

JANUSZ BARAŃSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

KULTURA MATERIALNA. NOWY PARADYGMAT ANTROPOLOGICZNY

Treść niniejszego artykułu jest syntetycznym rozwinięciem rozważań pomieszczonych w mojej książce *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny* (Barański 2007). Ograniczona objętością wypowiedź przedstawia zatem nieco skrótowo tytułową problematykę, lecz ma tutaj miejsce również inna redukcja – dobór omawianych koncepcji ma do pewnego stopnia charakter wybiórczy. Istnieją jednak dobre tego powody, które leżą u podstaw zmian w obrębie teorii antropologicznej ostatnich stu lat, jak również innych dyscyplin humanistyki i nauk społecznych tej doby. Przedstawiony tu nowy paradygmat rozumienia świata materialnego wydaje się najbardziej obiecujący – jeśli wziąć pod uwagę historię jego wykuwania się, inspiracje ze strony innych dyscyplin, widoki na przyszłość. Użyte – oceniające siłą rzeczy – określenie „najbardziej obiecujący” wskazuje oczywiście na istnienie możliwych innych podejść, które zostały pominięte. W przyjętej tutaj perspektywie mają one jednak charakter marginalny, a ponadto potrzeba względnej przejrzystości, konsekwencji, logiki wywodu nakazuje skupienie się na ujęciach najistotniejszych dla propagowanej koncepcji, co – miejmy nadzieję – znajdzie dobre uzasadnienie w zaprezentowanym ujęciu.

Interdyscyplinarna geneza antropologii rzeczy

Nie można przedstawić obecnego stanu antropologicznych badań kultury materialnej oraz możliwych kierunków rozwoju w tym zakresie bez uwzględnienia

ich genezy. Po części jest to zarazem geneza badań prowadzonych także przez inne nauki o człowieku, co składa się na pewną koherentną całość, w obrębie której można mówić jedynie o proporcjach heurystyki poszczególnych podejść szczegółowych. Jeszcze XIX-wieczne teorie kultury, poszukujące na przykład stadiów ewolucji reprezentowanych przez stopień zaawansowania technicznego narzędzi czy badające krążenie tychże w obiegu międzykulturowym, usiłowały zrozumieć funkcje rzeczy, co u nas znalazło wyraz w już XX-wiecznych typologiach tradycyjnych narzędzi i przedmiotów Kazimierza Moszyńskiego (por. np. Moszyński 1967). Lecz już wtedy ujęcia te wydawały się niewystarczające, co jednak nie doprowadziło do zmiany ogólnego paradygmatu dyscypliny, choć pojawiły się głosy, które zapoczątkowały zmianę myślenia o kulturze materialnej. Nie zawsze wyrażane były przez profesjonalnych badaczy, a za pioniera nowego podejścia należałoby uznać żołnierza, choć wysokiej rangi, generała Augustusa Pitta-Riversa, zasłużonego – jak wiadomo – również dla nauk etnologicznych, który uważał rzeczy za „zewnętrzne znaki i symbole odnośnych idei umysłu” (cyt. za: Schlereth 1991: 231-232). Pogląd ten, idący nieco „pod prąd” ówczesnym dominującym ewolucjonistycznym, dyfuzjonistycznym czy późniejszym – funkcjonalistycznym ujęciom, nie spotkał się z należyтым zrozumieniem w jego czasach. Warto podkreślić, że ta z ducha etnograficzna konstatacja, daleka od ogólnych gabinetowych systemów budowanych wówczas przez główny nurt badań, wynikała z praktyki terenowej, której generał doświadczał jako oficer wojsk kolonialnych Imperium Brytyjskiego. Pośrednio zatem ujawnia się w tej opinii ważność tak cenionego do dziś, empirycznego wymiaru obcowania ze światami kulturowymi, zbyt często lekceważonego przez niektórych reprezentantów nauk etnologicznych.

Rzeczy już w tym ujęciu nie są li tylko podrzędnymi narzędziami, wtórnymi wobec umysłu, lecz bywają zgoła nieodzownymi elementami określającymi jednostki i grupy ludzkie oraz wyrażającymi ich wartości, idee i ideały. W sposób teoretycznie ugruntowany cechę tę wyeksponował już w czasach wspomnianego brytyjskiego generała William James (1996), jeden z prekursorów psychologii, który wprowadzając do terminologii psychologicznej pojęcie jaźni wskazał wśród jej trzech przypadków także tę materialną – obiekty materialne, na przykład ubrania, są tutaj nieodzownym elementem budowania tożsamości. Według późniejszej psychologii *Gestalt*, powyższy mechanizm, odnośnie do świata rzeczy, można umieścić w obrębie zjawiska projekcji oraz introjekcji: przypisywania własnych stanów i uczuć innej osobie lub obiektowi zewnętrznemu wobec jednostki oraz przypisywania sobie przez jednostkę jakości należących do osoby lub obiektu zewnętrznego. Ów mechanizm w interesującym nas zakresie relacji człowiek – rzecz rozpoznany jest głównie pod postacią tak zwanego animizmu dziecięcego, „ożywiającego” na przykład świat zabawek, lecz i przydającego cechy tych ostatnich samym dzieciom. W bardziej zawołowanej formie znajdziemy jego obecność również w świecie wszelkich grup wiekowych. Niech za

emblematiczną współczesną tego ilustrację posłuży obraz nastoletniego kierowcy, który siedząc za kierownicą dynamicznego sportowego auta, czasem „podrasowanego”, zarazem informuje o swej młodocianej energii, jak i czerpie ją z pojazdu.

Można by zatem rzec, iż w wiek XX nauka wkraczała już z pewnymi drogowskazami wyznaczającymi możliwe ujęcia nieinstrumentalnie rozumianej kultury materialnej. Podjęte one zostały również przez niektóre kierunki nauk etnologicznych, a najbardziej znane przykłady z historii tych badań to: wymiana obrzędowa *kula*, w której katalizatorami więzi społecznej są specjalne precjoza krążące pomiędzy Wyspami Trobrianda, których badaniu poświęcił kilka lat pracy Bronisław Malinowski (1981); społeczna rola włóczni Nuerów, które służą pozycjonowaniu miejsca zajmowanego przez mężczyznę w hierarchii społecznej, badana przez Edwarda Evans-Pritcharda (2007); rytualna rola przedmiotów materialnych w ceremonii potlaczu Indian północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej, której najbardziej znane wyjaśnienie podała Ruth Benedict (1966). Teoria antropologiczna okazała się tutaj niezwykle przydatna, gdyż jej heurystyka zasadza się na całościowym, kontekstowym, a zarazem procesualnym rozumieniu zjawisk kultury. To w tej perspektywie ujawnia się wielofunkcyjność wytworów i praktyk kulturowych, ich monokulturowość oraz wzajemne zharmonizowanie, co pozwala na ukazanie roli przedmiotów materialnych jako wehikułów dla jakości psychologicznych, społecznych, historycznych czy nawet transcendentnych.

Powyższe przykłady dotyczą badań prowadzonych w pierwszej połowie XX wieku, co jest bardzo znamienne, gdyż druga jego połowa oznacza stopniową erozję dotychczasowego zakresu przedmiotowego dyscypliny, kultur tubylczych i chłopskich, które podlegały głębokim przemianom lub wręcz zanikowi. W szczególności dotyczyło to podstawowego ich zaplecza, jakim jest kultura materialna, która zwykle pierwsza pada łupem zmian kulturowych. Zanikanie tradycyjnych technik produkcji oraz ich wytworów: narzędzi, broni, odzieży czy sprzętów domowych, przez wieki stanowiących harmonijną część kultur tubylczych i chłopskich, zdawało się oznaczać kres antropologicznych badań tej dziedziny. Nie raz jednak ustalenia antropologów służyły inspiracją dla innych nauk o człowieku, a nawet filozofii. Okazało się zatem, że „śmierć” tradycyjnej kultury materialnej, kultury dębanych czółen, glinianych garnków, drewnianych soch, cepów, półkosków, domów krytych strzechą, kamiennych żaren, plecionych koszyków, ubrań z samodiałowego płótna nie oznacza bynajmniej unieważnienia specyficznego, wskazanego powyżej przekrojowego podejścia do przedmiotu badań, praktykowanego przez pionierów antropologicznych badań kultury materialnej. Trzeba było jednak czekać aż po ostatnią ćwierć XX wieku, by przydatność tego podejścia, na powrót zastosowana do świata rzeczy, znów została dostrzeżona w środowiskach antropologicznych. W międzyczasie jego atrakcyjność, i to odnośnie do samych rzeczy, dostrzegli reprezentanci dyscyplin sąsiednich: historii, socjologii, psychologii. Niektóre z tych kierunków, wzbo-

gaczone tradycją badań antropologicznych, walnie przyczyniły się do rozumienia człowieka współczesnego pierwszych dekad powojennych, a zwrotnie zainspirowały antropologów do wznowienia badań kultury materialnej w późniejszym okresie. Wskażmy zatem kilka przykładów, które poprzedzają „odrodzenie” tematyki rzeczy w naukach etnologicznych, a których nie można pominąć z racji wspomnianego wpływu na późniejsze ujęcia antropologiczne.

Jeśli chodzi o historię, bodaj najlepiej znanym kierunkiem, który dowartościował materialny wymiar dziejów, jest francuska szkoła Nouvelle Histoire, nie bez powodu określana mianem antropologii historycznej. Dużo mniej znane są natomiast na kontynencie europejskim dokonania historyków amerykańskich, jak na przykład Julesa Prowna, tamtejszego pioniera badań kultury materialnej, który nie tylko czerpał z antropologii Franza Boasa i jego szkoły, lecz również sam wpłynął na jej rozumienie przez amerykańskich folklorystów ostatniej doby w rozwijanym tutaj ujęciu – jej integralnym związku z życiem człowieka. Warto przy tej okazji przytoczyć jego trafną, acz lakoniczną definicję: „Kultura materialna jest tym właśnie, co stwierdza, a mianowicie przejawem kultury wyrażającej się poprzez obiekty materialne” (Prown 2000: 11). Dodaje przy tym, na czym ma polegać jej badanie:

Badanie kultury materialnej jest więc badaniem tego, co materialne, w celu zrozumienia kultury, odsłonięcia przekonań: wartości, idei, nastawień i motywacji określonej zbiorowości lub społeczeństwa w określonym czasie. Przyjmuje się tutaj, iż rzeczy przez człowieka wytworzone wyrażają – świadomie lub nieświadomie, wprost lub nie wprost – przekonania jednostek, które je zamówiły, wyprodukowały i używały oraz – w szerszym wymiarze – przekonania społeczności, do której jednostki owe należą (Prown 2000: 11).

Owe „idee umysłu” należy rozumieć tutaj nie tylko dosłownie, jako emanacje indywidualnych stanów jednostek, lecz również w sferze obiektywizacji świadomości podzielanej w obrębie rozmaitych podziałów społecznych – po Heglowsku rozumiany „umysł” epoki to dziedzictwo kulturowe danej grupy, co dotyczy zarówno wymiaru rodziny, regionu, jak i narodu. Stąd też pamiątki rodzinne, zabytki regionalne czy skarby kultury narodowej są w tym ujęciu zasobnikami znaczeń, które w sposób istotny wpływają na tożsamość grup ludzkich różnej skali. Nie dotyczy to zresztą wyłącznie obecności przeszłości w terażniejszości, lecz i osobliwej obecności przyszłości w terażniejszości, czego wyrazem są wznoszone budowle lub podejmowane inwestycje informujące o przyświecających aspiracjach, zamierzeniach, wartościach jednostek lub grup. Historia kultury dostarcza ponadto licznych przykładów zmian w różnych dziedzinach życia ludzkiego, które dokonywały się za sprawą całkiem prostych, jak i złożonych obiektów materialnych: od strzemienia, przez pług, młyn, kompas, warsztat tkacki, maszynę parową, samochód, radio, by na komputerze skończyć. W każdym

z powyższych przypadków wprowadzenie wynalazku prowadziło do przekształceń politycznych, ekonomicznych, społecznych, urbanistycznych, ekologicznych czy w sferze komunikacji międzyludzkiej.

W czasach triumfu strukturalizmu w antropologii, zainteresowania raczej abstrakcyjnymi regułami ludzkiego myślenia niż konkretnymi obiektami materialnymi, badania tych ostatnich znalazły zrozumienie w obrębie socjologii, w szczególności w teoretycznym koncepcie hiperrealności stworzonym przez Jeana Baudrillarda. To on, wspomagając się zresztą krytycznym odczytaniem klasycznych prac Malinowskiego, dostrzegł, że „nie sposób stworzyć poprawnej teorii przedmiotów poprzez teorię potrzeb oraz ich zaspokajania, lecz poprzez teorię gratyfikacji społecznych i sygnifikacji” (Baudrillard 1981: 30). W tym zakresie zmodyfikował nieco koncepcję wartości towarów Marksa: użytkowej, wymiennej i dodatkowej. Zaproponował mianowicie konieczność uwzględnienia dwóch innych: symbolicznej i znakowej. W obu przypadkach mamy do czynienia z aspektem semiotycznym, choć w obramowaniu stworzonej przez siebie teorii społecznej francuski badacz postrzegał jego nieco odmienne funkcje. Pierwszy przypadek dotyczyć miał bowiem świata przednowoczesnego, świata rękodzieła, pietyzmu, sztuki, które – jak na przykład biżuteria, precjoza rodzinne czy przedmioty służące kultowi religijnemu – ucieleśniały pewne wartości, tradycje, hierarchie, a nawet transcendencje; element znaczący posiadał tutaj swoje odniesienie w postaci elementu znaczonego. Drugi przypadek to nowoczesne wytwory produkcji masowej, towary, które w rozumieniu semiotycznym nie odnoszą się do czegokolwiek – są to „wolne” znaczące, które do niczego nie odsyłają, a jedynie do siebie samych (implozja znaku i rzeczywistości).

To historyzujące ujęcie, podszyte pewną dozą nostalgii za „dobrymi” czasami przednowoczesnymi, a krytyką „złych” czasów współczesnych wydaje się nietrafne. Nie potwierdzają go bowiem ustalenia antropologów, które opierają się na badaniach empirycznych, a nie jedynie na nieskrępowanych spekulacjach – nie tylko badaczy współczesnych, do których przyjdzie się jeszcze odwoływać. Warto bowiem przywołać i dawniejszego reprezentanta nauk etnologicznych, Marcela Maussa, który już w pierwszej połowie XX wieku wskazywał na nieodzowność w świecie człowieka rzeczy, które są atrybutami wszelkich praktyk kulturowych. Sformułowania w rodzaju: „ludzie i rzeczy są powiązani teoretycznie nieograniczoną liczbą związków sympatycznych” (Mauss 1973: 84) służyły przy tym wyrażeniu jego koncepcji całościowych faktów społecznych, która głosiła fakt wzajemnego zharmonizowania i niezbędności różnych aspektów kultury (materialnego, społecznego, religijnego, ekonomicznego itd.). Późniejszy pogląd o implozji znaku i rzeczywistości, głoszony przez Baudrillarda, dostrzeżony został już przez Maussa, choć wywiódł on z tego faktu inny wniosek: rzeczy służą człowiekowi, a nie prowadzą do jego alienacji, ponadto dzieje się tak nie jedynie w trybie użyteczności biologicznej czy technicznej, lecz również znaczeń realizujących się w obrębie całościowych faktów społecznych.

Waga tego odległego już w czasie podejścia okazała się tak wielka, że stała się inspiracją dla socjologii/antropologii refleksyjnej Pierre'a Bourdieu i wypracowanej przez niego kategorii *habitusu*. Ta ostatnia, wykorzystywana już przez Maussa, pozwala na uzgodnienie relacji struktury i działania sprawczego (społeczeństwa i jednostki, determinacji i wolności aktora społecznego). *Habitus* to rodzaj „drugiej natury”, zespół dyspozycji, którymi posługuje się jednostka w określonych sytuacjach, dokonując wyboru ze społecznej oferty możliwych działań. Dotyczą one przy tym tak zwyczajnych zachowań, „jak charakterystyczne ruchy rąk, sposoby chodzenia, siadania czy wysiąkiwania nosa” (Bourdieu 2005: 572). Z racji bliskiego związku z codziennością, zgoła behawioralnym wymiarem ludzkiej egzystencji, na *habitus* składają się również ucieleśnione w świecie materialnym wartości, idee i ideały. Znaczenie tej sfery przedstawia Bourdieu w sposób następujący:

Świat przedmiotów, rodzaj księgi, w której każda rzecz przemawia w sposób metaforyczny o wszystkich innych i z której dzieci uczą się czytać świat, czyta się całym ciałem oraz poprzez nie, w ruchach i poruszeniach ciała, które określają w równym stopniu przestrzenność przedmiotów, jak są przez nią określane. Struktury pomagające w konstruowaniu świata przedmiotów tworzy się w praktyce świata przedmiotów, który jest konstruowany w związku z tymi samymi strukturami. „Podmiot”, który rodzi się w świecie przedmiotów, nie pojawia się jako subiektywność stojąca w obliczu obiektywności, albowiem świat obiektywny składa się z przedmiotów, które są produktami działań obiektywizujących ustrukturuowanych poprzez te same struktury, do których odnosi się *habitus*. *Habitus* to metafora świata przedmiotów, która jest sama w sobie niekończącym się kręgiem metafor, które przeglądają się w sobie nawzajem *ad infinitum* (Bourdieu 1990: 76-77).

Zgodnie z powyższą perspektywą nie sposób zrozumieć jednostkowych (grupowych) dyspozycji bez uwzględnienia otoczenia materialnego. Stanowi ono zgoła główną sferę strukturuwania jednostkowych i zbiorowych osobowości, lecz zarazem jest strukturuwane przez nie. Ten wzajemny determinizm ludzi i rzeczy wpisuje się w szerszy mechanizm interioryzacji obiektywności i exterioryzacji subiektywności (por. Jacyno 1993: 23), w którym rzeczy sankcjonują swoją obecność i jako narzędzia, i jako znaki, pełniąc funkcję pośredniczenia między ludźmi, między ludźmi a przeszłością czy też bytami transcendentnymi (por. Miller 1987: 105). Tym samym Bourdieu, jak zauważa Loïc Wacquant, „odrzuca właściwe ontologii kartezyjskiej dwoistości – ciała i umysłu, rozumowania i odczuwania, podmiotu i przedmiotu, «w sobie» i «dla siebie»” (Wacquant 2001: 24). Oto sposób na przezwycięzenie obecnej od początku myśli spekulatywnej dysproporcji dualistycznego instrumentalizującego rozumienia materii w porównaniu z umysłem i światem idei. Ludzie i rzeczy są raczej symbiotycznymi elementami nierozzerwalnej monistycznej całości onto-antropologicznej.

W koncepcji Bourdieu ujawnia się znamienne przesunięcie w kierunku jednostkowego uczestnictwa, które jest wyrazem niemożności zrozumienia całości zagadnienia kultury materialnej bez pominięcia jednostkowej sprawczości. To natomiast każe sięgnąć i po przykład badań psychologicznych. Tutaj bodaj najbardziej miarodajny dla teorii rzeczy drugiej połowy XX wieku jest pogląd, który reprezentuje Mihaly Csikszentmihalyi, twórca tak zwanej psychologii emocjonalnego przepływu. Kluczowa dla tej koncepcji kategoria przepływu opisuje stan psychiczny, w którym ma miejsce swoiste stopienie się świadomości i działania, na które składa się wszak zwykle posługiwanie się rzeczami lub któremu te przynajmniej towarzyszą. Stanowią one element poszerzonej jaźni, na co wskazywał już pośrednio James – poprzez rzeczy ludzie wyrażają swe osobowości, a niektóre z nich ludzi kształtują. Tę cechę dostrzegł Csikszentmihalyi nawet w swoim fotelu:

Mój stary fotel w jadalni, z wytartym pluszem, pachnący stęchlizną, z połamanymi sprężynami, ale za to z wygodnym oparciem, nie raz nadawał kształt znaczeniom w mojej świadomości. Te znaczenia stanowią część wszystkiego, co organizuje moją świadomość, a ponieważ moja jaźń pozostaje w ścisłym związku z procesem powstawania znaczeń, które konstytuują świadomość, ów fotel stanowi część mojej jaźni w równym stopniu, jak cokolwiek innego (Csikszentmihalyi, Rochberg-Halton 1981: 15).

Wskazany wcześniej przypadek wzajemnego przepływu energii pomiędzy nastoletnim kierowcą a jego dynamicznym samochodem nie powinien więc wydawać się czymś niezwykłym, skoro dostrzeżę to zjawisko stateczny badacz w kontakcie z własnym fotelem. Csikszentmihalyi i współautor przywołanego dzieła, *The Meaning of Things*, Eugene Rochberg-Halton, zauważają, iż trwałe uczucie, którym właściciele obdarowują swe pojazdy, przypomina wspomniany wcześniej stosunek Nuerów Evans-Pritcharda do ich włóczni, nieustannie ostrzonych i towarzyszących właścicielowi. „Można by nawet dopatrywać się w tym niemal narcystycznym nastawieniu libidinalnego, fallicznego zaburzenia; wydaje się jednak czymś więcej – ekspresją Erosa w najszerszym rozumieniu tego pojęcia, potrzebą zmanifestowania własnej witalności; że ktoś jest ważny” (Csikszentmihalyi, Rochberg-Halton 1981: 27). Oczywiście, takie i podobne znaczenia mogą pozostawać w udziale wielu innych rzeczy. Autorzy przedstawiają w swej pracy liczne przykłady ich roli, począwszy od otoczenia domowego, w które zwykle wpisane są dawniejsze i współczesne odniesienia, i które składa się na taką poszerzoną jaźń, przy czym owa psychologiczna ważność rzeczy wynika z rozziwmu pomiędzy słabością osobowej jaźni a solidnością i trwałością rzeczy. Nasze ciała nie są wystarczająco duże, piękne i trwałe, by zaspokoić nasze poczucie tożsamości. Potrzebujemy rzeczy, by zwiększyć naszą siłę, podkreślić nasze piękno, „zatrzymać nas” dla potomnych z pomocą bardziej trwałych przedmiotów materialnych (Csikszentmihalyi 1993: 28).

Powyższe koncepcje to nie jedynie przykłady podejść charakterystycznych dla innych niż nauki etnologiczne dyscyplin humanistyki i nauk społecznych. Istnieje bowiem, jak się rzekło, ich silny dwojaki związek z ujęciami antropologicznymi. Po pierwsze, czerpią – można by rzec – pełnymi garściami z dawniejszych ustaleń niektórych koncepcji antropologicznych, po drugie natomiast stały się następnie odniesieniem dla antropologicznych koncepcji nowszych – ostatnich kilku dekad końca XX i początku XXI wieku. Nauki etnologiczne w pewnej mierze z tych i podobnych inspiracji, jak i na skutek twórczego odnowienia własnej tradycji badawczej, wróciły do badań kultury materialnej. Jednak trwające do dziś zainteresowanie tym działem kultury nie jest już wyłącznie rzeczą jednej dyscypliny. Jak zauważa Daniel Miller, jeden z odnowicieli antropologicznych badań rzeczy: „Badań kultury materialnej nie sposób sprowadzić jedynie do etnografii. Równie ważne są tutaj podejścia historii, archeologii, geografii, designu i literatury” (Miller 1998: 19). Brakuje tutaj miejsca na zaprezentowanie również i tych wymienionych przez Millera ujęć innych nauk szczegółowych. Warto natomiast dodać, że najnowsza historia nauk o człowieku pokazuje, iż niezwykle trudno ograniczyć się w badaniach dowolnej problematyki do jednej dyscypliny wiedzy. Wskazane powyżej niektóre podejścia historii, socjologii czy psychologii nie zyskałyby takiej postaci, o ile w ogóle by powstały, gdyby nie inspiracje uprzednimi ujęciami antropologicznymi, co – nawiasem mówiąc – należy uznać za powód do przyznania niekwestionowanej pozycji naukom etnologicznym. Podobnie i ujęcia tych ostatnich nie pojawiłyby się, gdyby nie inspiracja, czasem krytyczna, zastaną wiedzą sąsiadów. To właśnie ich ustalenia oraz narastające znaczenie tak zwanej kultury konsumpcyjnej w ostatnich dekadach XX wieku na powrót zainteresowały niektóre środowiska antropologiczne kulturą materialną. Nie była to już jednak kultura czółen i drewnianych chat, lecz mody, samochodów czy gadżetów elektroniki.

Nowy paradygmat pomiędzy porządkiem struktury a porządkiem sprawczości

Bodaj pierwszym, który podjął to nowe wyzwanie był badacz w sposób niejako naturalny predestynowany do zajmowania się tą problematyką. Marshall Sahlins, wytrawny znawca meandrów myśli antropologicznej, lecz również ekspert w zakresie pierwotnych form gospodarki, dostrzegał jej ponadhistoryczne kulturowe determinacje i wieloaspektowość, których nie sposób poprawnie ująć, ograniczając się jedynie do instrumentalnie i oddzielnie rozumianych zagadnień: produkcji, dystrybucji, kooperacji, marketingu, wreszcie i samej konsumpcji rozumianej jako „zużywanie” dóbr materialnych. Wiedza na temat dawniejszych form gospodarki, która stanowiła w istocie system kulturowy o cechach wielofunkcyjności, każe sądzić, że – uwzględniając niezbędne proporcje – rys taki ma

również gospodarka współczesna. Wskazywał zatem, po części wzorem Baudrillarda, nadrzędność kultury rozumianej jako struktura znakowa, która określa istotę funkcjonalności i która nigdy nie dostarcza wyjaśnienia samego w sobie, a jedynie odnosi się do pewnego schematu kulturowego. Zgadza się również z nim, że wartość znakowa jest tożsama z wartością wymienną, jednak utożsamienie to ma miejsce już na etapie wytwarzania rzeczy, którego logika jest tylko inną postacią logiki znaczeń kulturowych. Ponadto, z antropologicznego punktu widzenia, rozróżnienie na poszczególne wartości rzeczy jest zabiegiem sztucznym, albowiem pojęcie wartości może odnosić się zarówno do ceny, jak i znaczenia rzeczy, podobnie jak przymiotnik „drogi” może dotyczyć sfery pieniężnej i moralnej. A zatem wytwarzanie dla zysku ma miejsce z równoczesnym wytwarzaniem znaków, co zapewnia marketing i reklama, a co jest niezbędne do stworzenia nowego rynku nabywców określonego właśnie przez nowy zbiór znaków (Sahlins 1976: 213-215). Tym bardziej konsumpcja to nie tylko owo „zuzywanie”, lecz posługiwanie się znakami przez różne – jak to określa Sahlins – klany totemiczne społeczeństwa burżuazyjnego.

Ten ostatni, społeczny aspekt rzeczy, w tym ich konsumpcji, był również przedmiotem uwagi innego antropologa ostatniej doby, Mary Douglas, uwagi wzbudzonej jednak nieco inną inspiracją – socjologizmem Émile’a Durkheima. Nie można wszakże brytyjskiej badaczce odmówić oryginalności i samodzielności koncepcyjnej, w tym skupienia na kulturze własnej badacza, co również złożyło się na zainteresowanie światem rzeczy. Książka, której tytuł *The World of Goods* oddaje to zainteresowanie, została napisana wraz ze specjalistą od ekonometrii, Baronem Isherwoodem, co jest potwierdzeniem nie tylko konieczności uzupełniania koncepcji antropologicznych innymi ujęciami, na co wskazywał Miller, lecz i czasem potrzeby bezpośredniej współpracy reprezentantów różnych dyscyplin wiedzy. Ci omawiani, podchodząc niejako z dwóch punktów widzenia, konstatują, iż znaczenia rzeczy służą wytwarzaniu i utrzymywaniu określonych stosunków społecznych, co dotyczy w szczególności społeczeństwa współczesnego, którego podziały i hierarchie wyznaczają w znacznej mierze dobra materialne. Zaznaczają przy tym: „Dobra są neutralne, natomiast ich wykorzystanie ma charakter społeczny; używa się ich jako ogrodzeń i mostów” (Douglas, Isherwood 1979: 58). Wspomniana para autorów dostrzega również podstawową rolę znaczeń semantycznych rzeczy i w tym zakresie rozwija koncepcje Baudrillarda i Sahlinsa: „wszystkie dobra materialne są nośnikami znaczeń, lecz żadne samo w sobie. (...) Znaczenie znajduje się «pomiędzy» nimi, podobnie jak muzyka konstituuje się poprzez relacje, w jakich pozostają dźwięki, a próżno szukać jej w pojedynczych nutach” (Douglas, Isherwood 1979: 72-73). Tak rozumiana relacyjność znaczenia prowadzi nawet do konstatacji relatywizującej samoistość samych ludzi, na co wskazuje Douglas w innym miejscu: „przedmioty i ludzi należy badać razem” (Douglas 1994: 17) – nie sposób zrozumieć ich oddzielnie.

Ostatecznie przedmiotem głównego zainteresowania autorów staje się konsumpcja, której marginalizacja jako przedmiotu potencjalnych badań różnych dyscyplin wiedzy wskazywana była już przez Baudrillarda. W duchu Sahlinsa oboje autorzy – w świetle poczynionych ustaleń – namawiają jednak do tego, by nie postrzegać jej wyłącznie jako elementu procesów ekonomicznych, w tym wyniku pracy ludzkiej. Należy ją bowiem uznać za integralną część tego samego systemu społecznego, który sprawia, że ludzie pracują i pożytkują owoce tej pracy w stosunkach z innymi ludźmi, sankcjonowanych również przez nadające znaczenie rzeczy. Douglas i Isherwood sięgają przy tym i po klasyczne przykłady antropologiczne, jak *kula* Malinowskiego, i te im współczesne, jak zakup pralki automatycznej, konstatując, że konsumpcja wykracza poza sferę ekonomii komercyjnej i uprawiano ją zawsze i wszędzie, oraz że jest w takim samym stopniu zjawiskiem ekonomicznym, co kulturowym. W duchu Baudrillarda stwierdzają z kolei, że w konsumpcji znajduje się zarówno użyteczność i cena, jak i znaczenie. Przy czym wszystkie te wartości uzależnione są od kontekstu kulturowego, w tym stosunków społecznych, a równocześnie te stosunki określają. Całość tego podejścia dobrze oddaje poniższa wypowiedź:

Uważa się, że kluczową funkcją języka jest tworzenie poezji, powinniśmy więc stwierdzić, że kluczową funkcją konsumpcji jest tworzenie sensu. Porzućmy przeświadczenie o nieracjonalności konsumenta. Porzućmy przeświadczenie o tym, że towary są dobre do jedzenia, ubierania się i dawania ochrony; zostawmy ich użyteczność, a zamiast tego zauważmy, że towary są dobre do myślenia; potraktujmy je jako niewerbalne nośniki zdolności kreatywnych człowieka (Douglas, Isherwood 1979: 62).

Tematyka kultury materialnej była również przedmiotem zainteresowania Arjuna Appaduraia, badacza, który z racji swego niezachodniego pochodzenia jest zapewne posiadaczem szczególnej naturalnej *epoché*, pozwalającej na spojrzenie z dystansu na kulturę zachodnią. Ta interesuje go również w dyskutowanym tutaj wymiarze – eksponował nade wszystko społeczną funkcję rzeczy. Jednak nie tylko wskazanie na ten aspekt jest potwierdzeniem wcześniejszych, znanych już nam ustaleń, lecz również i w sferze semantycznej funkcji rzeczy uzupełnia wcześniejsze ujęcia. Nowa jakość, która ujawnia się w jego podejściu, to nacisk położony na rys retoryczny znaczeń rzeczy, co jest wszak łagodniejszą odmianą logocentrycznego ujęcia Sahlinsa, bliższą jednak podejściu Douglas i Isherwooda przedstawionemu w powyższym cytacie. W szczególności dobra luksusowe pełnią rolę – jak to określa Appadurai – „inkarnowanych znaków” (Appadurai 1986: 38). Dobra w takim rozumieniu przemawiają poprzez samo ich posiadanie i użytkowanie – są niczym wypowiedzi użytkowników. Ich specyficzną mowę można by potraktować w kategoriach wyższego, specjalnego rejestru językowego z porządku konotacji – określającego rolę społeczną, wyznaczenie religijne czy płęć kulturową, nie tyle przeciwstawnego, co znajdującego się powyżej rejestru

zwykłego, porządku denotacji – odnoszącego się do sfery biologii czy techniki ludzkiej egzystencji.

Appadurai wychodzi jednak poza skalę mikroekonomii, tutaj – konsumpcji dóbr materialnych, gdyż zaabsorbowany jest także wymiarem makroekonomicznym. Konsumpcję umieszcza mianowicie w szerszym wymiarze wymiany dóbr, przywołując wspomnianą już jej trobriandzką odmianę, *kula*. Otóż Appadurai twierdzi, że cechy tamtej można z powodzeniem dostrzec w licznych współczesnych przypadkach wymiany, włącznie z giełdami finansowymi, gdzie ujawnia się gra rozmaitych zmiennych – nie tylko ściśle ekonomicznych, lecz także kulturowych. Określa tę wewnątrzekonomiczną dynamikę jako mitologię obrotu:

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).

Nie powinno zatem dziwić, że znaki produktu okazują się ważniejsze od niego samego. To nie pasta do zębów jest rzeczywistym przedmiotem zachęty producentów, wyrażanej głównie przez reklamę, lecz ideał nieskazitelnie białych zębów kojarzących się z młodością, zdrowiem, powodzeniem. Wszelako znakowy wymiar to tylko jeden z wielu elementów wielofunkcyjnej całości, jaką jest ekonomia. Podobnie jak instytucja *kula* służy ona bowiem produkcji, dystrybucji, zaspokajaniu biologicznych potrzeb człowieka, lecz jest zarazem sceną wymiany znaczeń, stanowienia więzi, wykuwania się tożsamości i afiliacji grupowych choćby z porządku ponowoczesnych rynkowych plemion (por. Maffesoli 2008). Ustalenia te prowadzą Appaduraira do konkluzji, że zbyt często podkreśla się nieekonomiczność gospodarek „pierwotnych”, niezachodnich, kalkulacyjność natomiast gospodarek zachodnich. Powyższa opinia nie tylko zatem rozwiewa pewne opaczne mniemania na tematy tyleż ekonomiczne, co antropologiczne, lecz również dostarcza nowatorskiej perspektywy teoretycznej badaczom rynku, antropologów zaś zachęca do wkraczania na tereny, które zdawali się dotychczas skrzętnie omijać.

Na tereny te nie obawia się wkraczać inny z reprezentantów podejścia antropologicznego, zajmujących się kulturą materialną w ostatniej dobie, Grant McCracken. Podziela zainteresowanie kulturą konsumpcyjną, lecz idzie zarazem dalej w kierunku wykazania dematerializacji rzeczy, która przejawia się nieustannym

przyrostem znaczeń semantycznych, reprezentujących coraz bardziej złożony świat rozmaitych afiliacji determinowanych w głównej mierze przez posiadane i użytkowane dobra. Zauważa, iż prowadzi to przy tym do przesunięcia z kompetencji technicznych użytkowania rzeczy w kierunku kompetencji semiotycznych w dekodowaniu i rozszyfrowywaniu ich złożonych znaczeń. Współczesny użytkownik rzeczy skupiony jest zatem głównie na „znaczeniach dóbr konsumpcyjnych dla wyrażenia kulturowych kategorii i zasad, kultywowania ideałów, tworzenia i podtrzymywania stylów życia, konstruowania własnej tożsamości oraz wywoływania i zapewniania trwałości zmiany społecznej. Konsumpcja ma w całej rozciągłości charakter kulturowy” – stwierdza ostatecznie McCracken (1990: xi). W czasach – w powszechnym przekonaniu – zanikania rozmaitych form ekspresji symbolicznych rzeczy przejmują rolę wehikułów znaczeń do tego stopnia, że – według McCrackena – obcowanie z nimi można wręcz ująć poprzez formułę rytuału: posiadania, wymiany czy pozbywania się ich. Z każdym z nich wiąże się równie złożone, co ulotne myśli, gesty, pozy, działania wprowadzające niezbędny element konsumpcyjnego *theatrum*. I dzieje się tak równie często w trybie inter-, co intrapersonalnym: jednostki stwarzają swój własny świat rzeczy, który oddaje ich indywidualne doświadczenie oraz koncepcję siebie samych i otoczenia (por. McCracken 1990: 85-86).

Ujęcie powyższe wyraźnie przesuwa punkt nacisku na jednostkowe światy przedstawione z udziałem rzeczy, indywidualną sprawczość, co nie powinno zaskakiwać w czasach postępującej refleksyjności, stylów życia czy mód, zastępujących dawniejsze podziały etniczne, klasowe, wiekowe, środowiskowe. Oto kierunek zapoczątkowany przez zreferowane wcześniej koncepcje Bourdieu czy Csikszentmihalyiego, eksponujące znaczenie rzeczy, której kontekst stanowić może nawet jednostkowa jaźń nadająca jej wyjątkowy sens. Na powyższe zjawisko zwraca uwagę inny antropolog ostatniej doby, Igor Kopytoff (2003), podważając wszechobecność utowarowienia głoszonego przez niektóre podejścia postmarksowskie, jak na przykład przez Baudrillarda. Mianowicie kultura w swym bogactwie sprzyja ujednostkowieniu nawet rzeczy, które miały pierwotnie status towarów. Ten proces dotyczyć może całych grup ludzkich, jak i poszczególnych osób. Tak ujednostkowane obiekty to zatem zarówno pomniki historyczne, atrybuty władzy czy uznane kolekcje sztuki, które reprezentują społeczeństwo danego narodu, jak i dom mieszkalny, samochód czy zwykły element odzieży, które mogą reprezentować jednostkę i jej upodobania. W każdym z tych i podobnych przypadków rzeczy stają się w swej funkcji czymś wyjątkowym, odsyłającym do idei, tradycji i wartości narodowych lub treści zgoła indywidualnych. Prowadzi to ostatecznie do wykształcenia się biografii rzeczy, które nie są przy tym określone raz na zawsze.

Tak rozumiana biografia rzeczy oznacza ich upodmiotowienie, zaistnienie w roli aktorów równorzędnych wobec człowieka do tego stopnia, że Alfred Gell nie waha się stwierdzić, iż „stają się sprawcami zdarzeń” (Gell 1998: 15);

posługuje się przykładem żołnierza, który staje się nim dzięki broni czyniącej z niego maszynę do zabijania. Potencjalna lista innych działających obiektów materialnych jest nieskończona, ponieważ dotyczy wszystkich możliwych osób oraz zmiennego działania różnych rzeczy w różnych okolicznościach. Zaliczyć do niej można zarówno krajobraz ojczysty, do którego tęsknimy, symbole narodowe, które u jednych wywołują wzruszenie, a u innych uczucie niechęci lub nawet ich niszczenie (np. palenie cudzych flag narodowych), dom rodzinny, pamiątki po przodkach, jak również ulubiony własny samochód czy zwykłą muszlę przywiezioną z dalekiej podróży, przypominającą miłe chwile kanikuly. Rzecz jasna, tak rozumiana sprawczość rzeczy ujawnia się jedynie w przypadku obecności drugiego z aktorów, jakim jest człowiek (grupa społeczna), a zdarza się, że obecny jest i trzeci – na przykład bóstwo, co ma miejsce w przypadku praktyk religijnych, których nieodłącznymi atrybutami są również rzeczy, tutaj – przedmioty związane z kultem religijnym. Sprawczość ta ma przy tym charakter stopniowalny – w zależności od kontekstu społecznego, religijnego czy politycznego, indywidualnych nastawień, miejsca i czasu. Insignia władzy mają w tym względzie „obiektywnie” większą performatywną moc od „subiektywnie” słabej mocy nawet „podrasowanego”, drogiego i codziennie pucowanego samochodu. Ujęcie w cudzysłów pojęć obiektywności i subiektywności oznacza wszakże, iż są one w konkretnych sytuacjach do odwołania. Dla biznesmena na dorobku samochód odpowiednio reprezentujący jego pozycję i/lub aspiracje może okazać się bowiem ważniejszy od wagi regaliów królewskich dla całego społeczeństwa.

Ujawniająca się z powyższych ustaleń wzrastająca ważność subiektywności bycia w świecie i jego doświadczania jest, jak się rzekło, rysem znamionym dla czasów współczesnych. Na ów aspekt zwraca również uwagę jeden z bardziej zasłużonych badaczy kultury materialnej, Daniel Miller (1987), którego podejście wykazuje znamiona swoistej antropologii subiektywności, jakkolwiek kontradiktorycznie termin ten mógłby się przedstawiać. W dyskutowanym tutaj wymiarze nie oznacza to bynajmniej skupienia się na warstwie nieredukowalnych jednostkowych doznań, a zatem popadnięcia w psychologizm. Jednostkowe ekspresje wyrażane są bowiem zwykle w sposób podzielany przez innych uczestników interakcji, w tym za pomocą rzeczy, które są jednak równocześnie rozumiane przez całą określoną zbiorowość. Filozoficzne umocowanie empirycznych ustaleń znajduje Miller w monistycznym systemie Hegla, a w szczególności jego rozumieniu obiektywizacji. Jest ona – według niemieckiego idealisty – rodzajem dialektycznej zależności między podmiotami a przedmiotami, osobami a rzeczami, w której nie ma miejsca na jakąś granicę oddzielającą jaźń od świata zewnętrznego. Innymi słowy, człowiek tworzy jakieś byty, w tym rzeczy, które zyskują następnie samoistność poza nim, wykorzystuje je jednak do ponownych aktów twórczych. Żaden z aktorów nie ma przy tym pozycji uprzywilejowanej, a ich relacja wzajemna ma charakter dynamiczny i procesualny: znaczenia rzeczy – dodaje Miller – konstytuują się poprzez działanie, a nie kontemplację.

Wyłaniająca się z powyższych podejść sytuacyjność, procesualność, a nawet idiosynkratyczność znaczeń rzeczy przywodzi ponownie na myśl ujęcie Bourdieu, który przyczynił się do ukonstytuowania nowej heurezy – ludzie i rzeczy stanowią symbiotyczne elementy nierozzerwalnej monistycznej całości; była ona również inspiracją dla Millera. Ten punkt widzenia rozwija także Tim Ingold, choć z nieco innej perspektywy poznawczej, uwzględniającej całość ekologii ludzkiej egzystencji. Brytyjski antropolog ów monizm rozciąga na całość ludzkiego środowiska, w tym przyrodniczego, gdzie formy i funkcje rzeczy są wypadkową wzajemnego oddziaływania człowieka i tworzywa materialnego. Swą koncepcją obejmuje przy tym całość historycznie rozumianej kultury, co prowadzi również do powrotu tematu kultury materialnej tubylczej czy ludowej. Ówczesne rzemiosła szczególnie dobitnie poświadczają ich kreatywny charakter w kosmogonicznym znaczeniu tego pojęcia – wyplatanie koszyka było zarazem formą uczestnictwa w procesach stwórczych skali makro, co umknęło uwadze Moszyńskiego. Ów twórczy rys dotyczy wszakże, choć wtórnie, i współczesnego świata rzeczy, którego domeną jest wskazywana wcześniej kultura konsumpcyjna – co podkreślali Douglas i Isherwood. Ogólnie, i te ustalenia podważają potoczne mniemania, że istnieje jakaś linia graniczna pomiędzy człowiekiem a tym, co poza nim. Możliwe granice dotyczą jedynie stanów materii, a nie rozdziału materii i umysłu oraz wyłaniają się z procesów znajdujących się u podstaw nadawania kształtu światu, które mają również rys kulturowy. Jeśli od świata oddziela nas jakaś granica, to przypomina ona strukturę rzeczzonego koszyka, która nie ma ani wnętrza, ani zewnątrz. Ludzka jaźń nie jest ani ponad, ani poniżej natury, a raczej jest w tę powierzchnię wpleciona (Ingold 2000: 69).

Wzrastająca fala posthumanistyki, której reprezentantem wydaje się Ingold, pociągająca diametralną zmianę optyki widzenia i rozumienia przedmiotu badań, prowadzi również do zamazywania się granic dyscyplinowych. Stąd też trudno przypisać najbardziej dziś znanego rzeczownika koncepcji symbiotyczności człowieka i świata rzeczy, Bruno Latoura, konkretnej dyscyplinie wiedzy. Propozycja francuskiego badacza ma tyleż charakter antropologiczny, co socjologiczny i filozoficzny, i jest być może zapowiedzią nadchodzących zmian nie tylko w obrębie metodologii nauki, lecz również jej filozofii i struktury formalnej. Dla potrzeb tego omówienia najważniejsza jest istota koncepcji Latoura, w szczególności wyeksponowanie zjawiska hybrydyczności ludzi i rzeczy, połączenia tego, co ludzkie i tego, co nie-ludzkie. Chodzi o hybrydyczność dosłownie rozumianą, której znaczenie wciąż wzrasta, a mianowicie rozmaite formy wspomagania przez rzeczy biologicznych funkcji organizmu człowieka: od protezy zęba do zastawki serca. Kwestia ta dotyczy nie tylko społecznego „dobrego samopoczucia” posiadacza tego czy owego samochodu, lecz całkiem dosłownego samopoczucia fizycznego, które może być osiągnięte poprzez wszczepienie sztucznego organu ciała czy choćby tylko jego elementu. Poświadczają to sami zainteresowani, pacjenci, którzy doświadczają zbawiennego działania różnego rodzaju protez.

Latour fakt hybrydyczności rozciąga na szerszy zakres zjawisk, nie tylko tej wąskiej klasy, jak powyżej, lecz i omawianych przypadków niezwiązanych z ingerencją fizyczną w ludzkie ciało, jak owe dyskutowane wcześniej samochody, ubrania, atrybuty władzy czy pamiątki rodzinne. I ten teoretyk stwierdza, że nie sposób zrozumieć oddzielnie człowieka i rzeczy – ich znaczeń i funkcji należy szukać pomiędzy nimi, w układzie relacji, które Latour (2010) określił jako „aktor-sieć”.

Podsumowanie, perspektywy rozwoju paradygmatu

Przegląd powyższy ukazuje kilka charakterystycznych cech genezy, stanu obecnego oraz perspektyw rozwoju antropologicznych badań kultury materialnej. Nade wszystko należy wskazać silną dozę interdyscyplinarności, która dotyczy wszelkich możliwych ujęć i która jest obecna od początku badań tej dziedziny ludzkiego życia. Tutaj ustalenia antropologiczne są równie ważne, jak innych nauk o człowieku, a wzajemne inspiracje okazują się niezbędne do rozwoju całości refleksji – różnych lub czasem synkretycznych punktów widzenia. Inną cechą, w tym wypadku badań antropologicznych, jest przemieszczenie zakresu, który zbiega się ze zmianami w całości nauk etnologicznych. Kulturę materialną tubylczą i ludową zaczęła uzupełniać jej odmiana zachodnia, miejska, a w szczególności tak zwana kultura konsumpcyjna – atrybut społeczeństw industrialnych i postindustrialnych. W tym zakresie teoria antropologiczna rozwinęła się najbardziej, proponując wyjaśnienia kultury konsumpcyjnej w aspekcie ekonomicznym, społecznym czy semantycznym. Okazuje się ponadto, że zmiany w zasobach i charakterze kultury materialnej nie pociągają podobnych zmian podstawowej funkcji rzeczy – narzędzi stanowienia tożsamości grupowych i jednostkowych. Ten drugi przypadek tożsamości kształtowanych z pomocą rzeczy zdaje się wzrastać, stąd też i wzrastające nim zainteresowanie wśród badaczy. Wreszcie, co poniekąd wynika z powyższych uwag, ma miejsce postępujący nacisk na badania funkcji nietechnicznych, nieinstrumentalnych kultury materialnej, wraz zresztą z postępującym procesem jej dematerializacji w rozumieniu przyrostu komponentu semantycznego.

Perspektywy rozwoju badań kultury materialnej wiążą się w równej mierze z aktualnym i możliwym przyszłym krajobrazem kulturowym, jak i istniejącą tradycją badań. W ciągu stosunkowo krótkiej ich historii można wskazać cały wachlarz podejść, których uwaga skupiona jest – by sparafrazować znaną typologię ujęć nauk społecznych – na podgrupach zjawisk o wymiarze: makro-, mezo- i mikrokulturowym. Można przypuszczać, że w takim trybie badania rozwijać się będą także w przyszłości. Pierwszy poziom dotyczy zjawisk szerokiej skali, tych dawniejszych, jak kultura narodowa czy etniczna oraz kontaktu kulturowego w tym obszarze, lecz i nowych, jak moda światowa czy – ogólniej – sfe-

ra ekonomii (np. Sahlins, Appadurai). Ważność kulturowych determinantów tej ostatniej jest już niemal powszechnie podzielanym przekonaniem, stąd też istotna rola teorii antropologicznej w tym zakresie, również w rozumieniu wiedzy aplikacyjnej. Drugi poziom, mezokulturowy, dotyczy zjawisk skali pośredniej, które są związane ze względnie trwałymi układami społecznymi z porządku: wspólnoty, subkulturowości, nowoplemienności, kultury organizacyjnej (np. Douglas, McCracken). Rzeczy wydają się tutaj jeszcze ważniejszymi aktorami w ramach procesów tworzenia tożsamości, ról społecznych, hierarchii, obyczajów i etykiet, stylów i mód środowiskowych, wzajemnych relacji grup tego poziomu, jak również przepływów między tym poziomem a poziomem makro, co w szczególności dotyczy problemów globalizacji/glokalizacji. Wreszcie poziom mikrokulturowy, najmniej rozpoznany, lecz nie mniej ważny od poprzednich. To w tym obszarze wykuwa się rodzaj antropologii subiektywności, której niezbędność stała się wyzwaniem dla teoretyków i metodologów (np. Miller, Ingold) – dotyczy to zresztą całości nauk etnologicznych. Refleksyjność, sprawczość, podmiotowość partycypacji kulturowej jest już stałą cechą współczesnego świata, a jeszcze bardziej – antropologicznym wyzwaniem.

Słowa kluczowe: kultura materialna, antropologia rzeczy, interdyscyplinarność

LITERATURA

- Appadurai A.
1986 *Introduction: Commodities and the Politics of Value*, w: A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 3-63.
- Barański J.
2007 *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Baudrillard J.
1981 *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis: Telos Press.
- Benedict R.
1966 *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bourdieu P.
1990 *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.
2005 *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Scholar.
- Csikszentmihályi M.
1993 *Why We Need Things*, w: S. Lubar, W.D. Kingery (eds.), *History from Things. Essays on Material Culture*, Washington: Smithsonian Institution Press, s. 20-29.

- Csikszentmihalyi M., Rochberg-Halton E.
1981 *The Meaning of Things. Domestic Symbols and the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas M.
1994 *The Genuine Article*, w: S.H. Riggins (ed.), *The Socialness of Things. Essays on the Socio-Semiotics of Objects*, Berlin: Mouton de Gruyter, s. 9-21.
- Douglas M., Isherwood B.
1979 *The World of Goods*, Harmondsworth: Penguin.
- Evans-Pritchard E.E.
2007 *Religia Nuerów*, przeł. K. Baraniecka, M. Olszewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Gell A.
1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Ingold T.
2000 *Making Culture and Weaving the Word*, w: P.M. Grave-Brown (ed.), *Matter, Materiality and Modern Culture*, London: Routledge, s. 50-71.
- Jacyno M.
1993 *Mikrostrukturalny aspekt Pierre'a Bourdieu koncepcji habitusu*, „Kultura i Społeczeństwo” 37:, s. 17-29.
- James W.
1996 *The Principles of Psychology*, Chicago, Auckland, London: Encyclopaedia Britannica.
- Kopytoff I.
2003 *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, przeł. E. Klekot, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 249-274.
- Latour B.
2010 *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, Kraków: Universitas.
- Maffesoli M.
2008 *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski B.
1981 *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, *Dziela*, t. 3, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mauss M.
1973 *Zarys ogólnej teorii magii*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 3-210.
- McCracken G.
1990 *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*, Bloomington: Indiana University Press.
- Miller D.
1987 *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford: Basil Blackwell.
1998 *Introduction. Why Some Things Matter*, w: D. Miller (ed.), *Material Cultures. Why Some Things Matter*, London: UCL Press, s. 3-21.

Moszyński K.

1967 *Kultura ludowa Słowian*, t. 1, *Kultura materialna*, Warszawa: Książka i Wiedza.

Prown J.D.

2000 *The Truth of Material Culture: History or Fiction?*, w: J.D. Prown, K. Haltman (eds.), *American Artifacts. Essays in Material Culture*, East Lansing: Michigan State University Press, s. 11-27.

Sahlins M.

1976 *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.

Schlereth T.J.

1991 *Material Culture or Material Life. Discipline or Field? Theory or Method?*, w: G.L. Pocius (ed.), *Living in a Material World. Canadian and American Approaches to Material Culture*, St. John's: Institute of Social and Economic Research, s. 231-252.

Wacquant L.J.D.

2001 *Wprowadzenie*, w: P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 8-42.

Janusz Barański

MATERIAL CULTURE. A NEW PARADIGM OF ANTHROPOLOGY

(Summary)

The beginnings of modern material culture studies in anthropology are also the beginnings of modern anthropology – both should be associated with the work of Malinowski, Boas and Mauss, as well as with the holistic and multi-functional approach to culture. These theories found their continuation in the concepts of Evans-Pritchard, and in the „culture and personality” school, but with the changing scope of cultural anthropology the subject lost its importance in the postwar period. Meanwhile, it was taken up by some neighbouring disciplines, especially history, sociology and psychology (Prown, Baudrillard, Bourdieu, Csikszentmihalyi), which contributed to the appearance of a strong interdisciplinary approach in material culture studies. Last decade of the twentieth and early twenty-first century brought about a revival of the subject in cultural anthropology (Sahlins, Douglas, McCracken, Appadurai, Kopytoff, Gell). It is associated with the recognition of the growing importance of the consumer culture – a phenomenon of everyday life in the Western world, as well as the increase of cultural subjectivity and reflexivity. The growing interest in material culture is maintained by posthumanity movement (Ingold, Latour), exposing the hybrid, symbiotic nature of the relationship between human beings and things. The latest history of material culture studies and contemporary trends make it likely that the research will be developed on a macro- (global economic processes), meso- (group identification, local) and microcultural level (identity, lifestyles).

Key words: material culture, anthropology of things, interdisciplinarity