

Okazuje się, że już nie mamy s k ą d, ani d o k ą d uciekać, że jedno z dwojga: albo nie ma rzeczywistości i jest tylko telewizyjna hiperrealność, albo (co na jedno wychodzi) nie ma hiperrealności, a telewizja wiernie odwzorowuje rzeczywistość codzienną. A o uciekaniu od absurdu do absurdu możemy mówić o tyle, o ile od absurdu do absurdu uciekamy na co dzień (kiedy mamy nas to, tamto i owo, kiedy śnimy nasze „sweet dreams”).

Kiedy to piszę, nie mogę oprzeć się wrażeniu, że takich rejterad dokonywaliśmy (my, ludzie) zawsze. I zawsze mieliśmy poczucie uciekania, zawsze od absurdu do absurdu. Jednak śpieszę sobie tłumaczyć, że zawsze odbywało się to wzdłuż (czy może – skoro ucieczka – to w poprzek) jakiegoś szlaku, że można było mówić o uciekaniu, ale względem czegoś,

względem drogi prowadzącej do jakiegoś celu. Absurdem było wtedy wszystko znajdujące się poza wytyczoną ścieżką. Dzisiaj, jak głoszą myśliciele, nie ma szlaku, jest niezliczona ilość dróg, kierunków, kłącze, brak centrum. Może poczucie uciekania jest słabsze. Może znamię naszych czasów jest, że na to uciekanie głośno przyzwoliliśmy (w końcu liczy się teraz ilość i intensywność właśnie w i e - l o r a k i c h wrażeń)? Nie wiem, sądzę raczej, że gdyby tak było, to nikt by o spacerowaniu nie mówił „dreams”, ani nie nazywał go uciekaniem (a już tym bardziej od absurdu do absurdu). Z drugiej strony zastanawia mnie, czy aby na pewno epizodyczność (którą tak łatwo zdeprecjonować nazywając absurdem właśnie) wyklucza pielgrzymowanie? Bo ja raczej skłonna byłabym twierdzić, że tak nie jest.

PRZYPISY

¹ L. Kołakowski, *Nasza wesola Apokalipsa. Kazanie na koniec wieku*, „Gazeta Wyborcza”, 25–26 października 1997, s. 8–10

² Zob. J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, s. 176, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, (red.) R. Nycz, Kraków 1997.

³ L. Kołakowski, *op. cit.*

⁴ Zob. F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, (red.) R. Nycz, Kraków 1997

⁵ W odróżnieniu od paleotelewizji, zob. U. Eco, *Przejrzystość utracona*, [w:] tenże, *Semiologia życia codziennego*,

Warszawa 1996, a także M. Przylipek, *Kryzys zjawiska projekcji/identyfikacji jako podstawowego modelu odbioru filmu fabularnego*, „Kultura Współczesna”, nr 2(4), 1994 r., s. 40–49

⁶ F. Casetti, R. Odin, *De la paleo- a la neo-television*, „Communications”, 1990 r., nr 51, s. 21, cytuję za: M. Przylipek, *op. cit.* s. 44–45

⁷ Zob. np. Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992, oraz tegoż, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995

⁸ Z. Bauman, *Wieloznaczność... op. cit.*

Życ w rytmie 230 bitów na minutę*

Marcin Kafar

*Pożarłszy wszystko inne, podmiot pożera
siebie samego [...]. A dokąd zdążamy,
pozostaje mrocznym pytaniem.*

Clive Staples Lewis, *Odrzucony obraz*

W recenzji zbioru tekstów pt. *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności* („Konteksty”, nr 2, 1995) jej autorka – Iwona Kurz – przedstawiła, moim zdaniem, bardzo interesującą myśl, dotyczącą tego nowego nurtu we współczesnej polskiej humanistyce, który określan jest mianem „antropologii współczesności”. „Książka [Mitologie popularne – przyp. M. K.] – powiada autorka – mieści się w ra-

mach antropologii, która pozwala odbiorcy określić swoje miejsce we własnej kulturze. To ogromny obszar badawczy, jeszcze chaotyczny, mało precyzyjnie określony. Stąd też ryzyko, że antropologia pop-kultury może się stać pop-antropologią”.

Obawa Iwony Kurz nie jest odosobniona. Podzielają ją także i inni antropolodzy – nierzadko apologety rzeczony antropologii współczesności – którzy dostrzegają w niej, prócz bardzo przydatnego narzędzia do oglądu dzisiejszej polise-mantycznej kultury, także szczególne zagrożenie dla myśle-

* Recenzja z książki Tomasza Szlendaka, *Technomania. Cyberplemię w zwierciadle socjologii*, Graffiti BC, Toruń 1998

nia i twórczości naszych rodzimych adeptów antropologii i etnografii. Wśród tych ostatnich panuje bowiem coraz częściej zauważana tendencja do ulegania wpływom i modom intelektualnym, wyrosłym na gruncie bezrefleksyjnej bardzo często fascynacji postmodernizmem, jako formacją znoszącą twarde reguły pozytywistycznego spojrzenia na świat. Owe „twarde reguły” są często zastępowane ideami czerpanymi ze źle rozumianych lub zbyt pobieżnie czytanych przez etnografów tekstów autorów zaliczanych do grupy tzw. pisarzy ponowoczesnych. Takie postawy owocują z kolei pseudoliteracjami, pozbawionymi ponadto spójnych metod interpretacyjnych, dokonania w postaci tekstów etnograficznych, tekstów, jak mówi Clifford Geertz, przynależących kategorii „gatunków zmaconych”. A przecież „Bez harmonii i wewnętrznej dyscypliny poezja staje się bełkotem; etnologia bez metody – o nie, nie literaturą, a płaskim reportażem” – powiada Ludwik Stomma i chyba wypada przyznać mu w tym względzie rację.

Tym bardziej godne dostrzeżenia jest pojawianie się prac, których autorom, mimo tego iż opowiadają o zjawiskach zupełnie nowych (mieszczących się we wzbudzającej tak wiele kontrowersji popkulturze), starcza własnej inwencji, ale także i sprytu intelektualnego, aby wykorzystać przy ich analizie nowe tendencje interpretacyjne i przedstawić podejmowane tematy w ciekawy sposób i w metodologicznie zwartej formie. Do takich należy, według mnie, książka Tomasza Szlendaka pt. *Technomania. Cyberplemię w zwierciadle socjologii*.

Chociaż jej autor deklaruje w tytule pracy postawę zorientowaną w kierunku socjologii, to ta, którą reprezentuje w treści, bliższa jest antropologii (chodzi przy tym zarówno o sam temat, jak i o formę, w jakiej jest on przedstawiony). Można przywołać w tym momencie starą maksymę Clyde'a Kluckhohna, mówiącą o tym, że antropologia to licencjonowane kłusownictwo. Szlendak porusza się bowiem po pograniczach metodologicznych, poszukując wsparcia w metodach socjologicznych (sięga do interakcjonizmu symbolicznego, odwołując się m.in. do Anzelm Straussa), teorii analizy nowych ruchów społecznych: amerykańskiej koncepcji mobilizacji zasobów oraz europejskiej teorii NSMs – *new social movements*, jak również klasycznej już dzisiaj koncepcji Ervinga Goffmana, postrzegającej życie społeczne jako teatr, oraz antropologicznych właśnie (wykorzystując dokonania antropologii symbolicznej, poprzez odwołanie się do modeli struktury i *communitas* Victora Turnera czy stosując metodę „doświadczenia antropologicznego” w czasie obserwacji uczestniczącej, przy okazji badania zabaw tanecznych, tzw. *rave parties*). Szlendak mówi ponadto o swoich rozważaniach, jako **opowieści socjologicznej**, co dla znawcy podstawowych tekstów z gatunku wspomnianej już tutaj kilkakrotnie antropologii współczesności jednoznacznie będzie wskazywało na odniesienie do książki Wojciecha Burszty i Krzysztofa Piątkowskiego pt. *O czym opowiada antropologiczna opowieść* [podkr. – M. K.], na którą *notabene* autor *Technomanii* kilkakrotnie powołuje się. Momentami konwencja jego książki przypomina także teksty etnograficzne w klasycznym tego słowa znaczeniu. Szlendakowe oprowadzanie nas po technoświecie (zaiste niezwykle skomplikowanym) przywołuje w pamięci twórczość Jana Stanisława Bystronia, który z tak ogromną swo-

bodą intelektualną potrafił wypowiadać się o, jakże niekiedy zawiłych, obliczach współczesnej sobie kultury. Posłuchajmy, jak sam Szlendak uzasadnia wybór takiej formuły interpretacyjnej: „Opisująca i analizująca ponowoczesny świat filozofia zwana postmodernizmem zwraca naszą uwagę na to, że jednym z zasadniczych procesów zachodzących w obrębie szeroko rozumianej ponowoczesności jest demitologizacja wielkiej oświeceniowej kultury, takich jak pozytywizm strukturalizm czy funkcjonalizm, które nakazywały postrzegać wszelkie zjawiska poprzez jeden, odgórnie narzucony i społecznie uznany aparat pojęciowy. U schyłku dwudziestego stulecia wraz »z upadkiem [tych] globalnych systemów znaczenia kultura stała się zbiorem opowieści«. Jedną spośród wielu takich małych opowieści składających się na kulturę popularną jest również technomania.[...] Technomania to opowieść ponadregionalna, docierająca wszędzie tam, gdzie włączyć można odbiornik telewizyjny lub radiowy nadający muzykę techno; wszędzie tam, gdzie grono entuzjastów organizuje taneczne technoimprezy”. Wszędzie tam, uzupełnijmy za Szlendakiem, gdzie pojawiają się społeczne i jednostkowe fobie związane z kultem infostrad w postaci telefonów komórkowych, telefaksów i Internetu. Także tam, gdzie po odrealnieniu spowodowanym zbyt długim obcowaniem z grą komputerową czy symulakrami telewizyjnymi, dziecko uśmierca nieświadomie swoje rodzeństwo bądź kolegę będąc jednocześnie przekonany, że ci ostatni za chwilę wstaną i wszyscy zaczną się bawić dalej wspólnie, bo to jest przecież tylko gra.

Początków tej dziwnej gry należałoby doszukiwać się w Anglii „w połowie lat osiemdziesiątych, kiedy to na dobre rozpoczęła się ekspansja komputerowej wymiany informacji, a w klubach tanecznych zaczęto lansować »bezduszną cybermuzykę«. Była ona połączeniem muzyki *disco* lat siedemdziesiątych, z ograniczonym do minimum wokalem, wzbogaconą przez użycie syntezatorów oraz technik komputerowych, dzięki którym możliwe było wielokrotne nakładanie ścieżek dźwiękowych (metoda tzw. *digital sampling*). Istotnym elementem w tej muzyce stał się jednostajny, monotony rytym (metrum 4/4), sprzyjający osiągnięciu przez tancerzy stanów transowych, potęgowanych przez zbiorowe zażywanie narkotyku o nazwie *ecstasy*. Ten ostatni, jako że uzyskiwany jest z psychoaktywnych komponentów muszkatolowca, posiada właściwości sympatykogenne i stymulujące, przez co powoduje u tańczących stan głębokiego doświadczenia rzeczywistości (otoczenia) oraz muzyki (wpływając na selektywność jej odbioru). Używając tych środków zaczęto tańczyć w starych, opuszczonych fabrykach, hangarach czy wprost na ulicach. Imprezom tym, trwającym nieraz kilka bądź kilkanaście dni, przydano miano *rave parties* (szalonych zabaw). Nawiazywały one swoją nazwą, a częściowo także i charakterem, do organizowanych na przełomie lat 50. i 60. *rave'ów* ówczesnej brytyjskiej bohemy artystycznej. Wówczas też, jak się wydaje, położone zostały podwaliny fenomenowi, którego rozkwit przypada na lata 90., kiedy to nowa subkultura nastawiona na hedonizm i egalitaryzm ujawnia się jako *techno*.

Autor *Technomanii* bezpośrednio wiąże z tym zjawiskiem permissywizm postaw i światopoglądów, a „także związany z nim, odrodzony w niespotykanej dotąd formie relatywizm kulturowy. Każda już rzecz w ponowoczesnej kulturze, bez

wyjątku, jest relatywna wobec czasu, miejsca i okoliczności. Nie istnieje już [...] żadna ponadkulturowa moralność, która mówiłaby, co jest dobre i złe generalnie, co jest piękne, a co brzydkie, co warte uwagi, a co nieistotne we wszystkich ludzkich społecznościach". Świat ponowoczesny to świat nowoplemion powstających i ginących jakby „na zawołanie”, zależnie od doraźnych potrzeb. Utrzymanie trwałych systemów wartości jest zatem praktycznie niemożliwe, jesteśmy skazani na ciągłą wędrówkę, jesteśmy ponowoczesnymi wagabundami (Bauman).

Jednym z takich ponowoczesnych nowoplemion jest także subkultura *techno*. To za jej pomocą właśnie próbuje człowiek współczesny poszukać „zakorzenienia” którego potrzeba, jak stwierdza Leszek Kołakowski w jednym z wywiadów przeprowadzonych przez Adama Michnika, rozumiana „jako życie w świecie, gdzie czujemy się u siebie, jest normalna”.

Ale czy rzeczywiście uda się człowiekowi „zakorzenić” w świecie, który tak bardzo stał się jemu samemu obcym światem? Jaka w związku z tym czeka nas przyszłość? W klasyce literatury futurologicznej rysują się jej dwie możliwe do spełnienia wizje.

Jedną z nich jest ta, którą George Orwell przedstawił w *Roku 1984*. Świat Orwella to świat ogarnięty żądzą władzy, gdzie człowiek – jednostka – sterowany jest przez system władzy totalitarnej. Kontrola sprawowana jest za pomocą perswazji, w postaci sprawnie używanej kary za nieposłuszeństwo. Żądze władzy zaspokajają sprawianie cierpienia ludziom, którzy zdecydowali się na złamanie obowiązujących zasad. Świat *Roku 1984* to świat rządzących i rządzonych, przy czym ci ostatni nie posiadają żadnych praw z wyjątkiem jednego – prawa do życia w systemie, który nimi steruje.

Druga wizja to *Nowy Wspaniały Świat* wykoncypowany przez Aldousa Huxleya i ukazany w książce pod tym samym tytułem. Świat według Huxleya odznacza się kompletnym zorganizowaniem, które utrzymywane jest za pomocą rozlicznych, a przy tym mało drastycznych manipulacji natury psychicznej i fizycznej, a także przez genetyczną standaryzację. To świat totalnego odhumanizowania, zautomatyzowania działań człowieka. To świat, w którym nie ma problemów przeludnienia, ponieważ liczba ludzi dostosowana jest do ilości zasobów naturalnych, mogących zaspokoić ludzkie potrzeby, wszelkie zaś problemy natury psychicznej rozwiązać można natychmiast, łykając tabletkę somy – substancji chemicznej dostępnej dla każdego. Nowy Wspaniały Świat to w gruncie rzeczy świat umarły, w którym człowiek nie jest już ludzki, jest raczej niezdarnym tworem, odbiciem własnych wynalazków.

Wydaje się, że wizja Huxleyowska jest dzisiaj bliższa spełnienia niż wizja Orwellowska. Podobnego zdania jest Stanisław Lem, który w swoich książkach próbuje uświadomić nam zagrożenia cywilizacyjne i wyczuła nas na możliwość zatrzęsnięcia się pułapki technologicznej, jaką człowiek stworzył dla siebie samego. Lem ostrzega nasz gatunek przed coraz łatwiej osiągalną możliwością samozagłady, przed jaką stanął człowiek ery industrialnej. W *Summa Technologiae* pisze on: „technologizacja niesie więcej zła niż dobra; człowiek

okazuje się więźniem tego, co sam stworzył, istotą, która w miarę zwiększania swej wiedzy, w coraz mniejszym stopniu może decydować o swoim losie”.

Coraz potężniejsze stają się środki, jakimi dysponuje człowiek i coraz mętniejsze cele, ku którym dąży. Pojawiają się siły, którym nie potrafi się oprzeć. Zapada się w nieznane, traci poczucie bezpieczeństwa, słowem – pogrąża się w chaosie. Jedyne, co mu pozostaje, aby zmienić ten stan, to poszukiwać czegoś trwałego, jakiegoś *axis mundi*. Może nim być taniec, który stanowi jedno z podstawowych ogniw tworzących *rave'ową communitas*, a któremu Szlendak nie poświęca jednak w swojej książce zbyt wiele uwagi. A oto, co mówi Piotr – uczestnik łódzkich *rave parties*:

„Oglądasz: mecz, »Teleexpres«, migawki z wojny, »Śmiechu warte«. Nic już nie jest ciekawe, nie masz czasu na refleksję, chcesz zobaczyć coraz więcej, w końcu nie wytrzymujesz i uciekasz. Jak najdalej, najgłębiej – w taniec”.

Taniec staje się azylem, swoistym wentylem bezpieczeństwa. Stwarza możliwość zaangażowania w odbudowanie utraconego świata. Daje więc ludziom na powrót szansę „obudzenia tego, co uspione”, odnalezienia „słowa pośrodku mowy”, jak powiedziałibyśmy za Paulem Ricoeurem. Czy człowiek będzie jednak w stanie skorzystać z tej szansy? Czy będzie w stanie za pomocą „mowy pierwotnej”, „symbolicznego pierwiastka”, jakim jest taniec, na nowo „zakorzenić się w świecie, odkryć zagubioną gdzieś po drodze swoją tożsamość? A może dokona tego angażując się w coś, co go przetrasta – to jedna z dróg wyjścia z kryzysu – mówi Ricoeur. To także główna idea „technoludzi”: współczesny człowiek jest skazany na życie w świecie stechnicyzowanym i nie jest w stanie tak naprawdę tego zmienić. Jeżeli zatem przytłacza nas technika, to nie starajmy się jej niszczyć, zaakceptujmy ją, wykorzystajmy w stopniu maksymalnym – oto co próbuje nam przekazać subkultura *techno*. Czy zatem jesteśmy świadkami uświadomienia sobie nowej ekostruktury, u której podstaw leży maszyna i jej aktywna akceptacja ze strony człowieka?

Czy antropologia postawiona wobec nowych problemów i nowych wyzwań świata, który kształtuje przeciwieństwo jej oblicze, będzie w stanie go pojąć? Częściową odpowiedź na to pytanie odnajdujemy czytając książkę Tomasza Szlendaka, która stanowi kolejną próbę wejrzenia w mechanizmy organizujące kulturę masową.

POSTSCRIPTUM

W nawiązaniu do uwagi, jaką Tomasz Szlendak poczynił na pierwszych stronach swojej książki, chciałbym zaznaczyć, iż jego praca nie jest pierwszą podejmującą problem analizy antropologicznej *kultury techno* czy *rave*. Poświęciłem temu zagadnieniu pierwszy rozdział swojej pracy magisterskiej pt. *Tematy, których mi nie odradzano. Szkice z antropologii współczesności*, pisanej pod kierunkiem prof. Andrzeja P. Wejlana w KEUŁ w latach 1996–97. Przypomnij jednak trzeba, że autor *Technomanii* nie miał do tej pory możliwości dotarcia do wspomnianego przed chwilą tekstu, gdyż dopiero niedawno został on przygotowany do druku jako artykuł.