

Antropologia, między przed- a po- nowoczesnością – garść wróżb na nowy wiek

Poniższy tekst można potraktować jako kontynuację rozważań sprzed kilku lat, które – choć wypowiedź tamtejsza miała raczej charakter odczynienia uroków niż głoszenia przepowiedni – nosiły złowieszczy tytuł *Koniec etnologii* (Barański 1999). W gruncie rzeczy nie miałem wówczas wątpliwości co do możliwości dalszego rozwoju dyscypliny, chciałem jedynie podzielić się uwagami na temat dominujących tendencji w rodzimej antropologii, która zdawała się nie dostrzegać nowych terenów czekających na odkrycie. Miałem jednak świadomość tego, że metodyczna eksploracja tych terenów, o ile nie zdaje się na ślepy traf, musi posługiwać się jakimś ogólnym planem i wykorzystywać odpowiednie środki, a więc – sięgając po język nauki – posługiwać się jakąś teorią i metodą. To daje pewną szansę na sukces odkrycia i spenetrowania nowego lądu – w innym przypadku pozostaje tylko jałowe dreptanie w miejscu.

Przypomnę jedynie, że odwołując się do istniejących w antropologii polskiej dwóch paradygmatów, które określiłem jako etnografię tradycyjną i antropologię współczesności, wskazałem na ich niedostatki: w jednym przypadku po stronie teorii, w drugim zaś – praktyki, i zaproponowałem formułę pośrednią – etnografię współczesności. Samo to określenie jest wprawdzie kolejnym emblematem, który niekoniecznie musi prowadzić do jakiejś istotnej zmiany – nie słowa przecież się liczą, lecz czyny. Przyznaję więc przy tym uczciwie, że sam nie mogę służyć za najlepszy przykład uprawiania tak pojętej antropologii, z wyjątkiem – być może – niedokończonego projektu badań stylów życia młodzieży akademickiej (Barański 2001: 133-56). Ów skromny przyczynek nie mógł jednak zapobiec dalszemu przesuwaniu rodzimej wersji tej dyscypliny wiedzy raczej na pozycje krytyki kulturowej niż jakiejś zreformowanej postaci antropologii kulturowej, choć odbywa się to przy równoczesnym zmniejszaniu się wpływów tradycyjnej etnografii. Ten ostatni fakt nie może być – rzecz jasna – żadną pociechą, chodzi bowiem o to, by etnografię jednak uprawiać.

*

Wypada zatem zacząć od rzeczy podstawowej – przypomnienia, czym właściwie antropologia się zaj-

muje. Chciałbym sięgnąć tutaj po najcelniejszą chyba intuicję dotyczącą zakresu przedmiotowego antropologii, pogląd badacza, który w ostatnich dekadach dokonał w tym względzie bodaj najwięcej. Chodzi o określenie Clifforda Geertza – „nieformalnej logiki prawdziwego życia” (Geertz 2003: 47), które zdaje się wyczerpywać dwa punkty graniczne/logiczne określające zakres penetracji antropologii.

Wydaje się, że pierwszy człon – nieformalną logikę – można odnieść do zbioru zagadnień bliskich wyobrażeniom zbiorowym Durkheima, strukturom mentalnym Lévi-Straussa czy – najczęściej dziś proponowanego przez badaczy zajmujących się tą problematyką pojęcia – racjonalności; prawdziwe życie natomiast przywodzi na myśl – znów Durkheimowskie – życie na serio, Wittgensteinowskie formy życia czy Schutzowskie światy życia. Geertz czerpie po trosze ze wszystkich tych inspiracji i z jeszcze innych, których wymienianie tutaj nie jest niezbędne. Najważniejsze wszakże jest to, że dwa te określenia wyczerpują również znaczenie antropologiczne kultury, która – jak należy rozumieć – jest prawdziwym życiem człowieka uprawianym według pewnych zasad, pewnej logiki; prawdziwym, czyli samoświadomym, w odróżnieniu od życia przyrody, oraz kierowanym myślą, której – znów – świat natury nie posiadał. Słowem, mamy tutaj dosyć rozpowszechnione rozumienie zakresu zainteresowań antropologii – kulturę rozumianą jako sposób życia człowieka. Nie jest to żadne *novum* w historii dyscypliny, choć trzeba dodać, że Geertza interesuje głównie symboliczna warstwa owego sposobu życia i w tym zakresie wprowadził swe własne pomysły, na których omawianie nie ma tutaj niestety miejsca.¹

Mamy więc rozumienie kultury, świata życia człowieka, ludzkiej codzienności – w jej niezbywalności i pierwotności zarazem, co jest przecież domeną działania antropologii (w odróżnieniu od socjologii kultury, studiów kulturowych, psychologii kulturowej itd.). Poniższe uwagi podążać będą w ślad za tymi wektorami/ogranicznymi z uwagą skierowaną na fakt, że w żywej kulturze takie rozgraniczenie na jej – nazwijmy dla uproszczenia – formę i treść – nie występuje; logika i życie stanowią jedno, tworzą syntezę. Tak zarysowany, „statyczny” wymiar przedmiotu zainteresowania antropologii składać się będzie na synchroniczny wymiar zagadnienia.

Ludzka codzienność, antropologicznie rozumiana kultura, nie jest jednak dziedziną pozbawioną wymiaru historycznego, diachronii. Zawsze ludzie mieli jakieś systemy rodzinne, wartości, wierzenia, sposoby utrzymywania się przy życiu itd. – pomimo mijających epok, które różnie zresztą określano. Tutaj, chcąc umieścić tę historyczną perspektywę w strukturze pojęciowej zrozumiałej dla współczesnego czytelnika, odwoływał się będę do bodaj najbardziej dziś rozpowszechnionego rozróżnienia na: przednowoczesność, nowoczesność i ponowoczesność – terminy opisujące kolejne epoki w dziejach kultury i myśli człowieka. Oprócz wspomnianej powszechności po-

sługiwania się tym podziałem, istnieje pewien szczególny powód, który nakazał mi sięgnięcie po to rozróżnienie. Otóż, jeśli przyjmiemy chwilowo zasadność wspomnianej periodyzacji, istnieje tendencja do przypisywania momentom przekraczania granic tych kolejnych etapów cech Weberowskiego odczarowania świata (zob. np. Buchowski 2004). Przyjęło się przy tym uważać, że tradycyjnie pojęty zakres antropologii – modelowo ujęte kultury pozaeuropejskie i ludowe kultury Europy – to świat sprzed nowoczesności, sprzed odczarowania. Skoro tak, to rzecznicy pojawiania się kolejnych okresów – od przednowoczesności, przez nowoczesność, do ponowoczesności – mogą, jak sądzą, zasadnie domniemywać o zanikaniu przedmiotu zainteresowań antropologii.

Poniższe rozważania mają na celu wykazanie błędności tego rozumowania, co może doprowadzić do pojawienia się poważnej rysy w tak pojętym, cokolwiek ewolucyjnym trójpodziale dziejów. Będę chciał zatem wykazać, że periodyzacja ta ma bardzo względny i prowizoryczny charakter. Niczym – podobne w duchu – Riesmanowskie rozróżnienie na: sterowność tradycyjną, wewnątrzsterowność i zewnątrzsterowność, kształtujące tzw. charakter społeczny (Riesman 1996), może służyć tylko jako model pewnych okresów w historii kultury, dominujących tendencji, które wszak nie eliminują tych mniej obserwowalnych. Innymi słowy, że – na przykład – cechy charakterystyczne dla nowoczesności da się wskazać w przednowoczesności, czego przykładem niech będą elementy myśli technicznej, znane nawet budowniczym wiszących kładek lub też, że cechy przednowoczesności dostrzec można w nowoczesności i – co więcej – w ponowoczesności; by sięgnąć do tradycyjnego, choć coraz mniej adekwatnego słownika z repertuaru antropologii – że „prymitywne istnieje we współczesnym” (Robotycki 1992: 108).

Posługiwanie się takimi pojęciami, jak prymitywny, czy choćby mniej rażącym – pierwotny – stanowi zresztą osobny problem, który uzmysławia nam konieczność wypracowania nowego zbioru pojęć opisu ludzkich sposobów życia. Pozwoliłoby to na wyjście poza takie rozróżnienia i podobne, które – co gorsza – wprowadzają wartościowanie rodem z XIX-wiecznego pozytywizmu. Wiąże się to zresztą z głównym problem antropologii – problemem przekładu kulturowego. Geertzowskie pojęcia nieformalnej logiki i prawdziwego życia pozwalają chwilowo uniknąć błędu kategoryjnego, wszelako ich zawartość znaczeniowa wyczerpuje raczej wymagania filozofii niż antropologii.

Problem wspomnianej adekwatności słownika współczesnej antropologii wskazać można w dziele, które jest – trzeba to przyznać – wyrazem dochowania wierności rodzimej tradycji etnograficznej, a równocześnie przykładem otwarcia się na ustalenia epistemologii i filozofii nauki ostatniej doby. Joanna Tokarska-Bakir – do przykładu jej dzieła chcę tutaj sięgnąć – gdy pisze w jednej z ostatnich prac, że „ontologia archaiczna wydaje się ele-

mentem ludzkiej świadomości, nie zaś etapem tej świadomości” (Tokarska-Bakir 2000: 377), z jednej strony słusznie odcina się od poglądu głoszącego doskonalący się rozwój wiedzy, z drugiej jednak posługuje się pojęciem archaiczności, które jest wszak wytworem myśli pozytywistycznej, od której autorka się dystansuje. Nie umniejsza to bynajmniej trafności sformułowanej przez autorkę tezy, czyniąc ją jednak mniej bezkompromisową w rozprawie ze strażnikami wartościowania różnych form świadomości i postaci kultury. Jeśli chodzi o zakres przedmiotowy tematyki interesującej Tokarską-Bakir, autorka ta porusza się po rejonach znanych antropologii od dawna, w rozważanym przypadku – zajmuje się tzw. kulturą religijną. Nie ma wprawdzie tutaj miejsca na referowanie tej pracy, warto jednak podkreślić, że wprowadza pewne nowe jakości zarówno po stronie teorii, jak i metody.

Pokrótkie tylko, wskazana praca jest bardzo dobrym przykładem zastosowania nowej na gruncie polskiej antropologii metody do starej problematyki. Posługując się Gadamerowską kategorią nierozróżnialności, autorka tropi ontologię archaiczną rozproszoną niejako w różnych przejawach wiary religijnej. Lektura pracy nasuwa jednak pytanie o potrzebę poszukiwania owej ontologii archaicznej – na razie pozostajemy przy tym określeniu – w życiu codziennym, kulturze popularnej, plastyce, filmie, literaturze, prasie, reklamie, modzie, chorobie, polityce, konsumpcji itd., słowem – w innych przejawach sposobów życia? Są to rzeczy wciąż czekające na badania antropologiczne – autorka napomyka jedynie o możliwości takich eksploracji.

Pozostając jeszcze przez chwilę przy dylematach terminologicznych, jeśli byśmy uznali zasadność posługiwania się pojęciem archaiczności, to pozostaje jednak nie całkiem oczywista kwestia skupienia się wyłącznie na porządku ontologii (życie Geertza), przy równoczesnym wyłączeniu porządku epistemologii (logika Geertza), a dokładniej – racjonalności, w rozumieniu raczej nadawania pewnego porządku rzeczywistości niż jedynie jego przyjmowania. Sama Tokarska-Bakir zdaje się wkraczać również w ten wymiar zagadnienia, gdy pisze: „Obcować z mitem to nie tyle analizować i rozumieć, ile ulegając sile opowieści, poddając się jej rytmowi, pół-tworzyć ją, pół-powtarzać” (Tokarska-Bakir: 392). Wskazuje tutaj wprawdzie tylko na narrację mityczną, rzecz odnosi się wszak do wszelkich postaci praktyk kulturowych. Coś zupełnie innego jest tutaj jednak ważniejsze, mianowicie owa synteza życia i logiki, powtarzania i tworzenia, ontologii i epistemologii.

Moje uwagi zacznę od tej drugiej, od logiki ze sformułowania Geertza, czyli – ogólniej rzecz ujmując – racjonalności, by później przejść do życia, czyli pewnego zbioru treści i praktyk kulturowych, którymi antropologia winna się zainteresować. Uwagi poniższe nie mają przy tym charakteru wyczerpującego, są jedynie wskazaniem interesujących – z punktu widzenia teorii i metody antropologii – rejonów badań, zarówno jeśli chodzi o ową lo-

gikę kulturową – racjonalność, która wprowadza strukturę w pewną treść, jak i o treść kulturową – życie samo, które w myśl tej logiki jest kształtowane. Mimo nierozłączności tych dwóch komponentów ludzkich sposobów życia, dla większej przejrzystości wyводу zmuszony będę do traktowania ich do pewnego stopnia oddzielnie.

*

Pokrótce tylko warto przypomnieć, że problematyka racjonalności ma już swoją historię zapoczątkowaną przez Maxa Webera, a podjętą na gruncie filozofii nauki w latach 60. XX wieku i sporu, który w polskiej recepcji problemu znany jest bodaj najbardziej z wystąpień Petera Wincha (1992) i Robina Hortona (1992). Obaj ci badacze reprezentują skrajnie odmienne rozumienie racjonalności – odpowiednio – opowiadają się za podejściem relatywistycznym i esencjalistycznym w tym zakresie.²

Najkrócej rzecz ujmując, pierwszy autor głosi wielość form racjonalności, sposobów myślenia i ich równoprawność – kulturowo zrelatywizowanych i będących czymś na kształt Wittgensteinowskich form życia czy gier językowych. Drugi opowiada się za jednolitością form poznania, dopatrując się w pozornej różnorodności – umieszczającej na antypodach np. myśl afrykańską i naukę zachodnią – istnienia tej samej struktury teorii wyjaśniającej. Tokarska-Bakir przyznając, iż po złudzeniach nowoczesności „wyszło na jaw, że ‘empiria’ i ‘ideologia’ to, z grubsza rzecz biorąc, pseudonimy wiedzy i wiary, których nierozdzielność została współcześnie wielokrotnie wykazana” (Tokarska-Bakir 2000: 92), zdaje się ciążyć ku pierwszemu rozwiązaniu. W myśl tego podejścia wszelkie formy racjonalności, i te naukowe, i te potoczne, silnie kulturowo spetryfikowane, jawią się jako rodzaj gier, dyskursów – w znaczeniu nadanym tym określeniom przez Michela Foucault.

Problem racjonalności przedstawia się tutaj jako teoretyczne zagadnienie antropologii, którego przeceńnić nie sposób, ponieważ w jego perspektywie uchwycić możemy różne sposoby kulturowego ujmowania świata i życia w nim. Fakt ten eksponował w ostatnich dekadach w szczególności Stanley Jeyaraja Tambiah (1990), który sięgając po dzieło Lévy-Bruhla, Jamesa, Schütza – by wymienić tylko najbardziej znaczące postaci w historii refleksji na ten temat – podjął próbę rozstrzygnięcia wspomnianego sporu i przedstawił pogląd o różnych sposobach ujmowania i porządkowania świata. Propozycję jego warto tutaj przypomnieć, choć nie jest ona wolna od pewnych słabości (zob. np. zastrzeżenia Buchowskiego 2004), stanowi jednak pewien krok naprzód w rozumieniu zagadnienia racjonalności.

Otóż – ogólnie rzecz ujmując – w wielości orientacji wobec rzeczywistości (logik, subuniwersów, światów życia) Tambiah wskazuje dwa nastawienia, racjonalności skrajne, które określa – odpowiednio – jako: przyczynowość i partycypację. Postaci tych dwóch lo-

gik uzupełniają się nawzajem, a ich natężenie różni się pomiędzy jednostkami i grupami w łonie tej samej kultury oraz pomiędzy odmiennymi kulturami ujętymi jako twory o charakterze zbiorowym.

A zatem, przyczynowość reprezentowana jest przez kategorie, zasady i metodologię nauk przyrodniczych oraz myśl logiczno-matematyczną. Nastawienie naukowe to pewien rodzaj dystansu, metodycznej neutralności i traktowania przedmiotu oglądu w kategoriach abstrakcyjnych. Zwłaszcza w naukach przyrodniczych nacisk kładzie się tu na analizę zjawisk w kategoriach przyczyny i skutku, przy postępującym podziale przedmiotu badań na coraz mniejsze jego klasy, czego skutkiem jest oczywista atomizacja informacji (Tambiah 1990: 105). Na antypodach przyczynowości znajduje się partycypacja – Tambiah nie ukrywa tutaj faktu zapożyczenia tego terminu od samego Lévy-Bruhla, choć nie do niego sięga po przykłady, przypisując mu niejasność ujęcia tego przypadku racjonalności. Dużo lepiej istotę partycypacji ujmuje – według Tambiaha – Maurice Leenhardt (1982), który zasłużył się wieloletnimi badaniami w Melanezji, do których Tambiah się odwołuje:

„Leenhardt postrzegał życie w Melanezji jako dynamiczny spłot natury, społeczeństwa, mitu i techniki, widział również wioskę melanezyjską jako centrum otaczającego ją krajobrazu mitycznego, gdzie góry, skały, drzewa i zwierzęta traktowano jako bliskie, obdarzone ponadto mocą boga-przodka oraz totemicznym życiem. Takie naturalne istoty i zjawiska traktowano jako odrębne tchnienia życia. Krajobraz był pośrednikiem między światami niewidzialnym i widzialnym, przestrzenią ‘żywego mitu’, a życie każdej grupy przebiegało według wskazań jej totemów i przodków wszechobecnych w otoczeniu człowieka. Pojęcie partycypacji rozumiał Leenhardt w odczuciu związku jaźni z osobą i ze zjawiskami krajobrazu mitycznego; w istocie, partycypacja stwarzała związek człowieka z tym, co immanentne i/lub transcendentne” (Tambiah 1990: 106).

Tambiah zauważa, iż te Leenhardta opisy geografii mitycznych można zilustrować licznymi innymi przykładami etnografii rozmaitych ludów. Przytacza tedy stosowne cytaty z pracy Vincenta Crapanzano (1980) o kulcie świętych w Maroku, w której autor przedstawia na przykład wiarę wiernych w obcowanie ze świętym w poświęconym mu sanktuarium, czy pracę Diany Eck (1981) o geografii sakralnej Indii, w której autorka podkreśla z kolei wiarę wyznawców hinduizmu w świętość całego obszaru Indii.

Są to klasyczne przykłady kultur (lub takich szczególnych dziedzin, jak kultura religijna), które zawsze pozostawały w zakresie zainteresowania antropologii. Nadprzyrodzoność wskazanych zjawisk to właśnie cecha świata – by posłużyć się określeniem Webera – sprzed odczarowania i podobnych przykładów przytoczyć można jeszcze wiele: Trobriandy Malinowskiego, gdzie zwykle

praktyki ekonomiczne nie mogły obyć się bez nieustannie podejmowanych zabiegów rytualno-magicznych, wyrastających wprost z lokalnej mitologii (zob. np. 2003); północny zachód Ameryki Maussa, gdzie rzeczy, od odzieży po całe domostwa, miały moc „mówienia”, ponieważ proces ich tworzenia i użytkowania nie odbywał się bez udziału bogów i przodków (stąd społeczna i kosmologiczna siła potlachu – rytualnego rozdawnictwa, a nawet niszczenia rzeczy; Mauss 1973); polska wieś według Znanieckiego, gdzie wiara w ożywienie całej natury prowadziła do solidarności człowieka i świata, wzajemnie zależnych poprzez rodzaj mistycznego związku (Thomas, Znaniecki 1976); katolicyzm ludowy Tokarskiej-Bakir, nierozróżniający postaci świętego i jego przedstawienia, tego co nadmysłowe i zmysłowe – podobnie jak w przypadku owego Marokańczyka Crapanzano... Znamienne, że Eck ten rodzaj postawy określa – w odniesieniu do jej przedmiotu badań – jako „sakramentalną ontologię naturalną” (Tambiah 1990: 107), potwierdza zatem intuicje pojęciowe Tokarskiej-Bakir – przynajmniej w zakresie interesującej je obie kultury religijnej.

Są to klasyczne przypadki zjawisk ze świata sprzed Weberowskiego odczarowania – pełnego mistycyzmu, nadmysłowości, syntezy zjawisk z różnych porządków usankcjonowanych przez myśl nowoczesną, a wcześniej nieistniejących (na przykład rozróżnienia na: kulturą wysoką i niską, naukę i wiedzę codzienną, *sacrum* i *profanum*, publiczne i prywatne, sztukę i rzemiosło, elity i masy itd.). Wszelako, czy partycypacja to immanentny składnik porządkowania światów jedynie sprzed odczarowania, które odbyło się – według Webera – wraz z procesami modernizacji, racjonalizacji i biurokratyzacji społeczeństw? Z tych i innych przykładów znanych antropologom i religioznawcom wynika, że owemu odczarowaniu nie poddaje się kultura religijna, lecz czy jedynie ta sfera ludzkiego życia?

Tambiah wskazuje przykłady, które mają unaocznic, czym jest partycypacja dzisiaj lub też, gdzie należy jej szukać poza kulturą religijną. Otóż, przypadki partycypacji mają miejsce również wtedy, gdy na przykład współcześni Amerykanie, młodzi i starzy, masowo opowiadają się za ochroną natury – ze strachu przed zagładą nuklearną i odpadami przemysłowymi; gdy poeci romantyczni, Wordsworth, Coleridge i Shelley opiewają piękno związku człowieka i przyrody; gdy pomniki bohaterów narodowych, na przykład Lincolna czy Jeffersona, lub cmentarze, jak Arlington Cemetery, lub też pola bitew, jak Gettysburg, służą za miejsca narodowych świętości. We wszystkich tych przypadkach Tambiah dostrzega przejawy partycypacji – rodzaju niesformalizowanego, nieurzędowego nastawienia, które jest określeniem służącym opisowi tych szczególnych logicznych relacji pomiędzy ludźmi, przestrzenią, naturą i światem rzeczy (Tambiah 1990: 108).

Jeśli tę intuicję badacza uznamy za trafną, z łatwością znajdziemy podobne przykłady w każdym miejscu na zie-

mi, ale i inne: związki między rodzicami i dziećmi, które każą – zwłaszcza matkom – znieść każdą przykrość zadaną przez dziecko, między kochankami, które przywodzą do zbrodni lub szaleństwa, czy tworzenia wielkich dzieł, między członkami bliższej i dalszej rodziny, które każą udzielić pomocy krewnemu; siłę, którą wierni czerpią z uczestnictwa w nabożeństwie religijnym lub synowie z zachęcającego poklepania po plecach przez ojców; uzasadnienie politycznych decyzji całych narodów, sankcjonowanych przez czyny ich bohaterów; poczucie dorosłości osiemnastolatka, któremu wolno publicznie pić alkohol; pewność siebie kobiety, która właśnie przywdziała najmodniejszą z sukienek; poczucie więzi z rodem i jego historią poprzez noszony od pokoleń sygnet; założenie czarnego ubrania na znak żałoby lub ubrania białego – jak to ma miejsce w Indiach – kraju pochodzenia Tambiaha. Wszędzie mamy przy tym do czynienia z kulturowo zróżnicowanymi formami ekspresji, co jest charakterystyczne dla porządku partycypacji – zmienności postaci miłości rodzicielskiej, solidarności rodowej, mody czy żalu wyrażanego z powodu śmierci bliskich.

Tambiah zauważa, że partycypacja ma miejsce wówczas, gdy osoby, grupy, miejsca, rzeczy, zjawiska naturalne pozostają w związku styczności, bezpośredniości, podzielanego pokrewieństwa (Tambiah 1990: 107), co – trzeba przyznać – przywodzi na myśl istotę magii. Badacz dodaje, że „w języku semiotyki ludzie z jednej strony, a miejsca, przedmioty i zjawiska naturalne – z drugiej, przedstawiają się jako wzajemne ‘ikoniczne’ reprezentacje oraz ‘indeksyjne’ przeniesienia energii i atrybutów” (Tambiah 1990). Joanna Tokarska-Bakir określiłaby to zapewne – przynajmniej w odniesieniu do religijności ludowej – jako przejaw sklejenia *signans* i *signatum*, przedstawiającego i przedstawionego (Tokarska-Bakir 2000: 21).

Widać tedy z powyższej charakterystyki, że logika partycypacji wykazuje – co podkreśla Tambiah – cechy magicznej współobecności, performatywności aktów mowy i opowieści mitycznych, działania rytualnego i ekspresywnego, które znajduje podzielane rozumienie, nacisk na zmysłowe i afektywne formy komunikacji oraz język emocji, solidarności, holizmu, ciągłości przestrzeni i czasu, gdzie jednostka jest wytworem świata i jego częścią – co ma dać w efekcie poczucie kosmicznej jedności. Dyskurs przyczynowości natomiast należałoby charakteryzować w kategoriach dystansu, neutralności, eksperymentu, gdzie jednostka przeciwstawiona jest światu i posługuje się językiem bodźca i reakcji oraz działaniem nastawionym na techniczną skuteczność, kosmos zaś podlega procesowi atomizacji i fragmentacji (Tambiah 1990: 109).

Warto mieć jednak świadomość tego, że wprawdzie partycypacja i przyczynowość mogą wydawać się nastawieniami wobec świata różnymi i przeciwstawnymi, mają jednak i część wspólną, którą jest zmysłowy aparat poznawczy, na którym nabudowują się symboliczne

formy komunikacji i ekspresji. Z drugiej strony podkreślić należy istotny fakt, że partycypacja i przyczynowość są postaciami racjonalności – jak już wcześniej stwierdzono – idealnymi, w praktyce bowiem nie są wolne od elementów przeciwstawnych ich cechom konstytutywnym; innymi słowy są to – by znów sięgnąć do terminologii Webera – typy idealne pewnych dwóch sposobów ujmowania rzeczywistości. Można wszakże pokusić się o wskazanie najbliższych przypadków tak rozumianych skrajności: religię i naukę. Niemniej praktyka kulturowa każdego społeczeństwa ufundowana jest na obu tych porządkach rzeczywistości, uzupełniających się nawzajem, które uobecniają się w zależności od kontekstu, systemu wiedzy, wnioskowania czy retoryki oraz sposobów reagowania emocjonalnego.

Argument Tambiaha wydaje się trafny, w każdym bowiem społeczeństwie istnieją jakieś religie i związane z nimi systemy wartości, ceremonie, symbole itd. Tradycje różnego rodzaju – te wielkie i małe – które każą w budowli sprzed setek lat poszukiwać źródeł zbiorowych tożsamości, podobnie zresztą jak w zastawie stołowej przekazywanej z pokolenia na pokolenie; życie rodzinne z poszczególnymi systemami pokrewieństwa, uroczystościami (śluby, urodziny itd.), relacjami wzajemności; zbiorowości o charakterze subkulturowym z silną dozą solidarności grupowej czy ideologii; środowiska zawodowe z ich specyficznymi kulturami organizacyjnymi; mody szczącące się względną swobodą, lecz równocześnie z aspiracjami do hegemonii; formy uczestnictwa ze świata fanów, dla których uwielbianie idola jest niczym uczestnictwo w jego *aura* itd. – to, jeśli chodzi o partycypację. Po stronie zaś przyczynowości mamy: eksperymenty naukowe, plany ekonomiczne, dysputy akademickie, diagnozy lekarskie (chodzi oczywiście o medycynę klasyczną, nie tę np. holistyczną, którą należałoby umieścić w porządku partycypacji, a może raczej jest ona przypadkiem granicznym) itd. W tym względzie – zauważa badacz – istnieją również różnice stosowania tych dyskursów w różnych kulturach, nie ma wszak społeczeństwa, którego racjonalność można by sprowadzić wyłącznie do jednej ze wskazanych tu postaci (Tambiah 1990: 108-109).

Tambiah nie kładzie jednak wystarczającego nacisku na jeszcze jedną kwestię, mianowicie iż w każdym z wymienionych przykładów, które reprezentują zresztą jedynie znikomy fragment praktyk człowieka, w których obie racjonalności się ujawniają, możemy zwykle dostrzec element z porządku przeciwstawnego. Innymi słowy, i w praktykach z porządku partycypacji (nawet w przypadku religii) znajdziemy elementy swoistego *make-believe*, z drugiej zaś strony, przyczynowość nie jest pozbawiona elementu partycypacji, jak w przypadku wielu odkryć naukowych, które ufundowane są na intuicji raczej niż na logice argumentu, nie wspominając już o tym, że sama teoria i metoda są w nauce czymś arbitralnym, a więc narażonym wciąż – i słusznie – na zarzut pocho-

dzenia z przeciwnej strony – partycypacji właśnie. W gruncie rzeczy bowiem mamy do czynienia z ciągłością postaci owych dyskursów, gdzie wspomniana medycyna holistyczna plasowałaby się być może pomiędzy postacią klasyczną i alternatywną sposobów leczenia ludzi. W tym rozumieniu tyleż logiki przyczynowości, co logiki partycypacji da się zauważyć na przykład: w retoryce politycznej (fakty *vs* interpretacje), motywacjach przynależności grupowych (potrzeba wsparcia *vs* wiara w jej wartości), modzie (potrzeba wyróżnienia się *vs* poddanie się obowiązującemu kanonowi), w stosunku wobec dóbr materialnych (użyteczność np. samochodu *vs* jego symboliczność w aspekcie prestiżu społecznego).

Znawcy historii myśli antropologicznej zauważą zapewne, że propozycje Tambiaha nie są czymś absolutnie nowym w potraktowaniu racjonalności rozumianej jako sposób ujęcia rzeczywistości, porządkowania jej i rozumienia. Dość przywołać jedną z najbardziej znaczących wypowiedzi odnoszących się do tego zagadnienia, mianowicie samego Claude'a Lévi-Straussa:

„Otóż w każdej perspektywie nienaukowej (a żadne społeczeństwo nie może uważać, że jest od niej wolne) myśl patologiczna i myśl normalna nie wykluczają się, lecz dopełniają. W obliczu świata, który pragnie zrozumieć, ale którego mechanizmów nie może opanować, myśl normalna pyta nieustannie o sens te rzeczy, które odmawiają odsłonięcia go; natomiast myśl określona jako patologiczna przepełniona jest uczuciowymi odzwźwiękami i interpretacjami, w które gotowa jest wyposażać nie zaspokajającą jej rzeczywistość. Dla jednej istnieje coś, co nie daje się sprawdzić doświadczalnie, tzn. pusty wymóg; dla drugiej – istnieją doświadczenia bezprzedmiotowe, tzn. czysty zasób. Korzystając z języka lingwistów, powiemy, że myśl naturalna stale cierpi na deficyt tego, co znaczone, gdy tzw. myśl patologiczna (a przynajmniej pewne jej objawy) dysponuje nadmiarem tego, co znaczące” (Lévi-Strauss 1970: 256).

Jeśli przymkniemy oko na częste w przypadku strukturalizmu sformułowania o silnie pozytywistycznym nacechowaniu, jak: myśl normalna *vs* myśl patologiczna (przyczynowość *vs* partycypacja), stwierdzimy bez wątpienia wspólność intuicji, które dzieli – między Lévi-Straussem a Tambiahem – kilka dziesiątków lat myśli antropologicznej; do wspomnianego „nadmiaru tego, co znaczące” przyjdzie się jeszcze odwoływać.

Sięgnijmy po jeszcze inne przybliżenie istoty tej sfery ludzkich sposobów życia, która wymyka się analizie w kategoriach dwuwartościowej logiki, reguł wynikania itd. Mianowicie, od pewnego czasu obecna jest w polskiej literaturze przedmiotu koncepcja kultury typu magicznego, powstała zapewne nie bez odniesienia do toczącego się przynajmniej od czasów Lévy-Bruhla sporu na temat wspomnianej wcześniej dychotomiczności (lub wielości) racjonalności. Michał Buchowski, współtwórca tej koncepcji, pisząc o magii, zauważył, że „redukcja magii do komunikacji jest niemożliwa –

przede wszystkim ze względu na syntetyczny charakter myślenia magicznego, łączącego sensory przedmiotowe (praktyczno-użytkowe), komunikacyjne (komunikacyjno-semantyczne) i światopoglądowe regulowanych przez siebie czynności” (Buchowski 1986: 106).

Wszelako posługiwanie się tutaj pojęciem kultury przywodzi jednak na myśl pewien ograniczony etnicznie (Polacy, Lasowiacy, Afroamerykanie, Bororo itd.) lub typologicznie (chłopi, politycy, hiphopowcy, nauczyciele akademicki itd.) zespół praktyk, wartości, wytworów itd. charakterystycznych dla danej grupy. Tymczasem niewielka zmiana terminologiczna – np. racjonalność typu magicznego – pozwala na zerwanie z krępującą tradycją antropologiczną wypowiedzianą na temat poszczególnych kultur, ułatwia natomiast postawienie znaku równości między praktykami kulturowymi Bororo, hiphopowców i nauczycieli akademickich; rzecz jasna z uwzględnieniem osobliwości wszystkich tych praktyk – przy podjętym równocześnie wysiłku wskazania jakości wspólnych. Okazać się może wówczas, że np. sposób ubierania się – gdy uwzględnimy wspomniane wymiary: praktyczno-użytkowy (np. ochrona), komunikacyjny (np. informacja o miejscu w hierarchii społecznej lub aspirowania do zajęcia tegoż), światopoglądowy (np. wyznawane wartości estetyczne) – wykazywać będzie zbliżone funkcje bez względu na szerokość geograficzną, rasę, przynależność etniczną czy typologiczną.

Ów zabieg terminologiczny pozwoliłby nam również na wyzwolenie się z pewnych nawyków myślowych: że oto kultury typu magicznego reprezentują jedynie Bororo, a może jeszcze – na przykład – Lasowiacy; a może nie, może tylko kultura religijna Lasowiaków da się ująć za pomocą tej formuły? Co w takim razie z hiphopowcami czy nauczycielami akademickimi, co z ich religijnością, itd.? Niewątpliwie można przecież stwierdzić symboliczność stroju Bororo (np. określony zestaw papuzich piór), hiphopowców (np. czapka bejsbolówka noszona w określony sposób) i nauczycieli akademickich (np. wyciągnięty sweter czy jasne spodnie – ten drugi przypadek, amerykański, coraz bardziej rozpowszechnia się w środowisku rodzimym). Jeśli przyjmiemy tedy, że każda symboliczność zawiera – z racji społecznie nacechowanej retoryki – element magiczności, wówczas tę magiczność dostrzec będzie można w papuzich piórach Bororo i w jasnych spodniach akademika. Magiczność, czyli – jak by powiedział Kenneth Burke – sztukę retoryczną uprawianą z pomocą słów, rzeczy, zachowań. W tym rozumieniu rolę magii nie jest oddziaływanie na naturę, lecz na innego człowieka, na zbiorowość – kształtowanie ludzkich postaw i zachowań (Burke 1969: 43).

Stąd – wydaje się – posługiwanie się pojęciem racjonalności typu magicznego daje lepsze widoki badawcze niż pojęcie kultury typu magicznego.³ Samo pojęcie kultury sprzyja wprowadzaniu pewnego myślowego mechanizmu unieruchamiającego – również w granicach wyznaczonych kryteriami etnicznymi czy

typologicznymi. Dochodzą do tego pewne stare przesady z porządku nowoczesności, jak rozróżnienie na magię-religię czy magię-naukę i mamy oto najczęściej zapewne formułowany wniosek, że magię mają Bororo, nie mogą jej natomiast mieć nauczyciele akademicki – oni mają naukę, a czasem religię. A zatem nimi antropologia zajmować się nie może – stąd bierze się owo dreptanie w miejscu, o którym była mowa na początku.

Pozostając jeszcze przez chwilę przy przykładzie stroju, może on mieć tak przemożną magiczno-retoryczną siłę, co głównie odnosi się do mody, że każda – na przykład – nosząc w zimne wiosenne lub jesienne dni kuszą bluzkę, wystawiać (już lub jeszcze – po lub przed okresem zimowych chłódów) nagie brzuchy na doskwierające zimno. Okazuje się, że względy techniczno-użytkowe zgoła tu nie występują, dając miejsce tym komunikacyjnym i światopoglądowym:

„W kulturze typu magicznego, tak jak to postulują symboliści antropologiczni, sfera techniczna i sfera symboliczna są przemieszane, integralnie splecione. Obydwie sfery tworzyć nawet mogą syntetyczny monolit (...). Zgodnie z wierzeniami magicznymi, działania symboliczne mają podobny status, co działania techniczne. Przy budowie domu, akty symboliczne, np. zaklęcia i gesty rytualne, mają taki sam wpływ na efekt końcowy, jakim ma być nośna i dobra chałupa, co akty techniczne. Dobór belek i ich umocowanie są równie istotne, co akt złożenia kamienia węgielnego, zawieszenie wiechy i poświęcenie wodą” (Buchowski 2004: 208)

Zaden antropolog nie zakwestionuje trafności przyporządkowania przykładu podanych tutaj działań symbolicznych do zbioru praktyk magicznych. Dlaczego jednak nie dostrzega się magiczności sposobu ubierania się? Trzeba to zapewne położyć na karb wspomnianych przesądów i nawyków myślowych, co prowadzi do braku badań antropologicznych w tym zakresie, a więc i braku powodów wysuwania jakichkolwiek tez na temat sposobów ubierania się, które – przecież, jako żywo – jest czynnością kulturową interesującą wszak dawniejszych badaczy, np. znawców strojów ludowych.

Gdybyśmy sparafrazowali wypowiedź Buchowskiego, to druga jej część – by nie wchodzić w niepotrzebne dłużyzny – mogłaby brzmieć: w przypadku ubierania się, działania symboliczne i rytualne, np. założenie garnituru określonego fasonu i ceny, krawata o określonym wzorze, koszuli o określonym kolorze z kołnierzykiem określonego kroju, sposób noszenia takiego ubioru (np. zapinanie-odpinanie guzików w pewnych okolicznościach, zdejmowanie-zakładanie marynarki – w innych), mają większy efekt końcowy niż akty techniczne, na przykład – ochrona. Zdarza się bowiem, że ochrona w ogóle nie jest tutaj żadnym efektem końcowym, np. ochrona przed duszną atmosferą bankietu, na którym mężczyźni nie mogą zdjąć marynarki, podczas gdy kobiety – odwrotnie – winny odsłaniać gołe ramiona; podobnie owa wspomniana wcześniej bluzka

– wydaje się – jedynie służy odsłanianiu brzucha... W tym ostatnim przypadku można by pokusić się o roboczą hipotezę, że magiczna rola bluzki wyraża się w syntezie funkcji erotycznej i estetycznej, co zauważył już dawno temu pionier badań symboliki stroju ludowego Piotr Bogatyriew (1979: 202-203). Ma ona również – jak każda moda, zwłaszcza kobieca – coś ze strip-tizu, gry odsłaniania i zakrywania, co rozważał przecież w kategoriach mitotwórstwa, racjonalności partycypacji,⁴ tutaj można by powiedzieć – racjonalności typu magicznego, sam Roland Barthes (1970: 74-77).

Mimo możliwego zastrzeżenia wobec proponowanego przez Tambiah rozumienia racjonalności, dowodzi on bez wątpienia tego, że nie ma mowy o utrzymaniu dawniejszego podziału – by rozpocząć od stwierdzenia Tokarskiej-Bakir – na empirię i ideologię, dalej – wiedzę i wiarę, to, co wysokie i niskie w kulturze, indywidualne i zbiorowe, centralne i peryferyjne, elitarne i nieelitarno, logiczne i prelogiczne, referencyjne i emotywno, racjonalne i irracjonalne – w odniesieniu do wszelkich praktyk człowieka.

Dotyczy to również „praktyki naukowej”, i to właśnie w odniesieniu do niej można by stwierdzić trzecie – jak sugeruje Buchowski (2004: 158) – odczarowanie świata: „rytuały nauki” satysfakcjonujące nasze potrzeby praktyczne, mogą być wykonywane bez sakralnego wierzenia, że są one w jakiś wyjątkowy sposób obiektywne i zbliżone do prawdy o świecie. Wystarczy utrzymywać, że nauka to użyteczna metoda, służąca realizacji naszych pragnień w określonych aspektach życia, podobnie jak inne ceremonie zaspokajają nasze potrzeby w dziedzinie stosunków społecznych” (Buchowski 2004). W tym rozumieniu nauka, w odniesieniu do modelu przyczynowość-partycypacja, to postać racjonalności sytuująca się po stronie pierwszego z członów tej dychotomii, choć – przypomnijmy – owe dychotomiczne ujęcia porządkowania rzeczywistości to jedynie modele idealne typów racjonalności przebiegających w poprzek tych i innych uznanych dotychczas podziałów. Trzeba przy tym przypomnieć, że i sam Weber uznał ostatecznie subiektywny charakter wszelkich form racjonalności, które są – według niego – podminowane emocjonalnym nastawieniem, intuicją, a nawet charyzmą.

Konstatacja Webera nie dała wszak natychmiastowego efektu przejścia na relatywistyczne pozycje środowisk kontestujących projekt nowoczesności, choć postaci ponowoczesności *avant la lettre* można upatrywać w awangardowych ruchach artystycznych już w latach 20. minionego wieku (Featherstone 1991: 38). Dopiero schyłek wieku przyniósł zdecydowanie odmienne ujęcia charakteru i prawomocności wszelkiej wiedzy (w tym tej naukowej) i wszelkiej racjonalności, rozumianych jako językowa lub pragmatyczna gra jedynie, której reguły są w dodatku ustanawiane przez poszczególne dyskursy – naukowe, potoczne, artystyczne itd.

Nie wdając się jednak w rozważania na temat zasadności i proporcji podziałów z porządku przednowoczesność-nowoczesność-ponowoczesność, należy stwierdzić, że myślą się niektórzy teoretycy, twierdząc, że oto ponowoczesność przyniosła ostateczne odczarowanie świata (zob. np. Lyotard 1997), że ponowoczesne małe opowieści, w odróżnieniu od tych wielkich – nowoczesnych, pozbawione są sankcji metafizycznej. Naiwnością wydaje się wiara, że owej sankcji nie ma w łonie dyskursów naukowych (już samo ponowoczesne założenie o prowizoryczności i umowności wszelkiej wiedzy jest przesłanką metafizyczną), a tym bardziej w odniesieniu do małych opowieści pozanaukowych (ideologie, ruchy narodowe, tradycje, nurty artystyczne, ruchy społeczne, style życia, mody itd.). Istotnie, w miejsce owych esencjalistycznych wielkich opowieści nauki pojawiają się antyesencjalistyczne małe opowieści tejsze, programowo odzęgującej się od absolutystycznych roszczeń (inna sprawa, czy nie jest to właśnie rodzaj pobożnego życzenia), lecz także małe opowieści spoza nauki, składające się – jak zawsze – na gmach ludzkiej codzienności, gmach antropologicznie rozumianej kultury, które przecież przesłankę metafizyczną mają wpisana w swoją istotę.

I tutaj – okazuje się – w świecie ponowoczesnym można zaobserwować powrót przednowoczesności, w szczególności fragmentację i hybrydyzację na rozmaitych płaszczyznach sposobów życia ludzi, upodabniającą w dużym stopniu współczesny krajobraz kulturowy do tego sprzed nowoczesności. Zadając pytanie: na czym to upodabnianie się ma polegać, wkraczamy tym samym w zakres znaczeniowy owego Geertzowskiego prawdziwego życia.

*

Sięgnijmy najpierw do spostrzeżeń, które eksponują społeczny wymiar wspomnianego podobieństwa. Weźmy choćby pogląd socjologa francuskiego Michela Maffesoli (1996) o istnieniu tzw. ponowoczesnych plemion, współczesnych formacji społecznych skali mikro, których przykłady wskazać można w takich układach społecznych, jak: zespoły pracownicze (por. pojęcie kultury organizacyjnej), kluby sportowe (wraz z grupami fanów), bywalcy określonych kawiarni, organizacje hobbystów, partie polityczne (zwłaszcza na szczeblu lokalnym), pomoc sąsiedzka (chodzi o jej zorganizowane formy, znane np. w krajach anglosaskich pod nazwą *Neighbourhood Watch*), grupy nacisku rozmaitego autoramentu, mniejszości seksualne, subkultury młodzieżowe itd., których członkowie podzielają wspólny styl życia czy gusty. Centra owego współczesnego plemiennego życia to wielkie miasta, w których biznesmeni pospółu z graficznymi, nauczycielami akademickimi, hiphopowcami itd. składają się na społeczny i estetyczny krajobraz społeczeństwa masowego. Przymiotnik „ponowoczesne” oddać ma nowy charakter tych formacji społecznych, powstałych mianowicie na gruzach rozsypującego się porządku no-

woczesności, dla której typowym wyznacznikiem było względnie zhomogenizowane społeczeństwo konsumpcyjne, podległe jednej z wielkich opowieści – ideologii sukcesu finansowego i konsumeryzmu, w których na przykład Robert Merton (1982) upatrywał wzoru kultury amerykańskiej połowy XX wieku, co można by zapewne ekstrapolować na całość kultury Zachodu.

Wprawdzie francuski socjolog zaproponowany termin traktuje raczej przenośnie niż dosłownie, odzegnując się od jakichkolwiek analogii wskazanych formacji społecznych z plemionami klasycznej antropologii, jego argumentacja nieodmiennie przywodzi na myśl cechy Tönniesowskiej *Gemeinschaft* czy Durkheimowskiej świadomości zbiorowej. Oto bowiem członek owego współczesnego *tribus* to – w odróżnieniu od członkostwa, funkcyjności i kontraktowości zbiorowości nowoczesnych – nie jest już jednostką, ale osobą, nie pełni funkcji, lecz odgrywa rolę, nie łączy go z grupą umowa, lecz więzy emocjonalne (Maffesoli 1996: 6).⁵ To sprzyja postrzeganiu owych osób w związkach ze sobą i ze światem w kategoriach solidarności i organiczności, słowem – chciałoby się powiedzieć – holizmu kosmologicznego, typowego właśnie dla plemion dawniejszej antropologii. Maffesoli stwierdza ponadto, że ta wskazana emocjonalność i bezpośredniość postaw i stosunków wewnątrzgrupowych prowadzi do pomieszenia tego, co obiektywne i subiektywne, a co autor określa jako transsubiektywne. Jest to uznanie prawomocności społecznie stworzonej rzeczywistości, podmiotowe ujęcie plemienia i tworzonej przez niego wiedzy jako bytu *sui generis*, gdzie subiektywne doznania i znaczenia stają się obiektywnymi faktami społecznymi i tworzą świat intersubiektywny (por. Berger, Luckmann 1983).⁶

Czyż nie jest to cecha rzeczywistości kulturowej ufundowanej na racjonalności określonej przez Tambiaha jako partycypacja, gdzie wiedza kulturowa wywodzi się z podzielanego rozumienia, podszyta jest emocjami i poczuciem solidarności, jej fortunność zaś zagwarantowana jest performatywnością wypowiedzi i zachowań, a uczestniczące w niej osoby stają się tym sposobem wytworami świata i jego nierozdzielными częściami? Nie będzie chyba przesady w stwierdzeniu, że mamy tu także do czynienia z postacią owej nierozróżnialności, którą Joanna Tokarska-Bakir interpretuje jako „unicestwienie znaku jako znaku” – zlanie się w jedno rzeczy, reprezentacji i pojęcia (Tokarska-Bakir 2000: 40).

Magiczną współobecność i nierozróżnialność wszystkiego, co w świecie się znajduje, wskazuje również Maffesoli, zauważając, że w jego *tribus* nie obowiązują rozróżnienia na duszę i ciało, umysł i materię, wyobraźnię i ekonomię, ideologię i produkcję itd., do których przywykliśmy, podążając za takimi oto taksonomiami „redukcjonizmu pozytywistycznego” (Maffesoli 1996: 14). W wymiarze społecznym podkreśla się tutaj wspólnotowy charakter uczestnictwa, podzielanie wartości i kontakt bezpośredni, znaczenie zachowań rytualnych i oby-

czaju, który autor rozumie w kategoriach syndromu etyki i estetyki.⁷ Działania symboliczne odgrywają w tym społecznym *millieu* rolę szczególną, a obyczaj jest w życiu codziennym tym, czym rytuał w życiu religijnym – środkiem łagodzenia, osławiania tajemniczych, wzbudzających obawę, a czasem grozę sił (Maffesoli 1996: 21).

Autor nie wprost potwierdza wyrażoną powyżej intuicję o partycypacyjnym charakterze kosmologii *tribus*, zauważając, że „wszystkie te rzeczy dowodzą istnienia wrażliwości kolektywnej, która ma niewiele wspólnego z dominacją kategorii polityczno-ekonomicznych nowoczesności. Wrażliwość ta nie jest już integralną częścią finalistycznej, teleologicznie zorientowanej racjonalności (*Zweckrationalität* Webera), lecz doświadcza się jej raczej w czasie teraźniejszym – wpisana w określoną przestrzeń: *hic et nunc* (Maffesoli 1996: 23). Dalej jednak stwierdza, że znajdujemy tu wyrażoną wprost lub nie wprost wizję organicznego powiązania rozmaitych elementów kosmosu, bliskiego duchowi religijnemu i lokalizmowi terytorialnemu (Maffesoli 1996: 40), gdzie wszakże święty patron zastąpiony został przez guru, rodzinna wioska przez dzielnicę wielkiego miasta, a tajne stowarzyszenia przez kibiców piłkarskich czy modne sekty. Dodać należałoby tutaj, że nie zawsze w tym przypadku niezbędna jest obecność jakiegoś guru, z którym możliwe jest obcowanie w kontakcie bezpośrednim (np. przywódca grupy kibiców, lidera klasowego, przywódca sekty itd.), albowiem w skali kultury masowej – w skali społeczeństwa masowego, a nie nowoplemienia – wskazuje się na wzrastającą rolę tzw. nowych pośredników kulturowych (Bourdieu 1984), którzy służą za wyrocznię w sprawach kultury codziennej i sposobów życia: dziennikarzy, medialnie aktywnych intelektualistów, gwiazdy filmowe itd. Element autorytetu, tak ważny w kulturach przednowoczesnych, nie znika zatem w naszych czasach, przemieszcza się tylko – w tym drugim przypadku – w sferę relacji zapośredniczonych zwykle przez media.

Owemu „plemiennemu rozdrobnieniu”, podważającemu wielkie narracje nowoczesności, sprzyjają od początku media: stacje radiowe prezentują nurty muzyki kojarzone z różnymi subkulturami; telewizje kablowe podważają telewizyjny *mainstream* wielkich stacji, adresując swoje programy do mniejszych grup odbiorców; prasa różnicuje się w swej ofercie ze względu na płeć, wiek, zawód, zainteresowania itd. (zob. np. Scott 1993: 259). Wszystko to wzmacnia proces skupiania się mediów na życiu codziennym, sięgania po obrazy codzienności kosztem wielkich dzieł tzw. kultury wysokiej, a wraz z odrodzeniem oralności i wizualności jako głównych mediów komunikowania (radio, telewizja, internet w miejsce dawniejszego słowa drukowanego) wzmacnia to porządek bliski owej *Gemeinschaft*, „kultury tradycyjnej” – jak ją wprost określa Maffesoli (1996: 26). Co więcej, mamy oto do czynienia z nowym wcieleniem starej postaci dyskursu pu-

blicznego w rozumieniu mitycznych lub mitycznopo-
chodnych tekstów obecnych w przestrzeni kulturowej,
których opowiadanie, odtwarzanie, reaktualizowanie
służyło niegdyś podtrzymaniu spójności kulturowej.
W miejsce dawniejszych historii o mitycznych zdarze-
niach i bohaterach kulturowych wkraczają z całą mocą
zdarzenia i bohaterowie współcześni, gdzie – jak za-
uważa Maffesoli – „wydarzenie o znaczeniu politycz-
nym lub całkiem zwyczajne, życie gwiazdy lub lokalne-
go guru, może przyjąć mityczne proporcje” (Maffesoli
1996). Ów mityczny wymiar – dodaje – przebiega jak-
by w poprzek całości życia społecznego.

Przypomina to cokolwiek Barthes’owskie pojęcie
„mityczności”, która ma być współczesnym wcieleniem
dawniejszych mitów-opowieści. Jak pisze francuski
„mitolog”, mit jest dziś „nieciągły, już nie ujawnia się
w wielkich opowieściach, lecz w samym ‘dyskursie’;
jest raczej frazeologią, zbiorem zdań (stereotypów); mit
zniknął, lecz pozostała – bardziej podstępna – mitycz-
ność” (Barthes 1985: 63). W świetle poczynionych
wcześniej ustaleń na temat racjonalności typu magicz-
nego, można by dodać do tej wypowiedzi jej parafrazę:
magia jest dziś nieciągła, już nie ujawnia się w konkret-
nych praktykach, lecz w samym „dyskursie”; jest raczej
retoryką, zbiorem zachowań (stereotypów); magia
zniknęła, lecz pozostała – bardziej podstępna – magicz-
ność.⁸ Ta i inne cechy kultury współczesnej przywodzą
i Michela Maffesoli do konstatacji, że jesteśmy oto
świadkami ponownego „zaczarowania świata”.

Wprawdzie plemiona współczesne wyposażone zo-
stały w wyrafinowaną technikę, mają jednak w sobie
coś barbarzyńskiego i ożywiającego zarazem (Maffesoli
1996: 28). Maffesoli twierdzi, że inwazje barbarzyńców
miały w dziejach rozmaitych kultur charakter odnowi-
cielski. Były to rewolty, które pociągały częstokroć zu-
pełne odwrócenie wcześniejszego porządku, czego nie-
wątpliwym przykładem są rewolucje doby nowożytnej.

Trzeba zatem zauważyć, że w rozumieniu antropolo-
gicznym konflikty takie stanowiły zawsze część wiecz-
notrwałego – wydaje się – motywu kulturowego: trans-
gresji, protestu, karnawałowego i liminalnego nadmiar-
u. To właśnie ludowa tradycja karnawałów i świąt – od
greckich bachanaliów przez polskie zapusty, po karna-
wał w Rio – dostarczała dawniej i dziś narzędzi symbo-
licznej inwersji i przekraczania przyjętych powszechnie
norm, ustanawiania owego opisanego przez Bachtina
„świata na opak”, wraz z groteskową wulgarnością,
przyjemnościami cielesnymi, nadmiernym jedzeniem
i piciem oraz promiskuityzmem seksualnym, dowarto-
ściowaniem – jak to określa Bachtin (1975) – „dołów
materialno-cielesnych”. Ta liminalność to cecha rytu-
ału, który wszak służy stanowieniu nowych jakości spo-
łeczno-kulturowych i – można bez przesady stwierdzić –
pełni funkcję kosmogoniczną, stwarzania nowego-sta-
rego lub nowego-nowego porządku. Typowym czasem
takiej świątecznej inwersji był czas przesilenia astrono-

micznych. Typowym zaś miejscem był zawsze targ, na
którym spotykali się ludzie i rzeczy z różnych stron świa-
ta, choćby to był świat najbliższej okolicy, gdzie przyby-
wali rozmaici kuglarze, włóczędzy i dziady proszalne,
gdzie odbywał się handel i publiczne debaty, słowem –
było to miejsce o transgresyjnym charakterze.

Mike Featherstone zauważa, że miejscem takiej
świeckiej odświętności są dziś: centrum handlowe, ku-
rort, centrum rozrywki, park tematyczny, gdzie – jak
w restauracjach, pubach, dyskotekach – bywalec tych
miejsc, współczesny *flâneur*, oddać się może praktykom
„kontrolowanego braku kontroli” (zob. Featherstone
1991: 22-23). Wskazuje również wprost na trwanie ele-
mentów przednowoczesnej tradycji karnawałowej, choć
przemieszczonej w sferę mediów, reklamy czy centrów
handlowych. Do tych uwag dodajmy jeszcze fakt istnie-
nia szczególnych okresów, którym można ową karnawa-
łowość, liminalność przypisać – w szczególności week-
end czy wakacje, z Veblenowską (1998) „konsumpcją
na pokaz” i ekspozycją Bachtinowskich „dołów mate-
rialno-cielesnych”. Najważniejsze bodaj jest jednak to,
że prześmiewczość, zmyślenia, pamflety, piosenki oraz
inne powszechne formy zabawy słowem, a nawet fana-
beria opinii publicznej dostarczają kryteriów oceny wła-
dzy (Maffesoli 1996: 51), składają się na ów „barbarzyń-
ski” wymiar tych treści kulturowych, które – jak by po-
wiedział Bachtin – przychodzą niejako z dołu.

Postawa taka wykracza wszak poza omawianą przez
Michela Maffesoli plemiennosc i fakt ten podkreślał już
Jurgen Habermas, wprowadzając rozróżnienie na system
i świat życia. W myśl tego kryterium, pierwszy to instru-
mentalne działanie po stronie systemu polityczno-admini-
stracyjnego i ekonomicznego, który usiłuje zdomino-
wać i doprowadzić do rozkładu ten drugi – wyzwalający
potencjał świata życia codziennego (Habermas 1981; za:
Featherstone 1997: 56). Potencjał ten jest jednak narzę-
dziem dostępnym każdemu i wyrastającym z poczucia
wspólnoty, solidarności, podzielanego uczestnictwa
i wywodzi się z niewypowiedzianej wprost wiary w moc
działania i słowa, chciałoby się powiedzieć – magiczną
moc. Jest to sprzeciw wobec narzuconych wielkich pro-
jektów nowoczesności, państwa, zhomogenizowanego
społeczeństwa czy rynku ekonomicznego. Maffesoli
twierdzi wręcz, że są to akty konspiracji przeciw wielkim
opowieściom i instytucjom państwa, działania, które
przejawiają się również w postaci współczesnej maski:
sposobu ubierania się, tatuażu czy nawet fryzury, a które
umieszczają jednostkę w granicach oddziaływania *tribus*.
Jest to „partycypacja, w mistycznym znaczeniu tego sło-
wa, w większej całości” (Maffesoli 1996: 91), choć jest
to całość – jak wiemy – o skali mikrospołecznej, ograni-
czająca równocześnie wymiar podmiotowości.

Wszelako, nowoplemiennosc różni się od klasycz-
nej plemiennosci płynnością, rozproszeniem, nawet
okazjonalnością (Maffesoli 1996: 76), w sumie – moż-
na by ją niemal utożsamić z codziennością, niesforma-

lizowanym *theatrum mundi*. Badacz stwierdza w końcu, iż cechy nowoplemienności wykazują również zbiorowości o skali masowej. Okazuje się mianowicie, że granica między grupami nowoplemiennymi a społeczeństwem masowym jest płynna. To drugie również uczestniczy – na przykład dzięki pośrednictwu mediów – w rytuałach o masowej skali: imprezach sportowych, zakupach, festynach, turystyce itd. (Maffesoli 1996: 98). W sumie mamy do czynienia ze swoistym nieustannym ruchem wahadłowym między plemieniem a społeczeństwem masowym,⁹ wymiennością masy-plemienia (Maffesoli 1996: 127), gdzie obie te postaci życia społecznego są wzajemnymi biegunami, pomiędzy którymi przemieszczają się jednostki. Trzeba bowiem pamiętać, że plemiona współczesne nie określają przynależności raz na zawsze. Można zresztą należeć do nich częściowo lub tylko na zasadzie porównawczej grupy odniesienia – fanów sportu, miłośników określonej muzyki, użytkowników jakiejś jednej marki samochodu (zob. znane powszechnie przypadki użytkowników Volkswagena Garbusa czy Forda Mustanga).

Do wspomnianego wcześniej pojęcia maski Maffesoli dorzuca jeszcze pojęcie rytuału, który stoi na straży tożsamości grupy (Maffesoli 1996: 93), co prowadzi w konsekwencji do rozwoju rozmaitych postaci identyfikacji symbolicznych. Wskazuje przy tym na jeszcze jedną cechę kultury, która – wydaje się – składa się również na racjonalność z porządku partycypacji i stanowi o ontologicznej trwałości symbolizacji, mianowicie – dionizyjskość. Istotnym atrybutem tej tradycji jest – jak to określa – *ex-stasis* tej jakości, wyjście poza siebie, co jest równocześnie elementem składowym procesu identyfikacji. Osoba identyfikuje się mianowicie z tym a tym miejscem, totemem, kamieniem, ponieważ łączą ją one z długim szeregiem przodków (Maffesoli 1996: 136). Rzecz jasna, w odniesieniu do współczesnej kultury Zachodu nie chodzi o symboliczną identyfikację znaną antropologii z klasycznych przypadków totemizmu czy kultu przodków, lecz – twierdzi autor – o pewne ekstatyczne formy zachowań związanych z muzyką, seksem, sportem, konsumpcją itd. (tamże). Warto jednak zauważyć, że z łatwością możemy znaleźć współczesne analogie również z tymi pierwotnymi postaciami *ex-tasis*, na przykład ze swoistym kultem dziedziczonych po przodkach przedmiotów, grobów idoli muzyki rozrywkowej czy miejsc narodowych tryumfów lub żałoby – jak w przytoczonym wcześniej przykładzie Tambiaha.

Formuła Michela Maffesoli – „dialektyka masy-plemienia” – okazuje się pomocna w przedstawieniu krajobrazu charakterystycznego dla współczesnej kultury. Autor dokonuje bowiem w istocie rzeczy restytucji pojęcia globalnej wioski, zużytego cokolwiek w obiegu potocznym i zubożonego przez żargon dziennikarski. Twierdzi mianowicie, iż jesteśmy obecnie mieszkańcami „mnogości wiosek”, które zachodzą na siebie, jak również nawzajem się sobie przeciwstawiają. Ich tere-

nem nie są bynajmniej zapomniane rejony na peryferiach, lecz same centra ludzkiego *habitatu* – wielkie miasta. Stąd zastrzeżenie badacza, że posługuje się pojęciem wioski, podobnie zresztą jak plemienia, w znaczeniu metaforycznym, heurystycznym. Wprawdzie tu i ówdzie można czasem wskazać rzeczywiste terytorium takiej wioski (dzielnica, stadion, szkoła, centrum handlowe itd.), chodzi jednak bardziej o terytorium symboliczne, *cosa mentale*, które nie jest mniej realne od tego przestrzennie określonego. W tym rozumieniu owe symboliczne terytoria składają się – jak się zdarza – z przestrzeni wirtualnego świata multimedialnego – zamieszkiwane przez plemiona internautów, kibiców sportowych, fanów muzyki itd. (Maffesoli 1996: 139). Nie przeszkadza temu przy tym fakt coraz bardziej rozpowszechnionego życia samotnego, skoro potrzebę wspólnoty zaspokoić można na przykład *via* internet, która – czy to w postaci plemienia, czy społeczeństwa masowego – daje wrażenie uczestnictwa, solidarności, podzielenia wartości i norm, motywacji i celów.

Ten rodzaj więzi to cecha zbiorowości pozostających zawsze w zasięgu zainteresowania klasycznej antropologii: obcych i rodzimych „dzikich” – pozaeuropejskich plemion i europejskich tzw. kultur ludowych. Maffesoli nie waha się mówić tutaj o ponowoczesnym powrocie „wartości archaicznych” (Maffesoli 1996: 148) – w jakże szerszym wymiarze niż uczyniła to przywołana wcześniej Joanna Tokarska-Bakir. Pojęcie archaiczności wciąż okazuje się zatem interpretacyjnie atrakcyjne, mimo jego wartościujących znaczeń; podobnie zresztą jak pojęcia plemienia czy wioski.

Intuicje Michela Maffesoli znajdują uzupełnienie w poglądach amerykańskiego badacza, Teda Polhemusa. Podobnie – w duchu Habermasa – kładzie on nacisk na ową konspiracyjność nowoplemiennych i masowych sposobów bycia w świecie – sprzeciw wobec dominującego projektu nowoczesności. Już hipisi za nic mieli nowoczesność z jej postępem, zmianą, ekspresją osobistą, optymizmem, a głosili – odwrotnie – to, co przednowoczesne: przynależność, lojalność i tożsamość grupową. Była to po części reakcja na dojmujący wpływ projektu nowoczesności, wyrażająca się w potrzebie przynależności grupowej, klasowej, regionalnej, etnicznej, religijnej czy nawet narodowej, które zostały podważone przez nowoczesność z jej zmianą, sekularyzacją, ekspansją klasy średniej, indywidualnym rozwojem (Polhemus 1996: 43). Jednak po erze subkultur przyszedł czas na – jak to określa Polhemus – *styletribes*, plemiona stylowe czy rynkowe, które – jak u Michela Maffesoli – mogą doskonale funkcjonować w sieciach globalnej wioski – bez konieczności kontaktu bezpośredniego ich członków (Polhemus 1996: 40). Albowiem zjawisko – które określa badacz jako *consumer-based styletribing* (plemiennosc oparta na stylu konsumpcyjnym) (Polhemus 1996: 45) – rozwija się dzięki przemożnej kulturotwórczej roli mediów, umożliwiających członkostwo w danym plemieniu

rynkowym poprzez praktykowanie określonego stylu życia – hiphopowca czy nauczyciela akademickiego – stylu, który dostarcza repertuar strojów, sposobów spędzania wolnego czasu, rodzajów lektury, diety itd.

Wszelako ta dynamika stylowo-plemienna to zjawisko charakterystyczne w szczególności dla środowisk młodzieży, czego – ponownie – przykłady wskazać może w swym repertuarze badań klasyczna antropologia. Okres adolescencji i wczesnej dojrzałości to przejście od dzieciństwa do dorosłości, które zawsze obwarowane było nie tylko stosownymi rytuałami inicjacji, lecz czasem nawet przynależnością do odrębnej sformalizowanej grupy. Obecnie jednak w miejsce starych stylów subkulturowych (hipisi, punki, modsi itd.) powstają nowe (hardcore, techno, cyberpunk itd.), choć stare bywają odnawiane, mieszane z innymi, przekształcane, tworząc podstawę nowych mikrostylów – jak powiada Polhemus (1996: 48). Dodać przy tym należy, że nowe style funkcjonują czasem tylko w formie cząstkowej i rozproszonej – o ile dawniej była muzyka hipisów i byli hipisi, dziś jest muzyka techno, lecz nie ma „technos” (Polhemus 1996: 50).

Innym terminem opisującym rozważane tu zjawiska kultury współczesnej, a znajdujące pewne analogie w ustaleniach klasycznej antropologii na temat przednowoczesności, świata sprzed odczarowania, posługuje się brytyjski badacz John Urry. Otóż – według niego – reakcją na homogenizujący projekt nowoczesności są tzw. nowe wspólnoty, które w szczególności różnią się od tych tradycyjnych swobodą wyboru i członkostwa (Urry 1995: 220). Zalicza do nich wspólnoty mieszkaniowe, organizacje fanów, komuny, organizacje kobiece, działkowiczów,¹⁰ wędkarzy, miłośników gier fabularnych, grupy ekologiczne, sekty religijne itd. Wraz ze Scottem Lashem w innym miejscu określa je jako „posttradycyjne *Gemeinschaften*”, które różni od dawniejszych wspólnot nie tylko możliwość względnie swobodnego wyboru przynależności do danej wspólnoty, lecz często członkostwo w wielu z nich; słowem – ludzie nie rodzą się w tych wspólnotach, lecz do nich wstępują na jakimś etapie życia (Lash, Urry 1994: 50).

Jakkolwiek te najświeższego chowu układy społeczne byśmy nazwali, ważne jest również to, że ta plemiennosc, wspólnotowość łączy się nierozdzielnie ze zjawiskami, które myśl nowoczesna przypisuje dziedzinie wyodrębnionej ekonomii, a której należy poświęcić tutaj chwilę uwagi. W końcu tradycja antropologii każe uwzględnić również i ten – sztucznie cokolwiek wyabstrahowany przez myśl nowoczesną – dział kultury.

Otóż, mamy – po pierwsze, jak wspomniano – do czynienia z postępującym rozdrobnieniem stylów, wizerunków, mód, co w pewnym stopniu wiąże się z segmentacją rynku ekonomicznego – zarówno po stronie konsumpcji, jak i produkcji. W pierwszym przypadku chodzi o niszowy charakter konsumpcji, która nie dotyczy już niedysyjszego *everymana*, typowego wytworu boomu

ekonomicznego lat 50., który w myśl Keynesowskich koncepcji społeczno-ekonomicznych miał dzielić ten sam styl życia z pozostałymi członkami społeczeństwa, lecz o owych wędkarzy, miłośników kolarstwa górskiego, fanów Iron Maiden, nauczycieli akademickich, wegetarian itd. W drugim przypadku chodzi o tzw. kultury organizacyjne, zespół swoistych dla danej organizacji (firmy, biura projektowego, uczelni, sieci handlowej, instytucji kulturalnej itd.) praktyk, wartości, celów, obyczajów, symboli itd., którymi te organizacje się cechują.

W szczególności w tym drugim przypadku mamy do czynienia z dobrym przykładem powrotu pierwotnego znaczenia ekonomii – w równym stopniu pełniące funkcje społeczne, ideowe, symboliczne itd., co gospodarze. To tutaj merkantylne cele bywają zastępowane wartościami formułowanymi na przykład w postaci misji firmy, gdzie pracownik nie jest jedynie funkcjonariuszem, lecz raczej przypomina odgrywającego określoną rolę społeczną członka Cooleyowskiej grupy pierwotnej. Przykład pochodzi od sposobów organizacji i funkcjonowania firm japońskich, formuły podobne zdomawiają się jednak w organizacjach o różnym profilu i funkcjonujących w różnym otoczeniu etnicznym czy narodowym. Ważne jest wszakże to, iż oprócz rachunku ekonomicznego, jak w przypadku firm biznesowych, organizacja przykłada wagę również do więzi między pracownikami czy ich spraw osobistych, kwestii lojalności czy stosunku wobec wyznaczonych wartości, a w niektórych przypadkach pracuje się nad stworzeniem wizerunku typowego pracownika firmy – Mr. Company – który ma być syntezą panującej w firmie atmosfery (zob. np. Zbiegień-Maciąg 1999: 44). Co więcej, tworzą się zbiory charakterystycznych symboli (architektura, wyposażenie biur, ubiór itd.), rytuały (witania się, przyjmowania do pracy, spędzania przerw w pracy itd.), wartości (wykształcenie, morale, firma jako rodzina itd.), a nawet mity – które Lidia Zbiegień-Maciąg określa jako anegdoty, opowieści o firmie – mające przy tym charakter socjalizujący (Zbiegień-Maciąg: 44-50).

Są to – ogólnie rzecz ujmując – cechy ekonomii, którą Pierre Bourdieu określa jako archaiczną (znów mamy przypadek terminologii z repertuaru dawniejszej antropologii), ekonomii społeczeństw przednowoczesnych, które posiadają ją „w sobie”, a nie „dla siebie” (Bourdieu 1993: 171). Można by sparafrazować określenie Cooleya i stwierdzić, że ekonomia pełni tutaj nie funkcję, lecz rolę i dotyczyłoby to nie tylko samej firmy, lecz także po części jej otoczenia w zakresie jej wpływów nie tylko biznesowych, lecz także kulturowych, jak na przykład tworzenia określonego stylu życia związanego z marką (zob. np. swoistą walkę na style producentów strojów sportowych, kosmetyków itd. – Adidas i Nike – grupującą również użytkowników produktów tych firm). Owa ekspansja w rejony pozaekonomiczne jest przypadkiem zjawiska, o którym Bourdieu powiada, że działalność ekonomiczna pozbawiona jest możliwości eksplicytnego

określenia swych własnych granic, na które jest nakierowana, co skutkuje zwiększającym się naciskiem na aspekt symboliczny działań i stosunków produkcji, a więc – innymi słowy – traktowania ekonomii nie tylko w kategoriach kalkulacji, konkurencji, produkcji itd. (Bourdieu 1993: 171-72). Nic zatem dziwnego, że pojęcia kultury organizacyjnej czy marketingu kulturowego stają się niezbędnymi elementami analiz rynkowych, bo wyrażają ogólną tendencję wzrostu znaczenia czynników pozaekonomicznych w samej ekonomii.

Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia ze swoistym nawrotem (kulturowego) koła dziejów do stanu sprzed nowoczesności i dotyczy to także skali makroekonomicznej. Antropologom znane jest mianowicie doskonale zjawisko pierwotnej wymiany dóbr, jak choćby w przypadku bodaj najlepiej zbadanym, trobriandzkiej *kula*, opisanego przez Malinowskiego (Malinowski 1981), a później zreinterpretowanego przez Maussa (Mauss 1973). Odbывała się ona wraz z opowiadaniem mitycznych historii, utrwalaniem starych więzi społecznych i zadzierzgamieniem nowych, praktykami religijnymi i rytuałami społecznymi. Było to zjawisko całościowe, jak określa je Mauss, którego rozpatrywanie w kategoriach kredytu, kupna czy sprzedaży, jedynie w aspekcie ekonomicznym, byłoby scjentocentrycznym – jak by to określił Buchowski – europejskim nadużyciem. Niemniej ekonomiczny aspekt był w owej wymianie obecny, jak w wielu innych poprzez wieki ludzkiej kultury, stanowił jednak integralną część pewnej nierozróżnialnej w praktyce kulturowej, syntetycznej całości.

Nie jest to przypadek jedyny takiego ekonomicznego – by posłużyć się określeniem Maussa – całościowego faktu społecznego, znany historykom gospodarczym i antropologom. Arjun Appadurai zalicza do tej klasy – oprócz *kula* – także potłacz, środkowoazjatycką *buzkashi* czy nawet zachodnie formy sprzedaży terminowej. W tym ostatnim przypadku pierwowzorem byłaby – według Appadurai – XIX-wieczna amerykańska giełda zbożowa, którą łączy z poprzednimi przypadkami pewien wspólny mianownik określany tutaj jako „gra” („gospodarka gry”) (Appadurai 1986: 50). Otóż we wszystkich tych przypadkach – jak również w przypadku współczesnej ekonomii liberalnej Zachodu, której istotą jest konkurencja – mamy do czynienia z projektowaną grą rozmaitych zmiennych, nie tylko ściśle ekonomicznych, lecz także kulturowych. Appadurai tę wewnątrzekonomiczną dynamikę określa jako mitologię obrotu, mając na uwadze nie tylko obrót kapitałowy, który jest tylko jednym z wielu zmiennych owej mitologii:

„Mitologia obrotu, która leży u podstaw rynku towarowego (jak również giełdy), to mitologia pogłoski pomieszana z innymi bardziej wiarygodnymi informacjami: na temat rezerw towarowych, przepisów rządowych, tendencji okresowych, wyborów konsumencjki, relacji pomiędzy poszczególnymi rynkami (włączając zasłyszane zamierzenia i motywacje innych graczy

rynkowych) itd. (...) Strukturalną podstawą tej mitologii obrotu towarowego jest *niekończąca* się gra z fluktuacjami cenowymi, poszukiwanie formuły, która wyczerpałaby niewyczerpalny w istocie zbiór zmiennych, które określają ceny, co w odniesieniu do towarów ma charakter czysto *informacyjny* i *semiotyczny*, całkowicie oddzielony od konsumpcji. Irracjonalna potrzeba kontroli rynku poprzez produkt, sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem poszukiwanie magicznych formuł, które pozwoliłyby przewidzieć zmiany cen, kontrolowana zbiorowa histeria, wszystko to jest wynikiem całkowitego przekształcenia towarów w znaki, które są same w sobie zdolne do wytworzenia zysku, jeśli tylko poddane zostaną odpowiedniej manipulacji” (Appadurai, 1986: 51).

Nic zatem dziwnego, że to znaki produktu zastępują jego samego, czego najlepszym przykładem jest reklama te znaki wytwarzająca. Już nie określone buty, samochody, szkoły, partie itd. są ważne, ale reprezentujące je marki, naznaczone określonym wartościowaniem, wciągające w konsekwencji w określony styl życia, z którym wiążą się inni ludzie, określone miejsca, czasy, itd. Nawet pieniądz, ów synonim kalkulacji ekonomicznej, zastąpiony zostaje kawałkiem kolorowego, równo przyciętego plastiku. Warto zatem zwrócić uwagę na istotny „genealogiczny” fakt, że reklamy były pierwotnie czytane w publicznych miejscach, jak gospody czy kawiarnie, a – jak zauważa Linda Scott – „dla większości ludzi handel i widowisko były przez długi czas równie obecne jak poezja i filozofia” (Scott 1993: 261).

Ogólnie rzecz ujmując, nie sposób wręcz wypowiedzieć się na tematy dotyczące współczesnej ekonomii bez uwzględnienia jej aspektu kulturowego, bez uwzględnienia jej wielofunkcyjności. Co więcej jednak, mimochodem niejako pojawia się przy tej okazji argument podnoszony coraz częściej, odnoszący się do wspomnianego dualistycznego postrzegania ludzkich kultur, sposobów życia, tym razem w aspekcie działalności ekonomicznej. Zauważa się mianowicie, że zbyt często podkreślano nieekonomiczność gospodarek „pierwotnych”, niezachodnich, kalkulacyjność natomiast gospodarek zachodnich (zob. np. Appadurai 1986: 12). Podobnie jak w przypadku racjonalności, gdzie należy mówić o pewnym *continuum* magiczności-naukowości, partycypacji-przyczynowości itd., z czym wiąże się stopień syntetyczności, nierozróżnialności – w myśl terminologii Tokarskiej-Bakir – określonych praktyk, podobnie i tutaj stopień uwikłania ekonomii – w rozumieniu rachunku zysków i strat w działalności gospodarczej – w kontekst kulturowy porządku pozagospodarczego będzie zmienny. Ważne wszakże jest to, że niewolne od takiego wpływu są nawet takie wizytówki współczesnej gospodarki, jak wielkie giełdy światowe czy korporacje międzynarodowe, które zresztą zatrudniają antropologów dla lepszego rozpoznania rynków czy odpowiedniego niszowego sprofilowania produktu, również pod względem potrzeb z pozoru drugorzędnych, jak na przykład estetyka – dajmy na to – sa-

mochoodu, jego „wizerunek”, grupa docelowa, do której jest adresowany itd., słowem – ów semiotyczny wymiar, na który wskazywał Appadurai.¹¹

Mike Featherstone, sięgając do badań klasyków tej problematyki (np. Douglas i Isherwood (1980), Bourdieu (1984)), uogólnia ten mechanizm w odniesieniu do dóbr konsumpcyjnych współczesnego Zachodu, wskazując, że posiadają one symbolikę dwojakiego rodzaju: tę bardziej oczywistą, symbolikę designu czy kampanii reklamowej, lecz także symbolikę o dużo starszej genezie – symbolikę różnicowania stylów życia, a więc także społeczno-kulturowych podziałów – na klasę, wiek, zawód, płeć itd.

W tym drugim przypadku, bardziej interesującym badacza kultury, można wskazać trzy główne funkcje owej symbolizacji. Po pierwsze, zyskiwanie prestiżu poprzez wysoką wartość wymienną przedmiotów, jak było to w udziale dawniejszej arystokracji, która – by utrzymać swą pozycję polityczną – musiała żyć na odpowiednim poziomie zamożności (dziś można by to odnieść do ludzi biznesu, polityki, mass mediów czy nawet zwykłego *keep up with the Johnses* w relacjach sąsiedzkich); dzięki temu towary (domy, samochody, stroje itd.) zyskują wartość symboliczną. Po drugie, gdy dobra stają się „bezcenne”, jak choćby w przypadku prezentów lub przedmiotów dziedziczonych, które stają się inkarnacją stosunków z bliskimi, niewycenialnych w kategoriach wartości wymiennej. Wreszcie dobra nabywane ze względu na ich szczególną wartość symboliczną, często rytualną, jak motocykle Harley-Davidson młodych mężczyzn identyfikujących się ze stylem życia rockersów, limuzyny obiecujących lub/i ambitnych biznesmenów czy... służba nowobogackich (por. Featherstone 1991: 16). Dobra te określa się czasem terminem dóbr pozycyjnych, czyli wyznaczających miejsce zajmowane w hierarchii społecznej, niekiedy także w strukturze własnej grupy (Hirsch 1976). Czy jest to obrazek bardzo odległy od znanych antropologom opisów prestiżu i pozycji społecznej zależnych od ilości posiadanych niewolników czy ziemi?

Skoro syntetyzującą racjonalność typu magicznego można odnieść do sfery ekonomii, dziedziny niekojarzącej się na ogół z jakąkolwiek magicznością, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz, która wywodzi się wprost z nauki klasyków antropologii. Gdy mowa o współczesnej kulturze konsumpcyjnej, wskazuje się często na analogię niektórych jej cech ze wspomnianym wcześniej potłaczem, rytualnym rozdawnictwem lub nawet niszczeniem dóbr materialnych, praktykowanym swego czasu przez Indian północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej. Wprawdzie analogia taka rozumiana jest zwykle jedynie przenośnie – nadmierna konsumpcja społeczeństw współczesnego Zachodu jawi się jako bezcelowe marnotrawstwo, podobnie jak ów potłacz (zob. np. Baudrillard 1998). Chodzi jednak o to, że i potłacz – bez względu na interpretację, którą byśmy przyjęli¹² – jest

również zjawiskiem monokulturowym i wielofunkcyjnym, co Marcel Mauss, bodaj najbardziej wnikliwy badacz tego fenomenu przedstawił następująco:

„Wszystko się łączy i stapia; rzeczy mają osobowość, a osobowości są niejako trwałymi rzeczami klanu. Tytuły, talizmany, wyroby z miedzi i duchy wodzów są homonimiczne i synonimiczne, mają tę samą naturę i funkcję. Krążenie darów towarzyszy krążeniu mężczyzn, kobiet i dzieci, festynów, obrzędów, uroczystości i tańców, a nawet żartów i obelg. Jest to w istocie jedno zjawisko” (Mauss 1973: 276).

W tym rozumieniu, takim „jednym zjawiskiem” jawi się również i współczesna wymiana-handel – kultura konsumpcyjna, w której rachunek ekonomiczny, wartość użytkowa czy wymienna towaru itd. są równie ważne, jak marka, a więc wizerunek, a więc styl życia, a więc stosunki z innymi, pozycja społeczna, prestiż itd., słowem – równie ważne jak jego wartość symboliczna.

Tak rozumiana wartość symboliczna zawierać musi element rytuału w ściśle antropologicznym rozumieniu tego pojęcia, co wynika z genetycznej wspólnoty symbolu i rytuału, zakorzenionej w syntetycznej racjonalności typu magicznego. Język potoczny zna mianowicie określenie „rytualnej konsumpcji”, kryje się jednak za nim pewna głębsza treść. Michel Maffesoli wiąże mianowicie konsumpcję na pokaz z rytuałami orgiastycznymi, które – dawniej i współcześnie – łączą się nade wszystko z ciałem: wspólne celebrowanie picia, jedzenia, tańca, muzyki, sportu itd. Zachowania te stają się spoiwem w relacjach międzyludzkich i są wyrazem potrzeby więzi w życiu codziennym (Maffesoli 1997: 31).

Wydaje się przy tym, że praktyki takie miały miejsce zawsze, że prometejska droga racjonalizacji i Weberowskie odczarowanie świata nie usunęły na dobre dionizyjskiej widowiskowości i wspólnotowości. Ta dwoistość sposobów życia wykazuje również pewną czasoprzestrzenną waloryzację: wytężona samorealizacja jednostek w ciągu tygodnia pracy, jednostek nawzajem rywalizujących i przemierzających wytyczone szlaki w pojedynkę – tu panuje Prometeusz; weekend zaś – na przykład – to czas Dionizosa, czas wspólnego biesiadowania, zabawy, często współczesnych rytuałów inicjacji młodzieży, wprzęgających alkohol czy narkotyki (odpowiedniki dawniejszych halucynogenów) w obecny w każdym społeczeństwie rytm przekraczania progów wiekowych. Z kolei podobna waloryzacja przestrzeni każe – odpowiednio – cechę prometejskości przypisać na przykład miejscu pracy czy nauki, dionizyjskości – miejscu spędzania urlopu, zawodów sportowych, mityngów politycznych, koncertów muzycznych, świąt lokalnych, rodzinnych, narodowych, a także miejsc konsumpcji.

Niewątpliwie jest – twierdzi Maffesoli – że owa dionizyjska warstwa naszego sposobu życia, świata sprzed odczarowania – jak by chciał Weber, czy świata partykypacji – jak by chciał Tambiah, to wyraz przeciwstawienia się duchowi powagi, indywidualizmu, produk-

tywizmu – tak typowemu dla nowoczesności – nawrót logiki plemienności, która możliwa jest pośród jednostek połączonych wspólnotą, nawet jeśli będzie to wspólnota globalnego społeczeństwa masowego. Francuski socjolog podejrzewa nawet, że mamy być może do czynienia z usprawiedliwionym odwetem wartości Południa na tych przynależnych Północy. To z Południa wywodzą się takie kultury jak menadyzm, tarantyzm, różne formy bachanaliów, które służyły nie tylko cementowaniu wspólnoty, lecz również terapii grupowej. Znow, rozmaite formy grupowego uczestnictwa w życiu zbiorowym – od grup samopomocowych, poprzez sekty religijne po koncerty rockowe – to współczesne postaci tamtych kultów (Maffesoli 1997: 34).

Konsumpcja wszakże to nie tylko (i nie tyle) – jak widać z powyższego – sprawa ekonomii, lecz całego kontekstu kulturowego, w tym – jednostkowego uczestnictwa we wszelkich praktykach kulturowych, z czym wiążą się sposoby komunikowania i ekspresji. Temu poświęćmy teraz chwilę uwagi.

Można bez obawy stwierdzić, że w przytoczonych przykładach mamy do czynienia z całościowymi – jak by powiedział Mauss – formami praktyk kulturowych. Owej całościowości sprzyja również postępująca zmiana sposobów ekspresji dających się zaobserwować w publicznej przestrzeni komunikowania. Walter Ong wykazuje w swym znanym dziele znaczenie historycznego momentu zastąpienia pismem oralnych form komunikowania. Otóż, wraz ze zwiększaniem się znaczenia czytania, zwłaszcza w samotności, zmniejsza się rola słuchania, obecności fizycznej, kontekstu czy gestu – w ich wzajemnym uwikłaniu i swoistej syntezie. Co więcej, zmniejsza się rola zbiorowości, która stanowiła nieodłączny komponent przekazu przednowoczesnego komunikowania się, zwiększa natomiast rola jednostki oraz procesu kształtowania samoświadomości kosztem świadomości zbiorowej (Ong 1982). Tymczasem obecnie mamy do czynienia z procesem odwrotnym, a przynajmniej jego współobecnością – przesunięciem od pisma i czytania, typowych dla okresu nowoczesności, w kierunku oralności i przedstawień ikonicznych. Te natomiast formy ekspresji sprzyjają sięganiu po estetykę syntezy, w której głos, pismo, kontekst społeczny nawzajem się uzasadniają, domagają się uchwylenia ich znaczenia w inherentnej całościowości.

Na przykład: reklama, zawierająca w sobie element marketingu; koncert rockowy, który jest równoczesnym przeżyciem wspólnotowym i widowiskiem teatralnym; *reality-show* – rodzaj współczesnego wiecowania *via media*; centrum handlowe – współczesny plac targowy, który jest również miejscem rozrywki, spotkań, spędzania wolnego czasu itd., przestają być uchwytnie w kategoriach nowoczesnych podziałów na estetykę i funkcję. Ekonomia spleta się tu z życiem społecznym, edukacją kulturową i niegdyśjszymi estetykami obrazu, dźwięku, słowa. Stąd wrażenie cha-

osu, tymczasem wydaje się, że jest to jednak bardzo zwarta synteza kulturowa, bliska tym przednowoczesnym, niedająca się wszakże ująć w kategoriach wyłączających się funkcji, albowiem ich kontekstowość stanowi o ich kulturowej racji bytu i znaczeniu.

W szczególności mass media wykazują taką cechę: nie są ani literackie, ani oralne, choć są tym równocześnie i jeszcze czymś więcej – zauważa Linda Scott (1993: 271). Dźwięki, obrazy i słowa, którymi media się posługują, podlegają pewnej wspólnej nierozróżnialnej gramatyce. Po pierwsze, następuje zerwanie z linearnością tekstu, co oznacza równoczesność odbioru dźwięków, słów, obrazów, gestów – jak na przykład w przypadku wideoklipu. Estetyka ta sprawia wrażenie fragmentacji i chaosu, jeśli byśmy chcieli pojęcia całościowości czy uporządkowania zdefiniować w kategoriach linearności. Po drugie, media rzucają wyzwanie podziałom estetycznym z porządku nowoczesności – na muzykę, literaturę, plastykę. Szczególnie w mediach popularnych, będących jednym z pasów transmisyjnych codzienności, granice pomiędzy tymi działaniami ulegają zatarciu – wizualne miesza się z muzycznym i werbalnym.

Myli się więc Scott Lash, gdy przeciwstawia – na przykład – modernistyczne kino narracji postmodernistycznemu kinu spektaklu (Lash 1998: 493). Na ogół i w tym drugim przypadku ma miejsce narracja, tyle że skondensowana, domagająca się dekonstrukcji. Taka narracja – w myśl koncepcji Paula Ricoeura – może przyjąć postać symbolu, jak można to wskazać w przypadku mitu, który jest – w istocie – rodzajem symbolu „w formie opowieści artykułującej się w czasie i w przestrzeni, które nie dadzą się przyporządkować czasom i przestrzeniom znanym z historii i geografii wedle wymogów metody krytycznej; na przykład ‘wygnanie’ jest pierwotnym symbolem ludzkiego wyobcowania, lecz historia wypędzenia Adama i Ewy z Raju jest mityczną opowieścią drugiego stopnia, wprowadzającą osoby, czas, miejsce, bajeczne epizody” (Ricoeur 1985: 65). Równie mityczną opowieścią wydaje się zatem narracja westernu, romansu filmowego czy filmu akcji, czasem znacznie zredukowana, a w reklamie – częsta narracja bajkowa („bajeczna” – jak by powiedział Ricoeur) bywa zwyczajnym sloganem (zob. np. Barański 2001: 93). Tymczasem, dotychczasowa teoria i krytyka nie posiadają narzędzi uchwylenia takich zsyntetyzowanych form, co więcej – wykazują nawet pewną niechęć wobec nich. Prowadzi to w konsekwencji do elitarystycznego nastawienia wobec tzw. kultury popularnej, czy odbiegających od kanonu narracyjności dzieł tzw. kultury wysokiej. Prowadzi to dalej do – wspomnianego wcześniej – konfliktu pomiędzy elitami i masami, choć wydaje się on coraz bardziej zanikać, zacierając to rozróżnienie. W sumie jednak i w tym wymiarze mamy chyba do czynienia ze wzrostem cech owej plemienności: „zamianą kultury wizualnej słowa drukowanego na ‘totalną’ kulturę techniki elektronicznej; możemy mó-

wić o powrocie do oralnej, plemiennych kultury” (Hasan 1987: 20; cyt. za: Scott 1993: 272).

Świat nowoplemion, tych o skali subkulturowej, jak również tych o skali masowej, nie ma już wzorów kulturowych, które klasycy amerykańskiej antropologii odnosili do dawniejszych plemion i narodów. W świecie nowoplemion dominują mianowicie style życia. Pojęcie to rozumiane jako zbiór gustów, zapachów, rzeczy, sposobów zachowania charakterystycznych dla grup, lecz także jednostek, jest na tyle szerokie, że wyczerpuje również znamiona rozważanego tutaj synkretyzmu kulturowego ufundowanego przez racjonalność typu magicznego, racjonalność partycypacji. Pojęcie to pojawiło się wraz z innym – pojęciem kultury konsumpcyjnej i z nią jest na ogół kojarzone. Tę natomiast wyróżnia nabywanie dóbr materialnych, które stają się głównym ośrodkiem zainteresowania badaczy stylów życia, idących w ślad klasycznych tez Veblena na temat „konsumpcji na pokaz”. Okazuje się jednak, że dobra te nie mają jedynie wartości wymiennej i instrumentalnej, jak ów strój w przypadku mody, lecz są wehikułami znaczeń i kryjących się za nimi ideałów dotyczących tego, jak żyć. Wszelako styl życia to nie tylko moda, ponieważ – jak zauważa Mike Featherstone – „jednostka posługując się kulturą konsumpcyjną ma świadomość tego, że mówi nie tylko za pomocą swojego stroju, lecz swojego domu, mebli, ozdób, samochodu oraz innych form, które mają zostać odczytane i sklasyfikowane w kategoriach obecności lub nieobecności gustu” (Featherstone 1991: 86). W każdym razie te dwa wymiary – instrumentalny i ekspresyjny – należy traktować łącznie, albowiem pozostają one w stanie swoistego balansu, który podtrzymuje kultura konsumpcyjna. Balans ów wykazuje przy tym cechy syntezy tych dwóch (lub więcej) funkcji, tak charakterystycznej wszak dla racjonalności typu magicznego.

Przy okazji uwag na temat stylu życia warto zauważyć również wspomniany już fakt, dosyć powszechnie podnoszony przez teoretyków współczesnych społeczeństw Zachodu, mianowicie zacierania podziałów na kulturę wysoką-niską, elitarną-popularną itd. Co więcej, zanikać zdaje się również podział pomiędzy potocznym rozumieniem kultury w znaczeniu sztuki, wykształcenia, obyczajów itd. a rozumieniem antropologicznym – jako sposobu życia (Featherstone 1991: 95). Z jednej strony pozwoliło to na przykład Pierre’owi Bourdieu zastosować kategorię stylu życia do analiz kultury w ramach tradycyjnych podziałów na klasy społeczne czy środowiska zawodowe, gdzie uwaga badacza skupiona była zarówno na praktykach tzw. kultury wysokiej (muzea, koncerty, literatura itd.), jak i kultury w antropologicznym ujęciu (pożywienie, ubrania, samochody, prasa, hobby, czas wolny itd.) (Bourdieu 1984). Z drugiej, zanikanie wspomnianego podziału umożliwiło dalsze przesunięcie uwagi z tak rozumianej kategorii stylu życia, czyli względnie trwałego zbioru dyspozycji, gustów, praktyk, które od-

dzielają od siebie poszczególne grupy, w kierunku stylizacji życia, w której koherencja i zamkniętość stylów grupowych zastąpiona zostaje jednostkowym poszukiwaniem określonych wizerunków i form ekspresji.

Jest i następna logiczna konsekwencja zarówno wspomnianego mechanizmu zacierania się tego, co określane dawniej jako wysokie w kulturze, z tym, co w niej popularne, jak również przesunięcia w kierunku działań sprawczych jednostek. Mianowicie owa stylizacja życia prowadzi w konsekwencji do pewnej „sztuki życia”, nowego sposobu życia, w którym „dandyści najnowszej i bardziej demokratycznej cyganerii przemierzają drogi przebyte już przez sztukę awangardową, przekraczając granicę między muzeum i kulturą masową – przenoszą grę z galerii sztuki na modne pasáže uliczne” (Del Sapio 1988: 206-7; cyt. za: Featherstone 1991: 101). Do tej grupy, przekraczającej granicę między sztuką a codziennością, zalicza się – znów – głównie młodzież (choć tendencja ta nie omija innych grup wieku) – spadkobierców tradycyjnych subkultur, trwających już nie w postaci jednoznacznie określonych struktur symbolicznych, lecz jakby ideowego i symbolicznego zasobnika jedynie dla nowych, kolażowych form – zarazem – indywidualności, plemienności i masowości (por. np. Muggleton 2004).

Jest to zresztą jedna tylko ze stron medalu: podejście do życia jak do sztuki, spuścizna po ruchu zwanym estetyzmem, który wyrażał przecież pewne istotne tendencje ogólnokulturowe – w antropologicznym znaczeniu tego pojęcia. Drugą będzie pojmowanie sztuki jako życia, co zwłaszcza znalazło początek w sztuce amerykańskiej u tzw. *action painters*, „malarzy działających”, jak Jackson Pollock czy Willem de Koonig. Krytyk tego nurtu w sztuce, Harold Rosenberg, już w latach 50. XX wieku zauważył, że:

„Malarzom amerykańskim, jednemu po drugim, płótno zaczyna jawić się raczej jako arena działania, niż jako przestrzeń, w której mieliby reprodukować, analizować, odtwarzać czy ‘wyrażać’ rzeczywisty lub wymagany przedmiot. *Płótno ma przedstawiać zdarzenie, a nie obraz.* [...] Temu też podporządkowana została estetyka. Zapomnieć można o formie, kolorze, kompozycji, rysunku. Liczy się zawsze to, co objawia akt” (Bell 1998: 160).

Warto więc zauważyć, że proces ten wciąż ma miejsce, że kolejne pokolenia twórców (konceptualizm, popart, informel itd.) po obu stronach Atlantyku, i nie tylko, konsekwentnie rozwijają ten projekt „sztuki jako życia”. Fakt ten o tyle ma znaczenie w świetle zainteresowań antropologii, że znajdujemy tu analogie z tradycyjną sztuką przednowoczesną, od sztuki średniowiecznej (jak katedra gotycka w ujęciu Panofsky’ego, ówczesna *biblia pauperum*), po sztukę ludową XX wieku. W każdym przypadku chodzi o silne zespolenie sztuki z całością sposobu życia – religią, zwyczajem, moralnością, jak również o jej wielofunk-

cyjność wykraczającą dalece poza zaspokajanie potrzeb estetycznych.

Lecz to właśnie w odniesieniu do ponowoczesnego stylu, stylizacji, sztuki życia badacze współcześni wskazują zacieranie się granic – w szczególności – etyki i estetyki, których syndromem ma być – jak zauważył przytaczany wcześniej Maffesoli – obyczaj. Nie trzeba chyba dowodzić, że i to pojęcie przywodzi na myśl sam rdzeń zainteresowań antropologii. Mike Featherstone wiąże – ponownie – to zjawisko z kulturą konsumpcyjną, której cechą jest estetyzacja życia codziennego, czyli – nieco upraszczając – owa sztuka życia (Featherstone 1991: 126). Określenie to odnosi się – w jego ujęciu – do mechanizmu przydawania wartościowania etycznego temu, co jest nośnikiem wartości estetycznej. Widać tutaj echo pewnego stereotypowego stosunku wobec rzeczywistości, a konkretnie – stereotypów pojęciowych, które pięknu przypisują dobro, a brzydocie – zło (stąd pięknych ludzi częściej postrzega się jako dobrych, brzydkich zaś jako złych). Jak w przypadku każdego stereotypu, estetyzacja to kolejny przykład zacierania różnic, do których przywykliśmy, a równocześnie przypadek pewnej wielogłowości, w której ujawnia się symboliczny i ikoniczny charakter stereotypu (Benedyktowicz 2000). Estetyzacja przy tym – jak i stereotyp – może obywać się bez uporządkowanej narracji. Jest raczej zbiorem obrazów, które dostarczają równocześnie doznań satysfakcji lub dezaprobaty, odpowiednio – w przypadku dobrze zaprojektowanego wizerunku, na który składają się wspomniane stroje, sposoby poruszania się, gestykulacji, wypowiedzania, mieszkania itd. lub w przypadku gustu, który takiej satysfakcji nie daje.

Richard Schusterman tę nierozróżnialność sfer etyki i estetyki określa jako „etykę smaku”, podkreślając zarazem, że nie chodzi tu o symbolizowanie etyki przez estetykę, jak poucza długa tradycja filozoficzna od Platona po Kanta, lecz że to co estetyczne jest konstytutywną częścią etyki (Schusterman 1998: 317). Wydaje się wszakże wysoce wątpliwe, by te kryteria – w ich filozoficznym znaczeniu i genezie – składały się na repertuar praktyk codzienności. Raczej jest tak, jak w klasycznym dla antropologów przykładzie wielofunkcyjności kultury przednowoczesnej w ujęciu Włodzimierza Pawluczuka (1968): ładne przycięcie snopów zboża, ładne ich ułożenie w stogu itd. jest równocześnie czynnością moralnie pożądaną. Podobnie jak współcześnie „odjazdowa fryzura” czy „wypasiona fura” – w istocie o ich pięknie czy dobru się nie stwierdza. Narrację spełniają gesty, zachowania, spojrzenia i słowa, a wszystko to występuje w syntetycznym związku nierozdzielności, nierozróżnialności – również na etykę i estetykę.

A przecież taką syntezę, w rozumieniu niewyodrębnienia oddzielnych sfer ludzkiego sposobu życia, jak etyka, estetyka, ekonomia, religia itd., uważa się za wiodącą cechę rzeczywistości przednowoczesnej, którą traktuje się często jako wzorzec kulturowej „pierwotno-

ści”, „archaiczności”, itd. – z uwzględnieniem wszystkich podnoszonych już wcześniej zastrzeżeń dotyczących tych terminów. Określano ją także mianem monokulturowości, w rozumieniu nierozdzielności poszczególnych praktyk i wytworów kulturowych, a zatem także ich wielofunkcyjności (por. np. Pawluczuk 1968). Taką monokulturowość i wielofunkcyjność zarazem dostrzec można również w zakresie omawianych tutaj postaci uczestnictwa w kulturze z porządku racjonalności typu magicznego: w nowoplemionach Michela Maffesoli, plemionach rynkowych Polhemusa, nowych wspólnotach Urry’ego czy w dziedzinach przebiegających ponad tymi ponowoczesnymi podziałami społecznymi, jak wspomniana moda. Ona to jawi się jako interesujący przypadek syntezy funkcji praktycznej, etycznej, estetycznej i jej istota wypełnia się jedynie w takim złożeniu. Stąd „dobrze” ubrana osoba jest niczym „dobrze” wykonana praca na roli, jak w przykładach Pawluczuka, gdzie czynnościom technicznym towarzyszą równie ważne czynności symboliczne (np. stosowne obrzędy żniwne, estetyka równo przyciętych snopów, wspólnotowy charakter prac żniwnych), rozróżnialne tylko dla analitycznego oka badacza. W konkretnej praktyce kulturowej stanowią natomiast nierozróżnialną całość, skutkiem czego nieodbycie jakiegoś obrzędu może wpłynąć – na przykład – na przyszłe plony, podobnie jak nieubranie się w bluzkę określonego kroju, koloru czy fasonu może wywołać drwinę, a może nawet – co gorsza – słabe widoki na obiecującą znajomość.

Nie sposób bodaj wyczerpać tych i innych przednowoczesnych odniesień, albowiem – jak się rzekło – wykorzystywana tutaj periodyzacja przednowoczesności-nowoczesności-ponowoczesności okazuje się w istocie modelem jedynie epok historycznych i/lub umysłowych. To, co przednowoczesne, co z porządku racjonalności partycypacji i życia „całościowego”, co interesujące szczególnie dla antropologii, trwa z pewnymi zmianami, ukazując wciąż nowe oblicza. Warto wskazać tutaj jeszcze ogólnie na kulturę społeczeństwa masowego, tzw. kulturę popularną, która wykazuje cechy bliskie kulturze przednowoczesnej. Jedną z nich jest na przykład tendencja do przekształcania czasu w serie powtarzalnych „teraz”. Mike Featherstone za osobliwą codzienną tego ilustrację uważa praktykę towarzyszącą oglądaniu telewizji, tzw. skakanie po kanałach, co – w połączeniu z ikonicznym charakterem podawanej informacji – sprzyja percepcji raczej z porządku pewnych beczasowych sekwencji zdarzeń niż linearnej narracji, co ma natomiast miejsce w przypadku tekstu czytanego (Featherstone 1991: 5). Podobnie wskazywana wcześniej tendencja do parodii, pastiszu, ironii w kulturze współczesnej (zarówno w tej – jeśliby ktoś upierał się przy tym podziale – wysokiej, jak i popularnej) jest wyrazem renesansu powtarzalności – tematów, motywów, stylów, swoistej beczasowości czy kołowości doświadczania świata, znanej doskonale czytelnikom dzieł Mir-

cei Eliadego. Wreszcie wspomniana także obecność w kulturze popularnej elementów przednowoczesnej tradycji karnawałowej, co objawia się nie tylko w przypadku obrazów i tematów propagowanych przez media, reklamę, kino, lecz także w niektórych przejawach kultury konsumpcyjnej: w centrach handlowych, znanych miejscach wypoczynku, na stadionach sportowych. Listę przykładów ilustrujących te cechy – choć funkcjonujących w znacznym rozproszeniu – można by mnożyć, porządkując przy tym w sposób uchwytny dla dyskursu nauki, dyskursu przyczynowości.

Wszystkie wzmiankowane tutaj zjawiska to w znacznym stopniu przykłady reakcji na projekt nowoczesności, która wprowadziła uporządkowane zróżnicowanie pomiędzy kulturą wysoką i niską, nauką i wiedzą codzienną, *sacrum* i *profanum*, publicznym i prywatnym, sztuką i rzemiosłem, elitami i masami. Russel Belk i Wendy Bryce, badacze i teoretycy rynku ekonomicznego, wypowiadający się z dużym zacięciem antropologicznym, twierdzą, że ponowoczesność to antyelitarystyczny ruch, który delegitymizuje wszystkie te podziały i zaciera granice (Belk, Bryce 1993: 278). Telewizja, radio, film, internet, telefonia komórkowa pozwalają nam ponownie doświadczać przednowoczesnej syntetyczności, oralności i ikonizacji kultury. W szczególności wizualność odgrywa tutaj wyjątkową rolę, na co zwraca uwagę jeden z bardziej wnikliwych teoretyków współczesnej kultury Daniell Bell: „Dziś dominuje ‘perspektywa wizualna’. Dźwięk i obraz, zwłaszcza ten drugi, organizują estetykę i panują nad publicznością. W społeczeństwie masowym nie może dziać się inaczej” (Bell 1998: 142). Dodajmy: nie tylko masowym, lecz także globalnym i żyjącym w globalnej wiosce.

Wydaje się, że antropologia nie musi podchodzić do tego ostatniego terminu tylko metaforycznie. Nie ma już wprawdzie dawniejszych wiosek, których izolacja terytorialna była często równoznaczna z izolacją kulturową, plemienną. Nie oznacza to jednak zaniku plemienności, której nowe postaci wskazują Maffesoli czy Polhemus, jest to już jednak plemiennność innego typu – hybrydyczna, przekraczająca podziały etniczne czy narodowe, ba – swoista plemiennność społeczeństwa masowego. Stąd – raz jeszcze – rola antropologii, której dorobku i tradycji badań takich właśnie całości kulturowych nie sposób przecenić, zsyntetyzowanych i nierozdzielnych, składających się na „głębinową” warstwę kultury, zakrytą jedynie powierzchnią powierzchownego często, metodycznego i skalkulowanego, słowem – nowoczesnego życia jednostek, pozornie tylko ufundowanego jedynie na racjonalności przyczynowości.

Trudno chyba o lepszy przykład metodycznego obcowania z tą warstwą, jak „opis gęsty” Clifforda Geertza: „Tym, wobec czego etnograf staje – oprócz sytuacji, kiedy (co oczywiście musi robić) oddaje się bardziej automatycznym i rutynowym obowiązkom zbierania danych – jest mnogość złożonych struktur poję-

ciowych, spośród których wiele nakłada się na inne lub też są z nimi w ścisłym powiązaniu, a które są jednocześnie dziwne, nieregularne i niejasne; co do których musi on najpierw znaleźć sposób, by je pojąć, a następnie przedstawić” (Geertz 2003: 40-41).

Poświęćmy teraz chwilę uwagi zagadnieniu wzbudzającemu liczne kontrowersje w polskiej literaturze antropologicznej, które nie doczekało się jeszcze jakiegoś przekonującego rozwiązania, a jest najbardziej bodaj podatne na techniki interpretacyjne proponowane przez Geertza. Chodzi mianowicie o formułę interpretacyjną ujmującą zjawiska współczesnej kultury, zwłaszcza kultury popularnej, w kategoriach sakralności lub quasi-sakralności, formułę, która spotyka się z pewną krytyką (zob. np. Kowalski 2004). Zagadnienie to okazuje się o tyle ważne, iż badacze je podnoszący niejako intuicyjnie wyczuwają obecność jakości świata przednowoczesnego, świata sprzed odczarowania w kulturze współczesnej.

Na ogół badacze posługujący się formułą – nazwijmy to – „*sacrum* dzisiaj” nie wskazują jej genezy teoretycznej. W historii myśli społecznej znana jest wszakże teza Durkheima, że wszystko podlega sakralizacji, jeśli tylko służy utrwaleniu społecznego wymiaru życia człowieka, teza, która wynika z ogólniejszego przeświadczenia o społeczeństwie jako swoistej inkarnacji bóstwa. Nowoczesność – twierdzi Durkheim – wraz z jego procesami modernizacji, sekularyzacji, odczarowania, nie będzie prowadzić do stanu anomii pod warunkiem pojawienia się wytworów i – w szczególności rytualnych – praktyk, które przejmą funkcje odnośnych wytworów i praktyk religii instytucjonalnych. Pogląd ten bodaj najlepiej potwierdziła historia XX-wiecznych totalitaryzmów, które zyskały status takich właśnie świeckich religii.

Być może przypisywanie statusu sakralności pewnym sferom kultury jest niekiedy nieuprawnione, nie ma jednak wątpliwości co do tego, że niektóre z nich dzielą ze sferą *sacrum* element tajemnicy, niezwykłości, symboliczności, rytualności, pełniąc równocześnie funkcję narzędzi kształtowania tożsamości jednostkowych i zbiorowych.¹³ Sam Mircea Eliade, który całe życie zajmował się badaniem *sacrum*, zauważył, że wręcz – jak to określił – „*sacrum* jest zakamuflowane w *profanum*”. Dodał przy tym: „Ale prawdziwym problemem – mam nadzieję, że ktoś się nim zajmie – jest *odszyfrowanie obecności sacrum w zdesakralizowanym świecie* (Eliade 1992: 149). Eliade spotyka się więc tutaj z Durkheimem, a paradoks „*sacrum* w zdesakralizowanym świecie” jest tylko dowodem na wyczerpanie się Eliadowskiej formuły interpretacyjnej. Nikt przy tym z rodzimych badaczy nie zajął się jeszcze gruntownie jego rozwiązaniem. Może w takim razie racjonalność partycypacji, racjonalność typu magicznego – w rozumieniu Geertzowskiej nieformalnej logiki – i ontologia partycypacji, ontologia typu magicznego – w rozumieniu prawdziwego życia – mogłyby spełnić taką funkcję?

W jakimś wszakże zakresie aporię tę usiłuje przezwyciężyć Featherstone, który utrzymuje, że owa – wspomniana wcześniej – wielofunkcyjność wytworów i zachowań oznacza również coś więcej niż tylko użyteczność, instrumentalność. Utrzymuje, że wskazująca znakowość – na przykład – kultury konsumpcyjnej nie da się wyjaśnić jedynie w kategoriach profanum. Cytuje tutaj wypowiedź jednego z bardziej wpływowych współczesnych kontynuatorów myśli Durkheima, mianowicie Jeffreya Alexandra, iż „symbole społeczne podobne są sakralnym w tym, że posiadają moc i przekonują; konflikt pomiędzy wartościami społecznymi podobny jest do konfliktu pomiędzy *sacrum* i *profanum* lub też sakralnością czystą i skalaną; uczestnictwo polityczne podobne jest do uczestnictwa rytualnego w tym, że wytwarza spójność wartości i zaangażowanie w ich realizację” (Alexander 1988: 189; cyt. za: Featherstone 1991: 121). Nie oznacza to wszakże, iż symbole społeczne są zharmonizowane i zintegrowane, mogą bowiem podlegać kontestacji i konkurencji innych symboli (np. symbole wszechpolaków a symbole postkomunistów). Zabawa w pubie, uczestnictwo w koncercie rockowym, obecność w obchodach święta narodowego itd. to sytuacje, w których zwykłość codzienności przechodzi w niezwykłość święta, w których zachowania rytualne (choćby owa rytualność miała charakter rozmyty) wprowadzają aurę sakralności – sakralności ideałów, osób, zdarzeń, miejsc.

Jednostka w świecie nowoczesnym, w układach Durkheimowskiej solidarności organicznej, pełniła określone funkcje w ramach stosunków o względnej stabilności – w pracy, partii, stowarzyszeniu. Osoba (Maussowska *persona*) w świecie (przed) ponowoczesnym odgrywa role – zarówno w pracy, jak i w ramach różnych plemion, do których bardziej lub mniej należy – tych, w których uprawia się jogging, jeździ „garbusami” czy chodzi w nike’ach, a komunikacja między członkami może również odbywać się *via* media czy internet. Jeśli sięgnąć po Tambiaha kryterium uczestnictwa w świecie, funkcjonalność i celowość pierwszych ufundowana wydaje się na zasadach racjonalności przyczynowości, zaś performatywność (ze względu na odgrywanie roli) i emotywność drugich – na racjonalności partycypacji. Nic dziwnego zatem, że Michel Maffesoli przypisuje swojemu *tribus* cechy religijności typowej dla solidarności mechanicznej, a tutaj rozumianej w jej etymologicznym wymiarze: *religare* – łączenia (Maffesoli 1996: 77). Wydaje się, że Maffesoli nie ma na myśli ani religijności w rozumieniu wiary i kultu, ani też – społecznego wymiaru zjawiska, gdy odnosi to do „swoistej mistycznej logiki depersonalizacji” (Maffesoli 1996: 79), którą dostrzec możemy w związkach przyjaźni, podzielanych poglądach politycznych, stosunkach rodzinnych, modach, stylach życia – ufundowanych na spontaniczności motywacji

w dochodzeniu do bardziej lub mniej ugruntowanych tożsamości. Pojęcia „partycypacji w mistycznym znaczeniu tego słowa”, czy „mistycznej logiki depersonalizacji” przywodzą na myśl – i słusznie – mistyczną partycypację Lévy-Bruhla, jak również partycypację Tambiaha.

*

Claude Lévi-Strauss, jeden z bardziej wnikliwych badaczy racjonalności typu magicznego, zauważył, że „myśl patologiczna” (inaczej – magiczna, mityczna) wykazuje nadmiar znaczenia, odwrotnie niż myśl naukowa, która wciąż boryka się z jego niedoborem (Lévi-Strauss 1970: 256). Intrygujące wydaje się to, że również jeden z bardziej wnikliwych obserwatorów kultury Zachodu, Jean Baudrillard, w podobnych kategoriach opisuje świat współczesny go otaczający, tak szczerze opakowany znakami, że wręcz niewidoczny w swej niezapośredniczonej istocie i hiperrealny: „Chodzi o podstawienie w miejsce rzeczywistości znaków rzeczywistości, to znaczy o operację, gdzie zamiast realnego procesu na pierwszy plan wysuwa się jego operacyjny sobowtór, homeostatyczna maszyna znakotwórcza” – wyjaśnia francuski socjolog (Baudrillard 1997: 176). O ile w świecie nowoczesnym mieliśmy jeszcze do czynienia z – jak to przenosi rzecz ujmując – mapą i terytorium (porządek denotacji, w terminologii Barthesa), to w świecie ponowoczesnym mapa zastąpiła terytorium (porządek konotacji) i tym sposobem rzeczywistość znikła z naszego pola widzenia, zostawiając nam jedynie znaki wzajem się do siebie odnoszące.

Obraz ten wydaje się przesadzony: nie ma wątpliwości, że posługując się słowem „drzewo” mogę wciąż, choć zapewne w sposób niepełny, przekazać komunikat, za którym podążając ktoś inny zwróci wzrok w kierunku szumiącego opodal na wietrze obiektu o charakterystycznym owalnym lub podłużnym kształcie w kolorach zieleni i szarości. Baudrillard ma natomiast rację, jeśli zawężymy ów proces symulacji do konotacyjnej sfery znaczenia. Posługując się terminologią Baudrillarda można jednak powiedzieć, że zawsze była, jest i będzie jakaś hiperrealność – świat przedstawiony ze znaków, na którym wznosi się gmach kultury.

W świetle tego chyba niepodważalnego faktu tym bardziej godne uwagi staje się znane spostrzeżenie jednego z czołowych teoretyków ponowoczesności, Frederica Jamesona, że mamy oto do czynienia z „niesłychaną ekspansją kultury w sferze społecznej do tego stopnia, że o wszystkim co społeczne, należałoby mówić raczej – ‘kulturowe’” (Jameson 1984: 85-7; cyt. za: Featherstone 1991: 8; zob. także Bell 1998: 25). Choć od czasu, gdy badacz ów przedstawił to proroctwo, minęły wprawdzie już dwie dekady, słowa jego wydają się jeszcze bardziej aktualne. Myli się zatem

Daniel Bell, gdy wyraża swój niepokój na temat kultury współczesnej:

„Nasi przodkowie mieli religię, która zapewniała im zakorzenienie zgoła niezależnie od tego, jak bardzo mogli wątpić. Wykorzeniona jednostka może być jedynie kulturalnym [czytaj: kulturowym – przyp. Autora] tułaczem pozbawionym domu, do którego można powrócić. Pytanie zatem brzmi: czy kultura potrafi odzyskać spójność – spójność doświadczenia, jakie przynosi, a nie tylko jego formy” (Bell 1998: 155).

Nie ma obawy: kultura, a człowiek wraz z nią, nie może istnieć bez doświadczenia, to zaś zawsze będzie w udziale tyleż narodów, hobbystów, płci, profesji, grup wieku, subkultur, wyznań religijnych itd., co jednostek, które przeżywają, myślą, interpretują, dokonują wyborów określonego sposobu życia.

W świetle poczynionych powyżej uwag oczywiste wydaje się, że na co dzień obcujemy ze zjawiskami poddającymi się interpretacji antropologicznej, że pokłady tego, co „archaiczne”, „nieoswojone”, „pierwotne” w kulturze niezmiennie składają się na – jak to określił Geertz – prawdziwe życie, ukształtowane ponadto przez znaną antropologom nieformalną logikę – logikę codzienności, partycypacji. Wszelako, uzupełniają one jedynie inne spostrzeżenia, czynione tu i ówdzie na ten temat, poszerzając nieco „orientację w terenie”, po którym porusza się antropologia. W szczególności podejście i narzędzia antropologii symbolicznej i interpretatywnej wydają się tutaj szczególnie przydatne – wobec narastającego braku dystansu badacza i badanej kultury. Dzieje się tak za sprawą dojmującego wpływu światowej „pankultury”, w której zasięgu wszyscy pozostajemy, z drugiej zaś strony – postępującego rozdrobnienia na dotąd nieznaną postsubkulturę czy hybrydy kulturowe, co jednak również odbywa się na naszych oczach i nas dotyczy. Nie potrzeba jednak koniecznie zmieniać zakresu czy metod antropologii, by móc ją wciąż uprawiać, choć pilną potrzebą wydaje się praca nad językiem dyscypliny. Pojęcia nieformalnej logiki i prawdziwego życia mogą spełnić funkcję heurystycznych narzędzi w pracy nad tym językiem, jak również w przeformułowaniu filozofii dyscypliny.

Uwagi powyższe nie są również czymś absolutnie nowym w historii refleksji nad znaczeniem antropologii w zmieniającym się świecie, refleksji uprawianej pośrednio przez badaczy spoza dyscypliny, którzy nieraz wskazywali na siłę narzędzi interpretacyjnych dla niej istotnych, niewykorzystanych wszak wystarczająco w odniesieniu do wszelkich kultur, nie tylko tych „prymitywnych” czy „ludowych”, lecz także kultury samego badacza. Pozostając w kręgu inspiracji Lévy-Bruhlowskich – naznaczonych przekonaniem o obecności racjonalności partycypacji, racjonalności typu magicznego, fundujących ludzkie sposoby życia – war-

to przytoczyć już dawno temu wypowiedzianą opinię badacza języka i literatury Tzvetana Todorova:

„Dokładniej, jako że trudno jest zanegować całkowicie symbol, oświadcza się, że my – dorośli i normalni ludzie współczesnego Zachodu – wolni jesteśmy od słabości związanych z myślą symboliczną i że istnieje ona tylko u i n n y c h: zwierząt, dzieci, wariatów, dzikich, przodków, którzy znali tylko ją. Wynika stąd ciekawa sytuacja: przez wieki ludzie opisywali swoje symbole, ale twierdząc, że opisują znaki innych. Można by sądzić, że czujna cenzura pozwalała mówić o symboliczności jedynie wtedy, gdy używano imion zapożyczonych, takich jak ‘szaleństwo’, ‘dzieciństwo’, ‘dzicy’, ‘prehistoria’. Tabu terytorialne (dzicy), czasowe (istoty czelkoksztaltne) lub ideologiczne (wariaci) nie pozwalała na przyjęcie symboliczności w naszym życiu, a szczególnie w naszym języku. Otóż opisy znaku dzikiego są dzikimi opisami symbolu” (Todorov 1990: 59-60).

Nasza myśl jest oto równie dzika jak myśl „dzikich” – zauważa badacz, przykład zaś owych przodków, strażników symbolu, których tropią kolejne pokolenia adeptów antropologii – w zapadłych wioskach Europy czy Amazonii – zdaje się szczególnie wymowny i wciąż bliski praktyce badawczej. Todorov stwierdza tedy, iż „trzeba przyzwyczaić się zauważać w naszej własnej myśli metody niejako prymitywne” (tamże: 60). Kręcimy się więc wciąż – niestety? – w zaklętym kręgu pojęć archaiczności, plemienności, prymitywności, które Tambiah chciał ująć w zreformowaną cokolwiek formułę post-Lévy-Bruhlowskiej partycypacji.

Wszystko to świadczy wszak o jednym: że świat wydaje się wciąż zaczarowany – tak w czasach przed Weberem, jak i w czasach ponowoczesnych – choć odczarowywanie przytrafia się coraz nowszymi dziedzinami, jak ostatnio nowoczesnej nauce, której obiektywistyczne zapędy podważyły metodologie historyczne i cały nurt myśli ponowoczesnej. Równocześnie jednak ma miejsce proces odwrotny – ponownych i kolejnych zaczarowań, które przebiegają – podobnie jak fundująca je racjonalność partycypacji, racjonalność typu magicznego – w poprzek podziałów dziedzin sposobów życia człowieka: od stereotypów etnicznych, poprzez religię, politykę, modę, medialny obraz świata itd., kultywowane przy tym przez rozmaite nowoplemiona, zanurzone wszak w pozornie wewnętrznie zróżnicowanym społeczeństwie masowym, po naukę samą, której poszczególne dziedziny i teorie ufundowane są na – zawsze jakoś – metafizycznie waloryzowanych przesłankach, sympatiach i antypatiach środowiskowych, ambicjach czy autorytetach. Albowiem świat nigdy nie został w pełni odczarowany – wraz z przyjściem kapitalizmu, racjonalizmu oświeceniowego, nowoczesności – a może dzieje się wręcz coś odwrotnego – staje się on coraz bardziej zaczarowany. W przypadku tej dialektyki odczarowania-zaczarowa-

nia można mówić jedynie o proporcjach, tendencjach, kierunkach, których nie sposób przypisać jednoznacznie ani epokom, ani dziedzinom ludzkiego życia. Jeśli nawet przyjmując wąskie kryterium wyznaczania zakresu antropologii – świata zaczarowanego, to – wydaje się – dziś ma ona szczególnie dużo do zrobienia.

Literatura

- Alexander J. C. (1988) *Culture and Political Crisis: Watergate and Durkheimian Sociology*, w: tenże (red.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai A. (1986) *Introduction: Commodities and the Politics of Value*, w: tenże (red.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, s. 3-63
- Bachtin M. (1975) *Twórczość Franciszka Rabelaise'a a ludowa kultura średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniewie, Kraków: Barański J. (1999) *Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii. Garść wróżb u progu nowego wieku*, „Konteksty” 4, s. 96-105
- (2001) *Socjotechnika, między magią a analogią. Szkice o masowej perwersji w PRL-u i III RP*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Barthes R. (1970) *Mitologie codzienne*, w: tenże, *Mit dzisiaj*, przeł. Jan Błoński, Warszawa: PIW, s. 62-92.
- (1985) *Retoryka obrazu*, „Pamiętnik Literacki” 3, s. 289-302.
- Baudrillard J. (1997 [1981]) *Precesja symulakrów*, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, przeł. Tadeusz Komendant, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 175-89.
- (1998 [1970]) *The Consumer Society. Myths & Structures*, London: Sage.
- Belk R. W., Bryce W. (1993) *Christmas Shopping Scenes: From Modern Miracle to Postmodern Mall*, „International Journal of Research in Marketing” 10, s. 277-96
- Bell D. (1998 [1976]) *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa: PWN.
- Benedyktowicz Z. (2000) *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Berger P., Luckmann T. (1983) *Společne tworzenie rzeczywistości*, przeł. Józef Niżnik, Warszawa: PIW.
- Bogatyriew P. (1979) *Funkcje stroju ludowego na obszarze morawsko-słowackim*, w: tenże, *Semiotyka kultury ludowej*, przeł. Z. Saloni, s. 163-262, Warszawa: PIW.
- Bourdieu P. (1984 [1979]) *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, przeł. Richard Nice, London: Routledge.
- (1993 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, przeł. Richard Nice, Cambridge University Press.
- Buchowski M. (1986) *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- (2004) *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Burke K. (1969) *A Rhetoric of Motives*, Berkeley.
- Crapanzano V. (1980) *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, University of Chicago Press.
- Del Sapio M. (1988) *The Question is Whether You Make Words Mean so Many Different Things: Notes on Art and Metropolitan Languages*, „Cultural Studies” 2
- Douglas M., Isherwood B. (1980) *The World of Goods*, Harmondsworth: Penguin.
- Eck D. (1981) *India's Tirthas: 'Crossings' in Sacred Geography*, „History of Religions” 4
- Eliade M. (1992 [1978]) *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa: Sen.
- Featherstone M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage.
- (1997) *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London: Sage.
- Geertz C. (2003 [1973]) *Opis gesty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, przeł. Sławomir Sikora, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: PWN.
- Habermas J. (1981) *Theorie des Kommunikativen Handels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hassan I. (1987) *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus: Ohio State University Press.
- Hirsch F. (1976) *The Social Limits to Growth*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Horton R. (1992[1967]) *Tradycyjna myśl afrykańska a nauka zachodnia*, przeł. Katarzyna Zonn-Pasternak, w: E. Mokrzycki (red.) *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 396-453
- Jameson F. (1984) *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, „New Left Review” 146.
- Kowalski P. (2004) *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Lash S. (1998) *Postmodernizm jako system oznaczania*, w: R. Nycz (red.) *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, Kraków: Universitas.
- Lash S., Urry J. (1994) *Economies of Signs and Space*, London: Sage.
- Leenhardt M. (1982) *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*, Berkeley: University of California Press.
- Liotard J. F. (1997 [1979]) *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa: Aletheia.
- Maffesoli M. (1996 [1988]) *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, przeł. Don Smith, London: Sage.
- (1997) *The Return of Dionysus*, w: P. Sulkunen i in. (red.), *Constructing the New Consumer Society*, New York: St. Martin's Press, s. 21-37.
- Malinowski B. (1981) *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, w: tenże, *Dzieła*, t. 3, przeł. Barbara Olszewska-Dyoniziak i Sławoj Szynkiewicz, Warszawa: PWN.
- (2003) *Tuhylyc Mailu oraz inne szkice o kulturze Australii i wysp Pacyfiku*, w: tenże: *Dzieła*, t. 12, przeł. Janusz Barański i Antoni Bydłoń, Warszawa: PWN.
- Mauss M. (1973) *Socjologia i antropologia*, przeł. Marcin Król, Krzysztof Pomian i Jerzy Szacki, Warszawa: PWN.
- McCracken G. (1990) *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*, Bloomington: Indiana University Press.
- Merton R. K. (1982 [1949]) *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. Ewa Morawska i Jerzy Wertenstein-Zuławski, Warszawa: PWN.
- Muggleton D. (2004) *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu*, przeł. Agata Sadza, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Ong W. (1982) *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, New York: Methuen
- Pawluczuk W. (1968) *Światopogląd jednostki w okresie rozpadu tradycyjnej społeczności terytorialnej*, „Studia Socjologiczne” 3-4, s. 243-66
- Polhemus T. (1996) *Style Surfing. What to Wear in the 3rd Millennium*, New York: Thames & Hudson.
- Ricoeur P. (1985) „Symbol daje do myślenia”, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. Stanisław Cichowicz, Warszawa: Pax, s. 58-75
- Riesman D. (1996 [1950]) *Samotny tłum*, przeł. Jan Strzelecki, Warszawa: Muza.
- Robotycki C. (1992) *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Rothenbuhler E. W. (2003 [1998]) *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przeł. Janusz Barański, Kraków: Wydawnictwo UJ.

- Scott L. M. (1993) *Spectacular Vernacular: Literacy and Commercial Culture in the Postmodern Age*, „International Journal of Research in Marketing” 10, s. 251-75
- Shusterman R. (1998) *Sztuka życia a etyka postmodernistyczna*, w: tenże, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przeł. Adam Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo UW, s. 314-51
- Simmel G. (1957) *Fashion*, „The American Journal of Sociology” 6, s. 541-58
- Sulima R. (2000) *Antropologia codzienności*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Tambiah S. J. (1990) *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press.
- Thomas W., Znaniecki F. (1976) *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, przeł. Maryla Metelska, Warszawa: LSW.
- Todorov T. (1990 [1972]) *Wstęp do symboliki*, w: M. Głowiński (red.), *Symbol i symbolika*, Warszawa: Czytelnik, s. 30-97
- Tokarska-Bakir J. (2000) *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych (Wielkie opowieści)*, Kraków: Universitas.
- Urry J. (1995) *Consuming Places*, London: Routledge.
- Veblen T. (1998 [1899]) *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. Janina Frentzel-Zagórska, Warszawa: Muza.
- Winch P. (1992 [1964]) *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, przeł. Tadeusz Szawiel, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność a styl myślenia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 242-95.
- Wolska D., Brocki M. (2003) (red.) *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków 2003: Wydawnictwo UJ.
- Zbiegień-Maciąg L. (1999) *Kultura w organizacji. Identyfikacja kultur znanych firm*, Warszawa: PWN.

Przypisy

- 1 Więcej i bardziej wyczerpująco na temat antropologii Geertza zob.: Wolska, Brocki 2003
- 2 Najnowszą pracą polską omawiającą problematykę racjonalności jest *Zrozumieć Innego* Michała Buchowskiego (2004), w której autor prezentuje również ustalenia własne w tym względzie i podkreśla ważność problematyki racjonalności w praktyce badawczej całości nauk społecznych i humanistycznych.
- 3 Podobnie rzecz przedstawia się z pojęciem kultury typu ludowego, którym konsekwentnie posługuje się Tokarska-Bakir, dokonując przeto aktu samoograniczenia na własne życzenie. Wyobraźmy sobie mianowicie badanie kultury religijnej nauczycieli akademickich, którym także przytrafia się – wbrew silnym tendencjom poprawności politycznej – uprawiać jakąś wiarę religijną, wykazującą również cechy religijności ludowej – że w analizach tejże wiary aplikuje się pojęcie kultury typu ludowego, jako pojęcie ze zbioru kategorii niezbędnych do uprawiania tak rozumianej antropologii religii.
- 4 Na temat relacji mitotwórstwa i racjonalności partycypacji zob. Barański 2001: 17-40
- 5 Warto przypomnieć w tym miejscu klasyczne ustalenia Maussa na temat ewolucji pojęcia osoby w historii kultury, od – najogólniej rzecz biorąc – jej niesamoistności w czasach przednowoczesnych po osiągnięcie względnej niezależności i podmiotowości jednostki w ostatnich wiekach (zwłaszcza po wystąpieniu Kartezjusza, choć proces „wyzwalania się” jednostki z władzy zbiorowości trwał już przynajmniej od czasów rzymskich) (Mauss 1973; rozdział „Pojęcie osoby”); w przypadku zjawiska omawianego przez Michela Maffesoli mamy do czynienia z procesem odwrotnym – zmniejszania się niesamoistności jednostki.
- 6 Rozumowanie takie znane jest także w psychologii już od czasów Jeana Piageta, który w operacjach symbolicznych dopatrywał się transdukcji (w opozycji do indukcji i dedukcji) określanej jako „inferencja nieregulowana (niekonieczna), ponieważ odnosi się do schematów pozostających w pół drogi pomiędzy indywidualnością i ogólnością” (cyt. za: Todorov 1990: 62).
- 7 Warto zwrócić uwagę na to, że Maffesoli odwołuje się tutaj głównie do pojęcia obyczaju, sięga jednak i po pojęcie *habitusu*. Posługuje się nim w znaczeniu tego terminu nadanym mu przez Pierre’a Bourdieua (1984), a mianowicie – jako operatora aktualizacji ogólniejszych standardów działań symbolicznych.
- 8 Por. analogiczne pojęcie rytualności, które sformułowałem w posłowie do pracy Erica Rothenbuhlera (2003).
- 9 Cechą tego stanu jest współczesna *horror vacui*, która przejawia się także poprzez nieustanną obecność muzyki – w centrach handlowych, na plażach, nawet w miejscach pracy, gwar przypominający śródziemnomorskie czy wschodnie miasta (Maffesoli 1996: 99) lub powtarzalność fraz muzycznych w klasycznym rytuale.
- 10 Zob. kapitalne studium wspólnoty rodzimych działkowców autorstwa Rocha Sulimy (2000: 13-36).
- 11 Taka „etnografia rynku” nie jest bynajmniej wynalazkiem ostatnich lat. Grant McCracken, jeden z pierwszych antropologów badających zagadnienia współczesnego rynku ekonomicznego, przypomina, że – jak powiada – „etnografowie rynku”, w istocie – niektórzy ówcześni kapitaliści, działali już w bardzo dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości kulturowej XVIII wieku – rewolucji przemysłowej oraz głębokich zmian politycznych i społecznych. To wówczas na przykład moda na dobre zadamowiła się jako regulator stosunków społecznych w swej pierwotnej formie naśladownictwa warstw wyższych przez warstwy niższe, a obserwacja tej dynamiki pozwalała nawet na jej stymulację, dostarczając narzędzi dla ówczesnego raczkującego marketingu (McCracken 1990: 18; Simmel 1957).
- 12 Warto porównać przynajmniej dwie przeciwstawne interpretacje tej praktyki, np. Maussa (1973: 257-77) i Harrisa (1985: 109-129).
- 13 Zob. np. pracę Erica Rothenbuhlera (2003), który w takim właśnie Durkheimowskim duchu dowodzi rytualnej funkcji zjawisk kultury współczesnej – od mediów, przez święta narodowe po zwyczaję wzajemnego obcowania ludzi.