

STRUKTURALIZM (łac. *structura* – konstrukcja, układ; *struere* – układać, stawiać) – pogląd ukazujący człowieka jako użytkownika języka, w którym wyakcentowuje się funkcje syntaktyczne.

S. jest kierunkiem, w ramach którego rozwijają się różne nurty naukowej interpretacji rozmaitych dziedzin ludzkiego życia (zob. P. Watté, *L'idéologie structuraliste*). Filozoficzne aspekty s. wiążą się raczej z konsekwencjami epistemologicznymi metod zaproponowanych przez niektórych autorów, aniżeli wprost z twierdzeniami myślicieli tego kierunku.

Twórcą s. był C. Lévi-Strauss; on też nakreślił zasadnicze kierunki pojmowania człowieka w s. S. znajduje odzwierciedlenie także w psychoanalizie i socjologii, lecz to lingwistyka stała się głównym polem analiz strukturalistów. Nawiązali oni do osiągnięć lingwisty F. de Saussure i jego dzieła *Cours de la linguistique générale* (La 1916; *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Wwa 1961, 2002³), a także do lingwistów ros. – R. Jakobsona, S. Karczewskiego, N. Trubeckiego.

Zwrócenie uwagi na niekonieczność powiązania pojęć i ich materialnych signifikantów – chociaż te w obrębie jakiegoś języka nie są dowolnym układem, rozróżnienie języka od mowy, którą posługuje się człowiek, włączając się przez swą mowę w obiektywne struktury językowe, wreszcie badanie tych struktur języka przez neopozytywistów i – w innym aspekcie – przez szkołę kazańską, stało się przesłanką do twierdzeń o obiektywnej strukturze ludzkiego języka i jego funkcji w formowaniu psychizmu człowieka (zob. P. Blanquart, *Ateismo e s.*).

Lévi-Strauss, najbardziej reprezentatywny myśliciel s., głosił teorię, że ludzki język zawiera w sobie to wszystko, co de facto zostało już wyrażone i przeszło na własność kulturową ludzkości, oraz to, co może być wyrażone przez człowieka. Język został pojęty jako struktura ogarniająca wszystkie duchowe możliwości człowieka, albo inaczej: duchowe możliwości człowieka są warunkowane i zakreślone obiektywną funkcją języka. „Język bowiem nie mieści się ani w rozumie analitycznym dawnych gramatyków, ani w dialektyce konstytuowanej wprowadzonej przez językoznawstwo strukturalne, ani w konstytuującej dialektyce jednostkowej praktyki przeciwstawionej działaniom urzeczowionym, ponieważ wszystkie trzy go zakładają. Językoznawstwo stawia nas wobec bytu dialektycznego i totalizującego, lecz zewnętrznego (lub

niższego) względem świadomości i woli. Język – totalizacja nierefleksyjna – jest to pewien ludzki rozum, który ma swoje racje, a człowiek ich w gruncie rzeczy nie zna” (C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Wwa 1969, 378).

Rozróżnienie pomiędzy myślą refleksyjną, czyli racjonalną, a myślą spontaniczną traci znaczenie, gdyż w obu formach myślenia sens pochodzi od systemu obiektywnego znaków, który wyraża się przez człowieka mówiącego, niezależnie od tego, w jakim stadium historycznego rozwoju znajduje się ów człowiek. „Myśl, że wszechświat ludów pierwotnych (rzekomo prymitywnych) sprowadza się przede wszystkim do przekazów, nie jest nowa. [...] Potrzeba było dopiero odkrycia fizyki, że wszechświat semantyczny posiada wszystkie cechy przedmiotu absolutnego, by uznano, że 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 złożoności nieciągłej. Tym samym została przewyżczona fałszywa antynomia między umysłowością logiczną i prelogiczną. Myśl nieoswojona jest logiczna w tym samym sensie i w ten sam sposób co nasza, lecz tak jak nasza jest nią tylko wtedy, kiedy używana jest do poznawania wszechświata, w którym uznaje jednocześnie własności fizyczne i własności semantyczne” (tamże, 401–402).

Obiektywny język przenika całe życie ludzkie, które w dużej mierze jest życiem społecznym, naznaczonym różnorodnymi symbolami. Problem polega na tym, by za pomocą zaawansowanych analiz różnych przejawów życia społecznego (czy w ogóle życia ludzkiego) znaleźć odpowiednią strukturę, w której wyrażają się (lub będzie można wyrazić) wszystkie formy symboli występujących w życiu społecznym. Taką właśnie strukturą jest język; jego analiza uprzystępnia zrozumienie innych symbolicznych funkcji życia społecznego. Antropologia zatem, jako najogólniejsza teoria relacji międzyludzkich, byłaby czytelna tylko dzięki analizie struktur językowych. B. Suchodolski we *Wstępie do Antropologii strukturalnej* C. Lévi-Straussa (tłum. K. Pomian, Wwa 1970) napisał: „Jego pojęcie struktury różni się zasadniczo od tych poglądów, jakie obowiązywały w początkach XX wieku, gdy struktura oznaczała swoistą budowę całości indywidualnej. Struktura – wedle Lévi-Straussa – »odnosi się nie do rzeczywistości empirycznej, lecz do

zbudowanych na jej podstawie modeli«” (tamże, 25). „W ten sposób realizuje się metodologiczna zasada, wedle której nauka nie zajmuje się przedmiotami rzeczywistymi, ale »przedmiotami badań«, które konstruuje. Na tej drodze badań językoznawstwo jest wzorowym przykładem, ponieważ język, w rozumieniu, które mu się nadaje, jest właśnie takim przedmiotem badań, a nie rzeczywistością ludzką, konkretnej mowy. »Prawie wszystkie zachowania językowe – stwierdza z entuzjazmem Lévi-Strauss – sytuują się na poziomie myśli nieuświadomianej«. W toku mówienia ludzie nie zdają sobie sprawy z tych praw języka, którym są posłuszni, a które wykrywa nauka. Wykrywanie tych praw może się dokonywać bez przeszkód w myśli abstrakcyjnej [...]. Ale znaczenie językoznawstwa jest większe. Dyscyplina ta dotyczy bowiem faktów, które – zdaniem Lévi-Straussa – są podstawowymi dla zrozumienia kultury i człowieka. Język nie jest narzędziem wyrażającym ludzkie treści, jest czynnikiem, który je stwarza” (tamże, 27).

Taka wizja stoi w opozycji do historycznego rozumienia człowieka: „W rzeczywistości historia nie jest związana z człowiekiem ani z żadnym poszczególnym obiektem. Sprowadza się ona całkowicie do swej metody, która, jak wykazuje doświadczenie, jest nieodzowna do zinventaryzowania całości elementów jakiegokolwiek bądź struktury, ludzkiej czy nie-ludzkiej. Daleko zatem do tego, by szukanie zrozumiałości kończyło się na historii jako na swoim punkcie docelowym. To właśnie historia służy za punkt wyjścia dla każdego poszukiwania zrozumiałości. Tak jak mówi się o niektórych karierach zawodowych, historia może doprowadzić wszędzie, lecz pod warunkiem, że się z niej wyjdzie” (Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, 394). Wprawdzie myśl ludzka, nawet nieoswojona, jest głęboko zrośnięta z myśleniem historycznym, to jednak: „Swoistą cechą myśli nieoswojonej jest jej pozaczasowość. Chce uchwycić świat jednocześnie jako całość synchroniczną i diachroniczną, i jej poznanie świata przypomina poznanie jakiegoś pokoju za pomocą luster wiszących na przeciwległych ścianach i odbijających siebie nawzajem (jak również przedmioty w przestrzeni, która je oddziela), nie będąc jednak ściśle równoległe” (tamże).

Zrozumienie diachronii dokonuje się tylko w synchronii, ale dotarcie do głębszych struktur dokonuje się przez odwołanie się do diachronii: „Jeśli, jak utrzymujemy, nieuświadomiona działalność umysłu polega na nakładaniu form

na pewną treść, jeśli nadto formy te są zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów: starożytnych i nowożytnych, pierwotnych i cywilizowanych – co w sposób jaskrawy ukazuje badanie funkcji symbolicznej jako wyrażającej się w języku – to trzeba i wystarczy dotrzeć do nieświadomionej struktury utajonej za każdą instytucją i każdym zwyczajem [...]. Jak dotrzeć do tej nieświadomionej struktury? Tu właśnie metoda etnologiczna spotyka się z metodą historyczną [...]. Pewne przemiany życia społecznego zawierają zapewne jakąś strukturę diachroniczną, przykład fonologii poucza jednak etnologów, że badanie jej jest bardziej złożone i stawia wobec innych problemów niż badanie struktur synchronicznych, do którego ledwo co przystąpiono. Jednakże nawet analiza struktur synchronicznych wymaga nieustannego odwoływania się do historii. Tylko historia, ukazując przekształcające się instytucje, pozwala wydobyć strukturę utajoną pod różnymi ich postaciami i trwającą w następstwie wydarzeń” (*Antropologia strukturalna*, 77–78).

W *Myśli nieoswojonej* (393) Levi-Strauss wyznaje: „Wystarczy przyjąć, że historia jest metodą, której nie odpowiada żaden odrębny przedmiot i w konsekwencji wykluczyć równoważność pojęcia historii i pojęcia ludzkości, jaką usiłuje się nam narzucić, chcąc – nie wyznając tego otwarcie – uczynić z historyczności ostatnie schronienie humanizmu transcendentalnego; jakby ludzie, tylko pod warunkiem zrezygnowania z »ja« zbyt już pozbawionego zawartości, mogli odnaleźć na gruncie »my« złudzenie swobody”.

Synchronia i diachronia, wzajemnie się warunkujące i przenikające, odsłaniają podstawowe nieświadomione struktury antropologiczne. Ale jak ostatecznie w tak przedstawionej antropologii pojąć człowieka? Kim on jest? Czy jest podmiotem obiektywnego języka?

Nie. Podmiotowość została na gruncie s. radykalnie zanegowana: „Byłoby wiele do powiedzenia na temat owej rzekomej totalizującej ciągłości »ja«, którą my uważamy raczej za złudzenie podtrzymywane przez wymogi życia społecznego – a zatem za odzwierciedlenie zewnętrżności na wewnętrżności – niż za przedmiot niewątpliwego doświadczenia” (tamże, 385).

Zachodnioeuropejska cywilizacja jest pod przemożnym wpływem filozofów afirmujących ludzki podmiot jako ogniskową rozumienia świata.

Filozofia podmiotu zapoczątkowana przez Kartezjusza i rozwinięta przez I. Kanta i G. W. F. Hegla zaciążyła także na współczesnych ujęciach egzystencjalistów: „Kartezjusz, chcąc stworzyć fizykę, odcinał Człowieka od Społeczeństwa. Sartre, chcąc tworzyć antropologię, odcina swoje społeczeństwo od innych. Oszańcowane w indywidualizmie i empiryzmie *cogito* – które ma być proste i naiwne – gubi się w ślepych zaułkach psychologii społecznej” (tamże, 374). Zresztą są to społeczności przypadkowe, gdyż mecze piłki nożnej czy kolejki na przystanku autobusowym są drugorzędnymi incydentami życia społecznego, nie nadają się więc do odślonięcia jego podstaw. Zrozumieć człowieka można tylko na gruncie etnologii: „[...] uważamy etnologię za podstawę każdego badania, gdy tymczasem dla Sartre’a etnologia to problem, który widzi jako kłopot, z którym trzeba się uporać lub opór, który trzeba przezwyciężyć” (tamże, 372). Aby badać człowieka, trzeba – jak to postulował już J. J. Rousseau – nauczyć się sięgać wzrokiem daleko i nie wystarczy ograniczyć się do badania jakichś naturalnych grup ludzkości, bo „każde z dziesiątków czy setek tysięcy społeczeństw, które współistniały na ziemi i które następowały po sobie, odkąd pojawił się na niej człowiek, szczyliło się, że w nim – choćby była to tylko mała grupa koczownicza czy wioska zagubiona w głębi lasów – skupia się sens i godność życia ludzkiego. Podstawą takich roszczeń była moralna pewność podobna w tym względzie do naszej. Czy jednak w tamtych społeczeństwach, czy u nas, trzeba dużo egocentryzmu i naiwności, by wierzyć, że człowiek w całości może się pomieścić w jednym tylko z historycznych i geograficznych sposobów istnienia, gdy tymczasem prawda o człowieku tkwi w układzie różnic je dzielących i wspólnych im własności” (tamże, 373).

Mając na uwadze konieczność najszerszego, obiektywnego, bo etnologicznego spojrzenia na człowieka, Lévi-Strauss dyskwalifikował metody analizy własnego „ja”, którego istnieniu zresztą zaprzeczył – „ja” jest tylko interioryzacją obiektywnego języka. Co więcej: „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 sobie furtkę do poznania człowieka” (tamże).

Najszerze spojrzenie na człowieka, którego dostarcza etnologia, pozwala uznać ważność obiektywnej struktury językowej, która wyraża to wszystko, co z sobą wnosi kultura. Obiektywny język jest również nosicielem tego, co w psychoanalizie Z. Freuda nazwa się „superego”. J. Lacan zwrócił uwagę, że superego przekazane przez język dorastającemu człowiekowi nadaje treść ludzkiej psychice, tworzy wraz z językiem obiektywną strukturę. Niknie zatem podmiotowość człowieka. Już nie można mówić o podmiocie mówiącym, o tym że to „ja” mówię, ale jedynie o tym, że „się mówi” – „ca parle” (P. Blaquart, *Ateismo e s.*, 510 n.).

Struktura językowa odsłania inne, bardziej podstawowe struktury, które są zarazem bardziej zrozumiałe: „Wyjaśnienie naukowe nie polega na przechodzeniu od złożoności do prostoty, lecz na zastępowaniu złożoności mniej zrozumiałej przez bardziej zrozumiałą” (*Myśl nieoswojona*, 371). Okazało się, że człowiek jako podmiot mówiący – zdaniem Lévi-Straussa pozornie samozrozumiały, w rzeczywistości swoje zrozumienie znajdujący w totalizacji językowej (której owo rzekomo oczywiste „ja” jest tylko interioryzacją); to dopiero początek procesu redukowania: „Jeśli człowiek jako podmiot mówiący może odnaleźć apodyktyczne doświadczenie w *innej* totalizacji, to właściwie nie wiadomo, dlaczego to samo doświadczenie miałoby być dla niego, jako podmiotu żyjącego, niedostępne w innych, niekoniecznie ludzkich, lecz żyjących bytach” (tamże, 378–379).

Należy zatem dokonać redukcji, opierając się na zarysowanej metodzie, którą Lévi-Strauss nazywał metodą etnologiczną podwójnie progresywno-regresywną: „W pierwszym etapie obserwujemy fakty przeżywane, analizujemy je w terażniejszości, staramy się ustalić ich historyczne antecedensy tak daleko, jak tylko możemy zanurzyć się w przeszłość, następnie wydobywamy wszystkie te fakty na światło dzienne, aby je zintegrować w całość znaczącą. Wówczas rozpoczyna się drugi etap, który powtarza etap pierwszy, na innej płaszczyźnie i na innym poziomie; te zinterioryzowane fakty dotyczące człowieka, które staramy się zabezpieczyć w całym ich bogactwie i całej oryginalności, wyznaczają tylko rozumowi analitycznemu dystans, jaki ma pokonać, skok, na jaki musi się zdobyć, aby przewyciężyć rozdział pomiędzy złożonością – nigdy nie przewidzianą z góry – tego nowego przedmiotu a środkami intelektualnymi, jakimi dysponuje” (tamże, 379).

Lévi-Strauss zdawał sobie sprawę z tego, że dokonując owej redukcji i rozszerzenia struktur naraża się na tzw. umniejszenie sensowności, ale mimo to wyrażał przekonanie, że prawdziwy problem nie polega na tym, by wiedzieć, czy dążąc do zrozumienia nadaje się sens, czy też go się traci, ale czy sens zachowany jest bardziej wartościowy od tego, z jakiego się zrezygnowało. Albowiem – i to jest rzecz niezmiernie ważna: „Każdy sens można uzasadnić przez mniejszy sens, i jeśli regresja ta dojdzie w końcu do uznania »prawa przypadkowości, które może tylko stwierdzić: jest tak, a nie inaczej«, to perspektywa ta nie zawiera nic alarmującego dla myśli, której nie niepokoi żadna transcendencja, choćby w larwalnej postaci. Bowiem człowiek otrzyma wszystko, czego mógłby sobie rozsądnie życzyć, jeśli mu się uda – pod warunkiem skłonienia się przed tym prawem – określić swoją praktykę i umieścić całą resztę w sferze zrozumiałości” (tamże, 383–384).

Czymże jednak jest owa sfera zrozumiałości? Mamy tu do czynienia ze zrozumiałością pojętą na opak. Zwróćmy uwagę na ciąg myśli wyłuszczonej przez Lévi-Straussa. Najpierw szukamy najogólniejszych struktur, które wyjaśniają stosunki ogólnoludzkie odkrywane przez etnologię. Ogólnoludzkie stosunki społeczne są zrozumiałe i wytłumaczalne przez obiektywną strukturę językową, która jest zdolna wytłumaczyć nawet poczucie jaźni, uważane jednak tylko za pozór i interioryzację języka. Ale i struktura językowa, chociaż jest współrozciągła w stosunku do kultury i chociaż granice języka są granicami myślenia i kultury – to jednak nie jest jedyną strukturą, bo w niej pojawiają się aspekty takie, które świadczą o istnieniu bardziej podstawowych struktur, które trzeba przy zastosowaniu etnologicznej metody progresywno-regresywnej ukazać.

Ujawnione podstawowe struktury: językowe, psychologiczne i biologiczne są tylko etapami redukcji do odsłonięcia ostatecznych, najbardziej podstawowych struktur, jakimi są bezwładna materia i rządzące nią prawo przypadkowości: „[...] trzeba być przygotowanym na to, że każda redukcja doszczętnie zburzy z góry powziętą ideę poziomu – jakikolwiek by on był – który próbowałoby się osiągnąć. Idea ludzkości powszechnej, do której prowadzi redukcja etnograficzna, nie będzie miała żadnego związku z uprzednią ideą badacza. Z chwilą kiedy się osiągnie zrozumienie życia jako

funkcji bezwładnej materii, odkryje się, że materia ta posiada własności zupełnie różne od tych, jakie przypisywało się jej poprzednio” (tamże, 371).

Wprawdzie Lévi-Strauss stał na stanowisku, że nowe ukazanie właściwości nie implikuje destrukcji struktury czy totalizacji poprzedniej, lecz umożliwia jej lepsze zrozumienie, mimo to wierzy, „iż ostatecznym celem nauk humanistycznych nie jest konstytuowanie człowieka, lecz rozczłonowanie w celu rozwiązania jego zagadki. Wielkie znaczenie etnologii polega na tym, że stanowi pierwszy etap procedury, na którą składa się więcej etapów: ponad progiem empirycznej różnorodności ludzkich społeczeństw, analiza etnograficzna chce dotrzeć do inwariantów, które, jak widać z tej pracy, sytuują się czasem w najbardziej nieoczekiwanych punktach” (tamże, 370). Tym najbardziej nieoczekiwanym punktem jest twierdzenie: „Każdy sens można uzasadnić przez mniejszy sens, i jeśli regresja ta dojdzie w końcu do uznania »prawa przypadkowości, które może tylko stwierdzić: jest tak, a nie inaczej«, to perspektywa ta nie zawiera nic alarmującego dla myśli, której nie niepokoi żadna transcendencja, choćby w larwalnej postaci” (tamże, 383–384).

Zestawienie tekstów Levi-Straussa ukazuje, jakie konsekwencje filozoficzne w zakresie rozumienia człowieka wypływają z zastosowania metody etnologicznej progresywno-regresywnej. Levi-Strauss nie wahał się wskazać na ostateczną konsekwencję swego stanowiska: jest nią negacja transcendencji – nawet w szczątkowej postaci.

Jeśli w egzystencjalizmie zachowywano jeszcze transcendencję opartą na ludzkiej świadomości, jak to miało miejsce w myśli K. Jaspersa, to strukturalizm negując istnienie ludzkiego podmiotu, który uznano za interioryzację obiektywnego języka, przekreśla ostatecznie miejsce istnienia transcendencji. Podmiot ludzki został ostatecznie przekreślony, ponieważ został sprowadzony do struktury języka. Ta struktura odsłania w sobie inne struktury, które dają się zredukować do struktur coraz mniej związanych z transcendencją. Wszystkiego tego dokonano już w pierwszej próbie wyjaśnienia człowieka – w przesunięciu punktu ciężkości od świadomości ku strukturom nieświadomym, gdy modelem zrozumiałości dla człowieka uczyniono nie byt świadomy, ale nieświadomą strukturę. Wszystko, co dalej, jest logicznie rozbudowaną konsekwencją tego pierwszego podejścia.

Nic dziwnego, że tam, gdzie tak radykalnie zostaje zanegowana świadomość, neguje się również historię, którą można sprowadzić do struktur obiektywnych – do „mitologii”. Szczególnie chrześcijaństwo, jako *sui generis* dzieje zbawienia, staje się a priori mitologią. W teorii strukturalizmu mamy do czynienia z najbardziej radykalnym ateizmem wszystkich czasów, ponieważ zanegowanie podmiotowości człowieka jest zanegowaniem samych podstaw transcendencji – zanegowaniem obecności ducha podmiotowego w świecie.

Analiza obiektywnego języka sprowadza się ostatecznie nie tyle do analizy sensu, ile raczej do analizy struktur języka, jego aspektu syntaktycznego, w oderwaniu od sensu. Jest to wszechobejmująca struktura non-sensu, która swoje ostateczne „usprawiedliwienie” znajduje w uznaniu prawa przypadkowości jako ostatecznego modelu zrozumiałości, w którym mamy już zanegowaną transcendencję nawet w larwalnej postaci; pozostał tylko agnostycyzm. Zarzut ten pod adresem Lévi-Straussa sformułował P. Ricoeur (*Esprit* 31 (1963) z. 11, 652 n.), zwrócił uwagę, że teorie twórcy strukturalizmu stanowią ostatecznie (przy analizie filozoficznej systemu) kombinację agnostycyzmu – oparcie się bowiem ostatecznie na prawie przypadkowości jest przyznaniem się do radykalnego agnostycyzmu – oraz nadinteligibilności struktur syntaktycznych języka, w czym można dostrzec kontynuację niektórych wątków neopozytywizmu.

N. S. Trubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie*, Pr 1939, Gö 1989⁷; Z. S. Harris, *Methods in Structural Linguistics*, Ch 1951; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, I–II, P 1958–1973 (*Antropologia strukturalna*, Wwa 1970, I–II, Wwa 2000–2001); P. Ricoeur, *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, *Il Pensiero* 5 (1960), 273–290; C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, P 1962, 1995 (*Myśl nieoswojona*, Wwa 1969, 2001); tenże, *Philosophie et anthropologie*, *Cahiers de philosophie* 1 (1966), 47–56; J. Pouillon [i in.], *Problèmes du s.*, *Les temps modernes* (1966) z. 246, 769–960; P. Blanquart, *Ateismo e s.*, w: *L'ateismo contemporaneo*, Tn 1968, II 497–512; P. Watté, *L'idéologie structuraliste*, w: *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, P 1970, I 339–345; A. Wilden, *System and Structure*, Lo 1972, 1980²; Krapiec Dz IX; N. Chomsky, *Rulet and Representations*, Ox 1980; S.

Clarke, *The Foundation of S. A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, Brighton 1981; H.-D. Gondek, HWP X 314–323.

Mieczysław A. Krapiec