Patryk Kaczmarek

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

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 9, 101-115

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

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

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

Fundamentalne założenia metodologiczne antropologii strukturalnej zaczerpnięte z językoznawstwa

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

[5] T. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota…*, s. 271.

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

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

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

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

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

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

---

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

[8] B. Szymańska, *Co to jest strukturalizm?*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków 1980, s. 9–10.

[9] T. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota…*, s. 271.

[10] F. Mauriac, cyt. za: T. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota…*, s. 264.

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

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

---

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

[12] E. Benveniste, *Semiologia języka…*, s. 19.

[13] P. Guiraud, *Semiologia*, przeł. S. Cichowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 9–10.

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

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

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

Teoria wymiany społecznej jako założenie antropologii strukturalnej

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

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

---

[15] J. Lechte, *Panorama współczesnej myśli humanistycznej. Od strukturalizmu…*, s. 54–55.

[16] R. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, przeł. B. Wojciszke, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 45.

[17] Tamże, s. 34.

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

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

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

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

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

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

---

[18] C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 1970, s. 124.

[19] T. Hawkes, *Strukturalizm i semiotyka*, przeł. I. Sieradzki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 39.

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

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

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

[20] T. Płużański, *Humanizm i struktury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 38–40.

[21] Tamże, s. 35.

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

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

Rola mitu w antropologii strukturalnej

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

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

---

[22] C. Levi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinberg, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 39.

[23] T. Hawkes, *Strukturalizm i semiotyka…*, s. 46.

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

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

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

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

---

[24] C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna…*, s. 317.
[25] T. Hawkes, *Strukturalizm i semiotyka…*, s. 50.
[26] Tamże, s. 51.
[27] C. Levi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 43.

Założenia filozoficzne antropologii strukturalnej

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

[30] E. Grodziński, *Monizm a dualizm. Z dziejów refleksji filozoficznej nad myśleniem i mową*, Ossolineum, Wrocław 1978, s. 55.

Streszczenie

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

Słowa kluczowe: antropologia kulturowa, strukturalizm, językoznawstwo.

Summary

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

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

Key words: cultural anthropology, structuralism, linguistic.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Seria: Filozofia 2012, z. IX

Jacek RYŚ

Symulacja jako przejaw manipulacji w hiperrealnej rzeczywistości u Jeana Baudrillarda

Naśladowanie rzeczywistości polega na dwojakim odwzorowaniu: odwzorowaniu rzeczywistego przedmiotu lub też na pewnej zasadzie określającej rzeczywistość. Wzorem dla odwzorowania rzeczywistego przedmiotu jest natura, która jest już stworzona: *natura naturata.* Wzorem dla drugiego przypadku jest natura stwarzająca: *natura naturans*. W obu przypadkach naśladownictwo zakłada podział na to, co naśladowane – rzeczywiste, i efekt naśladowania – nierzeczywiste. Przypadek rozpatrywany w tej pracy będzie zachodził wtedy, gdy w miejsce rzeczywistości pojawi się jej znakowość. W tej perspektywie zanika referencjalność, czego konsekwencją jest rekonstruowanie ontologicznych i wyobrażeniowych rzeczywistości w zamkniętym obiegu znaków, w konsekwencji czego pojęcie naśladowania traci swoją funkcjonalność. Zostaje ono zastąpione przez symulację. Symulacja jest produkowaniem nowych rzeczywistości i sensów, nosi ona nazwę hiperrzeczywistości, ufundowanej na podobieństwach obiektów przedmiotowych i konceptualnych, które Baudrillard nazywa symulakrami. Zakres problemowy, w którym będzie mieściła się moja praca, dotyczy z jednej strony prezentacji i uzasadniania hipotez francuskiego postmodernisty, z drugiej zaś będę starał się przeprowadzać konsekwentnie falsyfikację założeń dotyczących symulacji i symulakrów. Jest to zgodne z postulowaną przez samego Baudrillarda zasadą ujmowania każdego problemu w jego biegunowych wartościach[1].

[1] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 11–12, 26.

1. Myśl radykalna

W tym rozdziale będę starał się skupić na kilku istotnych kwestiach, które w pewien sposób powinny nakreślić wymiar moich rozważań na temat myśli Jeana Baudrillarda. Sam język autora bywa często bardzo niedosłowny, metaforyczny, sprzyja możliwości popełnienia błędu. Problem odnajduję także w specyficznym społeczno-katastroficznym sposobie myślenia samego autora. Próba czy też budowa hiperrealnej rzeczywistości przez Baudrillarda staje się trudna w odbiorze, gdyż osadzono ją w ramach, które sam filozof często ukrywa. Należy pamiętać, że ten dość specyficzny myśliciel miesza filozofię z socjologią, dodając często elementy związane ze sztuką, ekonomią, polityką, co czasem może zdekoncentrować, a co najgorsze zbić z tropu potencjalnego odbiorcę. W drodze „ciekawostki myślowej" Baudrillard, niezrozumiany wprawdzie przez braci Wachowskich, twórców filmu *Matrix*, przyczynił się do ekstazy ich umysłów i stworzenia pewnego rodzaju, nadinterpretowanego wprawdzie, filozoficznego dzieła w obrazie kinowym. Co prawda, jak sam Baudrillard stwierdza, ta inscenizacja filmowa nie ma nic wspólnego z jego twórczością, a jednak rozbudziła fantazję niejednego odbiorcy.

Sprawa rzeczywistości u samego Baudrillarda wymaga wprowadzenia wielu nowych wymiarów refleksji humanistycznej, w tym związanej z ekonomią i polityką. Podejmując się takiego dyskursu, należy mieć na pewno na uwadze choćby biografię twórczą autora, w której na pewno zapoznamy się z Baudrillardem jako krytykiem globalizacji, i co najważniejsze, Baudrillardem – socjologiem. Gdy sięgniemy dalej – pojawia się postmodernizm i osadzenie Baudrillarda w tym nurcie. Postmoderniści rzeczywistość określają jako konstrukcję, którą tworzy sam umysł, a nie jako niezależny byt, który ludzki umysł postrzega[2]. Tak też u Baudrillarda rzeczywistość ma charakter konstrukcji osadzonej w ramach umysłu. Konstrukcja, którą podejmuje filozof jako przedmiot rozważań, zawiera jednak przedrostek „hiper", co z greckiego oznacza tyle co nadwyżka, nadmiar czegoś[3]. A więc będziemy podążać przez pewnego rodzaju terytorium nadprodukcji rzeczywistości, którą tworzy współczesny ludzki umysł.

W interpretacji i analizie tekstów autora *Symulakrów i symulacji* posłużę się postmodernistyczną ideą dekonstrukcji. Termin stworzony przez Jacques'a Derridę rozumiany jest przez niego jako metoda interpretacji tekstów, która ma uwzględniać wszelkie sieciowe implikacje tekstów, ich znaczenia i sensy. Derrida uważa, że logos każdego tekstu filozoficznego nabiera innego sensu w aktach rekontekstualizacji. Idea dekonstrukcji to proces odchodzenia (*od-skoku*) od znaczenia obiektywnego tekstu czy zamierzonego przez autora sensu na rzecz kształtowania własnego, subiektywnego sensu, namnażanego w interpretator-

---

[2] Źródło: http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2510, [stan z 20.06.2011].

[3] T. Marcinów, *Słownik wyrazów obcych*, Katowice 1998, s. 114.

skich komentarzach tekstu[4]. Należy tutaj nadmienić, że ostatni rozdział mojej pracy przybierze formę próby genealogii, którą zapoczątkował Nietzsche. Polega ona na zobrazowaniu powiązań transformacji filozoficznej z sytuacją polityczną, ekonomiczną, społeczną. Ta nowa odmiana filozofowania ma na celu uchwycenie celu pragmatycznego i utylitarnego[5]. W dyskursie postmodernistycznym uwagę zwraca zatarcie granicy między filozofowaniem a literaturą. Metaforyczne teksty postmodernistyczne często zacierają granice między paradygmatem filozoficznym a literackim, między argumentem a narracją, między logiką a retoryką[6]. Ocenić więc pisarstwo Baudrillarda będzie trudno. Możemy próbować klasyfikować jego teksty pod względami literackimi czy też filozoficznymi. Możemy też zrezygnować z tego przedsięwzięcia i pokusić się o unieważnienie tej dychotomii. Tym samym dać się „uwieść" i poddać prowokacyjnej logice autora[7]. Prace Baudrillarda pozostawiają nam także wybór między strategią modernistyczną, która stara się oddzielić fantazję od prawdy, a podążaniem własną ścieżką, akceptując to, co rozszerza naszą wyobraźnię, rozbudowuje wielowymiarowość myślenia i prowadzi do zastanowienia nad współczesnym światem. Spróbuję wejść w świat postmoderny, który jest opisem współczesnych zjawisk, nie tylko fizykalnych, ale także konceptualnych, niekiedy wyabstrahowanych i zawile metaforycznych, a jednak kuszących możliwością interpretowania i „snuciem własnej opowieści"[8].

Manipulacja jest słowem użytym w tytule mojej pracy, stąd też będę starał się znajdywać jej objawy i jak najczęściej umieszczać je w tekście. Punktem zaczepienia dla opisu zjawisk manipulacji będzie człowiek współczesny i jego system (polityczny, gospodarczy, społeczny) opisywany przez Baudrillarda. Tak też w tym akapicie nakreślę wymiar dalszych rozważań o manipulacji, a także podstawowej płaszczyzny, w której będziemy się poruszać w dalszych etapach pracy. Manipulacji możemy doszukać się już w tworzeniu rzeczywistości przez sam umysł nowoczesnego człowieka. Umysł nasz poddany jest bombardowaniu ze wszystkich stron różnego rodzaju przekaźnikami informacji. Nie jest trudno znaleźć przejawy manipulowania. Przede wszystkim sam fakt fragmentacji rzeczywistości prowadzi do eksponowania tego, co empirycznie najmocniej nas pobudza. Masa (duża grupa ludzi) jest kolejnym niebezpieczeństwem, jakie niesie ze sobą postawiona teza. Media informacyjne i kultura jest tworzona przez istoty ludzkie tylko dla istot ludzkich. Zauważony tutaj problem konstruuje perspektywę odbiorcy, który jest tak naprawdę odbiorcą zbiorowym, najczęściej pasywnym uczestnikiem tłumu[9]. Z powyższego wyprowadzić więc można tezę, że ak-

---

4 S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 37.
5 Tamże, s. 40.
6 Tamże, s. 38.
7 A. Szachaj, *Zniewalająca moc kultury*, Toruń 2004, s. 87.
8 Tamże, s. 87.
9 M. Dwight, *Teoria kultury masowej*, przeł. C. Miłosz, Kraków 2002, s. 31.