Vol. 39, No. 1 (Jan.–Apr.), p. 33.

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane...*, s. 10–13.

¹⁷ Por. J. Turney, *Ślady Frankensteinów*, tł. M. Wiśniewska, Warszawa 2001.

¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane...*, s. 17–18.

sprawdzenia mitów wyłącznie do czynników historyczno-ekonomicznych¹⁹, tak aby skorzystać z dobrodziejstw obydwu rozumień słowa „mitologia”.

Przyjmując, że mit odnoszący się do przeszczepu jako zjawiska medyczno-naukowego jest czymś nowym, choć zarazem korzysta oczywiście z prastarych toposów jako „tworzywa wyobraźni”, możemy poszukiwać początku, który stanowiłby punkt wyjścia w analizie diachronicznej. Otóż współczesna fala tego typu historii, jak podaje najwybitniejsza chyba znawczyni problemu, Veronique Champion-Vincent, narodziła się w Ameryce Centralnej w połowie lat 80., gdzie podobne opowieści zyskały znaczny rozgłos medialny, rozpowszechniając się początkowo za pomocą prasy, a następnie telewizji. Legendy, co warto podkreślić, dotyczyły odbierania organów najuboższym, w miejscach oddalonych od rejonów cywilizowanych. Źródłowa wersja mitu opisywałaby więc fundamentalną niesprawiedliwość świata, w ramach której dokonuje się „drenaż” organów z krajów najbiedniejszych²⁰. Ofiara byłaby tu kimś słabym, odebranie organu zaś stanowiłoby rodzaj współczesnego wampiryzmu. Opowieść o „łowcach nerek” okazuje się więc źródłowo przerażającą mitologią najuboższych, wyrażającą nędzę i beznadziejność ich istnienia, ale także poczucie niepewności skierowane przeciw systemowi jako całości. Z raportów terenowych z najbiedniejszych rejonów Brazylii (lata 90. ubiegłego stulecia) dowiadujemy się na przykład, że „ze strachu przed kradzieżą organów rodzice z reguły bardzo pośpiesznie grzebią dzieci, ograniczając udział biurokracji do minimum”²¹. W działaniu motywowanym wyobraźnią mityczną „biurokracja” i „łowcy organów” zostają więc utożsamieni w sposób niezwykle wymowny. Podobne opowieści cieszą się znaczną popularnością w rejonach Afryki Subsaharyjskiej, gdzie z kolei przybierają formę historii o wampirach (drenaż krwi)²². Do czynienia mamy zatem z mitem rozpowszechnionym globalnie, lecz zarazem posługującym się każdorazowo lokalną topiką i właściwymi jej środkami wyrazu²³.

Zajmujący się tym zagadnieniem badacze podkreślają z pewnym zakłopotaniem, że niemożliwe jest jednoznaczne zakwalifikowanie tych opowieści

¹⁹ Por. M. Harris, *Krowy, świnie, wojny i czarownice*, tł. K. Szerer, Warszawa 1985.

²⁰ V. Champion-Vincent, *op. cit.*, p. 34.

²¹ Cyt. za: K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 117. Por. także: N. Scheper-Hughes, *The Globalization of Organ Stealing Rumours*, „Anthropology Today” 1996, Vol. 12, No. 3, p. 3–11.

²² P.W. Geissler, R. Pool, *Popular concerns about medical research projects in sub-Saharan Africa – a critical voice in debates about medical research ethics*, „Tropical Medicine and International Health” 2006, Vol. 11, No. 7, p. 975–982.

²³ Por. N. Scheper-Hughes, *op. cit.*

jako fałszywych, gdyż mimo fikcjonalnej poetyki i przywoływania nieprawdopodobnych szczegółów, stanowią one zarazem „lokalne interpretacje etyki badań medycznych, zwłaszcza odnoszące się do problemu transferu zasobów i przepływu wartości”²⁴. Za pomocą czytelnej metafory ciała pozbawianego życiowej siły w opowieściach o „łowcach organów” wyrażona zostaje fundamentalna opozycja SIŁA – SŁABOŚĆ, pokrywająca się z przeciwstawieniem CENTRUM – PERYFERIA. A zatem jeśli nawet obrazowe przedstawienie mechanizmu drenażu posługuje się jako materiałem wyobraźni „fikcyjnymi” toposami „łowców”, „porywaczy” czy „wampirów”, to jednak mit stanowi narzędzie opisu i wyjaśnienia zjawisk jak najbardziej „faktycznych”, lecz trudnych do uchwycenia, jak np. nierówności ekonomiczne w skali światowej. Byłaby to zatem próba wglądu w rzeczywistość globalną i jej mechanizmy przeprowadzona przy użyciu narzędzi jak najbardziej lokalnych; innymi słowy: idealny materiał badawczy dla antropologii!²⁵

Dotychczas jednak poruszaliśmy się na terenie dobrze przez antropologię rozpoznanym, gdyż mimo iż omawiane mity są niewątpliwie współczesne, to oddalenie przestrzenne zapewniło nam niezbędny do analizy „dystans badawczy”. A przecież pierwotnie zainteresowała nas opowieść nie tylko współczesna, ale także bliska – historia, która miałaby wydarzać się **tu i teraz**. W jaki sposób, nie rezygnując z teoretycznych narzędzi badawczych, uchwycić owo tajemnicze przekształcenie, w którym **relacja między centrum i peryferiami ulega odwróceniu**?

Mit rodzi się na peryferiach i opowiadany jest z ich perspektywy, początkowo ofiarą łowców padają bowiem najbiedniejsi. W swej źródłowej wersji z Ameryki Południowej z lat 80. opowieść o „łowcach nerek” jest typową narracją słabych, zagrożonych przez silnych prowadzoną z ich punktu widzenia. Mamy zatem do czynienia z klasycznym toposem białego, kolonizatora i ekonomicznego wyzyskiwacza przedstawionego jako wampira czy ludożercę²⁶. Jak jednak wytłumaczyć nagłe odwrócenie, które pojawia się w wersji lokalnej? Tutaj przecież rzecz dzieje się w supermarkecie, a więc niejako w sercu cywilizacji dobrobytu!

Otóż wiele wskazuje na to, że w wersji opowiadanej z perspektywy centrum mit „porywaczy nerek” w dalszym ciągu stanowi wariant opowieści o Fran-

²⁴ P. Geissler, R. Pool, *op. cit.*, p. 976.

²⁵ Por. C. Geertz, „Z punktu widzenia tubylca”. *O naturze antropologicznego rozumienia*, [w:] *idem, Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tł. D. Wolska, Kraków 2005.

²⁶ Por. W. Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, New York 1979.

kensteinie, a więc klasycznej narracji *hybris*, stanowiącej reakcję na niepokojące uroszczenia wszechpotężnej medycyny. Tu jednak medycyna znacznie częściej niż w najbiedniejszych rejonach Brazylii czy Afryki Subsaharyjskiej ukazuje swe pozytywne oblicze. Skąd zatem strach, jeśli przeciętny czytelnik cytowanego na początku forum internetowego styka się z „drenażem” od strony beneficjentów?

Badania nad mitologią w pierwszym znaczeniu (a więc rozumianą jako zbiór tekstów) nie pozwalają wyjaśnić tego odwrócenia. Dzieje się tak między innymi dlatego, że – jak zwróciliśmy uwagę już na początku – w swym kolekcjonerskim zapale ignorują one, paradoksalnie, znaczenie detali. Tymczasem wyjaśnienie przestrzennego odwrócenia mitu nie może ignorować jego najbardziej przestrzennego wymiaru, a ten stanowi w omawianym przypadku... IKEA.

Dlaczego dzieci zostają porwane w supermarkecie? Porównajmy polską wersję mitu z wariantami ze „społeczeństw biedy” oraz „społeczeństw dobrobytu”. W historiach afrykańskich i brazylijskich organy wykradane są w slumsach, szpitalach dla biedoty lub na masowych cmentarzach. Z kolei w wersji amerykańskiej z lat 90. miejscami kradzieży są Las Vegas i Nowy Jork, a w wersji francuskiej – Eurodisneyland, natomiast w XXI wieku na Zachodzie funkcję tę przejmują kluby i miejsca rozrywki czy nawet rozpusty.

Na tym tle IKEA przedstawia się dość nietypowo. Zrozumienie jej jako przestrzeni „nieoswojonej”, lecz zarazem w tajemniczy sposób „dobroczynnej” wydaje się kluczem do uchwycenia specyfiki zachodniego wariantu mitu „łowców nerek”. „Rzeczy nowe – pisze o supermarketach Roch Sulima – nawet najbardziej praktyczne, których pierwszy raz używamy, działają najpierw jak metafory. Niosą zrazu jakąś nadwartość znaczeń, otwierają pola skojarzeń, generują ambiwalencje”²⁷. IKEA stanowi obcy, nowy czynnik w polskim pejzażu, systemie nawyków i coraz częściej także w polskich mieszkaniach. Proces jej „udomawiania”, co warto podkreślić, to właśnie proces wymyślenia żartów, anegdot czy właśnie mitów o IKEA. (To, co w kulturze nie ma swojego nurtu teorio-spiskowego czy chociaż prześmiewczego, nie zostało jeszcze na dobre przyswojone). Przedmiotem mitów staje się więc specyficzny rodzaj przestrzeni „niepewnej”, której nadawana jest w ten sposób sensowna tożsamość w porządku „rzeczy znanych”. Fakt, że dla współczesnego społeczeństwa podwarszawski supermarket stać się może chronotopem, który pełni funkcję analogiczną do Las Vegas czy parków rozrywki, z jednej strony, a cmentarzy i szpitali, z drugiej, zasługuje niewątpliwie na pogłębioną analizę.

²⁷ R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000, s. 131.

IKEA to miejsce składania i rozkładania. Współczesny folklor wzbogaciła niedawno cała seria dowcipów opartych na prostym schemacie: „Jak wygląda choinka z IKEA? – Stojak, klej i 1500 igieł, pakowanych pojedynczo”. W jakiś sposób IKEA jest zatem światem majsterkowiczów, światem „zrób to sam”, zarazem jednak stanowi modelowy przykład rzeczywistości, w której plan (projekt), właściwy sposób działania i wykonania zostają przesądzone za nas. Proste, obrazkowe instrukcje IKEA, które także stały się przedmiotem żartów, obrazują model komunikacji, w którym, przy użyciu niezwykle uproszczonych i na pozór przyjaznych znaków, klient zostaje wprzęgnięty w dalece przerastający go proces tworzenia skomplikowanej rzeczywistości kapitalizmu. Tak samo wydaje się funkcjonować przestrzeń IKEA, skonstruowana wokół owych alei i modelowych mieszkań, które prowadzą konsumenta jedną, z góry wyznaczoną drogą, z niewielkimi, nietransgresywnymi w swej istocie możliwościami chodzenia na skróty. Zarazem IKEA stanowi w zbiorowej wyobraźni swoistą synekdochę Skandynawii, ta zaś wydaje się dokładną antytezą krajów trzeciego świata, z których następuje „drenaż” organów. IKEA to dobrobyt dostępny dla wszystkich.

A przecież, o czym przypomina nam mit, za każdym dobrodziejstwem musi kryć się jego cena! Analiza strukturalna pokazuje, że dobrobyt IKEA zostaje w jakiś sposób utożsamiony z dobrodziejstwem medycyny. Nie rozumiemy skomplikowanych procedur medycznych, lecz poddajemy im się, podobnie jak poddajemy się obrazkowym instrukcjom i alejom w IKEA. Nie widzimy, jak powstają i skąd przybywają produkty zaopatrujące społeczeństwo dobrobytu, podobnie, jak nie znamy – i nie chcemy znać! – źródeł organów, które mogłyby podtrzymać nasze życie. A zatem miejsce, gdzie niemal za darmo podają szwedzkie klopsiki i łososa, także musi wiązać się z jakimś długiem.

Byłby to zatem kolejny przykład właściwego logice mitycznej poczucia równowagi, w myśl którego za nadmiarem dobra musi kryć się jakieś zło. W takim rozumieniu do czynienia mielibyśmy z formą, w której społeczeństwo podejmuje próbę przepracowania etycznej niepewności wobec idei transplantacji:

Wprowadzanie technologii transplantacji organów kieruje nas ku istotnym etycznym wątpliwościom i sprzecznym myślom i uczuciom. Chcemy, by ocalono nasze życie dzięki cudownym wynikom techniki, zarazem jednak drenaż organów od pacjentów w stanie śmierci mózgowej wzbudza głęboki lęk związany z ingerencją specjalistów od medycyny w integralność jednostki²⁸.

²⁸ Por. V. Champion-Vincent, *op. cit.*, p. 37.

Podstawowymi opozycjami wyznaczanymi przez taką logikę byłyby NATURALNE – NIENATURALNE, WŁASNE – CUDZE, ale też fundamentalne przeciwstawienie ŻYCIE – ŚMIERĆ. Nałożenie na siebie tych dwóch szeregów binarnych opozycji prowadzi do interesujących wniosków.

W źródłowej wersji opowieści mamy do czynienia z „drenażem” organów od biednych i bezbronnych, który połączony jest z łamaniem kulturowych tabu (włącznie z tabu otaczającym zwłoki). Natomiast zgodnie z logiką daru, którą Lévi-Strauss zaczerpnął z badań Maussa, **przyjmując organ, zaciągamy niesplacalny dług**. Rozprzestrzeniając się w społeczeństwach dobrobytu ta sama opowieść przekształca się, odwzorowując lęk silnych i bezpiecznych. Tak zinterpretowany mit „łowców nerek” okazuje się więc fantazją silnych o znalezieniu się po stronie słabych i splaceniu długu. Analiza strukturalna pokazuje nam, że paralela topograficzna przekłada się na paralełę logiczną: „drenaż” organów i eksploatacja ekonomiczna okazują się w ramach wyobraźni mitycznej jednym, a związane z nimi wyrzuty sumienia mogą wyrażać się przemiennie w trzech równoległych „kodach”: przestrzennym, medycznym i ekonomicznym.

Czas odnaleziony

Być może zatem podział na społeczeństwa historyczne i „społeczeństwa bez historii” nie stanowi wcale integralnej części strukturalistycznej hermeneutyki mitów? Może moglibyśmy dalej korzystać z jej dobrodziejstw, przyjmując zarazem, że ani „nasza myśl” nie jest tak udomowiona, ani „ich myśl” tak nieoswojona, jak zwykliśmy sądzić. Kto wie, czy te dwa obrazy – wierzącego w mity Obcego i racjonalnego Naszego – same przy uważnej analizie nie okazałyby się mitami, zgodnie ze spostrzeżeniem Lévi-Straussa, że „każda cywilizacja przejawia tendencję do przeceniania obiektywizmu swego myślenia”²⁹.

Gdybyśmy przyjęli taką perspektywę, wiele wskazywałoby na to, że ufnie w mit własnej racjonalności nie rozumiemy czasów, w których przyszło nam działać. Może bowiem żyjemy wcale nie w epoce śmierci, lecz właśnie wielkiego triumfu wyobraźni mitycznej. To prawda, że jako ludzkość (jeśli takim podmiotem w ogóle można posłużyć się prawomocnie) rozumiemy więcej niż kiedykolwiek dotychczas. Każdy z osobna, bez wątpienia, wie jednak o otaczającym go świecie mniej niż starożytny Grek czy Indianin Bororo. (Pomyślmy tylko o tym wszystkim, z czego korzystamy, nie rozumiejąc tego: o komputerach, giełdach, fizyce kwantowej...) A przecież to właśnie przepaść pomiędzy

²⁹ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tł. A. Zajączkowski, Warszawa 2001, s. 12.

„ja” a „my”, pomiędzy tym, co „wiem”, a tym, co „się wie” stanowi przestrzeń dla wyobraźni mitycznej. Patrząc na sprawy z tej strony, skłonni jesteśmy zaryzykować stwierdzenie, że żyjemy w dobrym dla mitów czasie. Problem polega tylko na tym, że własnych mitów się nie widzi – we własne mity się wierzy. Nie dostrzegamy mitycznych podstaw naszego światopoglądu, tak jak nie widzimy okularów, przez które patrzymy, myśląc, że to świat jest taki, jakim go oglądamy. Tak skonstruowane jest spojrzenie, że oko nigdy nie dostrzeże samego siebie, chyba że podstawić mu zwierciadło – prawdziwe lub chociaż przedstawione przez malarza.

W klasycznym studium nad wyobraźnią mityczną Claude Lévi-Strauss określił rozumującego w ten sposób mianem *bricoleura* – majsterkowicza, który doskonale radzi sobie z opanowaniem świata przy użyciu narzędzi i materiałów dostępnych akurat pod ręką³⁰. Autora napędzała szczerym podziwem sprawność, z jaką obserwowani „tubylcy” wyjaśniali niezrozumiałe zjawiska i porządkowali obraz świata, wykorzystując przedmioty i zdarzenia dobrze sobie znane: rośliny, zwierzęta, miejsca itd. Być może współczesny *bricoleur* nie różni się od swego indiańskiego brata tak bardzo, jak chcieliby tego antropologowie, nakładem wielkiej pracy i środków poszukujący przez dziesięciolecia „społeczeństwa pierwotnego”. Kolaż swojej wyobraźni tworzy jednak z innych elementów: zamiast klasyfikacji zwierzęcych, surowego i gotowanego czy relacji pokrewieństwa wykorzystuje przeszczepy organów lub topografię supermarketów.

Summary

The Kidney Thieves and the Fear of the Structuralism. On the Actuality of Lévi-Strauss' Theory from the Perspective of "Contemporary Mythology"

Lévi-Strauss' structural method constitutes a theoretical approach which is usually rejected in an analysis of phenomena possibly interpreted as "contemporary myths". Common believe that anthropological theory of myth cannot be applied to contemporary western data may be taken as an attempt to support the fundamental gap between the "rational us" and "savage others". Theoretical investigation is illustrated with an analysis of the "urban legend" known as "organ thieves narrative".

³⁰ Por. *ibidem*, s. 31–32.

Strukturalistyczne inspiracje w hermeneutyce Paula Ricoeura w kontekście badań nad narracją biograficzną

Strukturalizm przynależy do nauki i nie widzę obecnie ściślejszego i płodniejszego podejścia niż strukturalistyczne na tym poziomie pojmowania, na jakim się on porusza¹.

Hermeneutyka rozumiana jest najogólniej jako specyficzna teoria interpretacji. Według Paula Ricoeura początki hermeneutyki humanistycznej związane są z postacią Friedricha Schleiermachera, który skupił się na dwóch rodzajach interpretacji: obiektywnej (gramatycznej) i technicznej (psychologicznej). „Interpretacja gramatyczna miała dotyczyć cech dyskursu wspólnych pewnej kulturze. Interpretacja techniczna zajmować się miała tym, co jednostkowe, geniuszem, przekazem autorskim”². Nie sposób stosować obu interpretacji jednocześnie. Według Schleiermachera, aby rozumieć tekst, należy go traktować jako swoiste „myślenie artystyczne” zorientowane nie na wytwór, lecz na podmiot. „(...) Sens czegoś jednostkowego zawsze wynika tylko z kontekstu, a więc ostatecznie z całości. «Metoda» rozumienia będzie miała przed oczami zarówno to, co wspólne (przez porównanie), jak i to, co swoiste (przez domysł), tzn. będzie zarówno porównawcza, jak i przeczuwająca”³. Interpretacja tekstu w ujęciu Schleiermachera była ściśle połączona z rozumieniem. Interpretacja miała być źródłem rozumienia, a zadaniem podmiotu interpretującego tekst było odtworzenie kontekstu jego powstawania oraz takie jego rozumienie, jakim posługiwał się autor. Na czym polega rozumienie? Wilhelm Dilthey nakazywał odróżnić je od wyjaśniania, tym samym przeniósł nas na grunt epistemologii. Rozumienie jego zdaniem dotyczyło nauk humanistycznych,

¹ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tł. E. Bienkowska i in., Warszawa 1975, s. 96.

² P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner, tł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 197.

³ S. Węglarz, *Antropologia hermeneutyczna wobec tradycyjnych tekstów kulturowych. Przykład interpretacji wyobrażeń naukowych o Tatrach i górach tatrzańskich do połowy XIX wieku*, Katowice 2010, s. 20–21.

a zwłaszcza historii, wyjaśnianie natomiast pomocne jest w naukach przyrodniczych. Zaproponowany antynaturalizm metodologiczny nakazuje pojmować zachowania ludzkie nie poprzez wyjaśnianie przyczynowo-skutkowe, lecz poprzez ich sens – a więc interpretację i rozumienie⁴. Ponadto w ujęciu zaproponowanym przez Diltheya rozumienie koncentrowało się na drugim człowieku i jego umyśle, poznawanym między innymi poprzez wytwarzane przez niego teksty.

Inne podejście proponował Martin Heidegger, według którego „rozumienie” odnosi się do bycia i jest źródłem wiedzy człowieka o nim samym. Heidegger przeniósł więc rozumienie z płaszczyzny epistemologicznej na ontologiczną. Heideggerowski sposób pojmowania tego pojęcia przejęty został przez Paula Ricoeura, który dodatkowo nakierował rozumienie na tekst autonomiczny wobec autora. „Inaczej mówiąc, warunkiem rozumienia jest taki stosunek do tekstu, który uczyni z niego odpowiedź na nasze (odbiorcy) problemy egzystencjalne, na pytania zakorzenione w naszej rzeczywistości historycznej. Rozumienie tekstu, a tym samym obcowanie z kulturą, ma ostatecznie swój cel w tym, że służy poszerzeniu naszej samoświadomości”⁵. Jeżeli hermeneutyka Schleiermachera i Diltheya stała po stronie epistemologii, a Heideggera i Gadamera – po stronie ontologii, Ricoeur starał się pogodzić obie te płaszczyzny, twierdząc, iż rozumienie łączy się z wyjaśnianiem. „Procedury wyjaśniania i rozumienia spletają się ze sobą (...), są wobec siebie komplementarne. W toku interpretacji tekstu rozumienie nakierowane jest na rozpoznanie intencjonalne jedności dyskursu, a wyjaśnianie na analityczną strukturę tekstu”⁶.

Można powiedzieć, że poglądy Paula Ricoeura ulegały ciągłej ewolucji, a ostateczny kształt proponowanej przez niego hermeneutyki formowany był przez długie lata i podlegał zmianom, na które niewątpliwie wpływ miały liczne koncepcje myślowe, wśród których znalazł się również strukturalizm. By prześledzić te inspiracje, musimy cofnąć się do początków twórczości Ricoeura – właśnie wtedy strukturalizm najsilniej oddziaływał na jego światopogląd.

Próbując określić wzajemne wpływy obu nurtów myślowych, nie sposób nie wspomnieć o językoznawstwie, na którym swoją teorię zbudował czołowy przedstawiciel strukturalizmu w antropologii kulturowej – Claude Lévi-Strauss. Paul Ricoeur, opisując związki hermeneutyki ze strukturalizmem, rozpoczął swoje rozważania od modelu językoznawczego, zwracając szczególną uwagę na

⁴ Por. K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991, s. 5–13.

⁵ *Ibidem*, s. 10.

⁶ *Ibidem*, s. 226.

problematykę czasu, będącą podstawą dialektyki omawianych sposobów myślenia. Zaczerpnięte z *Kursu językoznawstwa ogólnego* Ferdinanda de Saussure'a⁷ rozróżnienie *lanque* i *parole*, a więc systemu językowego oraz jego konkretnej realizacji, stanowi podstawę dokonywania kolejnych rozróżnień opierających się na przesłankach czasowych, są to m.in. hermeneutyka i tradycja, czas przekazu i czas interpretacji oraz diachronia i synchronia. Ricoeur nie stawiał jednak wymienionych rozróżnień na dwóch przeciwległych krańcach. Czas przekazu i czas interpretacji uzupełniają się wzajemnie. „Czujemy, że interpretacja ma pewne dzieje i że dzieje te są warstwą samej tradycji. (...) Ale z kolei tradycja, rozumiana nawet jako przekaz pewnego depositum, pozostaje martwa jeśli nie jest nieustanną interpretacją tego depozytu”⁸. Strukturalizm w tym ujęciu stoi po stronie synchronii, skupia się na systemie, nie poszukując jego genezy, hermeneutyka natomiast ciąży ku przeżyciom osobistym. Wracając do wspomnianego przed chwilą rozróżnienia na język oraz akty słowne, Paul Ricoeur podjął się wyprowadzenia z powyższej opozycji trzech reguł:

1. Przedmiotami zainteresowania językoznawców są: język jako system znaków, różnice dźwięku i sensu oraz różnice pomiędzy znakami („w języku istnieją tylko różnice” – Ferdinand de Saussure).
2. System to oś współistnienia mająca niewiele wspólnego z osią następstwa. Dzieje są wtórne i możemy o nich mówić w przypadku regularnych zmian w obrębie systemu. Językoznawstwo, podobnie jak wynikający z niego strukturalizm, jest synchroniczne. Porównywanie stanów systemu mówi nam o jego zmianach, musimy jednak odróżnić nieuporządkowane, „chwilowe” zmiany w systemie od prawdziwej tradycji, czyli „serii interpretujących powtórzeń”. Diachronia nie stoi w opozycji do synchronii, lecz jest jej podporządkowana.
3. Językoznawcy wskazują na nieświadomy poziom umysłu, wyabstrahowany z podmiotu myślącego. Stosunek zachodzi między obserwatorem a systemem, bez udziału dziejów (opozycja wobec Schleiermachera, który postulował odtwarzanie kontekstu)⁹.

W strukturalizmie Lévi-Straussa podstawową rolę odgrywała fonologia, której zadaniem było ukazanie nieświadomianych struktur oraz odkrywanie ogólnych praw, poszukiwanych między innymi w systemie pokrewieństwa,

⁷ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961, s. 24–32.

⁸ P. Ricoeur, *Egzystencja...*, s. 94.

⁹ Por. *ibidem*, s. 98–100.

będącym odpowiednikiem systemu fonologicznego. System pokrewieństwa utrwalony w nieświadomej warstwie umysłu składa się z par stosunków, takich jak ojciec – syn, córka – matka etc. Jest on zrozumiały na płaszczyźnie synchronii, której nie należy jednak całkowicie odłączać od diachronii, choćby ze względu na fakt następstwa pokoleń. Jak powiązać język oraz pokrewieństwo? Zarówno pierwsze, jak i drugie jest systemem komunikacji. Im bardziej oddalamy się od języka, tym częściej musimy zadawać sobie pytanie, czy system, na którym się skupiamy faktycznie jest systemem (czy jest systematyczny?). Jak pisał Ricoeur, powołując się na Lévi-Straussa: „reguły małżeństwa są tylko różnymi sposobami zapewnienia obiegu kobiet w obrębie grupy społecznej. (...) Rozpatrywane w ten sposób reguły te tworzą z pokrewieństwa swego rodzaju język, to znaczy zespół operacji mających zapewnić pewien typ komunikacji między jednostkami a grupami. Fakt, że tym razem przekaz stanowią kobiety należące do grupy, które krążą między klanami czy rodzinami (nie zaś jak w samym języku wyrazy należące do grupy i krążące między jednostkami), nie narusza w niczym tożsamości zjawisk rozpatrywanych w obu przypadkach”¹⁰. By móc analizować wybraną dziedzinę kultury w sposób strukturalny, należy najpierw zbadać jej systemowość, a więc wypracować wspólny kod, zdolny wyrazić własności struktur. Ricoeur zastanawiał się, w jaki sposób zastąpić obiektywne, dekodujące pojmowanie strukturalne, podejściem hermeneutycznym, którego celem jest rozszyfrowanie sensu. Tak długo, dopóki strukturalizm świadomy jest swoich granic, jest również uprawomocniony; szukając paraleli pomiędzy językiem a kulturą, należy pamiętać, iż poruszamy się na płaszczyźnie struktur języka i struktur kultury – w przypadku zainteresowań indywidualnymi zachowaniami, powinno się odłożyć poszukiwania struktur.

Dokonując próby przejścia od pojmowania strukturalistycznego ku hermeneutyce, Ricoeur skoncentrował się na Lévi-Straussowskiej myśli nieoswojonej, myśli, której zadaniem jest porządkowanie rzeczywistości, myśli znajdującej się na tym samym poziomie, co myśl logiczna. Rozumieć tę myśl, znaczy odnaleźć jej miejsce w systemie, nie poszukując nowego sensu w aktualnym kontekście. Wynika z tego, iż myśl nieoswojona będąca zarazem myślą nieświadomioną oraz niezależną od obserwatora, analizowana może być w ujęciu strukturalistycznym. Czy na pewno tak jest? Ricoeur rozpoczął wytyczanie granic strukturalizmu. „Co do mnie, jestem uderzony tym, że wszystkie przykłady są wzięte z obszaru geograficznego, który był obszarem tzw. totemizmu, a nigdy z obszaru myśli semickiej, wczesnogreckiej czy indoeuropejskiej”¹¹. Autor *Eg-*

¹⁰ *Ibidem*, s. 102–103.

¹¹ *Ibidem*, s. 107.

zystencji i hermeneutyki zastanawiał się, czy można dokonywać uogólnień dotyczących myśli nieoswojonej, posługując się przypadkiem, który charakteryzują niewielkie treści przeciwstawione dużą ilością relacji, materiałem doskonale „wpasowującym się” w analizy strukturalne. Śledząc hebrajską myśl mityczną, twierdził, iż występująca w niej przewaga treści nad organizacją syntaktyczną nakazywałaby zastosować podejście hermeneutyczne. W celu wyjaśnienia tematu Ricoeur powrócił do kwestii czasu oraz posłużył się zaczerpniętym z dzieł Lévi-Straussa pojęciem *bricolage*. Myśl mityczna, podobnie jak *bricolage*, budowana jest z resztek minionych zdarzeń, a także z obrazów dostępnych nam w wyniku obserwacji świata naturalnego; jest majsterkowaniem stojącym w opozycji do pracy inżyniera (a więc świata nauki), który stwarza wszystko od podstaw. Myśl mityczna obawia się diachronii, która może wprowadzać nieład – czynniki dziejowe zaburzą bowiem strukturę. Dlatego historia mityczna ma za zadanie unicestwić dziejowość, w celu zachowania struktury, co wskazywało zdaniem strukturalistów na przewagę synchronii nad diachronią. Ricoeur nie do końca zgadzał się z tą tezą, uważał, iż dokonano zbyt daleko idących uogólnień. Skupiając się na analizie Starego Testamentu, podkreślał znaczącą rolę ciągu zdarzeń usytuowanego w czasie (przewaga diachronii). Ponadto wskazywał, że dziejowość hermeneutyki składa się z dziejowości wydarzeń fundamentalnych oraz dziejowości interpretacji, a wielowiekowa praca intelektualna nad dziejami powoduje nadanie im tożsamości. Proponował umieścić myśl mityczną na osi, której dwa przeciwległe bieguny różniłyby się przewagą synchronii lub diachronii. „Na jednym krańcu, tym który zajmuje typ totemiczny, mamy czasowość złamaną, (...) na drugim krańcu, zajętym przez typ kerygmacyjny, jest to czasowość rządzona przez nieustanne podejmowanie sensu w interpretującej tradycji”¹². W przypadku przewagi diachronii powinniśmy przedłożyć nad analizę strukturalną podejście hermeneutyczne, bowiem strukturalizm nie jest w stanie oddać całego sensu wydarzeń, a użycie symboli religijnych w nowym kontekście znacznie rozbudowuje semantykę, dlatego też powinny one zostać poddane ponownej interpretacji. Nie należy jednak wyciągać wniosków, iż wyżej wymienione sposoby analizy wzajemnie się wykluczają; są one po prostu bardziej wyczerpujące w zależności od przypadków i ich umiejscowienia w wyżej opisanym łańcuchu. W pewnym momencie, w podobnym tonie wypowiedział się również Lévi-Strauss: „Nie mam pretensji do historii, przeciwnie, mam do niej wielki respekt (...), zawsze mówiłem, że nie można przedsięwziąć żadnej analizy strukturalnej zanim nie uzyska się od historii tego wszystkiego, co może

¹² *Ibidem*, s. 116.

nam ona wyjaśnić, aczkolwiek niestety nie stanowi to wiele (...). Jestem gotów przyjąć, że we wszystkich czynnościach ludzkich istnieją poziomy, które dają się strukturalizować, i poziomy, które się nie dają. Wybieram klasy zjawisk, typy społeczeństw, w stosunku do których metoda się opłaca”¹³.

Dlaczego właśnie hermeneutyka okazuje się pomocna w badaniach nad tożsamością? Kultura ma charakter dyskursywny, co oznacza, iż jest tekstem. Należy jednak wyjaśnić, że nie traktujemy jej w tym wypadku jako systemu, lecz odnosimy się do poszczególnych zdarzeń, a więc jej tekstowej realizacji. Jak pisał Paul Ricoeur, dyskurs realizuje się jako zdarzenie. Posługując się opozycją Ferdinanda de Saussure’a *lanque – parole*, dyskurs stałby po stronie *parole*. Ważne jest również to, że bez jednorazowych aktów dyskursu trudno byłoby nam ustalić system, z czego wynika jego wtórność w stosunku do dyskursu. Wymaga to dwóch rodzajów teorii, które wyjaśniałyby zarówno mowę (tego zadania podejmuje się semantyka), jak i system językowy (semiotyka). „Semiotyka ujawnia formę języka; semantyka, nauka o zdaniu, koncentruje się bezpośrednio na pojęciu sensu”¹⁴. Ricoeur nie zgadzał się z ujęciem strukturalistów patrzących na mowę przez pryzmat systemu językowego. Zwracał on uwagę na wszystkie właściwości mowy, również te, które strukturaliści odrzucali, traktując je jako przypadkowe i nieistotne. Właściwości te wiele mówią nam o całym akcie komunikacji; ponadto Ricoeur uważał, że dają się one opisać w sposób systemowy, z czego wynika jego potrzeba ustanowienia odrębnej teorii dyskursu¹⁵. Co więcej, interpretacja narracji jest drogą do samopoznania. „Każda wypowiedź i każdy tekst, nie tylko mówi coś, lecz także mówi o czymś. (...) Wszystkie odmiany mowy, choć w niejednakowy sposób, odnoszą się do bytu istniejącego poza językiem. Odnoszą się także do podmiotu wypowiedzi i do jej odbiorcy. (...) Za pośrednictwem znaków i obcowania z twórcami znakowymi dokonuje się rozwój duchowy człowieka, że poprzez kulturę dochodzi on do lepszego rozumienia samego siebie (...)”¹⁶. W tym kontekście propozycje hermeneutyki wydają się cenne w badaniach nad tożsamością. Przypominając sobie, jak złożona jest współcześnie tożsamość człowieka – oraz jak budujemy ją wciąż na nowo, korzystając z dotychczasowych przeżyć – wiemy, że aby ją poznać, musimy w pierwszej kolejności wysłuchać tego, co ona sama ma do powiedzenia, ukazując się nam w opowiadaniu

¹³ G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, tł. J. Trznadel, Warszawa 2000, s. 152–154.

¹⁴ K. Rosner, *op. cit.*, s. 248

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 248–249.

¹⁶ *Ibidem*, s. 244–245.

(narracji) jednostki. „Narracja jest meta-kodem o charakterze uniwersalnym. Służy ona do przekazywania międzykulturowej informacji dotyczącej natury wspólnej nam wszystkim rzeczywistości; jest formą przedstawiania świata, ale także sposobem mówienia o wydarzeniach – zarówno rzeczywistych, jak i wyobrażonych. Innymi słowy, jest narracja formą rozumienia świata i strukturalizacji doświadczenia ujmowanego w kategoriach ludzkich intencji”¹⁷. Ponadto narracja często uzasadnia stałość ludzkiej tożsamości. Powoduje, że cały czas czujemy się tą samą osobą, ponieważ opowieść przywraca ciągłość naszego życia, które dzięki narracji stanowi continuum.

W swoich rozważaniach dotyczących tożsamości Ricoeur dokonał rozróżnienia na tożsamość jako to, co jednakowe (ang. *same*, łac. *idem*) oraz na tożsamość siebie samego (ang. *self*, łac. *ipse*). Początkowo dychotomia ta wyklucza jakąkolwiek dialektykę pomiędzy wymienionymi sposobami rozumienia tożsamości i skupia się jedynie na jednakowości (*idem*), natomiast Ricoeur próbował uzupełnić lukę pomiędzy jej przeciwnymi biegunami. O jednakowości jednostki świadczyć może jej charakter, rozumiany jako zbiór stałych cech powodujących, iż jest w czasie tą samą jednostką. Natomiast świadomość siebie samego określona może być za pomocą dotrzymania słowa, które jest dowodem stałości w postrzeganiu siebie. Dialektyka Ricoeura polegała na ukazaniu roli, jaką pełni tożsamość narracyjna będąca pośrednikiem pomiędzy *idem* i *ipse*: „narracyjna tożsamość uwzględnia wymiar czasowy, który pozostawał niestematyzowany we wcześniejszym opisie podmiotu jako jednej i tej samej osoby. (...) Przy założeniu, że ten czasowy wymiar pozostawałby ukryty, nie można byłoby precyzyjnie postawić pytania, o to jaki rodzaj tożsamości wchodzi w grę, kiedy mówimy o jednym i tym samym mówcy albo wykonawcy działań. Pojęcie narracyjnej tożsamości zapewnia odpowiednie warunki dla wyraźnej dialektyki pomiędzy *idem* i *ipse* jako biegunami osobowej tożsamości”¹⁸. Ponadto, idąc dalej tropem poszukiwań Ricoeura, zanim rozumowanie narracyjne stanie się częścią składową samorozumienia, występuje często w trzecioosobowych opowiadaniach stanowiących „niewyczerpany skarbiec, z którego zapożyczamy niezliczone wzorce samorozumienia”¹⁹. Powyższe przykłady ukazują jak jednakowość koresponduje ze sposobem rozumienia siebie (dialektyka *idem* – *ipse*).

¹⁷ W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Anamorfozy. Poza Akademią*, [w:] *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, red. W.J. Burszta, W. Kuligowski, Poznań 2002, s. 17.

¹⁸ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 40.

¹⁹ *Ibidem*, s. 41

Opisywany stosunek diachronii do synchronii znajduje również swoje odbicie w Ricoeurowskim rozumieniu narracji, która jest i zarazem nie jest diachroniczna. „Każda narracja łączy w sobie dwa wymiary w różnych proporcjach: chronologiczny i niechronologiczny. Pierwszy można nazwać wymiarem epizodycznym, stanowiącym tekst wypisany ze zdarzeń, drugim jest wymiar konfiguracyjny, polegający na tym, że fabuła tworzy znaczną całość poza rozpoznanymi znaczeniami”²⁰. By odkryć oba te wymiary, należy skupić się na metaforze, stanowi bowiem ona nadbudowę tekstu, w której ukryta jest zarówno historia, jak i znaczenie. Ponadto metaforę należy pojmować w jej kontekście, a więc w zdaniu. Ricoeur proponował przenieść metaforę z obszaru retoryki w semantykę. Istnienie metafory uzależnione jest od interpretacji, ponieważ aby zdać sobie sprawę z metafory, należy najpierw podjąć próbę dosłownej interpretacji, która, ze względu na sprzeczność, skieruje nas ku metaforze. Ricoeur ma tutaj na myśli tzw. metafory odkrywcze, które nakazywał odróżniać od martwych metafor (np. noga krzesła). Metafora odkrywcza posiada, oprócz wartości emotywniej, jaką przypisywała jej klasyczna retoryka, wartość poznawczą – wnosi nowe informacje o rzeczywistości. Funkcja referencyjna metafory osiągana jest na „drodze okrężnej” i, jak pisał Ricoeur, nakierowuje na rzeczywistość bardziej realną niż wygłady²¹.

Zarówno Paul Ricoeur, jak i Claude Lévi-Strauss starali się odpowiedzieć na pytanie: „Jak zrozumieć człowieka?”. Trzeba jednak przyznać, że ich odpowiedzi stanowczo się różniły. Ricoeur poszukiwał poprzez teksty tożsamości jednostki. Jego podejście jest nam szczególnie bliskie zwłaszcza dziś, w momencie, w którym nastąpiło odejście od tożsamości pojmowanej substancjalnie, na rzecz narracji, na której – jak pisał Ricoeur – polega całe nasze życie. Pomimo tego, iż według Lévi-Straussa myśl nieoswojoną cechuje pozaczasowość, to nie przekreśla on diachronii, a historia zajmuje istotne miejsce w jego metodzie. Przedstawił natomiast odmienny sposób rozumienia czasu. „Czas i przestrzeń są dwoma układami odniesienia, które pozwalają ująć myślowo stosunki społeczne jako zespół bądź w odosobnieniu. Te wymiary przestrzeni i czasu nie utożsamiają się z tymi, z których korzystają inne nauki. Stanowią one przestrzeń «społeczną» i czas «społeczny», co znaczy, że nie mają własności innych niż te, które przysługują wypełniającym je zjawiskom społecznym”²². Jak zrozumieć człowieka? W strukturalizmie powinniśmy umieścić go w zbiorowości, bowiem

²⁰ E. Domańska, *Metafora – mit – mimesis. Refleksje wokół koncepcji narracji historycznej Haydena White'a*, „Historyka” 1992, t. XXII, s. 39.

²¹ Por. P. Ricoeur, *Język, tekst...*, s. 153.

²² C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 379.

tylko w tym kontekście możemy poszukiwać odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie, a jak pisał Lévi-Strauss: „«Ja», jest nie tylko nienawistne, nie ma dla niego miejsca pomiędzy «My» i «nic». I jeżeli opowiadam się ostatecznie za «My», chociaż sprowadza się ono do pozorów, to dlatego, że poza zniszczeniem samego siebie (...), mamy tylko wybór między tym pozorem a nicością”²³. Tożsamość jednostki, zdaniem papieża strukturalizmu, nie powinna wchodzić w zakres zainteresowań etnologa. Jest to droga na skróty, a osiągnięcie jej końca nie przybliży nas do prawdziwego poznania natury ludzkiej. Poprzez krytykę poglądów Sartre’a Lévi-Strauss sformułował swoje myśli *explicitie*: „Kto zaczyna od pogrążenia się w rzekomej oczywistości «ja», nigdy się już stamtąd nie wydobywa. Poznanie ludzi wydaje się czasem łatwiejsze tym, którzy dali się złapać w pułapkę osobowej tożsamości. Lecz w ten sposób zamykają oni w sobie furtkę do poznania człowieka”²⁴. Ogólne założenia strukturalizmu nie dopuszczają innego pojmowania tożsamości przez Lévi-Straussa. W czasie, w którym pisał te słowa, podstawą pojmowanej substancjalnie tożsamości była różnica. Aby odpowiedzieć na pytanie: „Kim jestem?”, należało zadać sobie drugie: „Kim nie jestem?”. Nieważne, czy podejmowano temat tożsamości jednostki, czy grupy, zawsze dokonywano powyższego podziału, z którym Lévi-Strauss, jako poszukujący uniwersalnych zasad rządzących umysłem ludzkim, zmuszony był polemizować. Wszystkie opisane wcześniej różnice pomiędzy hermeneutyką i strukturalizmem dowodzą, iż wszelka nowa myśl zazwyczaj rodzi się z krytyki. Ponieważ w hermeneutyce jednym z podstawowych wyznaczników tożsamości jest jej czasowość oraz ciągłość biograficzna, Paul Ricoeur dystansował się od skupionych na systemie poszukiwań synchronicznych. Trzeba jednak zaznaczyć, iż samorozumienie jednostki polegające na interpretacji otaczającej ją znaków możliwe jest wówczas, kiedy potrafi ona „odnaleźć się” w otaczającej ją rzeczywistości znaków, kiedy posiada kompetencje do ich odczytywania. „Jestem zagubiony pośród przedmiotów. Znaczy to, że mojego istnienia nie można odnaleźć nigdzie indziej, poza znakami rozproszonymi po świecie. Muszę go zatem szukać właśnie w tych znakach, zobiektywizowanych śladach ludzkiej egzystencji, tj. w tekstach, pomnikach, symbolach”²⁵. Postępując dalej, drogą, której celem jest ukazanie wzajemnych inspiracji obu sposobów myślenia, można by zaryzykować stwierdzenie, iż tożsamość narracyjna, będąca pośrednikiem pomiędzy *idem* a *ipse* oraz próbująca scalić ludzkie życie, poprzez

²³ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 383.

²⁴ *Ibidem*, s. 373.

²⁵ Za: M. Malicka, *Ja, to znaczy kto? Rzecz o osobowej tożsamości i wychowaniu*, Warszawa 1996, s. 75.

swoją autonarracyjną formę tworzy rodzaj mitu, dzięki któremu potrafimy zrozumieć, jak – mimo upływu czasu – pozostajemy tymi samymi osobami.

Summary

Structural Inspirations in Paul Ricoeur's Hermeneutics in a Context of Biographic Narration Research

Placing modern identity of individual in a context of narration it is impossible to ignore hermeneutics and therefore the views of Paul Ricoeur. Hermeneutics in general is understood as a specific theory of interpretation, which includes necessary guidance for research on narration and identity. Ricoeur disagreed with structuralists because they approached speech mainly through the prism of language system, while he paid attention to all properties of speech, including those which structuralists rejected as random and irrelevant. However, we should not perceive hermeneutics and structuralism as totally opposite poles since both orientations often support each other and share common goals, such as attempts to answer the question “What does it mean to be a human?”.

„Trawienie” Lévi-Straussa. Próby zastosowania strukturalizmu w historiografii „Annales”: teoria długiego trwania i antropologia historyczna

Jednym z najpoważniejszych wyzwań stojących przed francuską historiografią nieklasyczną związaną ze środowiskiem prestiżowego periodyku „Annales d’histoire économique et sociale” stało się, od lat pięćdziesiątych, „przetrawienie” teorii strukturalizmu zaproponowanej przez Claude’a Lévi-Straussa. Środowisko Annalistów, do którego – obok osób współpracujących z periodykiem – należy zaliczyć pracowników naukowych istniejącej od 1947 r. VI Sekcji EPHE (École Pratique des Hautes Études), cechowało się dążeniem do zaprowadzenia intelektualnej hegemonii *Clio* nad całością nauk społecznych we Francji. W zamierzeniach grupy „Annales”, kierowanej od 1956 r. przez wybitnego (i autorytatywnego) badacza Fernanda Braudela, nauki społeczne miały się skupić wokół interdyscyplinarnej koncepcji historii, tworzonej w opozycji do klasycznej historiografii akademickiej. Strukturalizm stał się głównym intelektualnym przeciwnikiem w realizacji tych celów.

Co ciekawe, rosnąca od lat siedemdziesiątych fala krytyki wobec metodologii Braudela, w ramach której starano się zerwać z przekonaniami papieża historyków, odziedziczyła jego podstawowe zmartwienie – okiełznanie strukturalizmu. Jeśli odpowiedzią Braudela na koncepcje Lévi-Straussa stała się idea długiego trwania, tak jego następcy próbowali obronić się przed ofensywą Lévi-Straussowskich koncepcji za pomocą idei antropologii historycznej. Wydaje się jednak, że czynili to mniej skutecznie niż ich poprzednik.

*

Klasyczny okres w historiografii „Annales” umieszcza się zwykle, z dużym uproszczeniem, pomiędzy 1947 r. (powstanie VI Sekcji Nauk Społecznych; późniejszej École des Hautes Études en Sciences Sociales) a 1972 r. (odejście Braudela z redakcji „Annales”). Historyków działających w tym czasie określa się w literaturze przedmiotu drugim pokoleniem „Annales”, w odróżnieniu

od ojców założycieli nieklasycznej historiografii francuskiej – Marca Blocha i Luciena Febvre’a – którzy w 1929 r. wydali pierwszy numer periodyku „Annales”¹. Określenie to jest w dużej mierze sztuczne, jednak wystarczające na potrzeby tego artykułu.

Pierwszym epistemologiczno-instytucjonalnym zwycięstwem tego pokolenia było wyprzedzenie środowiska związanego z socjologiem Georgesem Gurvitchem w wyścigu o dominację w VI Sekcji EPHE. To historykom udało się objąć stanowiska kierownicze tej *de facto* samodzielnej placówki, reprezentującej całokształt nauk społecznych we Francji. Doszło w ten sposób do niespotykanej w innych krajach sytuacji: nie dość, że nauki historyczne zostały zakwalifikowane jako społeczne (co nie było oczywiste chociażby w krajach anglosaskich, gdzie historię traktowano jako kierunek klasyczny, stojący wręcz w opozycji do nowych nauk społecznych, takich jak socjologia), to w dodatku zajęły one dominującą pozycję w organizacji francuskiego szkolnictwa wyższego. Trzeba przy tym pamiętać, że aż do wydarzeń z maja 1968 r. francuski system uniwersytecki był bardzo sztywny i tradycyjny, skutecznie blokując ofensywę nowych dyscyplin społecznych². Jednocześnie, na poziomie epistemologii, socjologia okazała się dla środowiska „Annales” – z zasady interdyscyplinarnego i łatwo wchłaniającego nowe teorie społeczne – możliwa do „przełknięcia”. Już założyciele tej szkoły – Lucien Febvre i Marc Bloch – uchodzili za prekursorów socjologii historycznej³.

Lévi-Strauss nie okazał się już tak łatwy do „przetrawienia” jak Georges Gurvitch. Braudel nie zamierzał jednak rezygnować z metodologicznego wchłó-

¹ Zob. np. H. Coutau-Bégarie, *Le phénomène Nouvelle Histoire. Grandeur et décadence de l'école des Annales*, Paris 1989; H.R. Trevor-Roper, *Fernand Braudel, the Annales and the Mediterranean*, „Journal of Modern History” 1972, nr 44; A. Burguière, *The Fate of the History of „Mentalités” in the „Annales”*, „Comparative Studies in Society and History” 1982, nr 24.

² F. Dosse, *L'histoire en miettes. Des Annales à la „Nouvelle histoire”*, Paris 1987, p. 119; C. Delcroix, F. Dosse, P. Garcia, *Histoire et historiens en France depuis 1945*, Paris 2003, p. 111, 119. Zob. też: F. Braudel, *Chez les sociologues: Georges Gurvitch ou la discontinuité du social*, „Annales ESC” 1953, nr 3.

³ Zob. P. Pleskot, *Intelektualni sąsiedzi. Kontakty historyków polskich ze środowiskiem „Annales” 1945–1989*, Warszawa 2010; M. Arnould, *Vingt années d'histoire économique et sociale. Table analytique des „Annales” fondées par Marc Bloch et Lucien Febvre (1929–1948)*, Paris 1953; D. Chirac, *The Social and Historical Landscape of Marc Bloch*, [w:] *Vision and Method in Social Science*, ed. T. Skocpol, Cambridge 1984; *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée & sciences sociales*, eds. H. Atsma, A. Burguière, Paris 1990; S.W. Friedman, *Marc Bloch, Sociology and Geography. Encountering Changing Disciplines*, Cambridge 1996.

nięcia także i strukturalizmu. Instrumentem, za pomocą którego chciał podporządkować sobie raczkującą francuską antropologię, była idea długiego trwania. *Longue durée* miała nadać ahistorycznym w dużej mierze Lévi-Straussowskiemu strukturalizmowi wymiar konkretnej rzeczywistości historycznej. Wydaje się, że intelektualny kompromis, łączący wymagania epistemologii historii z teorią struktur, zaproponowany przez drugie pokolenie Annalistów, okazał się z naukowego punktu widzenia udany, owocując wybitnymi pracami z pogranicza nauk.

Fernand Braudel najpełniej przedstawił swoją ideę długiego trwania w dwóch wydaniach pomnikowego dzieła *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*⁴ oraz obszernym artykule z 1958 r.⁵ Zaproponowany przez niego model zakładał istnienie trzech prędkości historii i wynikających z nich trzech perspektyw badawczych. Najwolniejszym, quasi-nieruchomym czasem historii było właśnie długie trwanie. W tych ramach historyk analizował struktury rządzące daną cywilizacją na przestrzeni wielu nieraz wieków (wpływ środowiska geograficznego czy też kulturę materialną). *Longue durée* w naturalny sposób zbliżała się do strukturalizmu (epistemologicznie) i marksizmu. To ona była jednocześnie odpowiedzią na ahistoryczne elementy myśli Claude'a Lévi-Straussa i próbą unaukowania historii na wzór socjologii czy antropologii. Braudel pragnął wykorzystać na gruncie historycznym Lévi-Straussowską teorię nieuświadomianych głębokich struktur konstruujących życie społeczne. Odtąd ustrukturalniona historiografia miała odkrywać głębię historii: trwałe (a więc obiektywne) prawa sterujące życiem ludzkim w przeszłości⁶.

W średnim tempie toczyły się zjawiska o innym charakterze – cykle i koniunktury, procesy ekonomiczne i społeczne. Mieściły się one w wiekach i dekadach, a do ich badań wykorzystywano osiągnięcia ekonomii i statystyki, np. cykle Kondratiewa czy teorię fazy A i fazy B François Simianda. Ten pośredni czas historyczny był najlepszym polem do stosowania historii kwantytatywnej, naturalnie ciężającej ku Marksowi⁷. W tym nurcie utrzymana była większość z kilkudziesięciu prac doktorskich, jakimi kierował Fernand Braudel i jego kolega z Sorbony, marksizujący historyk, Ernest Labrousse⁸. Do najważniejszych

⁴ F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, t. 1–3, Paris 1949 (I), 1966 (II) [wydania polskie: *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. 1, tł. T. Mrówczyński, M. Ochab, Gdańsk 1976 (I), Warszawa 2004 (II); t. 2, tł. M. Król, M. Kwiecieńska, Gdańsk 1977 (I), Warszawa 2004 (II)].

⁵ F. Braudel, *Histoire et sciences sociales: la longue durée*, „Annales ESC” 1958, nr 6.

⁶ F. Braudel, *La Méditerranée...*, p. 11–13 pierwszego wydania.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Zob. P. Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929–1989*, Cambridge 1990, p. 58.

dziel tego niejednorodnego nurtu można zaliczyć prace np. Pierre'a Gouberta⁹, Pierre'a Vilara¹⁰ czy Emmanuela Le Roy Laduriego¹¹. Jak stwierdza Peter Burke, monografie te łączyły Braudelowskie (Lévi-Straussowskie?) struktury, marksistowską koniunkturę i nową demografię historyczną¹².

Wreszcie najszybszym pulsem historii („historii o krótkich, szybkich, nerwowych oscylacjach”) były następujące po sobie wydarzenia, głównie o charakterze politycznym, w których role odgrywały jednostki, znacznie ograniczone jednak w swym działaniu przez zjawiska występujące na poziomie dwóch poprzednich prędkości czasowych. Była to tradycyjna historia wydarzeniowa, czy też historyzująca – jak chciał Henri Berr¹³.

Koncepcja ta, wykorzystująca grę różnych rytmów czasu historycznego i skal badawczych, stanowiła prawdziwą rewolucję w historiografii francuskiej, długo ulegającej wpływowi pozytywizmu spod znaku Charlesa Langlois i Charlesa Seignobosa – autorów podręcznika historii z początku XX w., który stał się symbolem pozytywizmu we francuskiej historiografii. Rewolucję tę rozpoczęli już przed wojną Febvre i Bloch, niemniej Braudel nie tylko w pełni przejął dziedzictwo swych poprzedników, ale również twórczo rozwinął niektóre jego elementy, wchłaniając elementy nowych nauk społecznych.

Kontestatorski wymiar metodologii papieża historyków, zdecydowanie wymierzony przeciwko historiografii tradycyjnej, zasługuje na wyraźne podkreślenie. Sam uczony nieustannie i jednoznacznie wskazywał na swoje zerwanie z dawną metodą uprawiania historii, która odgradzała *Clio* od nauk społecznych¹⁴. Każdy z trzech opasłych tomów *La Méditerranée* dotyczył jednej ze skal badawczych, co dowodzi, że teoretycznie wszystkie skale czasowe były traktowane równorzędnie. Jednakże predylekcja Braudela do idei *longue durée* i wielokrotnie wyrażane lekceważenie dla wydarzeniowego pyłu historii były widoczne od samego początku. Jack H. Hexter zauważa, że antypatia Braudela do „historii historyzującej” była niekiedy wręcz „sprzeczna ze zdrowym rozsądkiem”¹⁵.

⁹ P. Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis*, Paris 1960.

¹⁰ P. Vilar, *La Catalogne dans l'Espagne moderne. Recherches sur les fondements économiques des structures nationales*, Paris 1962, 1977, 1982.

¹¹ E. Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc*, Paris 1966.

¹² P. Burke, *The French Historical Revolution...*, p. 59.

¹³ F. Braudel, *La Méditerranée...*, p. 11–13.

¹⁴ Zob. M. Kula, *Powrót podróżnika* (rec.: Fernand Braudel, *L'identité de la France*, Paris 1986), „Twórczość” 1987, nr 7, s. 136–137.

¹⁵ Badacz używa tu terminu *unreasonable*. J.H. Hexter, *Fernand Braudel and the „monde braudélien”*, „Journal of Modern History” 1972, nr 44, p. 507.

Dzieło o regionie śródziemnomorskim to także realizacja innego dogmatu Braudela – odziedziczonego częściowo po ojcach założycielach „Annales” – historii geograficznej czy geografii historycznej, polegającej na zwróceniu szczególnej uwagi na przyrodnicze podstawy życia społeczeństw rozpatrywane na poziomie długiego trwania. Jego zdaniem warunki geograficzne, jako główny element *histoire quasi-immobile*, w znaczący sposób wpływały na wszelkie przejawy ludzkiej działalności: od obyczajów, przez gospodarkę, po politykę. W koncepcji Braudela warunki geograficzne stanowiły jeden z najważniejszych fundamentów Lévi-Straussowskich struktur, które nowoczesny historyk powinien uwzględnić w swych badaniach nad daną epoką czy kulturą.

Warto podkreślić, że związki środowiska „Annales” z Lévi-Straussem miały również instytucjonalny charakter. Dzięki protekcji Luciena Febvre’a, kilka lat po wojnie, antropolog został zatrudniony w EPHE; ale w V Sekcji (zajmującej się naukami religioznawczymi), a nie VI, zdominowanej przez „Annales”. Mimo to w kolejnych latach regularnie kontaktował się z Braudelem na forum zawodowym, współpracując z kierowaną przez autora *Morza Śródziemnego* jednostką. Od lat siedemdziesiątych prowadził nawet seminaria w paryskiej École des Hautes Études en Sciences Sociales, która powstała w 1975 r. na gruncie VI Sekcji¹⁶.

*

Jednym z najważniejszych momentów w historii grupy „Annales” był metodologiczny zwrot, jaki dokonał się w jej łonie w przeciągu lat siedemdziesiątych i znalazł kontynuację w kolejnej dekadzie. Mówiąc w najkrótszej i najbardziej upraszczającej formie, wiązał się on z zastąpieniem paradygmatu ekonomiczno-społecznego, dominującego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, przez nowy, luźniejszy model antropologiczno-kulturowy oraz z pokoleniową zmianą warty w nieklasycznej historiografii francuskiej. Decydujące role zaczęli grać adepci Nowej Historii nieklasycznej (czy, jak ironicznie wypowiedział się Braudel, *nouvelle nouvelle histoire*¹⁷), wzbudzając opór starej gwardii z Braudelem na czele. Zmianę tę określa się często jako zastąpienie drugiego pokolenia „Annales” trzecią generacją historyków tej grupy, zwaną też niekiedy

¹⁶ Zob. D. Bertholet, *Claude Lévi-Strauss*, Paris 2008, p. 255–256.

¹⁷ P. Carrard, *Poétique de la Nouvelle Histoire. Le discours historique en France de Braudel à Chartier*, Lausanne 1998, p. 66; *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel. Châteaubleval, journées Fernand Braudel, 18, 19 et 20 octobre 1985*, éd. M. Paquet, Paris 1986, p. 162–163.

nowymi historykami¹⁸. Operując tymi skrótami myślowymi, należy pamiętać o ich umowności i sztuczności. Terminu „pokolenie” nie powinno się traktować dosłownie, w znaczeniu genealogicznym, lecz bardziej na poziomie intelektualnym, jako środowisko uczonych urodzonych w zbliżonym czasie i podzielających (przynajmniej częściowo) pewien zbiór wspólnych pojęć i przekonań.

Pierwszy quasi-manifest *nouvelle histoire* ukazał się w 1974 r. w postaci trzypięciotomowego zbioru artykułów pt. *Faire de l'histoire*¹⁹. Po tym zbiorowym dziele, redagowanym przez Jacques'a Le Goffa i Pierre'a Nore, nastąpiły kolejne manifesty: w 1975 r. ukazała się krytykująca ideę interdyscyplinarności praca André Burguière'a²⁰, zaś trzy lata później światło dzienne ujrzało zbiorowe dzieło *La Nouvelle histoire*, mające charakter słownika. Jednym z jego redaktorów ponownie był Le Goff²¹.

Jednym z głównych punktów „zwrotu ku kulturze” stało się skrytykowanie dotychczasowych osiągnięć drugiego pokolenia „Annales”. O ile koncepcje geograficzne nie wzbudzały aż tak wielkich kontrowersji (zapewne zaważyła na tym długa tradycja recepcji we Francji pomysłów Vidala de la Blache'a, twórcy nowoczesnej geografii społecznej z początku XX w.), o tyle model trzech prędkości czasu historycznego został przez nowych historyków poddany wszechstronnej rewizji. Być może nie bez wpływu pozostawały też krytyki, często zasadne, z jakimi *Morze Śródziemne* spotykało się w niektórych kręgach historyków anglosaskich (m.in. G.R. Elton, J.H. Hexter, H.S. Hughes, B. Bailyn, M. Knight czy F. Gilbert)²² i socjologów

¹⁸ Zob. P. Pleskot, „Annales” kontra Braudel. Zwrot ku kulturze w historiografii francuskiej lat 70., „Przegląd Bydgoski” 2006, Vol. 17, s. 47–66; G. Bourdieu, H. Martin, *Les écoles historiques*, Paris 1983, głównie p. 137–322; C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, *Les courants historiques en France 19e–20e siècles*, Paris 1999; *idem*, *Histoire & Historiens en France depuis 1945*, Paris 2003, zwłaszcza p. 189–210.

¹⁹ *Faire de l'histoire*, t. 1–3, éds. J. Le Goff, P. Nora, Paris 1974. Intrygujące jest, że w tym samym roku ukazała się zbiorowa praca stanowiąca uwieńczenie marksizującego ruchu historiografii francuskiej: J. Berque i in., *Aujourd'hui, l'histoire*, Paris 1974.

²⁰ A. Burguière, *Bretons de Plozévet*, Paris 1975.

²¹ *La Nouvelle histoire*, t. 1–3, éds. J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, Paris 1978.

²² Zob. B. Bailyn, *Braudel's Geohistory. A Reconsideration*, „Journal of Economic History” 1951, nr 11, p. 277–282; G. Parker, *Braudel's Mediterranean: the Making and the Marketship of a Materpiece*, „History” 1974, t. 59, p. 238–293; M. Harsgor, *Total History: the Annales School*, „Journal of Contemporary History” 1978, nr 1, p. 7–8; J.H. Hexter, *Fernand Braudel and the „monde braudélien”...*, zwłaszcza p. 513–520, 530–535; M. Knight, *The Geo-History of Fernand Braudel (Review Article)*, „Journal of Economic History” 1950, nr 10, p. 212–216. Por. R. Forster, *Achievements of the „Annales” School*, „Journal of Economic History” 1978, nr 38, p. 58–76, zwłaszcza p. 63–64.

francuskich²³. Głównym podnoszonym zarzutem była arbitralność i sztuczność Braudelowskiego trójpodziału czasowego, który – jak przekonywano – okazał się porażką i nie znalazł naśladowców²⁴.

W ramach odwrotu od stylu Braudelowskiego zaatakowano, najbardziej interesującą z punktu widzenia poglądów Lévi-Straussa, koncepcję długiego trwania. W tomie *La Nouvelle histoire* z 1978 r. stwierdzono, że jest ona niezdolna do wykrycia i opisanie zmiany elementu nowatorskiego, czynnego, jaki zawsze pojawia się w analizowanej strukturze danej cywilizacji czy społeczeństwa w danym momencie historycznym. *Longue durée* dawała jedynie stały, niezmienny obraz, nie pozwalający prześledzić historycznej ewolucji, zerwania, rozwoju i regresu²⁵. Nieruchomy model długiego trwania miał stanowić przeszkodę w rozwoju historii antropologicznej, dla której nie było w nim miejsca. Swymi zarzutami krytycy potwierdzali jednak bezwiednie, że teoria *longue durée* była pokrewna Lévi-Straussowskim strukturom.

Paul Ricoeur i Michel Foucault zarzucali Braudelowi zlekceważenie najkrótszej prędkości historii i roli wydarzenia historycznego, które zawsze jest pojedyncze, wyjątkowe, szczególne i nowe. Zarzuty wzbudzał również model czasu pośredniego – właściwie nie było za bardzo wiadomo, co do niego zaliczyć, a jego definicja była płynna i nie do końca jasna. Wskazywano ponadto, że Braudel nie potrafił pokazać, jak różne prędkości czasowe wzajemnie się przenikały²⁶.

Na bardziej ogólnej płaszczyźnie stwierdzano, że koncepcja trzech prędkości była właściwie silnie osadzona w pozytywistycznym podejściu do historii, niewiele różniącym się w swej istocie od historiografii końca XIX w. Braudel zakładał, że czas jest czymś danym i obiektywnym. Nie brał pod uwagę osiągnięć nauk ścisłych poświęconych relatywizmowi czasu oraz współczesnych mu prądów filozoficznych i antropologicznych – np. Norbert Elias wykazał, że czas jest w dużym stopniu wytworem społeczno-kulturalnym, zależnym od psychiki i mentalności; nie jest stałym, zobiektywizowanym oraz danym *a priori*

²³ Zob. C. Lefort, *Histoire et sociologie dans l'oeuvre de Fernand Braudel*, „Cahiers internationales de sociologie” 1952, nr 13, p. 123–124.

²⁴ J.H. Hexter, *Fernand Braudel and the „monde braudélien”...*, p. 533–534. Zob. też: E. Vigne, *Un problème de temps*, „Le Magazine littéraire” 1984, novembre, p. 28; H. Coutau-Bégarie, *Le phénomène Nouvelle Histoire. Grandeur et décadence de l'école des Annales*, Paris 1989, p. 103–106.

²⁵ *La Nouvelle histoire...*, t. 1, p. 316–343.

²⁶ Zob. P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. I, Paris 1983, p. 146–151; M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1992.

faktem²⁷. Na marginesie warto wspomnieć, że nie wszyscy historycy „Annales” podzielali wyżej wymienione opinie. Hugh Neveux podkreślał nowatorstwo długiego trwania²⁸, zaś Emmanuel Le Roy Ladurie posunął nawet teorię Braudela *ad extremum*, rzucając hasło historii nieruchomej (*l’histoire immobile*), która w zasadzie niczym istotnym nie różniła się od koncepcji Lévi-Straussa²⁹.

Rozprawienie się z dorobkiem papieża historyków nie rozwiązało jednak jednego z najważniejszych problemów, przed którym stała annalowska historiografia – postawy wobec strukturalizmu. Nowi historycy trzeciego pokolenia „Annales”, być może nie do końca świadomie, zareagowali na to intelektualne zagrożenie podobnie, jak krytykowany przez nich Braudel, mianowicie postanowili stworzyć koncepcję, która umożliwiłaby „strawienie” Lévi-Straussa. W przeciwieństwie do autora *Morza Śródziemnego* nie stworzyli jednak równie koherentnej i przekonującej (choć ograniczonej) wizji. Najogólniej koncepcję tę można określić mianem antropologii historycznej lub też „zwrotu ku kulturze”.

O tym, jak trudno opisać tę nową koncepcję, świadczy praca Ewy Domańskiej, która utożsamia (wydaje się, że mylnie) „zwrot ku kulturze” z ofensywą postmodernizmu. Antropologiczny zwrot paradygmatu „Annales” w latach siedemdziesiątych implikował, jej zdaniem, rezygnację z uczynienia historii nauką, na wzór nauk ścisłych, wątplenie w istnienie prawdy historycznej, a także powrót do narratywizmu i postrzegania warsztatu historyka również od strony sztuki i literatury³⁰. Jak pisał Hayden White, cytowany przez polską badaczkę, ponowoczesny historyk niewiele różnił się od średniowiecznego kronikarza, interpretując fakty historyczne pod kątem zamierzonej intrygi³¹. Odtąd, przekonuje Domańska, zaczęto uważać, że jest tyle historii, ilu historyków. Zwrot antropologiczny oznaczał zatem śmierć historii jako *res gestae*

²⁷ N. Elias, *Du temps*, Paris 1984, 1996, p. 7–42.

²⁸ H. Neveux, *Vie et déclin d’une structure économique. Les grains du Cambrésis*, Paris 1980, p. 349–351.

²⁹ E. Le Roy Ladurie, *L’histoire immobile. Leçon inaugurale au Collège de France*, [w:] *idem, Le territoire de l’historien*, t. 2, Paris 1978, p. 7–34. Hervé Coutau-Bégarie, przytaczając tezy Le Roy Laduriego, chyba niesłusznie twierdzi, że hasło historii nieruchomej (*l’histoire immobile*) zostało wymyślone przez Braudela. Ten ostatni w przedmowie do *Morza Śródziemnego* mówił o *histoire quasi-immobile* i nie był to raczej świadomie wprowadzony termin, lecz element narracji. Zob. H. Coutau-Bégarie, *Le phénomène Nouvelle Histoire...*, p. 98, przypis 1.

³⁰ E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem: historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994, s. 22.

³¹ *Ibidem*, s. 24.

(dziejów); pozostała jedynie historia jako *rerum gestarum* (o dziejach)³². O ile analiza ta nie jest pozbawiona słuszności (w tym duchu pisał choćby Paul Veyne³³), to jednak nie można z tych przewartościowań wyciągać wniosku o ofensywie postmodernizmu, który we Francji aż do lat dziewięćdziesiątych pozostawał mało popularny – szczególnie w środowisku „Annales”³⁴.

Trzecie pokolenie „Annales”, krytykując Braudela, przejęło po nim historyczną wizję historii. Co więcej, wyraźnie ją spotęgowało. Nowa historia nieklasyczna miała utożsamić się z naukami społecznymi, a nauki społeczne – złąć z historią w jedną całość. Jak zauważa Revel, ton deklaracji umieszczonych we wspomnianych manifestach był bardzo optymistyczny, wręcz triumfalistyczny³⁵. I rzeczywiście: jak obwieszczali Nora i Le Goff, „domena historyczna nie ma dzisiaj granic”³⁶. Emmanuel Le Roy Ladurie z kolei, w swej pracy *Territoire de l’histoire*, dawał wyraz hegemonistycznym zapędom Nowej Historii, pragnącej wkroczyć w każdą dziedzinę nauk społecznych, a nawet dalej³⁷.

Jak w tej wizji kształtowała się reakcja na ofensywę metodologii Lévi-Straussa? Nie ulega wątpliwości, że w centrum zainteresowania trzeciego pokolenia znalazła się problematyka określana mianem antropologii historycznej (lepszym określeniem byłaby raczej historia antropologiczna) oraz odnowiona historia mentalności i świadomości, ujmowana od tej dekady terminem „wyobrażeń społecznych” lub „reprezentacji społecznych”³⁸. Gérard Lenclud

³² *Ibidem*.

³³ P. Veyne, *Comment on écrit l’histoire*, Paris 1971.

³⁴ Zob. P. Pleskot, *Optymizm i świadomość kryzysu. Stan historiografii francuskiej na przełomie tysiącleci. Szkic*, „Historyka. Studia metodologiczne” 2005, t. XXXV, s. 79–103.

³⁵ J. Revel, *L’histoire sociale dans les „Annales”: une définition empirique*, [w:] *Historiens et sociologues aujourd’hui. Journées d’études annuelles de la Société française de sociologie, université de Lille I, 14–15 juin 1984*, Paris 1986, p. 66.

³⁶ *Faire de l’histoire...*, t. 3, p. IX.

³⁷ E. Le Roy Ladurie, *Le territoire de l’historien*, Paris 1973 (I), 1978 (II). Zob. też: J. Revel i in., *Sur la „crise” de l’histoire aujourd’hui*, „Bulletin de la société française de philosophie” 1985, nr 4, p. 104.

³⁸ Termin „antropologia”, zapożyczony przez Lévi-Straussa z terminologii anglosaskiej, miał być wyrazem zdystansowania się autora *Smutku tropików* od francuskiej etnologii, pozostającej pod wpływem myśli Durkheima. Historycy z kolei przejęli ten termin od Lévi-Straussa oraz nadali nowe znaczenie antropologii – nauce o różnorodności cech ludzkich w zależności od miejsca i czasu, nauczanej na francuskich uniwersytetach medycznych. Termin „antropologia historyczna” (wraz z „wyobrażeniami społecznymi”) wchłonął z czasem „historię mentalności”, kojarzącą się, podobnie jak etnologia, z Durkheimem

zauważył, że rozwój antropologii historycznej został ułatwiony przez zbliżenie antropologii i historii (w sensie dyscyplin naukowych), wynikające m.in. z wyzwolenia się obu nauk od ciężaru klasycznej ideologii pozytywistycznej, w połowie XX w.³⁹ Zdaniem Jean-Claude’a Schmitta ze strony historii dobrą podstawę ku temu zbliżeniu zapewniły starsze badania nad *mentalités* (w formie autonomicznej części Braudelowskiego paradygmatu ekonomiczno-społecznego) z ich zainteresowaniem strukturami codzienności i quasi-nieruchomym czasem *longue durée*⁴⁰. Tak więc, jak napisał Michel Vovelle, szkoła „Annales”, dokonując metodologicznego zwrotu w kierunku antropologii, przeszła „z piwnicy na strych”: od ekonomii i demografii do kultury⁴¹. To kultura miała kształtować społeczeństwo, a nie społeczeństwo kulturę – odwrócono tu marksistowskie sformułowanie: „byt kształtuje świadomość”⁴². Jak się zatem okazuje, mimo całej krytyki poświęconej Braudelowi, nowi historycy w pewnej mierze kontynuowali jego dzieło.

Charakterystyczna była także wspomniana ofensywa terminu „reprezentacja” (*représentation*), który od lat siedemdziesiątych począł wypierać tradycyjny termin „mentalność”. Zdaniem Paula Ricoeura było to zjawisko na

i braudelowskim paradygmatem społeczno-ekonomicznym. Zob. A. Burguière, *L’anthropologie historique*, [w:] *L’histoire et le métier d’historien en France 1945–1995*, eds. F. Bédarida i in., wstęp J. Le Goff, N. Roussellier, Paris 1995, p. 171–185; A. Burguière, *The New Annales. A Redefinition of the Late 60’s*, „Review” 1978, nr 3/4, p. 195–206 (wraz z dyskusją); C. Tilly, *Anthropology, History, and the „Annales”*, „Review” 1978, nr 3/4, p. 207–213.

³⁹ G. Lenclud, *Histoire et anthropologie*, [w:] *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, eds. P. Bonte, M. Izard, Paris 1991, p. 334–336. Zob. też np. M. Augé, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l’anthropologie*, Paris 1979; E. Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, Manchester 1961; M. Sahlins, *Other Times, Other Customs: „The Anthropology of History”*. *Distinguished Lecture*, „American Anthropologist” 1982, nr 3, p. 517–544; *Between Memory and History*, eds. M.-N. Bourguet, L. Valensi, N. Wachtel, „History and Anthropology” 1986, nr 2 (nr specjalny).

⁴⁰ J.-C. Schmitt, *L’anthropologie historique*, [w:] *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*..., p. 338–339.

⁴¹ G. Bourdieu, H. Martin, *Les écoles historiques*..., p. 198.

⁴² P. Bourdieu, R. Chartier, R. Darnton, *Dialogue à propos de l’histoire culturelle*, „Actes de la recherche en sciences sociales” 1985, nr 59. Z drugiej strony Peter Burke przekonuje, że zmiana terminologii była inspirowana neomarksizmem spod znaku Louisa Althussera. P. Burke, *The French Historical Revolution*..., p. 72–74. Na pewno było tak w przypadku Michela Vovelle’a, który próbował połączyć tezy Althussera z Febvre’owską koncepcją *mentalités collectives*. *Ibidem*, p. 75–76. Zob. też: M. Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris 1982, p. 5–17.

poły podświadome i wynikało z opisywanej przez filozofa krytyki rozumu pragmatycznego. Historycy, porzucając podejście pozytywistyczne w wydaniu Braudela, zaczęli z nieufnością podchodzić do wyraźnych stwierdzeń i też, wołąc skupić się na więziach i relacjach społecznych oraz na opisywaniu danych fenomenów historycznych. Charakterystyczna jest w tym kontekście ostra krytyka terminu *méntalités* dokonana przez François Fureta w 1983 r.⁴³ Stąd też „mentalność” została wyparta przez „reprezentację”. To drugie pojęcie – zdaniem Ricoeura – lepiej oddawało dialektykę wyobrażeń i praktyk społecznych oraz umożliwiało sprawniej żonglować skalami historycznymi⁴⁴.

Historia kultury/antropologia historyczna stała się bardzo pojemnym i wygodnym terminem, obejmującym zagadnienia religijności, rytuałów, gestów, mentalności. Podzielić ją można na trzy główne tematy: historię socjo-kulturową, historię symboli i historię kulturowo-polityczną (np. pamięć społeczną, przeszłość jako przedmiot praktyki społecznej)⁴⁵. Trzeba zaznaczyć, że już od lat siedemdziesiątych mówiono o kulturze rodziny, pracy, handlu, polityki, dlatego też nie zgodziłbym się z Tomaszem Wiśliczem, który sytuuje szczyt ofensywy historii kulturowej w latach dziewięćdziesiątych i nie do końca słusznie zalicza go do nurtów opozycyjnych wobec „Annales”⁴⁶.

*

Koncepcja antropologii historycznej „Annales”, mimo pozorów atrakcyjności, nie sprawdziła się równie dobrze, jak teoria „długiego trwania” Braudela. Już kilka lat po kolejnych manifestach Nowej Historii środowisko „Annales” oraz VI Sekcja EPHE (przekształcona w 1975 r. w EHESS – École des Hautes Études en Sciences Sociales) weszły w fazę stale pogłębiającego się kryzysu instytucjonalnego i intelektualnego, nieuchronnie lawirując w kierunku marginalizacji i dezintegracji. Proces ten w zasadzie trwa do dzisiaj. Jakie są przyczyny tego zjawiska? Wydaje się, że jednym z podstawowych czynników stała się niemożliwość wchłonięcia koncepcji Lévi-Straussa, a także – szerzej – brak wystarczającej siły do obrony przed ofensywą nauk społecznych (późniejszą we Francji niż w krajach anglosaskich), spychających francuską

⁴³ F. Furet, *Beyond the „Annales”*, „Journal of Modern History” 1983, nr 55, p. 404–405.

⁴⁴ P. Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris 2000, p. 279–280.

⁴⁵ C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, *Histoire & Historiens...*, p. 202–208. Zob. np. *Les lieux de mémoire*, t. 1–3, éd. P. Nora, Paris 1984–1992.

⁴⁶ T. Wiślicz, *Krótkie trwanie: problemy historiografii francuskiej lat dziewięćdziesiątych XX w.*, Warszawa 2004, s. 44–47.

historiografię na margines tradycyjnych nauk uniwersyteckich. Nie jest przypadkiem, że na gruncie francuskim spadek znaczenia „Annales” był proporcjonalny do wzrostu instytucjonalnych wpływów strukturalizmu.

Historiografia „Annales” płaciła w latach osiemdziesiątych karę za hurraoptymistyczne otwarcie się na ogół nauk społecznych w okresie ofensywy *nouvelle histoire*. O ile Braudel, wykorzystując model *longue durée*, potrafił jeszcze zapanować nad naciskami socjologii Gurvitcha czy strukturalizmu Lévi-Straussa, wchłaniając ich elementy do warsztatu historyka, o tyle kolejne pokolenie „Annales”, postulujące zniesienie granic między naukami społecznymi, doprowadziło do tego, że te ostatnie zaczęły spychać historię na margines. Pokolenie to nie potrafiło przy tym stworzyć całościowej i spójnej wizji Nowej Historii, przez co trudno było walczyć z innymi dyscyplinami i teoriami. Tym razem historiografia „Annales” nie potrafiła „przetrawić” koncepcji, którą pierwszy zastosował Braudel, i wchłonięcia ogółu nowoczesnej humanistyki.

Na płaszczyźnie epistemologii sytuacja ta implikowała kryzys całego projektu nieklasycznej historiografii francuskiej na tle modeli tradycyjnych, które w założeniach wyznaczały sobie może skromniejsze (nie aspirując do grona nauk społecznych), ale za to bezpieczniejsze miejsce. Ważny wydaje się ponadto fakt, że środowisko „Annales”, które w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych potrafiło utrzymać się na pozycji lidera światowej historiografii nieklasycznej, w kolejnych dekadach coraz wyraźniej zaczęło tracić na znaczeniu. Nowe prądy w historiografii zaczęły się rozwijać nie tyle we Francji, ile w innych państwach, np. niezwykle popularna mikrohistoria była wynalazkiem włoskim (m.in. Carlo Ginzburg, Giovanni Lévi), karierę robiła anglosaska *social history* (m.in. Edward P. Thompson, Eric J. Hobsbawm, David Montgomery) oraz praktykowana w Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen *Alltagsgeschichte*⁴⁷. Peter Burke zwraca uwagę, że USA, Wielka Brytania, Skandynawia, RFN czy nawet Włochy wyprzedziły Francję w badaniach nad historią kobiet⁴⁸. Francuzi nie czuli się tak pewnie w problematyce wykreowanej w ramach ruchu *nouvelle histoire*, ponieważ ich historiografia w latach siedemdziesiątych, a zwłaszcza osiemdziesiątych, nie była już tak dominująca i prekursorska, jak w okresie Braudela. O ile paradygmat historii społeczno-gospodarczej (pomimo anglosaskiej *new economic history*, która na pewno inspirowała Braudela) kojarzy się głównie z Francją, o tyle paradygmat

⁴⁷ M. Aymard, *L'internationalisation de la recherche et de l'écriture de l'histoire*, [w:] *L'histoire et le métier d'historien en France...*, p. 209–210.

⁴⁸ P. Burke, *The French Historical Revolution...*, p. 65–66.

antropologii historycznej (o *gender studies* czy postmodernizmie nie wspominając) – już niekoniecznie.

*

Ceną tej porażki trzeciego pokolenia „Annales” stała się – po okresie hurraoptymistycznych deklaracji – rezygnacja z holistycznego pojmowania historii. Intelktualna „żarłoczność” środowiska „Annales” łączyła zarówno Braudela, jak i jego krytyków z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Bernard Lepetit przekonuje, że każda z nauk społecznych wykazuje naturalne dążenie totalistyczne, pragnące zawrzeć w sobie ogół dyscyplin i teorii humanistyczno-społecznych, takich jak strukturalizm Lévi-Straussa⁴⁹. Tymczasem, w latach dziewięćdziesiątych, wśród Annalistów ostatecznie zwyciężyło przekonanie, że ich szkoła historyczna nie jest w stanie zrealizować tych celów⁵⁰. W okresie tym o kryzysie „Annales” pisali m.in. Gérard Noiriel⁵¹, Roger Chartier⁵² oraz François Dosse⁵³. Hervé Coutau-Bégarie pisał wręcz o powolnej śmierci Nowej Historii⁵⁴, a Pierre Chaunu i inni dosadnie, i mało kulturalnie stwierdzali, że „nowa historia” przeszła menopauzę⁵⁵.

To nowe postrzeganie stara się zinterpretować wspomniany Coutau-Bégarie, wedle którego rezygnacja – mniej lub bardziej świadoma – z kilkudziesięcioletniej strategii zdobywania hegemonistycznej pozycji w humanistyce francuskiej stała się przyczyną postępującej marginalizacji ruchu „Annales”. Mistrzem tej strategii był Braudel, zapoczątkowali ją zaś ojcowie założyciele w latach trzydziestych. W trzecim pokoleniu „Annales” zabrakło jednak postaci zdolnych podźwignąć to dzieło. Albo mówiąc inaczej: strategia powzięta

⁴⁹ B. Lepetit, „*Les Annales*”. *Portrait de groupe avec revue*, [w:] *Une école pour les sciences sociales: de la VI Section à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, eds. J. Revel, N. Wachtel, Paris 1996, p. 46.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ G. Noiriel, *Sur la crise de l'histoire*, Paris 1996; zob. *idem*, *Penser avec, penser contre. Itinéraire d'un historien*, Paris 2003.

⁵² R. Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998, p. 87–107.

⁵³ F. Dosse, *L'histoire en miettes...*

⁵⁴ H. Coutau-Bégarie, *Le phénomène Nouvelle Histoire...*, p. VIII.

⁵⁵ P. Chaunu, *Dix ans après*, [w:] *idem*, *Histoire science sociale. La durée, l'espace et l'homme l'époque moderne*, wyd. 2, Paris 1984; *Certitudes et incertitudes de l'histoire*, éd. G. Gadoffre, Paris 1987; H. Coutau-Bégarie, *Le phénomène Nouvelle Histoire...*, p. VIII.

przez trzecie pokolenie okazała się mniej skuteczna niż wcześniejsza⁵⁶. Odejście od idei historii totalnej na rzecz radykalnej interdyscyplinarności oznaczało „rezygnację z projektu, który decydował o oryginalności i sile «Annales»”⁵⁷. Oznaczało też przegraną w intelektualnej bitwie z Claudem Lévi-Straussem.

Summary

Digesting Lévi-Strauss. Attempts at Applying Structuralism in the “Annales” Historiography. Theory of Longue Durée and Historic Anthropology

One of the most important challenges, which French non-classical historians gathered around prestigious periodical “Annales” had to cope with from the 1950s, was to “digest” structural theory proposed by Claude Lévi-Strauss. The intention of the “Annales” group, led by Fernand Braudel since 1956, was to consolidate social sciences around interdisciplinary vision of history as opposite to positivist, academic historiography. Lévi-Straussian structuralism became a basic “enemy” in this intellectual battle. While Braudel’s main answer to structuralism was an idea of *longue durée*, his critical successors in the 1970s responded with a project of historical anthropology. Compared with the former, the latter effort appears less effective in this respect.

⁵⁶ H. Coutau-Bégarie, *Le phénomène Nouvelle Histoire...*, zwłaszcza przedmowa, p. VII–XXVIII.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 91.

Papież strukturalizmu a klasyczna psychoanaliza, czyli Lévi-Strauss czytelnikiem Freuda

Ci, których niecierpliwi akrobatyka myślowa dowodzeń Lévi-Straussa – a dzieje się tak z większością nas – powinni pamiętać, że posiada on, wraz z Freudem, niezwykłą zdolność prowadzenia nas bez naszej wiedzy do najbardziej skrytych zakątków naszych tajnych wzruszeń.

Edmund Leach¹

Komentatorzy prac Claude'a Lévi-Straussa, próbując określić jego stosunek wobec teorii psychoanalitycznych Zygmunta Freuda, wskazują na zainteresowanie, ale przede wszystkim na istotny dystans, brak zgody oraz mnogość wątpliwości wyrażanych przez tegoż antropologa w związku z tezami wysuniętymi przez wiedeńskiego lekarza. W przedmowie do opublikowanego w „Dialogu” fragmentu książki Lévi-Straussa *La Potière jalouse* (1985), zostaje podkreślone:

Lévi-Strauss po raz kolejny wyznał, że Freud, którego czytał już jako licealista, odegrał kapitalną rolę w jego rozwoju intelektualnym (...). Oczywiście, Lévi-Strauss zawsze z Freudem polemizował. Jak powiedział (...), można właściwie bez końca utyskiwać na analizy Freuda: niejasne, czasem sprzeczne; zarażem, jak widać, bez końca można do Freuda (...) nawiązywać².

Powyższe rozpoznanie potwierdzają wyniki wnikliwszej analizy innych tekstów francuskiego badacza – w wielu swoich pozycjach odwołuje się on do ustaleń psychoanalizy, zazwyczaj (choć nie zawsze) traktując ją jako tradycję negatywną i wchodząc w dyskusję z jej podstawowymi założeniami. Wiele wskazuje, iż Lévi-Strauss uważał Freuda za ciekawego, wartościowego myśliciela, doceniając przenikliwość i nowatorstwo jego teorii – tym samym uznawał przynajmniej

¹ E. Leach, *Lévi-Strauss*, tł. P. Niklewicz, Warszawa 1973, s. 21.

² Przedmowa do: C. Lévi-Strauss, *Freud, Sofokles, Labiche*, tł. L. Kolankiewicz, „Dialog” 1990, nr 11, s. 106. Por. C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, tł. K. Kocjan, Łódź 1994, s. 128–129.

część jego dorobku badawczego. W toku własnych prac antropolog stawia mu jednakowoż coraz więcej zarzutów i podejmuje liczne, wieloaspektowe polemiki z ujęciami psychoanalitycznymi. W tym kontekście trzeba również zauważyć rzecz dość zaskakującą, mianowicie autor *Smutku tropików* niejednokrotnie i prawdopodobnie nieintencjonalnie wykorzystuje w swojej pracy dokonania psychoanalityczne Freuda – w ich teoretycznym i praktycznym zakresie – budując w oparciu o nie swoje własne koncepcje. Właśnie ten moment analizy postaci Lévi-Straussa jako czytelnika pism Freuda wydaje się najciekawszy i zarazem najbardziej kontrowersyjny. Jednak zanim zapytamy o ewentualne podobieństwa metod tych dwóch badaczy czy wręcz o niekontrolowane przez Lévi-Straussa pojawienie się obcego pierwiastka (jakim byłby freudyzm) w jego strukturalnej myśli, warto wrócić do wyrażonych wprost przez tego antropologa opinii na temat dorobku szkoły psychoanalitycznej.

Claude Lévi-Strauss już w swej pierwszej książce *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) krytycznie odnosi się do tez przedstawionych przez Freuda w jego pracy *Totem i tabu* (1913); swój niezmienny, a nawet coraz surowszy stosunek do tychże badacz podkreśla również w późniejszych rozprawach: *Totemizm dzisiaj* (1962) oraz *La Potière jalouse* (1985). Autor przytacza w nich zarzuty innych antropologów, z którymi się w pełni zgadza, dotyczące „nie dość naukowej” metody stosowanej przez Freuda oraz popełnionych przezeń „niedokładności”. Ponadto przyznaje, iż teza traktująca ojcobójstwo jako wydarzenie historyczne uniemożliwia symboliczne i ponadczasowe rozumienie tego tematu³, jednak największą słabość pracy *Totem i tabu* upatruje w jeszcze innym miejscu:

³ Podkreślić należy, iż w praktyce psychoanalitycznej rzecz się miała wręcz odwrotnie, niż twierdzi Lévi-Strauss. Ojcobójstwo, czy szerzej kompleks Edypa był ujmowany symbolicznie i stosowany – aż do przesady sięgającej granic absurdu – uniwersalnie. Pisze o tym między innymi Edmund Leach, dostrzegając swoistą paralelność z badaniami prowadzonymi przez Lévi-Straussa: „Kiedy we wczesnych dniach psychoanalizy ortodoksyjni Freudyści uznawali za dogmat uniwersalność kompleksu Edypa, wówczas sam kompleks Edypa jako taki stracił jakąkolwiek wartość analityczną. *Wszystkie* świadectwa, nawet najbardziej przeciwstawne, weiskano w gotową już formę. Wydaje się, iż podobnie dzieje się z Lévi-Straussem. W pracach jego daje się zauważyć narastającą tendencję do uznawania za *dogmat* tego, że jego odkrycia odnoszą się do *uniwersalnych* cech charakteryzujących podświadome procesy zachodzące w trakcie myślenia. Początkowo była to po prostu kwestia formułowania uogólnień w oparciu o pierwotny schemat opozycji binarnych i możliwości pośrednich (...), ale później odnosi się wrażenie, że cały system rozwinął się w samospełniającą się przepowiednię, której nie sposób sprawdzić, jako że z samej definicji nie można udowodnić jej fałszywości”. E. Leach, *op. cit.*, s. 134–135.

W przeciwieństwie do tego, co utrzymuje Freud, pozytywne i negatywne przyręmsy społeczne nie tłumaczą się – ani jeśli chodzi o ich źródła, ani o ich trwałość – skutkami impulsów lub emocji, które pojawiają się ustawicznie zawsze takie same w ciągu wieków i tysiącleci u różnych ludzi. Gdyby powtarzalność uczuć tłumaczyła trwałość obyczajów, powstanie obyczajów musiałyby być równoczesne z pojawieniem się uczuć i teza Freuda nie uległaby zmianie, nawet gdyby impuls do ojcobójstwa odpowiadał sytuacji typowej, a nie wydarzeniu historycznemu. Nie znamy i nigdy nie poznamy pierwszych źródeł wierzeń i obyczajów, które tkwią w odległej przeszłości; ale jeśli chodzi o terażniejszość, postępowanie społeczne nie jest spontaniczną grą jednostki znajdującej się pod wpływem aktualnych emocji. Ludzie jako członkowie grupy nie działają zgodnie z tym, co każdy z nich odczuwa jako jednostka; każdy człowiek czuje w zależności od tego, jaki sposób postępowania jest mu dozwolony lub przepisany. Obyczaje są dane jako normy zewnętrzne (zanim jeszcze budzą uczucia wewnętrzne) i te niepostrzegalne normy określają uczucia indywidualne tak samo jak i okoliczności, w których mogą lub powinny się pojawiać⁴.

Już na podstawie powyższego fragmentu można zaryzykować tezę o całkowitej sprzeczności teorii i systemu przekonań Lévi-Straussa i Freuda oraz nieredukowalnej wręcz obcości ich myśli. Co więcej, passusy poświęcone Freudowskiemu analizom niepozbawione są złośliwości i jawnie lekceważących uwag, w innym miejscu Lévi-Strauss pisze bowiem:

Teorii psychoanalitycznej daleko do tego, by wydobyć coś, co w mitach jest – jak by to nazwano w modnym obecnie języku – ich „nie wypowiedzianym”; przeciwnie – jak zawsze, tak i tu pierwszeństwo mają same mity. Teza o pochodzeniu społeczeństwa głoszona przez Indian Jivaro może przypominać tezę Freuda; Jivaro nie czekali na Freuda, by tezę tę wygłosić. (...) Nie należy zatem przypisywać Freudowi, że wie lepiej niż same mity, co mianowicie one mówią. Kiedy mity chcą rozumować jak psychoanalityk, nikogo do tego nie potrzebują⁵.

Oprócz oczywistej odmienności stanowisk i postaw poznawczych – wszak przyznać należy, że psychoanaliza i strukturalizm to teorie o zupełnie różnych źródłach, tezach i metodach praktycznych – wydaje się, iż negatywna opinia Lévi-Straussa o pracach Freuda wynika również z niechęci tego pierwszego do zrozumienia perspektywy badawczej autora *Objaśniania marzeń sennych*,

⁴ C. Lévi-Strauss, *Totemizm dzisiaj*, tł. A. Steinsberg, Warszawa 1998, s. 92–93.

⁵ C. Lévi-Strauss, *Freud, Sofokles, Labiche...*, s. 107.

co w następstwie prowadzi do nieuzasadnionych uproszczeń przy komentowaniu technik psychoanalitycznych. W kontekście rozważań dotyczących mitów, ich znaczeń oraz możliwości ich wyjaśnienia, autor *Antropologii strukturalnej* notuje:

Skądinąd psychoanalicy oraz niektórzy etnologowie pragną zastąpić interpretację kosmologiczną i naturalistyczną przez inne, zapożyczone z socjologii i psychologii. Ale wtedy wszystko staje się zbyt łatwe. Jeśli system mitologiczny poświęca wiele miejsca jakiemuś bohaterowi, np. złej babce, to tłumaczy się nam, że w tym społeczeństwie babki zajmują postawę wrogą wobec wnucząt; mitologia będzie uznana za odbicie stosunków społecznych i społecznej struktury. Jeśli zaś obserwacja przeczy hipotezie, to dowodzi się od razu, że właściwym przedmiotem mitów jest dostarczanie ujęcia uczuciom rzeczywistym, ale tłumionym. Bez względu na sytuację rzeczywistą, dialektyka, która nie zna porażki, znajdzie sposób, by dotrzeć do określonego znaczenia⁶.

Odwołując się to Freudowskiego twierdzenia, iż niektóre elementy treści jawnej mitów czy marzeń sennych mogą pozostawać w stosunku odwróconym wobec ich znaczenia (treści ukrytej), Lévi-Strauss pomija zastrzeżenia, jakie tamten czyni wobec tego rodzaju interpretacji – bynajmniej nie takiej prostej i dającej się zastosować w pewnych tylko okolicznościach. Jednakowoż zarzut dotyczący interpretowania szeroko rozumianych tekstów zgodnie ze znacznie wcześniej założonym ich rozumieniem – niewątpliwie zarzut poważny – pojawia się również dalej, w kontekście pracy terapeutycznej psychoanalityków. Lévi-Strauss stwierdza, że psychoanalityk reorganizuje świat pacjenta tak, by

⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 186. Najbardziej zaskakujące w przytoczonej uwadze jest to, iż dokładnie w ten sam sposób – przez siebie tak krytykowany – postępuje Lévi-Strauss. Świetnie wykazuje to Edmund Leach: „(...) w przypisie do *Mythologiques* III pisze Lévi-Strauss o prywatnej wiadomości, (...) odnoszącej się do mitu plemienia Choco, w którym miodu dzikich pszczoł używa się jako metafory ludzkiej spermy. Ponieważ «filozofia miodu», którą Lévi-Strauss z trudem wypracował w oparciu o pracowicie zgromadzone w *Mythologiques* II dane szczegółowe, «inspirację swą czerpie z analogii między tym produktem naturalnym a krwią menstruacyjną», można by przypuszczać, że Lévi-Strauss poczuje się nieco skonfundowany, jest jednak wręcz przeciwnie: «Ta godna uwagi inwersja systemu, który – jak to już pokazaliśmy – występuje na szerokich połaciach terytorium rozciągającego się od Wenezueli do Paragwaju, nie jest sprzeczna z naszą interpretacją, a nawet wzbogaca ją o dodatkowy wymiar...». Ale jeśli każdy wypadek sprzeczny z teorią może ją wzbogacić o «dodatkowe wymiary», wówczas w ogóle nie można nigdy poddać samej teorii żadnej krytycznej próbie”. E. Leach, *op. cit.*, s. 135–136.

stanowił on (ów pacjent i jego świat) pochodną jego (terapeuty) interpretacji⁷. Taka opinia nie znajduje oparcia w teoriach Freuda, a owa wizja pracy psychoanalitycznej stanowi wręcz wypaczenie podstawowych założeń terapii w tym nurcie. Jak wskazuje Paweł Dybel, skuteczna interpretacja musi odnosić się do rzeczywistego problemu pacjenta, a zatem nie może zostać arbitralnie narzucona przez terapeutę. Ponadto ostateczną instancją decydującą o słuszności takiego, a nie innego wyjaśnienia jest sam pacjent, bowiem tylko on może zaakceptować bądź odrzucić daną interpretację, gdyż właśnie z niej ma potem wyciągnąć wnioski i wyprowadzać konsekwencje, które będą miały wpływ na jego dalsze życie. Psychoanalityk zaś w trakcie spotkań nie powinien wychodzić poza rolę słuchacza i powściągliwego interpretatora⁸.

Wymowną i interesującą krytykę Freudowskich teorii Lévi-Strauss przeprowadza w swym tekście *Czarownik i jego magia*⁹. Przedstawia tam analogię, jaka w jego przekonaniu rysuje się pomiędzy pracą wykonywaną w społecznościach pierwotnych przez szamana oraz terapią prowadzoną przez psychoanalityka. Obaj bowiem (szaman i psychoanalityk) dążą, w opinii tego antropologa, zasadniczo do podobnego efektu – do przywrócenia chorej osoby wspólnocie – a jedyna różnica, jaka ich dzieli, to fakt, iż „(...) w toku kuracji szamanistycznej czarownik mówi i odreagowuje dla chorego, który milczy, podczas gdy w psychoanalizie to chory mówi i odreagowuje przeciw słuchającemu go lekarzowi”¹⁰. Oddanie języka pacjentowi ma swoje konsekwencje w kształtowaniu się i ugruntowaniu jego „mitu indywidualnego”, który jednak powinien zostać ukierunkowany przez lekarza w taki sposób, aby pacjent mógł swobodnie powrócić do zdrowego funkcjonowania w ramach grupy społecznej. Psychoanalityk oddziałuje zatem na „mit indywidualny”, podczas gdy szaman ma wpływ bezpośrednio na „mit zbiorowy”: „magia ponownie dostosowuje grupę, za pośrednictwem chorego, do z góry określonych problemów”¹¹. Poruszony tu problem jest w rzeczywistości o wiele bardziej złożony. Warto wspomnieć choćby o tym, iż pacjenci często trafiają na leczenie właśnie dlatego, iż ich „mit indywidualny” nie przystaje czy wręcz stoi w konflikcie z „mitem zbiorowym”, a odczuwany przez nich dyskomfort wynika właśnie z owej sprzeczności, nie zaś z braku akceptacji dla poszczególnych elementów ich „mitu indywidualnego”. Ponadto, co podkreśla Dybel, w przypadku

⁷ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 164.

⁸ Zob. P. Dybel, *Okruchy psychoanalizy*, Kraków 2009, s. 319–320.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 149–165.

¹⁰ *Ibidem*, s. 163.

¹¹ *Ibidem*.

społeczeństw europejskich trudno już mówić o istnieniu jednego, spójnego „mitu zbiorowego”, dlatego tezy wysuwane przez Lévi-Straussa wydają się, szczególnie z biegiem czasu, coraz mniej przekonujące i po prostu nieaktualne. Największe zagrożenie Lévi-Strauss upatruje jednak w upowszechnianiu się terapii i myślenia psychoanalitycznego, które obejmuje swym zasięgiem już nie tylko ograniczone grono jednostek patologicznych, ale przenoszone zostaje także na szereg osób zdrowych, co może przynieść – w opinii tego badacza – negatywne efekty dla całej społeczności:

Pozwalając, by krąg jej pacjentów poszerzał się nieustannie i obejmował nie tylko osoby wyraźnie nienormalne, lecz stopniowo rozciągał się na próbkę grupy – psychoanaliza przeobraża swe leczenie w nawracanie; wyłącznie chory może bowiem być uleczony, podczas gdy osobnik niedostosowany lub labilny może być tylko przekonany¹².

Dzierżąc tak wielką władzę nad całą społecznością, psychoanalityk staje się więc, według Lévi-Straussa, podobny do szamana – stworzywszy własną wizję świata, ma narzędzia (bliskie szamańskim „czarom”), które pozwalają mu dostosowywać doń ludzi, ich problemy oraz rozwiązania tychże. Antropolog wyraża także obawę, iż wnioski wyciągnięte na podstawie pracy z patologiczną jednostką staną się podstawą do wytworzenia nowych, zafałszowanych norm, które obowiązywać będą odtąd w całej zbiorowości. W ciekawą polemikę z wyżej przytoczonymi oraz pozostałymi zarzutami stawianymi freudyzmowi przez Lévi-Straussa wszedł wspomniany już Paweł Dybel w książce *Okruchy psychoanalizy*. Wykazując Lévi-Straussowi błędy w jego rozumieniu teorii Freuda oraz niesłusznie wyciągane przezeń wnioski z pism tego analityka (możliwe ewentualnie w odniesieniu do amerykańskiej wersji szkoły psychoanalitycznej¹³), konkluduje:

(...) metoda psychoanalityczna implikowała sobą całkiem nowy rodzaj antropologii. Nie polegała ona tylko na leczeniu osób chorych psychicznie, ale nio-

¹² *Ibidem*, s. 164.

¹³ Mowa tu o nurtach związanych z tzw. „psychologią Ja”, wyrosłych na gruncie psychoanalizy zaproponowanej przez Annę Freud. Zgodnie z ich postulatami terapia powinna polegać na dopasowaniu zachowań i wartości wyznawanych przez pacjenta do obowiązujących w społeczeństwie amerykańskim. „Zakłada to takie uformowanie jego [pacjenta – M.C.] Ja w analizie, aby pokrywało się ono z idealnym modelem tego Ja, jaki w społeczeństwie tym służy za powszechnie obowiązujący osobowościowy wzór (człowiek sukcesu)”. P. Dybel, *op. cit.*, s. 314.

sła ze sobą określone poznania dotyczące „tego, co ludzkie”, które w równej mierze można było odnieść do osób „normalnych”. W tym jej aspekcie trudno by więc upatrywać jakiegoś zagrożenie dla zbiorowego bytu człowieka. Wręcz przeciwnie. Różnorakie teorie psychoanalityczne kazały w całkiem inny sposób ująć podstawy tego bytu, uwzględniając jego popędowe podłoże¹⁴.

Działalność szamana oraz psychoanalityka okazuje się więc jedynie z pozoru podobna. Obie „kuracje” prowadzone są według zupełnie odmiennych reguł i nastawione są na zdecydowanie inne efekty, dlatego trudno zgodzić się z ową, trzeba przyznać – uszczypliwą, analogią zaproponowaną przez Lévi-Straussa.

Autor *Smutku tropików* okazywał jednocześnie wiele szacunku dla pracy wiedeńskiego lekarza. Podkreślał jego zasługi w przywróceniu współczesnemu społeczeństwu terminu i techniki odreagowywania. Doceniał też fakt, iż Freud przeniknął i rozpowszechnił rozumienie jednego z bardzo istotnych kodów mitycznych, mianowicie kodu psychoorganicznego¹⁵. Psychoanalityczną interpretację mitu Edypa uważał zaś za jedną z bardzo ważnych wersji tej historii, włączając ją w cały mit. Lévi-Strauss był ponadto przekonany, że Freudowskie myślenie jest bardzo bliskie myśleniu mitycznemu. Potwierdzać to miały psychoanalityczne interpretacje opowieści mitycznych, oparte na przestawieniu, odwróceniu czy symbolizacji, uznawane przez antropologa za warianty tychże historii:

Są to warianty doprawdy wyśmienite. Zachowują one z mitem wyjściowym związki bardzo podobne do związków, jakie etnolog odnotowuje między mitami jednej populacji a mitami innej, która je od tamtej zapożyczyła, przestawiając ich człony albo transponując je na nowy kod. (...) po części dzięki Freudowi, mity te zachowują swe miejsce w naszej spuściznie duchowej. Nowe interpretacje, które Freud im daje, wersje oryginalne mitów, które on proponuje, oddźwięk, jaki one budzą we wszystkich warstwach naszego społeczeństwa, wszystko to świadczy o tym, że mit o Edypie, by przytoczyć ten jeden, jest u nas wciąż żywy i skuteczny. W tym też sensie powinniśmy, jak to już powiedziałem przed trzydziestu laty, bez wahania zaliczyć Freuda, obok Sofoklesa, do naszych źródeł tego mitu. Warianty stworzone przez Freuda przestrzegają praw myślenia mitycznego; posłuszne są ich wymaganiom, stosują te same reguły przekształceń¹⁶.

Lévi-Strauss dokonuje wstępnego i bardzo ogólnego porównania stosowanej przez siebie analizy strukturalnej mitów oraz Freudowskiego objaśniania tych-

¹⁴ *Ibidem*, s. 318.

¹⁵ C. Lévi-Strauss, *Freud, Sofokles, Labiche...*, s. 107.

¹⁶ *Ibidem*, s. 110.

że (oraz marzeń sennych), zauważając ich swoiste wyjściowe podobieństwa, jednak zasadniczo stwierdza pomiędzy nimi wiele niemożliwych do uzgodnienia różnic. Wskazując na paralelność struktur dwóch znanych i cenionych dramatów: tragedii Sofoklesa *Król Edyp* oraz komedii *Słomkowy kapelusz* Labiche'a, Lévi-Strauss chce udowodnić, iż „intrygi tak różnego gatunku budzą zainteresowanie nie tyle swą treścią, ile formą”¹⁷, a zatem to nie sama historia powinna być poddawana analizie (jak czyni Freud), tylko jej konstrukcja (jak czyni Lévi-Strauss).

Jednakowoż temat porównania dwóch metod: Freudowskiej analizy marzeń sennych oraz Lévi-Straussowskiej interpretacji mitu – rozpoczęty zresztą przez samego antropologa, a zaznaczony później także przez jego biografę Edmunda Leacha¹⁸ – wydaje się bardzo ciekawy i wart uważniejszych studiów.

Mit oraz marzenie senne należą zasadniczo do dwóch odmiennych porządków. Mit przyporządkować można do obszaru mowy, przede wszystkim ze względu na tradycję ustnego przekazywania historii mitycznych. Lévi-Strauss przestrzega jednak przed nadmiernym uproszczeniem tego wniosku:

Jeśli chcemy zdać sprawę z cech szczególnych myślenia mitycznego, to musimy powiedzieć, że mit jest równocześnie w języku i poza nim. (...) Mit jest mową; ale jest to mowa, która porusza się na bardzo wysokim poziomie i gdzie znaczenie odrywa się, jeśli wolno tak powiedzieć, od podstawy językowej, po której początkowo się toczy¹⁹.

Dalej dodaje:

Mit należy do porządku mowy i stanowi jego część nieodłączną; niemniej jednak mowa używana w micie ukazuje szczególne własności. Własności tych można szukać tylko powyżej normalnego poziomu wyrazu językowego; inaczej mówiąc ich natura jest bardziej złożona niż ta, którą spotykamy w wyrażeniach językowych dowolnego rodzaju²⁰.

Natomiast marzenie senne związane jest raczej z doświadczeniem obrazu, należy więc przypisać je sferze wizualnej. Za taką kategoryzacją opowiada się też Freud, między innymi we *Wstępie do psychoanalizy*:

¹⁷ *Ibidem*, s. 115.

¹⁸ E. Leach, *op. cit.*, s. 51 i n.

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 188–189.

²⁰ *Ibidem*, s. 189.

Przeżycia te [marzenia senne – M.C.] są przeważnie natury wzrokowej; tu i ówdzie mogą im towarzyszyć uczucia, myśli, a także przeżycia innych zmysłów; jednak obrazy przeważają. Trudność opowiedzenia marzenia sennego pochodzi po części stąd, że musimy te obrazy przetłumaczyć na słowa. „Mógłbym to narysować – powiada często śniący – ale nie wiem, jak mam opowiedzieć”²¹.

Trudność, jaką sprawia zwerbalizowanie marzenia sennego, opowiedzenie o nim w kodzie językowym, może nieść za sobą wątpliwości śniącego, czy poznał i przekazał swój sen w sposób adekwatny do jego pierwotnej treści. Freud doskonale rozumie ową niepewność, znajdując dla niej zupełnie proste rozwiązanie:

Ale marzenie senne? Wszak przeważnie nie można go wcale opisać. Czy mamy pewność, że opowiadając marzenie senne, nie zmieniliśmy go raczej podczas opowiadania, nie dodaliśmy do niego czegoś zmuszeni niepewnością wspomnienia? (...) Trudność, wynikającą z niepewności wspomnienia, możemy jednak usunąć, jeżeli postanowimy, że opowiedziane przez śniącego marzenie senne zachowuje ważność bez względu na zapomniane lub ewentualnie we wspomnieniu zmienione fragmenty²².

Podobne założenie czyni Lévi-Strauss. Uznając za niemożliwe odnalezienie pierwotnej, autentycznej wersji mitu, proponuje, by „określić każdy mit przez zbiór wszystkich jego wersji”²³, niezależnie czy będą znacząco, czy tylko w niewielkim stopniu się różnić, czy nawet stawiać siebie nawzajem w sprzeczności. Podobnie psychoanalityk nie powinien się troszczyć, czy sen został dokładnie opowiedziany, bo w tym wypadku nie to jest najistotniejsze. Zanim jednak przejdziemy do tego, co jest najważniejsze, warto jeszcze wskazać inną wspólną cechę mitu i marzenia sennego, mianowicie ich całkowitą dowolność, w pełni dopuszczalną alogiczność, niejednorodność. Freud pisze:

Rozmiary marzeń sennych są bardzo różne; bywają krótkie o jednym obrazie lub o kilku małych, zawierające tylko jedną myśl lub tylko jedno słowo, inne zaś bogate w treść, zawierające całe powieści, wydaje się, że bardzo długo trwające. (...) Marzenia mogą mieć sens albo przynajmniej wątek, nawet cza-

²¹ Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Kęty 2010, s. 60.

²² *Ibidem*, s. 56.

²³ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 195.

sami dowcip, fantazję i piękno, inne zaś są pogmatwane, bezrozumne, niedorzeczne, czasami wprost szalone²⁴.

Jakichkolwiek oczekiwań dotyczących logicznego przebiegu historii czy spójności konstrukcji postaci mitu nie formułuje również Lévi-Strauss, twierdząc iż:

W micie wszystko może się zdarzyć; wydaje się, że następstwo zdarzeń nie jest tam podporządkowane żadnej regule logiki ani zasadzie ciągłości. Każdy podmiot może mieć dowolny orzecznik; każdy dający się pomyśleć stosunek jest możliwy²⁵.

Prawdopodobnie najciekawszym momentem wspólnym myśli Freuda i Lévi-Straussa jest postulowana przez nich dwuwarstwowość sensu, odpowiednio: marzenia sennego oraz mitu. Autorzy ci piszą bowiem – i to posługując się takim samym nazewnictwem – o treści jawnej/uświadomionej oraz ukrytej/nieświadomej tychże „opowieści”, wskazując na możliwość rozmaitych relacji między nimi. Zacytujmy najpierw fragment pochodzący z *Antropologii strukturalnej*:

Musi natomiast istnieć – i faktycznie istnieje – związek pomiędzy nieświadomym przesłaniem mitu – problemem, który próbuje rozwiązać – a treścią uświadomioną, czyli akcją, którą stwarza, aby osiągnąć swój cel. Ale związek ten niekoniecznie musi mieć postać dokładnego odtworzenia – może on również przybierać formę przekształcenia logicznego. Jeśli jeden mit stawia problem w sposób bezpośredni, to znaczy w pojęciach, w jakich jest on postrzegany przez społeczeństwo, z którego pochodzi i które stara się go rozwiązać, akcja, jawna treść mitu, może bezpośrednio zapożyczać motywy z samego życia społecznego. Kiedy jednak mit formułuje problem od drugiej strony i próbuje go rozwiązać przez absurd, może oczekiwać, że jawna treść będzie w konsekwencji zmodyfikowana i będzie ukazywała odwrócony obraz rzeczywistości społecznej danej empirycznie – takiej, jaka przejawia się w świadomości członków społeczeństwa²⁶.

Dla porównania watro sięgnąć do opublikowanego kilka dekad wcześniej *Wstępu do psychoanalizy*:

²⁴ Z. Freud, *op. cit.*, s. 60.

²⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 186–187.

²⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, tł. M. Falski, Warszawa 2001, s. 223. (Wyróżnienia – M.C.).

To, co opowiada nam sen, nazwiemy jawną treścią marzenia sennego, zaś utajone myśli, do których dochodzimy (...) ukrytymi myślami marzenia sennego. Zwróćmy uwagę (...) na stosunek jawnej treści do ukrytych myśli marzenia sennego. Stosunki te bywają bardzo różnorodne²⁷.

Owe stosunki pomiędzy treścią jawną oraz ukrytą Lévi-Strauss określa wspólnym mianem „przekształcenia logicznego”, uznając je za jedno z podstawowych cech rozumowania mitycznego. Notabene antropolog ten jest zdania, iż Freud ma „dar myślenia na modłę mitów” i z tego w głównej mierze wynika jego wielkość²⁸. Natomiast Freud nie ogranicza się do określenia „przekształcenie” (czy „zniekształcenie”) i wskazuje na różne jego przejawy, możliwości, typy. Twierdzi między innymi, że stosunek pomiędzy treścią świadomą i nieświadomą może polegać na tym, iż jawny pierwiastek stanowi tylko nieznaczoną część ukrytych myśli („część całości”) bądź myśli ukryte są zastąpione przez odłamek albo aluzję:

(...) Z owego wielkiego, złożonego psychicznego tworu nieświadomych myśli przedostała się do jawnego marzenia sennego tylko cząsteczką, pewien fragment, w innych wypadkach, jak gdyby tylko aluzja, skrót telegraficzny. Zadaniem analizy jest uzupełnienie, stworzenie całości z tych okruszyn lub z tej aluzji²⁹.

Wiedeński psychoanalityk wskazywał również na możliwość zaistnienia „przedstawienia obrazowego”. Rozumiał przez to, że:

(...) Jawny składnik snu nie jest tu wyłącznie zniekształceniem ukrytej myśli, lecz jedynie jej przedstawicielem, jej ujęciem plastycznym, konkretnym obrazowym, opierającym się na brzmieniu słowa. Właśnie w ten sposób powstaje nowe zniekształcenie, gdyż przy zastosowaniu słowa nie pamiętamy już, z jakiego konkretnego obrazu ono się wywodzi, a wobec tego nie rozpoznajemy go w obrazie, który je zastępuje³⁰.

Inną możliwą relacją pomiędzy treścią jawną i ukrytą, jaką wskazywał Freud, było odwrócenie³¹, a także symbolizacja³². Znajomość znaczeń symboli jest,

²⁷ Z. Freud, *op. cit.*, s. 80. (Wyróżnienia – M.C.).

²⁸ C. Lévi-Strauss, *Freud, Sofokles, Labiche...*, s. 109.

²⁹ Z. Freud, *op. cit.*, s. 80–81.

³⁰ *Ibidem*, s. 81.

³¹ *Ibidem*, s. 150.

³² *Ibidem*, s. 100, 105.

według niego, zdobywana poprzez obcowanie od najmłodszych lat z mitami, baśniami czy podaniami oraz dzięki znajomości przysłów, powiedzeń etc.

Wreszcie samą osobę śniącą – rozumianą po Freudowsku – możemy w pewnym stopniu utożsamić z zaproponowaną przez Lévi-Straussa postacią *bricoleura*. Cechą konstytutywną *bricoleura* jest fakt, iż korzysta on z tych narzędzi, które są mu aktualnie dostępne:

Świat narzędzi *bricoleura* jest zamknięty, a regułą gry jest zawsze posługiwanie się środkami będącymi pod ręką, tzn. w każdej chwili skończonym zasobem przedmiotów i materiałów, niejednorodnym z tego względu, że skład jego nie wiąże się z aktualnie realizowanym planem ani zresztą z żadnym planem szczegółowym³³.

Podobnie osoba śniąca buduje swoje sny na podstawie odbieranych w danym momencie bodźców zewnętrznych (Freud nazywa je „podnietami”); mogą to być przykładowo jakieś hałasy, zapachy, dotknięcia); do marzenia sennego przenikają również przeżycia doświadczane w niedawnym okresie czasu, wrażenia z ostatnich dni, spotkań, wspomnienia nowopoznanych osób etc. Zatem zarówno sen, jak i mit zbliżone będą w swej strukturze do *bricolage’u*. Praca psychoanalityka, ale także i strukturalisty – znających rozmaite schematy tworzenia się treści jawnej, które muszą zostać zdekodowane, aby dotrzeć do treści ukrytej snu czy mitu – będzie więc zbliżona do działań, jakie charakteryzują, opozycyjnego wobec *bricoleura*, inżyniera. Stosowane przezeń narzędzia – podobnie jak w przypadku psychoanalityka i strukturalisty – określa bowiem konkretny projekt.

Wydaje się, że właśnie na tym polega największe podobieństwo, we wzajemnym i zasadniczym niepodobieństwie, Zygmunta Freuda oraz Claude’a Lévi-Straussa. Obaj bowiem, jak słusznie zauważa Leach, starają się „odkryć zasady myślenia, które byłyby uniwersalne, ważne w odniesieniu do wszystkich umysłów ludzkich”³⁴. Miejsce wspólne staje się jednocześnie punktem rozejścia koncepcji tych dwóch uczonych, gdyż ostatecznie czymś innym jest psychoanaliza, a czymś innym strukturalizm.

³³ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 32.

³⁴ E. Leach, *op. cit.*, s. 63.

Summary

“The Pope” of Structuralism and Classic Psychoanalysis – Lévi-Strauss as the Reader of Freud

The article addresses the question of intellectual connections between Claude Lévi-Strauss and Sigmund Freud – especially the influence, which the psychoanalyst’s publications had on the structural anthropologist’s way of thinking. Although Lévi-Strauss criticizes lots of Freud’s ideas, he uses some of them in his own work. One of the most interesting examples is the parallel between Freud’s interpretation of dreams and Lévi-Strauss’s approach to myths. In spite of being really different researchers, both of them share similarities, which are worth exploring.

Lévi-Straussa Lacanem

Najbardziej oczywistą prawdą psychoanalizy jest jej skrajnie narcystyczne przywiązanie do Ego – i wszelakich jego funkcji – z którego wypływa wszystko inne. Tymczasem czy nie jest tak, że to narcystyczne umiłowanie Ego, prowadzi do podniesienia go do przesadnie wzniosłej rangi? Zbyt wzniosłej, by podmiot mógł go unieść. Istnieje niezwykła zbieżność pomiędzy mówieniem analizowanego, a filozoficznym, czy lepiej ontycznym, statusem dyskursu podmiotu, w którym wikła się on w coraz większe wywłaszczenie z bycia sobą samym. „[W] końcu, poprzez mnogość szczerych portretów, w których wyobrażenie o nim wciąż pozostaje niespójne, poprzez sprostowania, którym nie udaje się dotrzeć do jego istoty, poprzez podpory i zapory, nie chroniące jednak jego posagu przed groźbą runięcia, poprzez narcystyczne uściski stające się dlań ożywym tchnieniem”¹. Tutaj zlewają się w jedno antropologia i psychoanaliza. To nie w Ego podmiotu, a więc w tym, co podmiot mówi o sobie, znajduje się jego prawda, która, jak mówił Lacan, majaczy zawsze w tle jego mówienia. Prawda jest samym miejscem podmiotu, a jego forma jest tej prawdy wyrazicielką. Wszystko, co prześwituje zza tego, co podmiot mówi, jest jego prawdą, choć przybiera pozór kłamstwa, ale zawsze kłamstwa, które jest prawdziwe. Rzeczywistość nie jest niczym innym niż to, co pojawia się, kiedy Ego podmiotu odrywa się od swojego miejsca i patrzy na świat jako na całość. Nie kłamie więc, kiedy mówi, że widzi go w sposób obiektywny, lecz kłamie, że go w nim nie ma. To tak, jakbym powiedział: mam trzech braci – Marek, Rafał i Ja. Rzeczywistość ukazuje się jako zakłeta w ramach fantazji podmiotu „i to właśnie te ramy stanowią współrzędne tego, czego podmiot doświadcza jako «rzeczywistości»”². Dlatego prawda jest tym, czego podmiot nie może (także o sobie samym) nigdy wypowiedzieć do końca. Może mówić

¹ J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tł. B. Gorczyca, W. Grajewski, Warszawa 1996, s. 26–27.

² S. Žižek, *Posłowie: Wybór Lenina*, [w:] *idem, Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, tł. J. Kutyla, Kraków 2007, s. 338.

prawdę tylko pół-mówiąc, nie docierając do jej ostrza, rozcinającego to, co rzeczywiste³.

Miejscem, w którym Lacan spotyka się z Lévi-Straussem jest nieświadomość, z tym, że ta w wersji Lacanowskiej, w przeciwieństwie do banalnych odczytań Freuda, może być zupełnie świadoma. Lacanowska nieświadomość to płaszczyzna funkcjonowania podmiotu – który jest zawsze niepełny – w kłębowisku rzeczywistych relacji pomiędzy innymi podmiotami. Jestem tam, gdzie nie myślę! Doskonale oddaje ten fakt znana anegdota o człowieku, który myślał, że jest ziarenkiem zboża. Człowieka tego umieszczono w szpitalu psychiatrycznym, gdzie w końcu udało się go przekonać do tego, że jednak jest człowiekiem, a nie ziarenkiem. Krótko po opuszczeniu szpitala człowiek ów wrócił bardzo przestraszony, tłumacząc, że na zewnątrz jest kura i boi się, że go zje. „Szanowny panie – powiada doktor – wie pan doskonale, że nie jest pan ziarnem, a człowiekiem”. „Oczywiście, że wiem! – odpowiedział pacjent – ale czy wie to również kura?” Dla kury (nieświadomej struktury społecznej) miejsce owego człowieka zajmować będzie obiekt – ziarenko⁴.

Podążanie za wektorem Ego prowadzi na manowce. Analityka mówienia podmiotu wydaje owoce tego, czym podmiot jest, tylko wtedy, kiedy słyszy prawdę niewypowiadaną. Złudzenie podmiotu polega na tym, że opiera się na wyobrażeniu o sobie samym, które dodatkowo podważa w nim każdą pewność. „Albowiem w pracy, którą podmiot poświęcił rekonstrukcji tego tworu dla innego, odnajduje zasadniczą alienację, która kazała mu budować go jako innego, i zawsze skazywała na wykradzenie przez innego”⁵. Nieświadomość pojawia się razem ze strukturą, kiedy jest wypowiedana. Struktury ciał pojawiają się tylko wtedy, kiedy te przemawiają językiem symptomów. Struktura rzeczy i to, jakie one są w sensie ontologicznym, mówi tylko przez to, czym uprzednio je obdarzymy. Rzeczy mówią za pomocą znaków⁶. Lévi-Strauss to samo nieświadome dostrzegł w rozstępie pomiędzy *praxis* i praktyką społeczną, lokując w nim schemat pojęciowy, przez działanie którego materia i forma, obie nie mające samodzielnego bytu, dokonują się jako struktury. Wyznaczanie pola możliwych jednostek konstytutywnych może odbyć się tylko przez zdefiniowanie ich w parach

³ J. Lacan, *Encore. On Feminine Sexuality. The Limits of Love*, translated by B. Fink, New York–London 1999, p. 92.

⁴ A. Zupančič, *Ethics and Tragedy in Lacan*, [w:] *The Cambridge Companion to Lacan*, ed. J.P. Rabaté, Cambridge 2003, p. 181.

⁵ J. Lacan, *Funkcja i pole...*, s. 27.

⁶ Zob. G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, tł. S. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa 1978, s. 287.

kontrastowych. Pomiedzy parami nasycy się różnicująca obecność konstytuuant, to tutaj powstaje esencjalistyczne znaczenie. Jednostki konstytutywne stanowią podstawę wypracowania systemu będącego operatorem pomiedzy idea i faktem, przekształcając ten ostatni w znak⁷. Badanie strukturalne polega więc na przejściu od uświadamianych faktów do warunkujących je, nieuświadamianych struktur, które niejako prześwitują zza tego, co empirycznie dostępne. Pytanie o to, dlaczego antropologia strukturalna Lévi-Straussa rozbija się o nowoczesne społeczeństwo, jest w zasadzie pytaniem o wspólny rdzeń nieświadomości Lacana i jego antropologicznego przyjaciela.

Dlaczego Lévi-Strauss, przyjeżdżając po latach na miejsce swoich terenowych badań, powiedział, że etnograf strukturalista nie znajdzie tam już niczego?⁸ Można odpowiedzieć na to pytanie formułą, że Lévi-Strauss w swoim projekcie antropologii strukturalnej miałby w zupełności rację, gdyby nie to, że się mylił. Odkrycie przez francuskiego antropologa językoznawstwa strukturalistycznego do badania kultury i społeczeństwa było rzeczywistą rewolucją. Winą Lévi-Straussa jest jednak to, że nie poszedł dalej. Używając terminów psychoanalitycznych, Lévi-Strauss, choć uzyskał dostęp do rozkoszy, jednocześnie nie potrafił zrezygnować z tego, co go od niej odciągało. Innymi słowy, pragnienie Lévi-Straussa by zrewolucjonizować antropologię, na pewno by się powiodło, gdyby nie fakt, że nie potrafił on wyjść poza to, co w antropologii stanowiło barierę jej niemożliwości. Dogłębna interpretacja pozwalałaby stwierdzić, że ową przeszkodą było zbyt mocne trzymanie się klasycznych, antropologicznych teorematów (jak: systemów pokrewieństwa, mitologii, magii itd.). Przemiana dokonywałaby się w starym (opresyjnym), antropologicznym języku, którego nieświadomym jest stosunek niższości badanych ludów (z czego antropologia nie wyzwoliła się w pełni do dziś). Tak, jakby francuski antropolog musiał nałożyć na siebie obowiązki w postaci wyjaśnienia klasycznych, antropologicznych tematów ze strachu przed ich niewypełnieniem. Podstawowy błąd Lévi-Straussa tkwił więc w trwaniu przy formacjach wyłonionych przez teoretyczne otwarcie zupełnie różne od jego własnego.

Klasyczne antropologiczne tematy, zapośredniczone przez dystans – cywilizacyjny „my” i dzicy „oni” – wyłonione dzięki relacji poddaństwa, siłą rzeczy prowadziły do niewspółmiernych rezultatów w przypadku też tak radykalnie odwracających całą antropologiczną teorię. Lévi-Strauss ma tylko połowiczną

⁷ C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, tł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 198–199.

⁸ Zob. G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, tł. J. Trzandel, Warszawa 2000.

rację, kiedy mówi o swoim głębokim powinowactwie z dziełem Marksa. Ma rację, jeżeli chodzi o powinowactwo w teorii (na co wskazuje zdanie Marksa: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie”), ale myli się w przypadku tego, co opisuje. Lévi-Strauss był niejako świadomy tego głębokiego paradoksu: „Jeśli twierdzimy, że schemat pojęciowy kieruje i określa praktyki, to po to, by te praktyki, ukryte fakty, umiejscowione w czasie i przestrzeni i znamienne dla stylów życia i form cywilizacji, będące przedmiotem badań etnologa, **nie mieszały się z praxis** [wyróżnienie – M.R.], która stanowi dla nauk o człowieku całość podstawową”⁹. Praktyki byłyby więc zastygłymi w formach, esencjalistycznymi wcieleniami dyskursu; *praxis* natomiast oznaczałaby społeczną praktykę, ale w formie warunkowanej przez teorię. Innymi słowy: byłaby praktyką zbudowaną w oparciu o świadomość teorii, tym samym znajdowałaby w niej wyraz istota wszelkich transformacji, „stawania się” wszelkich rzeczy. Gdyby poszukać analogii w kulturze popularnej, niewątpliwie lévi-straussowską praktyką byłoby wszystko to, co robi Kaczor Donald, by potwierdzić swoją nieporadność, nawet nadpobudliwa niezgoda na nią. Bohaterowie kreskówek Disneya zawsze charakteryzują się pewnymi określnikami, np. Myszka Miki jest wcieleniem rozsądku i odpowiedzialności, posiada też coś w rodzaju wrodzonego „farta”. Wszystko, co robią kreskówkowi bohaterowie, jest już z góry określone przez ową strukturę, przez ich *style życia* i *formy cywilizacji*, aż chciałoby się w tym miejscu powiedzieć, że zachowują się jak doskonałe ucieleśnienia swoich totemów. Cała ich spontaniczność polega na odgrywaniu na przeróżne sposoby jedyne go możliwego, przewidzianego dla nich scenariusza. Innym przykładem są amerykańskie seriale, których bohaterowie, pomimo przeróżnych perturbacji, zawsze wracają do punktu wyjścia – każdy nowy odcinek zaczyna się od widoku na dom z zewnątrz¹⁰. Lévi-Strauss świadomie odróżnia więc praktykę, wynikającą z ustrukturuwanego miejsca w sieci symbolicznej, od *praxis*, czyli sfery, w której dokonuje się dialektyczna relacja ze światem, gdzie możliwy jest rozwój, ze wszelkimi jego konsekwencjami, choć wsparty na systemie symbolicznym. Praktyka byłaby warunkowana przez system wewnątrz systemu symbolicznego, gdzie miejsca podmiotów zostają uprzednio wyznaczone i w tym znaczeniu praktyka jest konserwatywna. *Praxis* sięga do samego jądra symbolicznego, by na jego podstawie oprzeć możliwość dialektycznego ruchu, co byłoby oczywiście praktyką rewolucyjną.

⁹ *Ibidem*, s. 198.

¹⁰ Ten dom funkcjonuje nie jako zwykły dom, ale jako formalne ramy tego, co może się wydarzyć. Aż prosi się, by powiedzieć, że dom jest tutaj materialnym wyznacznikiem toru Wydarzenia Alaina Badiou, jest procedurą, wzdłuż której trajektorii dzieje się prawda.

Innymi słowy, powinniśmy pójść drogą wskazaną przez Lévi-Straussa w antropologii, ale zrobić to w sposób, w jaki robi to Lacan. Jak zdradza sam mistrz antropologii strukturalnej, etnologia nie interesuje się więc człowiekiem jako podmiotem badanych struktur. Opisywane nieuświadomiane systemy faktycznie likwidują człowieka na rzecz organizujących jego praktyki struktur. „Nie są w stanie wpłynąć na tę ocenę zapewnienia Lévi-Straussa o pokrewieństwie jego koncepcji z myślą Marksa, dla którego przecież jedynym rzeczywistym podmiotem procesu społecznego jest człowiek. Wybijając na czoło stosunki pokrewieństwa i ich naturalną niezmienność, antropologia strukturalna uogólnia cechę niezmienności na wszelkie przejawy życia społecznego, w tym również na naukę, gospodarkę, politykę, stosunki społeczne”¹¹.

Językoznawstwo strukturalne pozwoliło przeprowadzić Lévi-Straussowi rewolucję w teorii antropologicznej, ale dopiero nauczanie i pisma Lacana pozwalają przyjąć konsekwencję tej rewolucji w całej rozciągłości. Dzięki uzupełnieniu psychoanalizy o językoznawstwo strukturalne uzyskujemy teorię zdolną dostrzec to, co właściwie zdarza się w społeczeństwie; pozwala dostrzec zjawiska w ich właściwym świetle. Robiąc krótką wycieczkę na teren moich własnych badań, to dopiero psychoanaliza lacanowska pozwala dostrzec rdzeń tego, co składa się na kulturę młodzieżową, pomijając hedonistyczne praktyki transgresji seksualnych i narkotycznych zachowań.

Wracając do zasadniczego tematu. Różnica pomiędzy strukturalizmem Lacana i Lévi-Straussa jest taka, że ten pierwszy buduje modele z otwartości, czyli z tego, co przez lata praktyki psychoanalitycznej mówili do niego pacjenci, natomiast Lévi-Strauss opiera się na materiałach zamkniętych, tzn. badaniach prowadzonych przez siebie lub kogoś innego, ale z już od początku wyznaczoną podstawą, czyli np. z paradygmatycznym wyłonieniem struktury pokrewieństwa. Ona tam gdzieś jest i trzeba ją odkryć. Problem polega na tym, że to podejście już na wejściu zakłada to, co zobaczy po zakończeniu badań. Odpowiedź jest już zawarta w pytaniu. Różnicę tę da się wyjaśnić historycznie przez mylące trwanie pewnych wzorów zawierania małżeństw w społecznościach badanych przez antropologów, tak różne od wzorca europejskiego, że sprawia wrażenie niezmiennej struktury. Lacan mógł wykonać w stosunku do modeli Lévi-Straussa cięcia epistemologicznego, pozbawiając tym samym strukturalizm jego antyhumanistycznej natury; oczywiście dzięki wywrotowemu odczytaniu dzieła Freuda. Podmiot u Lacana, jak już wcześniej powiedzieliśmy, jest zawsze niepełny, jest pęknięciem pomiędzy znaczącymi, które

¹¹ T. Płuzański, *Humanizm i struktury*, Warszawa 1980, s. 42.

dąży do wypełnienia. Wszystko, co podmiot o sobie mówi, pojawia się jako jego znaczące, jako eksternalizacja jego wnętrza. Ale czym w gruncie rzeczy jest to wnętrze? Otóż swoim dokładnym przeciwieństwem, czyli zewnątrzem. Jedyne sposoby by coś o sobie powiedzieć, to zrobić to za pomocą zewnętrznego języka. Wewnętrzny dialog odbywa się więc za pomocą zewnętrznych kategorii symbolicznych. To coś, jak wewnętrzny intruz, który przybywszy, przemocą organizuje wnętrze. Tak więc to znaczące, w jakie przyobleka się podmiot, nie jest tylko znaczącym wobec innych podmiotów, ale przede wszystkim wobec symbolicznej sieci nasycającej go znaczeniem. Dlatego w tym, co mówię, z konieczności istnieje rodzaj nadwyżki tego „czegoś”, co nie jest bezpośrednio skierowane do tego, do kogo mówię. Ta nadwyżka jest miejscem prawdy, jest przekazem, który kieruję nie do innego podmiotu, ale do Wielkiego Innego, reprezentującego porządek symboliczny jako taki. To coś, jak pisanie pamiętnika skrywającego nasze najskrytsze pragnienia i całe „wnętrze”¹². Zwykle pisanie rozpoczyna się od magicznej formuły zwrotu do Wielkiego Innego – „drogi pamiętniku...”. Lacan na określenie tego zadziwiającego statusu wewnętrzności ukuł neologizm *ekstymności*, łączący w sobie dwa pozornie przeciwstawne porządki. Z rozstępu, dziury, jaką jest podmiot, by ten mógł mówić i działać, musi wypłynąć jego „ja” w formie, która w matematykach Lacanowskich pojawia się w miejscu podmiotu. Psychoanaliza opiera się więc na próbie wytropienia tej prawdy podmiotu, która jest zawsze dana przez to, co mówi, jako niecałość, i przez określenie tego, co powoduje, że ten przemawia z pewnej pozycji. „Oto tryb rozumienia w całym tego słowa znaczeniu, kierujący owym nowym, podanym przez nas, odczytaniem odniesień podmiotu do czegoś, co ustanawia jego położenie”¹³.

Uznanie Lacana za partnera w patrzeniu na kulturę, równa się zaakceptowaniu go jako kontynuatora Lévi-Straussa i jednocześnie odczytaniu jego twierdzeń dotyczących psychoanalityków jako twierdzeń w równym stopniu

¹² W gruncie rzeczy właśnie taki pamiętnik jest nie tyle materializacją naszego wnętrza, ile samym tym wnętrzem. Iluzja polega na tym, że wydaje nam się, iż pod tą siecią znaczących istnieje właściwy i unikatowy podmiot nas samych, podczas kiedy tak naprawdę niczego tam nie ma, jest dosłownie pustka. – To skandal! Ta kobieta pod ubraniem jest naga! – Przypomina to przedmiot badań etnologów czy antropologów. Pod całą warstwą znaczących, na przykład etnicznych, usiłują oni odnaleźć jakiś zasadniczy i unikatowy rdzeń danej grupy społecznej. Doskonałą ilustracją jest określanie Ślązaków (tych z Górnego Śląska) za pomocą mitycznej triady: rodzina, praca, religia – tak, jakby każda inna grupa na świecie była tych wartości pozbawiona.

¹³ J. Lacan, *Touché and automaton*, [w:] *idem, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York–London 1981, p. 54–55.

odpowiadających antropologom, jak i kulturoznawcom. Nie trzeba dużego wysiłku intelektualnego by stwierdzić, że pozycja psychoanalityka i antropologa w momencie kontaktu z innym podmiotem, innym „ja”, jest analogiczna. Lacan pisał tak: „Jedynym obiektem w zasięgu analityka jest relacja wyobrażeniowa wiążąca go z podmiotem występującym tu jako ego; nie umiając jej wyeliminować, może się nią posłużyć do regulacji wrażliwości swoich uszu, aby czynić z nich użytek, który fizjologia, w zgodzie z ewangelią, uważa za normalny: mieć uszy, żeby nie słyszeć, inaczej mówiąc, wykrywać to, co powinno być usłyszane. Psychoanalityk nie ma bowiem innych uszu, ani trzeciego ucha, ani czwartego do nadśłyszania, które miałyby być bezpośrednio, nieświadomego przez nieświadome”¹⁴.

Lévi-Strauss proponował budowanie modelu będącego funkcją systemu elementów kultury zbudowanych w oparciu o język. Również i antropolog nie posiada żadnego dodatkowego zmysłu – to, co podlega jego uformowaniu, składa się z tego, co jest do niego mówione tu i teraz. To „tu i teraz” nie zakrywa jakiejś głębszej prawdy, tajemnicy, którą inny przed nami chowa. Prawda jest zawsze na wierzchu, w tym, co inny mówi i może być odkryta, jeżeli intencja wyobrażeniowa nie będzie oderwana od relacji symbolicznej, w której się wyraża¹⁵. Dlatego widzimy, że antropologia strukturalna ma rzeczywiście wyzwalający potencjał pod warunkiem, że zaakceptujemy go jako cięcie epistemologiczne w pełnej rozciągłości, w przeciwieństwie do Lévi-Straussowskiego trwania na klasycznych pozycjach. W tym sensie antropologia strukturalna faktycznie idzie pod ramię z Marksem, kiedy ten mówi, że chodzi mu o podmiot historii w postaci żywego człowieka, ale dopiero gest Lacana pozwala to dostrzec w pełnej rozciągłości.

Jak w takim razie powinniśmy widzieć Lévi-Straussa? Właśnie przez pryzmat Lacana. Relacja antropologiczna wszak opiera się przede wszystkim na relacji dialogicznej, czy może lepiej dialektycznej, pomiędzy dwoma podmiotami takiego badania. Przypomnijmy sobie znaną formułę Marksa, mianowicie formułę fetyszyzmu towarowego, która służy Marksowi za określanie stosunku pomiędzy ludźmi zamienionego na stosunek pomiędzy rzeczami, przez przybranie przez nich formy towarowej (wynikającej ze stosunku pracy). „Tajemniczość formy towarowej polega więc po prostu na tym, że odzwierciedla ona ludzimi społecznym charakter ich własnej pracy jako przedmiotowy charakter samych produktów pracy, jako społeczne własności naturalne tych

¹⁴ J. Lacan, *Funkcja i pole...*, s. 34.

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 27.

rzeczy; dlatego też społeczny stosunek wytwórców do pracy ogólnej występuje jako istniejący poza nimi społeczny stosunek przedmiotów”¹⁶. Stosunek pomiędzy ludźmi zastąpiony zostaje stosunkiem pomiędzy rzeczami. Towar zostaje pozbawiony swoich fizycznych właściwości i staje się ucieleśnieniem stosunku pomiędzy ludźmi, stosunku społecznego. „Następnie ta sama sieć stosunków społecznych zostaje wyprojektowana na towar, jako bezpośrednia wartość materialna, tak jakby towar miał sam z siebie określoną wartość lub jakby pieniądze same z siebie stanowiły jego ekwiwalent”¹⁷. By nie popaść w przesadę, dodajmy, że fetyszizm towarowy polega na tym, iż ulegamy iluzji, w której ludzie zastąpieni zostają rzeczami. To, co jest w gruncie rzeczy efektem relacji w sieci symbolicznej, pojawia się jako własność jednego z jej elementów, jak gdyby należała do niego ze względu na niego samego, a nie była wynikiem relacji pomiędzy elementami. „Fetyszystyczna iluzja w przypadku króla polega na tym, że poddani traktują go jakby był nim przez swoje naturalne właściwości, a nie przez ucieleśnienie relacyjnego stosunku społecznego”¹⁸. Dokładnie temu samemu złudzeniu ulegamy w antropologii, kiedy usiłujemy zdefiniować coś, co jest właśnie „tym” danej kultury czy etniczności, a nie wynikiem znaczenia jako relacji pomiędzy elementami. I znowuż: największym skandalem nie jest to, że kobieta jest naga (bo widocznie ta nagość ukrywa brak), ale to, że pod ubraniem jest naga! Innymi słowy, powinniśmy pozbyć się iluzji, że po odsłonięciu jakichś przypadkowych i pozornych elementów, odkryjemy właściwy rdzeń kultury. Iluzja polega na tym, że pod tym pozorem nic nie ma, jest pustka rzeczywistości, która pojawia się dopiero w tych pozorach. Tym, co zakrywa iluzja kultury nie jest fakt, że pod spodem znajduje się jej prawda, ale jej prawdą jest to, że pod spodem nic nie ma.

Tadeusz Płużański wytropił osobliwą biegunowość w pracy Lévi-Straussa. O ile w sferze teorii pozostaje strukturalizm działaniem emancypacyjnym (dla antropologa, jako nowa formuła), to w społecznej *praxis* pozostaje na starych, powiedzielibyśmy, opresyjnych formułach. Rozwiązaniem tego impasu są próby tzw. poststrukturalistów, choć oczywiście w związku z tym, co powiedzieliśmy, powinniśmy raczej mówić o kontynuacji czy koniecznym uzupełnieniu strukturalizmu. Istota nieświadomości Lacanowskiej, ale również podstawowego paradoksu Lévi-Straussa, tkwi w przestrzeni pomiędzy znaczącym

¹⁶ K. Marks, *Kapitał*, Warszawa 1951, s. 77.

¹⁷ S. Žižek, *Lacrimae rerum. Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, tł. G. Jankowicz, J. Kutyla, K. Mikurda, P. Mościcki, Warszawa 2011, s. 212.

¹⁸ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tł. P. Dybel, J. Bator, Wrocław 2001, s. 38.

a znaczym. To pierwsze opisuje pewien nadmiar, a drugie – brak. Stąd też u Lacana podstawowy Saussure’owski algorytm ma postać dużego S (znaczący) nad małym s (znaczony). Seria znaczących organizuje uprzednią całość, podczas kiedy znaczone porządkuje całości już wytworzone. Rzecz w tym, że pierwotne znaczące tkwi w sferze języka; jakbyśmy tego języka nie nabywali, elementy języka muszą być dane niejako wszystkie naraz, jednocześnie, ponieważ nie istnieją poza swoimi potencjalnymi relacjami¹⁹. Znaczone z kolei powstaje, ogólnie rzecz biorąc, w sferze tego, co znane, podlega bowiem prawom ruchu prowadzącym od jednego elementu do drugiego. Lacanowska nieświadomość opisuje więc tę lukę pomiędzy znaczącym i znaczym, jest, literalnie rozumiana, kreską oddzielającą jeden od drugiego. To tak, jak ze zdawaniem egzaminu. Pomędzy tym, kiedy napiszemy wszystko a potwierdzeniem, że uzyskaliśmy pozytywną notę, istnieje okres niepewności i nerwowego obgryzania paznokci. Rozważając łańcuch znaczących i znaczych, można je umieścić w formule braku i nadmiaru. Znaczący jest zawsze nadmiarem materialnej formy znaku wobec znaczonego, który jest zawsze brakiem dążącym do wypełnienia. Znaczony zawsze jest brakiem wobec znaczącego, gdyż ten, za każdym razem, kiedy chce się o nim coś powiedzieć, przechodzi w znaczący, w nieustannym ruchu, jak na wstędze Möbiusa. Znaczone jest podmiotem znaczącego, co, wyrażając w języku antropologii, odpowiada dokładnie relacji człowieka jako znaczonego i kultury jako organizującego go znaczącego, tego, co pojawia się w miejscu braku znaczonego. „Wdowa Dumont jest żoną jakiegoś Dumonta, który nie znika, lecz który istnieje już tylko w relacji do kogoś, kto się przezeń określa”²⁰.

Kultura dotyczy więc uprzedmiotowionych relacji pomiędzy podmiotami zakłętymi w obiektach. Różnicę tę Lévi-Strauss antycypuje chociażby w różnicy pomiędzy systemem nazw i systemem postaw. Temu pierwszemu odpowiadają formalne związki, zgodne z logiką danej kultury – wujek jest miły i dobry, ojciec surowy; drugiemu odpowiadają natomiast systemy postaw, czyli pewnego, powiedzielibyśmy, nieformalnego sposobu zachowania się wobec owych nazw w systemie pokrewieństwa. Lévi-Strauss podzielił postawy na płynne i niesformalizowane, będące odbiciem psychologicznym nomenklatury, oraz postawy ujęte w styl, obowiązkowe, usankcjonowane. Kluczową sprawą jest tutaj warunkujący i porządkujący system nazw, który wytwarza swoją własną możliwość. System nazw jest tą właśnie heglowską abstrakcją

¹⁹ G. Deleuze, *Logika sensu*, tł. G. Wilczyński, Warszawa 2011, s. 79.

²⁰ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 292.

ucieleśnioną w konkretnych stosunkach pomiędzy jednostkami. System nazw jest więc znaczącym, na którym wspiera się swoista logika i sens w kulturze. Nieco inaczej rzecz ujmując: kiedy ojciec rozkaże nam iść na urodziny wujka, nawet nie lubianego, to choć w skrytości ducha będziemy szczerze go nienawidzić, to obiektywnie, przez swoją cielesną obecność, utwierdzimy strukturalny stosunek wobec niego (wobec systemu nazw). Wróćmy zatem do wspomnianego wcześniej fetyszyzmu towarowego Marksa. „Fetyszyzm opisuje krążenie pomiędzy formalno/różnicującą strukturą (która z definicji jest nieświadoma, nigdy nie jest dana sama w sobie w naszej doświadczanej rzeczywistości), a pozytywnym/empirycznym elementem tej struktury”²¹. Fetyszystyczna iluzja polega na mylnym postrzeganiu właściwości przedmiotu, jakby wynikał on z samej jego empirycznej pozytywności, a nie z jego miejsca w strukturze, pomiędzy znaczącymi. „Wartość nie ma więc na czole napisu głoszącego czym jest. Co więcej, wartość przeobraża każdy produkt pracy w społeczny hieroglify”²². To, że możemy kupować w sklepie za pieniądze, nie wynika z właściwości pieniądza, ale jest rezultatem miejsca, jakie pieniądze zajmują w socjoekonomicznej strukturze. Skąd w takim razie wynika zamiana relacji pomiędzy ludźmi na relację pomiędzy rzeczami? Kluczowe jest nie to, co ludzie myślą, że robią, ale ich społeczna aktywność jako taka. Innymi słowy, ludzie doskonale wiedzą, jak się rzeczy mają, wiedzą, że towar i pieniądze nie są niczym innym niż ucieleśnioną formą społecznych relacji, ale mimo to w społeczeństwie zachowują się, jakby o tym nie wiedzieli²³. Fetyszystyczna iluzja trwa w napięciu pomiędzy rzeczywistymi ciałami i obiektami, jakimi się stajemy, kiedy zaczynamy mówić. Dlatego, dzięki Lévi-Straussowi, powinniśmy zamienić twierdzenie o fetyszyzmie towarowym na twierdzenie o fetyszyzmie świadomościowym, gdyż to, że jesteśmy refleksyjnymi, samoświadomymi podmiotami jest większą iluzją niż to, że w relacjach społecznych zachowujemy się jak rzeczy, obiekty pozbawione rzeczywistych ciał. „A zatem w naszym pojęciu «ja» nic bardziej nie przeciwstawia się «drugiemu» niż człowiek przeciwstawia się światu: prawdy, do których dochodzi się przez człowieka, są ze świata; w tym zawarta jest ich doniosłość”²⁴. Analogia do fetyszyzmu towarowego nie jest przypadkowa i nieuprawniona. Jeżeli dla Lacana nieświadomość jest efektem znaczącego, czyli jest tym, jak znaczący

²¹ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii...*, s. 37.

²² K. Marks, *op. cit.*, s. 79.

²³ Zob. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii...*, s. 37–38.

²⁴ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 371–372.

wypełnia miejsce braku w podmiocie (przekreślone S), to podmiot społeczny czy kulturowy jest znaczącym dla innego znaczącego w jego formie obiektu, tego czegoś, tej rzeczy we mnie, co jest bardziej mną niż ja sam.

Myślę, że posługując się trzema modalnościami Lacanowskiego realnego, możemy uściślić trzy formy, w jakich struktura społeczna zostaje zobiektywizowana w rzeczy. Tak więc mamy Realne realne, odpowiadające pierwotnemu obiektowi, odnoszące się do stale oddalającej się i nieuchwytnie symbolicznie rzeczywistości. Jak gardło Irmy we śnie Freuda. W kinie popularnym odpowiada to postaci obcego ze sławnej serii *Alien*, jako amorficznej, śmiercionośnej rzeczy, która zawsze powraca na swoje miejsce²⁵. To Realne odpowiadałoby Lévi-Straussowskiej strukturze, jak chociażby w totemicznej odpowiedniości pomiędzy ludźmi a zwierzętami czy obiektami przyrody nieożywionej. Drugie Realne, Realne symboliczne, odpowiada materialnej tkance przekazu, abstrakcyjnej formie litery, znaku, który składa się na porządek komunikacji. To coś takiego, jak formuła fizyki kwantowej, która nie może być już dalej rozkładana na części pierwsze. Albo jak język codzienności w swojej formie trwałego, materialnego wręcz komunikatu, który żeby działać, nie może być postrzegany refleksyjnie, lecz właśnie jako twarda, rzeczywista wiadomość. Ten poziom odpowiadałby Marksowskiemu fetyszyzmowi towarowemu, w którym ludzie stają się urzeczowionymi stosunkami pomiędzy towarami, gdzie wcielają społeczne stosunki w materialnej formie stosunku pomiędzy rzeczami. W kinie ten poziom odpowiadałby postaci Terminatora z pierwszej części filmu o tym samym tytule, gdzie pod skórą człowieka znajduje się mechaniczny organizm zaprogramowany na zrealizowanie celu. Tyle tylko, że w przypadku Terminatora stosunek produkcji zostaje zamieniony na stosunek destrukcji. Trzecim Realnym jest realne wyobrażeniowe, które reprezentuje wzniosłość fantazmatycznego „czegoś” przeświecającego przez rzeczywiste rzeczy, jak symbol, który jest punktem otwierającym przestrzeń nieskończonej interpretacji. To realne odpowiada w formie Lacanowskiemu projektowi podmiotu jako pustego miejsca wypełnionego zobiektywizowanym fantazmatem samego siebie. Jak w fazie lustra, kiedy dziecko uzyskuje obraz całości siebie w formie, która warunkuje jego rzeczywisty byt. Faza ta w kinie odpowiada szczególnemu momentowi, w którym Peter Parker, tracąc wiarę w siebie jako Spidermana, traci jednocześnie swoją pajęczą moc i dopiero porwanie jego ukochanej pozwala mu na powrót stać się człowiekiem pajakiem (uzyskać fantazmatyczną jedność z własnym ciałem).

²⁵ Zob. S. Žižek, *For they know not what they do. Enjoyment as political factor*, New York–London 2008, p. xii.

Gdybyśmy skończyli na tym efekcie znaczącego, który obiektywizuje, urzeczowia podmiot, musielibyśmy jednocześnie przyznać, że niemożliwa jest jakakolwiek zmiana i kreatywność w obrębie struktury, że organizujący społeczno-kulturowy system jest zamknięty oraz niepodatny na wstrząsy i przewroty. Dlatego, wracając do paradoksu Lévi-Straussa, gdy dane są dwie serie: znacząca i znaczone, serii znaczącej towarzyszy pewien naturalny nadmiar, serii znaczonej zaś – pewnego rodzaju naturalny brak. Z konieczności istnieje zatem coś takiego, jak – i tutaj cytuję – „płynne znaczące, które jest udziałem wszelkiej myśli skończonej (ale również warunkiem wszelkiej sztuki, wszelkiej poezji, wszelkiej inwencji mitycznej i estetycznej, oraz wszelkiej rewolucji)”²⁶.

Summary

Lévi-Strauss and Lacan

The paper aims to present how Lévi-Straussian anthropology can be reformulated from Lacanian perspective. While structural anthropology seems revolutionary in its theory, it cannot move beyond boundaries of classical anthropological theorem which attaches it to unchangeable structures. But, revolutionary action is possible if we reject fetishist illusions of social institutions, around which there is always the unsymbolized leftover of the Lacanian Real, that is, ordinary people. This is the reason why we can imagine three modalities of the Lacanian Real. In the first Real we can situate Lévi-Strauss' congruence between a man and his totemic model. Just like in the perfect one, the mythical model from the past is something, which the present hardly tries to fulfill. The second Real would symbolically correspond to Marx's commodity fetishism according to which a man would transform for the sake of derivative of the labor contract. The third Real, imaginary one, is Lacan's fantasy that structures our reality. The ego's logic – what a subject presents to another subject (self-reflexive Self, which is actually a fetishist illusion) – is a place where cultural anthropology and psychoanalysis meet.

²⁶ G. Deleuze, *Logika sensu...*, s. 79–80.

Monika Baer, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet Wrocławski

Małgorzata Cieliczko, Instytut Filologii Polskiej,
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Maciej Czeremski, Instytut Religioznawstwa,
Uniwersytet Jagielloński

Paweł Graf, Zakład Historii Literatury XX Wieku, Teorii i Sztuki Przekładu,
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wacław W. Iwanow, University of California, Berkeley

Aneta Kliszczyk, Akademia Ignatianum w Krakowie

Krzysztof Korzyk, Instytut Kulturoznawstwa,
Akademia Ignatianum w Krakowie

Katarzyna Majbroda, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet Wrocławski

Michał Mokrzan, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet Wrocławski

Marcin Napiórkowski, Instytut Kultury Polskiej,
Uniwersytet Warszawski

Patryk Pleskot, Instytut Pamięci Narodowej,
Oddział w Warszawie

Michał Rauszer, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet Śląski

Jacek Szczyrbowski, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Stanisław Węglarz, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet Śląski

Recenzenci współpracujący

Marcin Brocki – Uniwersytet Jagielloński,
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Krzysztof Jaskułowski – Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej,
WZ we Wrocławiu

Katarzyna Kaniowska – Uniwersytet Łódzki,
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Zbigniew Libera – Uniwersytet Jagielloński,
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Tomasz Rakowski – Uniwersytet Warszawski,
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Jacek Schmidt – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Jaroslav Skupnik – Uniwersytet Karola w Pradze, Instytut Etnologii

Ludwik Stomma – Sorbona, Paryż, École Pratique des Hautes Études, V section

