

PAWEŁ PIENIAŻEK

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-5258-7005](https://orcid.org/0000-0002-5258-7005)

PAWEŁ.PIENIAZEK@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Katedra Filozofii Współczesnej

Antropologiczne braterstwo: Lévi-Strauss a Rousseau

Anthropological brotherhood:
Lévi-Strauss and Rousseau

Streszczenie: W artykule przedstawiam wpływ filozofii Jeana-Jacques'a Rousseau na Claude'a Lévi-Straussa refleksję nad statusem i powołaniem antropologii kulturowej. Refleksję tę rozwija on w kontekście swych lektur dzieła Rousseau, któremu nadaje znaczenie etnologiczno-antropologiczne. W pierwszej części artykułu omawiam problematykę dwóch zasadniczych i dopełniających się tekstów Lévi-Straussa o Rousseau, w których podejmuje kwestię warunków powstania etnologii i jej wewnętrznych, teoretycznych sprzeczności, których rozwiązanie Lévi-Strauss znajduje właśnie u Rousseau, jak również jej implikacje praktyczno-polityczne. W części drugiej rozważam podobieństwa i różnice między myślą Lévi-Straussa i myślą Rousseau przez pryzmat napięcia między ich dwiema tendencjami: polityczno-historyczną i kontemplatywno-mistyczną.

Słowa kluczowe: antropologia, etnologia, współczucie, historia, złoty wiek, mistycyzm

Summary: In the article I present the influence of Rousseau's philosophy on Lévi-Strauss reflection on the status and vocation of cultural anthropology. He develops this reflection in the context of his readings of Rousseau's work, which he gives ethnological and anthropological meaning. In the first part of the article, I discuss the issues of two fundamental and complementary texts by Lévi-Strauss about Rousseau, in which he addresses the issue of the conditions for the emergence of ethnology and its internal, theoretical contradictions, the solution for which Lévi-Strauss finds in Rousseau, as well as its practical and political implications. In the second



part, I consider the similarities and differences between Lévi-Strauss's thought and Rousseau's thought through the prism of the tension between their two tendencies: the political-historical and the contemplative-mystical.

Keywords: anthropology, ethnology, compassion, history, gold age, mysticism

Claude Lévi-Strauss znany jest na ogół jako twórca antropologii strukturalnej. Jednakże w jego myśli obecna jest podjęta już w *Smutku tropików*, lecz w okresie dominacji strukturalizmu i poststrukturalizmu zepchnięta na drugi plan refleksja nad statusem etnologii, jej powołaniem i warunkami jej możliwości. Refleksję tę wywołało traumatyczne doświadczenie zaniku ludów pierwotnych (wyprawy w Brazylii w latach 30. XX w.) w następstwie kolonialnej ekspansji cywilizacji zachodniej¹. Lévi-Strauss rozwija ją, odwołując się emfaticznie do myśli Jeana-Jacques'a Rousseau – „Rousseau, naszego nauczyciela, Rousseau, naszego brata”², w którym widzi twórcę „zarysu obrazu nowoczesnej etnologii, jej programu i metod”³. Myśli Rousseau poświęcił, obok różnych odwołań, dwa apologetyczne teksty – i właśnie ona pozwoliła mu wyartykułować ogólniejszy namysł nad antropologią.

Celem artykułu jest ukazanie znaczenia myśli Rousseau w dziele Lévi-Straussa. W pierwszej jego części przedstawiam główne tezy obu wspomnianych tekstów, dotyczące kwestii odmiennych, w drugiej – komentarz poświęcony jej miejscu w antropologicznym projekcie Lévi-Straussa.

Pierwszy tekst pochodzi ze *Smutku tropików* (rozdz. XXXVIII pt. „Szkłaneczka rumu”), dzieła, co w kontekście Rousseau jest nie bez znaczenia, autobiograficzno-antropologicznego⁴. Rousseau pojawia się w nim w kontekście kwestii „sprzeczności” dotyczącej kulturowego usytuowania antropologa i możliwości jego bezstronności. Otóż według Lévi-Straussa staje on przed „alternatywą”: albo akceptuje swoją grupę społeczną i utożsamia się z jej ładem (jest „misjonarzem lub administratorem”),

1 A. Honneth, *A Structuralist Rousseau: On the Anthropology of Claude Lévi-Strauss*, „Philosophy and Social Criticism” 1990, nr 16(2), s. 144–145.

2 C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, Łódź 1992, s. 388.

3 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, Warszawa 2001, s. 42.

4 Lévi-Strauss nawiązuje w *Smutku tropików* do autobiograficznych *Wyznań* Rousseau pragnącego ukazać siebie w egzemplarycznej bliskości wobec natury, niemniej jednak swoją biografię ujmując w perspektywie antropologicznej, podporządkowując ją refleksji antropologiczno-etnologicznej.

albo też (będąc „naukowcem i pracownikiem uniwersyteckim”) zachowuje rezerwę i dystans wobec własnego społeczeństwa; dystans ten może brać się z nieprzystosowania się do niego i skutkować akceptacją „społeczeństwa bardzo odmiennego od jego własnego”, której odmawia własnemu. Oba stanowiska zagrażają obiektywności etnologa. Z kolei sama obiektywność – założywszy, że nie bierze się z negatywnego nastawienia wobec własnego społeczeństwa i że w ogóle możliwe jest „wyzwolenie się od norm, które nas ukształtowały”⁵ – prowadziłyby do relatywizmu (Lévi-Strauss pisze o „eklektyzmie”), który pozwalałby na wszelki wybór, nie pozwalając jednak oceniać, „potępiać czegokolwiek z jakiegokolwiek kultury, choćby to było okrucieństwo, niesprawiedliwość i nędza”. Toteż jeśli pierwsze stanowisko uniemożliwia „rozumienie innych”, to drugie – aktywność mającą na celu „jakiegokolwiek zmiany”⁶.

Nie godząc się na powyższą „alternatywę”, Lévi-Strauss bynajmniej nie odrzuca obiektywności poznawczej – wszak uznaje, że rolą antropologa jest „rozumieć” „społeczeństwa obce” – lecz dąży do wypracowania takiej jej formuły, która pozwalałaby etnologowi również oceniać społeczeństwa, a tym samym zajmować stanowisko i angażować się, zwłaszcza na rzecz ludów pierwotnych.

Bezstronność taka możliwa jest pod warunkiem „umiarkowania sądów”. Polega ono na przekonaniu, że „żadne społeczeństwo nie jest doskonałe”, gdyż każde nosi w sobie jakąś „dozę niesprawiedliwości, niewrażliwości i okrucieństwa”. Ocenę taką umożliwia większy dystans, który pozwala znieść różnice między społeczeństwami. I jest to, dodajmy, przyjęta przez Lévi-Straussa definicja antropologii jako poszukiwania tego, co wspólne ludziom w ich różnorodności. Definicję tę odnajduje u Rousseau, w *Szkicu o pochodzeniu języków*: „kiedy chce się badać ludzi, należy patrzeć blisko siebie, ale żeby badać człowieka, należy się nauczyć sięgać wzrokiem daleko, aby odkryć właściwości, najpierw należy dostrzec różnice”⁷.

Ów antropologiczny dystans pozwala Lévi-Straussowi relatywizować występujące w kulturze zachodniej oczywistości i pewniki odnoszące się do „barbarzyńskich” praktyk innych społeczeństw (np. ludożerstwa), a zarazem wskazać praktyki dowodzące wyższości innych kultur (np. w zakresie siły więzi społecznych i ich inkluzywnego charakteru w odniesieniu do przestępców). Jednakże, dodajmy, Lévi-Strauss odstępuje od tej komparatystycznej bezstronności, uznając, że „zasłużyliśmy na pierwsze miejsce w tym smutnym współzawodnictwie”, gdy tymczasem udział w „tym grzechu pierworodnym” dotyczy społeczeństw „niezbyt licznych co prawda i tym rzadszych, kiedy schodzimy po szczeblach postępu”⁸. To szczególne oskarżenie

5 C. Lévi-Strauss, *Smutek...* s. 382.

6 Tamże, s. 383, 384.

7 J.-J. Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języka*, Kraków 2001, s. 56.

8 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 387.

„naszego społeczeństwa” pozwala Lévi-Straussowi wskazać na moralną genezę etnografii tkwiącą w „wyrzutach sumienia, które zmuszały go [Zachód] do konfrontacji swojego obrazu z obrazem społeczeństw odmiennych”; działalność etnologa bierze się z „usiłowania odkupienia”, jest „symbolem ekspiacji”⁹.

Uznanie zasadniczej współwiny każdego społeczeństwa grozi jednak normatywną remisją relatywizmu. Dla Lévi-Straussa rozwiązaniem nie jest przypisanie przezeń Denisowi Diderotowi zakwestionowanie wszelkiego porządku społecznego i, w konsekwencji, gloryfikowanie stanu natury, do którego porządek społeczny wniosłby jedynie korupcję. Lévi-Strauss znajduje je właśnie u „Rousseau, naszego nauczyciela, Rousseau, naszego brata”, który był „najbardziej etnografem spośród filozofów” i który pomógł przezwyciężyć „sprzeczność nierozłączną ze stanowiskiem etnografa” – „nie ma innej odpowiedzi prócz tej, którą dał Rousseau”¹⁰. Rousseau „nie popełnił błędu Diderota idealizowania człowieka naturalnego”: uznał stan społeczny za „nierozłączny z człowiekiem”, a wywołane przez ów stan cierpienia za mu nieinherentne¹¹. Wychodząc z obu tych założeń, „za nadużyciami i zbrodniami należy, utrzymuje Lévi-Strauss, poszukiwać niewzruszonej podstawy społeczeństwa ludzkiego” i w tym celu skonstruować „teoretyczny model społeczeństwa ludzkiego”¹². Jego ideę francuski antropolog odnajduje u Rousseau opisującego w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności* stan natury jako „stan, 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 ocenić stan nasz obecny”¹³. Modelowi temu Rousseau, jak i Lévi-Strauss przypisują więc charakter hipotetyczny, opierając go na metodologicznym rozumieniu stanu natury. Nie odpowiada on żadnemu faktycznie istniejącemu społeczeństwu, w zamyśle Rousseau ma ukazać – poprzez rozróżnienie „w obecnej naturze człowieka” tego, „co pierwotne, co sztuczne”¹⁴ – nietrwałość współczesnego mu i potępianego przezeń społeczeństwa oraz możliwość jego zmiany¹⁵. Model ten, „wieczny i powszechny”, należy budować poprzez odrzucenie własnego społeczeństwa i porównanie go z innymi, nawet jeśli „nie są [one] może lepsze niż nasze”, i następnie poprzez „wyodrębnienie cech wspólnych większości

9 Tamże, dz. cyt.

10 Tamże, dz. cyt., s. 388.

11 Tamże, dz. cyt., s. 389.

12 Tamże.

13 J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 129.

14 Tamże.

15 T.M. Lührman, *Our Master, Our Brother: Lévi-Strauss's Debt to Rousseau*, „Cultural Anthropology” 1990, nr 5(4), s. 397.

społeczeństw ludzkich”, pozwalających określić konstytutywne dla niego „zasady życia społecznego. Tak skonstruowany, służy „określeniu kierunku, w jakim powinny iść badania” i, tak jak u Rousseau, „reformowaniu naszych własnych zwyczajów”¹⁶.

Historyczny, aproksymatywnie, odpowiednik modelu społeczeństwa Lévi-Strauss znajduje w Rousseau idei złotego wieku jako „stanu pośredniego”, będącego „złotym środkiem między gnuśnością stanu pierwotnego a gorączkowym szamotaniem się naszych ambicji” – stan ten był „dla człowieka najlepszy”¹⁷. W okresie tym, według Rousseau, ludzie wykształcili, pierwociny języka, świadomości oraz bezpośrednie, afektywne więzi społeczne, niezapośredniczone jeszcze ekonomicznie i instytucjonalnie, nie znając udręk związanych z powstaniem własności, z nierównością ekonomiczno-społeczną i chroniącymi je instytucjami. Sam Lévi-Strauss epokę tę odnosi do „doby neolitycznej”, w której „człowiek poczynił już większość wynalazków niezbędnych do zapewnienia sobie bezpieczeństwa [...], stworzył sobie ochronę przed zimnem i głodem, zdobył wolny czas na myślenie”, nie posiadał też pisma, stanowiącego dla Lévi-Straussa, jak i dla Rousseau zagrożenie dla bezpośrednich więzi międzyludzkich, wyraz degeneracji tworzącej je żywej mowy. Tak zdefiniowaną epokę „złotego wieku” Lévi-Strauss odnosi niewątpliwie do Nambikwarów, omawianych w *Smutku tropików*. Z tego względu, „złoty wiek” jest dla Lévi-Straussa „do pewnego stopnia mniej hipotetyczny” niż u Rousseau¹⁸.

Istnienie jego historycznej konkretyzacji stanowi dla Lévi-Straussa argument przeciwko przekonaniu o niepowstrzymanym postępie. Przeceniany przez jego apologetów – zapoznających bogactwo dokonań „zgrupowanych przez ludzkość z jednej i drugiej strony [jego] wąskiej smugi” – stanowi on jedynie wyobcowujący się w „mechanicznej cywilizacji” przejaw ponawianego w toku historii człowieka „zadania – budowania społeczeństwa zdolnego do życia”. Tymczasem, konstatuje Lévi-Strauss, „nic nie jest rozegrane, możemy wszystko zacząć od nowa”, gdyż Lévi-Strauss przywołuje tu Rousseau, „złoty wiek, który ślepy przesąd umieścił za [lub przed] nami, jest w nas”. Ożywiany przez model lepszego społeczeństwa, a zarazem przez obraz „najbiedniejszego społeczeństwa” (Nambikwarów?), pozwala on nam zakwestionować kolonialną „przygodę w sercu Nowego Świata” („popelniliśmy zbrodnię, zniszczywszy go”) i „odtworzyć ten świat w jego pierwotnym kształcie, w miejscu, gdzie istniał, i w czasie, kiedy nasz świat stracił nadarzającą się okazję wyboru swej misji”¹⁹. Łatwo zauważyć, że w refleksji Lévi-Straussa bezstronności antropologicznej, niezbędnej do wypracowania pojęcia natury ludzkiej, przeciwstawia się

16 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 389, 391.

17 J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 196.

18 T.M. Luhrman, dz. cyt., s. 400.

19 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 39–392.

przekonanie o upadku w historię, potrzebne mu do oskarżenia nowoczesnej cywilizacji Zachodu i do wyjaśnienia genezy etnologii.

Próba przezwyciężenia pozytywistycznego obiektywizmu i jego relatywistycznych konsekwencji oraz postulat wypracowania – w nawiązaniu do Rousseau – normatywnego modelu społeczeństwa w oparciu o ankietę etnograficzną stawia humanistycznie zorientowaną etnologię Lévi-Straussa przed problemem antropologicznych warunków jej możliwości dotyczących samego wyjścia poza własną kulturę, poznania innych kultur oraz oceny wszelkich kultur, włącznie z własną, i zgodnego z nią zaangażowania – warunków określających moralne powołanie etnologa. Jakie założenia uprawniają do stwierdzenia, że złoty wiek jest „w nas”? A także, dlaczego Lévi-Strauss może przypisać Rousseau „zainteresowanie pełne *sympatii* dla obyczajów i myśli ludowej” i uznać go za „naszego brata”? Próbę odpowiedzi na te kwestie Lévi-Strauss podjął, być może w pełni je sobie uświadomiwszy, ponownie odwołując się do Rousseau; uczynił to w wykładzie na poświęconej mu konferencji w Genewie (1962). Przypisanie tej odpowiedzi Rousseau pozwoliło mu dobitniej pokazać jego znaczenie dla powstania etnologii. Rousseau jest już nie tylko „najbardziej etnografem spośród filozofów”, ale jej twórcą, nie tylko „przewidział etnologię: on ją stworzył”: „Rousseau był nie tylko uważnym obserwatorem życia wiejskiego, namiętnym czytelnikiem książek podróźniczych, biegłym badaczem egzotycznych zwyczajów i wierzeń”, lecz „pragnął on tej etnologii, która jeszcze nie istniała, [...] wymyślił ją i zapowiedział na całe stulecie przed jej zaistnieniem, od razu nadając jej odpowiednią rangę wśród już ukonstytuowanych nauk humanistycznych”²⁰. Na potwierdzenie obecności u Rousseau programu „badania ludzi i obyczajów”, jak i antycypacji przezeń „mecenatu indywidualnego i publicznego” Lévi-Strauss przywołuje znaczne fragmenty kilkunastostronicowego przypisu Rousseau z *Rozprawy o pochodzeniu nierówności*²¹, tego – w kontekście postawienia „problemu stosunków między naturą i kulturą” – „pierwszego traktatu z etnologii ogólnej”²².

Kwestię przełamującego teoretyczny obiektywizm zaangażowania Lévi Strauss podnosi wprost, gdy uznaje, że Rousseau dostarczył etnologowi „braterski obraz [...]”, który pomaga mu w lepszym zrozumieniu siebie, nie tylko jako czystego umysłu kontemplatywnego, ale także jako mimowolnego czynnika transformacji dokonującej się przez niego i którą w osobie Jeana-Jacques’a Rousseau cała ludzkość uczy się odczuwać”²³. Zakwestionowanie przez Rousseau klasycznego intelektualizmu przybiera jednak formę paradoksu: zaczyna on od badania samego siebie, wszelako

20 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 43, 41.

21 J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 260–263.

22 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 43.

23 Tamże, s. 41.

służy ono „zanegowaniu siebie w sobie samym” jako warunku poznania „świata nowego”, prowadzącego do „poznawania naszego własnego”²⁴. Rozwiązanie tej sprzeczności oznacza wyjście przez Rousseau poza paradygmat kartezjański z jego rzekomą oczywistością odizolowanego, samoupewniającego się w swym istnieniu *cogito* („myślę, więc jestem”), które, komentuje Lévi-Strauss, przechodzi „niepostrzeżenie” od swej wewnętrzności do zewnętrzności świata. Tymczasem Rousseau odkrywa, że „między tymi dwoma skrajnościami znajdują się społeczeństwo, cywilizacje, to znaczy świat ludzki”²⁵, co oznacza, że świat ten kształtuje naszą percepcję rzeczywistości zewnętrznej, że „jedynym, czego możemy być pewni, jest to, że nasza samoświadomość zależna jest od całości społecznej”²⁶. W języku Rousseau znaczy to, dodajmy, że w krytykowanym przezeń stanie społecznym *cogito* stanowi zmistyfikowaną filozoficznie ekspresję „miłości własnej” (i określających ją „sztucznych namiętności” i przesądów), czyli fałszywej, refleksyjnej samowiedzy oddzielającej *ja* od świata. Według Lévi-Straussa jego przełamanie polega u Rousseau na eksperymentowaniu ze swoim *ja* i uczynieniu go „własnym narzędziem badawczym”, cechującym, obok „wyznań”, doświadczenie etnograficzne. Rezultatem jest dotarcie do „*jaźni* (*soi*), która jest *innym* dla posługującego się nią *ja*”, „jakimś on, który myśli się w *ja*”²⁷. Otóż tę ukrytą „*jaźń*” Lévi-Strauss odnajduje u Rousseau w poprzedzającym wszelką refleksję współczuciu: „wrodzonej odrazie do zagłady albo cierpienia każdej istoty czującej”²⁸. Otwiera ono na świat innych i pozwala na utożsamienie z innymi społeczeństwami, które – inicjując „rewolucję etnologiczną”, „rewolucję Rousseau” – skutkuje zakwestionowaniem wszelkich kulturowych identyfikacji narzucanych jednostce przez role, funkcje i tożsamości i w konsekwencji – zaskarżeniem wszelkich związanych z nimi form przemocy i okrucieństwa skierowanych na inne jednostki i grupy kulturowe (kolonializm)²⁹. Jako „utożsamienie z wszystkim, co żyje i co cierpi” współczucie znosi tworzony przez myśl teoretyczną podział między zmysłami i rozumem, rozumem i naturą (stąd zainteresowanie Rousseau przekraczającymi te granice: muzyką, językiem, botaniką) i służy ujawnieniu przemocy wobec natury.

24 J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 262 (przypis).

25 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 44–45.

26 T.M. Luhrman, dz. cyt., s. 403.

27 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 44–45.

28 J.-J., Rousseau, *Rozprawa...*, s. 133.

29 Rousseau w swej drugiej rozprawie potępia przemoc wewnątrz-społeczną, której Lévi-Strauss nadaje znaczenie uniwersalne, odrywając ją od pomysłów politycznych Rousseau. M. Duchet, *Le partage des savoirs: discours historique, discours ethnologique*, Paris 1984, s. 199.

Jak widać, w swej wykładni myśli Rousseau Lévi-Strauss wiąże ściśle przemoc wewnątrz-ludzką z przemocą wobec natury. Tę ostatnią wiąże z przypisanym Rousseau oskarżeniem fundatorskiego dla kultury zachodniej humanizmu, opartego na filozoficzno-religijnym „mieście o wyjątkowej godności natury ludzkiej”. Oznaczając „radykałne oddzielenie człowieczeństwa od zwierzęcości”, humanizm ten przeciwstawił człowieka naturze i ostatecznie „otworzył przekłety cykl”, zgodnie z którym „granica, stale odsuwana, służyła do oddzielania ludzi od innych ludzi”³⁰. W ten sposób, zauważmy, Lévi-Strauss przypisuje trafnie Rousseau koncepcję dialektyki oświecenia sformułowaną w jej klasycznym kształcie niewiele wcześniej przez Theodora Adorno i Maxa Horkheimera – zgodnie z nią mające zapewnić człowiekowi trwałe szczęście poznawczo-techniczne uprzedmiotowienie natury przenosi się: na samo *ja* ustanawiające swą tożsamość na drodze okaleczenia swej natury wewnętrznej, zmysłowej, i ostatecznie na innych ludzi (przemoc społeczno-ekonomiczna). Wyobcowanie z natury jest więc „wyobcowaniem [ludzkości] z samej siebie”³¹. Przeciwwstawione mu przez Rousseau utożsamienie z naturą jest jednak w oczach Lévi-Straussa czymś więcej: jest utożsamieniem z „bytem jeszcze nie ukształtowanym, lecz danym” – z uniwersalnym życiem. Utożsamienie to „realizuje się także, nie osiągnąwszy pełni danej funkcji czy osoby”, dlatego też umożliwia „swobodną identyfikację”, która może urzeczywistniać się „jedynie *poza* człowiekiem”³². Dzięki niej ludzie i kultury „osiągają jedność”, w której „łączą się byty”³³.

Motyw transcendującej historię jedności jest jednak w myśli Lévi-Straussa i w jego wykładni myśli Rousseau dwuznaczny. Wiąże się z dwoma tendencjami. Ich rozważenie pozwoli nam przejść do ogólniejszych uwag – ocenić tę wykładnię i porównać stopień bliskości obu tych myśli. Przede wszystkim odwołanie się do pierwotnej jedności służy za podstawę przywrócenia jej w realnym życiu społeczeństw i kultur, a zatem zmianom społecznym – staje się ona „zasadą każdej mądrości każdej akcji zbiorowej: jedyną, która jest w stanie umożliwić ludziom wspólne życie i budowanie harmonijnej przyszłości w świecie tak zatłoczonym”³⁴. Podejście to Lévi-Strauss przypisuje Rousseau, gdy pisze o „wspólnym i nierozdzielnym przekazie *Umowy społecznej, Listów*

30 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 48–51.

31 Tamże, s. 38.

32 Tamże, s. 48.

33 Tamże, s. 48, 52.

34 Tamże, s. 50.

*o botanice i Marzeń samotnego wędrowca*³⁵. W tej perspektywie myśl Rousseau cechuje optymizm antropologiczny i historyczny stanowiący podstawę projektów emancypacyjnych. Perspektywa ta redukuje jednak jej złożoność w tej mierze, w jakiej z jednej strony Rousseau, przeciwstawiając się „gloryfikacji stanu natury” – i tu Lévi-Strauss ma rację – przedstawia projekty emancypacyjne, z drugiej jednak obecny jest u niego narastający pesymizm zasadzający się na przekonaniu, że historyczny proces denaturalizacji i wyobcowania człowieka zaszedł zbyt daleko i stał się nieodwracalny. W tej optyce stan natury stanowi miarę oceny tego procesu i oskarżenia aktualnego stanu społecznego. Natomiast istota optymistycznej wykładni Lévi-Straussa polega na utożsamieniu przedspołecznego stanu natury, przez Rousseau rozumianego hipotetycznie, z złotym wiekiem – zgodnie z przekonaniem, że człowiek naturalny jest immanentny stanowi społecznemu. Zabieg ten pozwala Lévi-Straussowi uniknąć kłopotów z wyjaśnieniem genezy wyjścia ze stanu natury (tematyzowanych przez Rousseau jedynie w odniesieniu do genezy języka). Jest on wszak stanem szczęśliwej samowystarczalności człowieka, czyniącej możliwość wyjścia z niego niewytłumaczalną (według Rousseau podyktowane ono było naturalnymi okolicznościami zewnętrznymi, zagrażającymi przetrwaniu ludzi i zmuszającymi ich do tworzenia nowych, społeczno-historycznych form życia). Samą tę możliwość Rousseau osadza we właściwej człowiekowi zdolności doskonalenia, rozumianej jednak nieteleologicznie i urzeczywistnianej właśnie przez zdarzenia zewnętrzne, pozwalającej Rousseau dezawuować stan natury, gdy w *Umowie społecznej* konstruuje projekt opartej na niej konstrukcji politycznej.

Kolejna różnica, dyskretnie zaznaczająca się w obu tekstach o Rousseau, pociąga za sobą poważniejsze następstwa, wyartykułowane silniej w późniejszych wypowiedziach Lévi-Straussa. Otóż w przeciwieństwie do Rousseau uznaje on wyjście ze „złotego wieku” za przypadkowe, nie zaś nieuchronne. Gestem tym odrzuca całą „filozofię historii” na rzecz uznania jej za „rzeczywistość płynną, nieuchwytną, nieprzewidywalną”³⁶. Uchyla więc dekadentki fatalizm historyczny Rousseau wraz z niewytłumaczalną na jego gruncie wiarą w możliwość jego przełamania i odwrócenia biegu historii (uznanie społeczeństwa za skażone złem uniemożliwia jego zniesienie i przekształcenie cnoty naturalnej w cnotę racjonalną, też polityczną, której sam człowiek w swej autonomii staje się źródłem)³⁷. Pociągnięcie to pozwala mu osłabić powyższą trudność Rousseau, odwracającą na poziomie historii trudność wyjścia ze stanu natury. Lévi-Strauss pośrednio się do niej odnosi, gdy stwierdza, że „z racji

35 Tamże, s. 49.

36 C. Lévi-Strauss, *Entretien avec Jean-Marie Benoist*, „Le Monde”, 21–22 I 1979, s. 14.

37 Dylemat ten przewyciężył Kant w perspektywie historiozoficznej, uznając, że upadek jest konieczny i warunkuje samoświadomość (w tym i moralną) oraz świadomość wolności jako przesłanki porządku moralno-politycznego, opartego na indywidualnej wolności i moralnym prawodawstwie jednostki.

przywileju będącego odwróceniem poprzedniego [możliwość poznania innych społeczeństw] jesteśmy w stanie zmienić tylko własne społeczeństwo, nie narażając się na jego zniszczenie, gdyż te zmiany, jakie doń wprowadzimy, pochodzą także z niego”³⁸. Można więc sądzić, że odwołuje się do Rousseau idei doskonalenia, wskazując, choć silniej niż on, na możliwość zaczynania na nowo, lecz bez zrywania ciągłości rozwoju. Tym samym jednak, podkreślając zarazem upadek człowieka, zwłaszcza w społeczeństwach Zachodu, z ich agresywnym kolonializmem, może odrzucić radykalne, utopijne projekty Rousseau. Powód ich odrzucenia jest jednak bardziej zasadniczy: już w *Smutku tropików* (w rozdziale o Nambikwarach) uznaje, że Rousseau „rozważał [...] zrzeczenie się autonomii przez jednostki na rzecz woli zbiorowej”³⁹; w ten sposób przychyła się do tych wykładni myśli Rousseau, które oskarżały ją o ukryty totalitaryzm. Stwierdzi to wyraźnie już znacznie później, uznając, że Rousseau „głęboko się mylił w swej teorii politycznej”, i sytuując tę ostatnią w kontekście późniejszych totalitaryzmów prowadzących też do okcydentalizacji innych społeczeństw⁴⁰. Wydaje się jednak, że wraz z odrzuceniem projektów politycznych Rousseau Lévi-Strauss odrzuca wszelką politykę zgodnie z przejętym od Rousseau przekonaniem, że oddalenie od naturalnego źródła bytu ludzkiego oznacza coraz większą degenerację społeczeństwa Zachodu. Jeśli Rousseau na ogół idealizuje Rzym czy Spartę (z ich silnym duchem republikańsko-obywatelskim), pozostawiając złoty wiek w odległym tle, to Lévi-Strauss czyni to w odniesieniu do społeczeństw pierwotnych ucieleśniających złoty wiek jako „to, co Rousseau nazywa «prawie niewyczuwalnym postępowaniem początków»”⁴¹. Poszukuje społeczeństwa – znajduje je np. u Nambikwarów – o „najuboższej formie organizacji społeczno-politycznej, „sprowadzającego się do swego najprostszego wyrazu”, o którym pisze: „znalazłem w nim tylko ludzi”⁴². Chodzi więc o społeczeństwo nieznaące jeszcze właściwych „cywilizacji mechanicznej”, prawno-instytucjonalnych zapośredniczeń więzi międzyludzkich, stanowiących podstawę racjonalnej umowy społecznej Rousseau⁴³. Chodzi o społeczeństwo, które jest najbliższe naturze, w którym wszystkie więzi ludzkie i formy życia społecznego, myślenie i język mówiony (nieznający wyobcowującej przemocy pisma⁴⁴) zakorzenione są w naturalnej, prerefleksyjnie i afektywnie przeżywanej totalności życia.

38 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 391.

39 Tamże, s. 391.

40 C. Lévi-Strauss, *Entretien...*, s. 14; M. Duchet, dz. cyt., s. 208–211.

41 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 315.

42 Tamże s. 314.

43 T.M. Luhrman, dz. cyt., s. 401.

44 Zob. znaną krytykę Jacques’a Derridy: *O gramatologii*, Łódź 2011.

Za Lévi-Straussa – odrzucającym historię i politykę – zwrotem ku przeszłości, za jego apologią społeczeństw pierwotnych, przejrzystych w swej prostocie, apologią nawiązującą do Rousseau'owskiej emocjonalnej apologii natury, kryje się ostatecznie nostalgia za utraconym szczęściem początków, za utraconym „Rajem odzwierciedlonym w czułym współzyciu roślin, zwierząt, ludzi”. Jest to ostatecznie, wracamy do wątku jedności, nostalgia za jednością z naturą, która w społeczeństwach przybiera postać „natury ukulturowionej, lecz jeszcze nie zniekształconej”, takiej, w której „nie dokonał się jeszcze rozłam”⁴⁵. Symbol tej jedności, odnalezionej w „ostatecznym kresie dzikości”, Lévi-Strauss znajduje u par, które „przytulały się jakby z tęsknoty za utraconą jednością”⁴⁶.

Tą nostalgiczną orientacją swej myśli Lévi-Strauss ożywia romantyczny mit jedności człowieka z naturą, harmonii ze światem. Mit ten, jak zauważa Axel Honneth, przenika także całe jego naukowe dzieło z właściwym mu rygorem ścisłej, strukturalistycznej obiektywności mającej otworzyć „dostęp do kosmologicznej wizji archaicznych ludów”⁴⁷. Wszystkie analizy francuskiego antropologa podporządkowane są rekonstrukcji modelu społeczeństw pierwotnych, modelu opartego na solidarności z naturą wszystkich form życia społecznego, tak „naturalnej” społecznej organizacji (opartej na wzajemności, wymianie i więziach afektywnych), jak i umysłowości archaicznej (w jej zmysłowym, analogicznym charakterze).

Jednakże romantyczne pragnienie jedności wchodzi w myśli Lévi-Straussa w konflikt z metodą i opartymi na niej analizami strukturalnymi. Pragnienie to i metodę chce ufundować na wspólnej podstawie, czyli na związanym ze współczuciem „utożsamieniu”, które, „dając nam dostęp do samego serca twórczości Rousseau”, pozwala odkryć (obok „podstaw moralności”) „prawdziwą zasadę nauk humanistycznych”, „jej program i metodę”⁴⁸. Służąc za podstawą moralnej epistemologii umożliwia ono samozakwestionowanie siebie przez podmiot, które pozwala mu wyjść poza kategorie narzucone przez własne społeczeństwo i otworzyć pole dla strukturalnej analizy uniwersalnych struktur umysłowości pierwotnej, a także przezwyciężyć konflikt między obiektywnością a wartościami – i tym samym umożliwić zaangażowanie praktyczno-polityczne. Jednakże analiza ta chwytta tylko formalne kategorie myślenia jako puste formy strukturalizujące doświadczenie świata, lecz nie ich treść, a więc związane z nim znaczenia i wartości. Kategorie te zamykają podmiot w więzieniu pojęć i klasyfikacji i nieodwołalnie oddzielają go od świata – prowadzą do zniszczenia przedmiotu poznania, a tym samym do „wzajemnego wyłączenia

45 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 329.

46 Tamże, s. 331, 291; zob.: M. Duchet, dz. cyt., s. 200–205.

47 A. Honneth, dz. cyt., s. 143.

48 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 52, 42.

się bytu i poznania”⁴⁹. Usuwają zarazem „afektywną więź ze światem” (Honneth). W ten sposób Lévi-Strauss nawiązuje faktycznie do Rousseau’owskiej krytyki relatywistycznej natury myśli teoretycznej, gdy ten ostatni odrzuca niezdolną do nadania znaczeń i wartości, odgradzającą od świata „refleksję i jej sofizmaty” maskujące „miłość własną polityków i filozofów”, która wyodrębnione przez siebie aspekty życia utrzymuje w „izolacji”⁵⁰. Stąd też jego próba nadania etyczno-antropologicznemu utożsamieniu głębszego znaczenia i dotarcia (w *Myśli nieoswojonej*) do „substratum” myśli pierwotnej, czyli jej językowo ugruntowanych, szczątkowych form, poprzedzających wyraźną kategoryzację zniekształcającą ogląd przedmiotów i oddzielającą od bytu. Na ostatnich stronach *Smutku tropików*, tym „najbardziej osobistym” dziele Lévi-Straussa, wychodzi on jednak ostatecznie poza epistemologiczne znaczenie utożsamienia i nadaje mu sens mistyczny, znosi ono wszelkie oddzielające od świata kategorie i zróżnicowania, niszczy osobowe ja i stapia je ze światem; doświadczenie to stanowi odpowiedź na „nowoczesną rozpacz” (Luhrman). I tym razem swego poprzednika Lévi-Strauss znajduje, obok mądrości „wielkich religii Dalekiego Wschodu”, w Rousseau. W zakończeniu wykładu z 1962 r. nawiązuje do jego znanych uniesień mistycznych z *Marzeń samotnego wędrowca*: „Zlewając się, rzecz można, z systemem bytów, utożsamiając się z całą naturą, odczuwam ekstazy, niewypowiedziane zachwyty”⁵¹. Nawiązanie do mistycznej strony myśli Rousseau jest w tym tekście o tyle dwuznaczne, że Lévi-Strauss ściśle wiąże oba znaczenia utożsamienia: metodologiczno-epistemologiczne i mistyczne. Jeśli uniesienia Rousseau były po części reaktywne, wymuszone przez jego (samo)wykluczenie ze społeczeństwa, jego porażki, rozczarowania i samotność, to w wypadku Lévi-Straussa doświadczenie mistyczne wyrasta z jego pozytywnej postawy wyrażającej najgłębszą potrzebę ludzkiej egzystencji; przybiera postać samotniczej kontemplacji pozaludzkiego świata – gór czy „minerału piękniejszego niż wszystkie nasze dzieła, w bardziej uczonej niż nasze księgi woni lilii”⁵². Wypada się zgodzić z tezą, że „ostatecznie sympatia Lévi-Straussa dla Rousseau jest duchowa, nie analityczna”⁵³.

Aby ogólnie podsumować – swoją refleksję nad etnologią Lévi-Strauss rozwija w nawiązaniu do Rousseau, którego myśl wykląda w wyraźnie etnologiczno-antropologicznej perspektywie. Znajduje w niej niewątpliwie zarys etnologii jako nauki, ale już nie systematyczne określenie jej metody, jej statusu i warunków jej możliwości, co wszak przypisuje Rousseau. W tym jednak celu czerpie z jego myśli elementy

49 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 409–410; T.M. Luhrman, dz. cyt., s. 406–408.

50 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 50, 52.

51 J.-J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, Wrocław 1983, s. 99.

52 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 413.

53 T.M. Luhrman, dz. cyt., s. 404.

(idea złotego wieku, współczucie, krytyka cywilizacji zachodniej), które odrywa od jej ścisłego kontekstu i którym nadaje znaczenie uniwersalno-antropologiczne, pozwalające mu określić podstawy etnologii. Z kolei sama tak uogólniona i skonstruowana wykładnia myśli Rousseau jest o tyle paradoksalna, że w *Smutku tropików*, dziele, w którym Lévi-Strauss rozwija mistycznie określoną duchowość, dzięki tejże myśli rozwija ideę teoretycznej możliwości uprawiania etnologii, aby zarazem nadać jej (po części zdezawuowane) znaczenie polityczne, bynajmniej nie mistyczne. Z kolei w późniejszym tekście o Rousseau, w którym z jego pomocą miał określić antropologiczne warunki uprawiania antropologii i politycznego zaangażowania, warunki te ukierunkowuje jednak na wskazanie, choć dwuznaczne, właśnie mistycznego aspektu jego myśli.

Bibliografia

Literatura

- Derrida J., *O gramatologii*, Łódź 2011.
- Duchet M., *Le partage des savoirs: discours historique, discours ethnologique*, Paris 1984.
- Honneth A., *A Structuralist Rousseau: On the Anthropology of Claude Lévi-Strauss*, „Philosophy and Social Criticism” 1990, nr 16(2).
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna II*, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss C., *Entretien avec Jean-Marie Benoist*, „Le Monde”, 21–22 I 1979.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, Łódź 1992.
- Luhrman T.M., *Our Master, Our Brother: Lévi-Strauss’s Debt to Rousseau*, „Cultural Anthropology” 1990, nr 5(4).
- Rousseau J.-J., *Marzenia samotnego wędrowca*, Wrocław 1983.
- Rousseau J.-J., *Szkic o pochodzeniu języka*, Kraków 2001.
- Rousseau J.-J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956.