

# Wstęp

---

Od początku moich badań humanistycznych interesował mnie Inny i możliwość spotkania z nim. Nie tyle skłaniałem się do oglądu różnic między kulturami, ile do możliwości porozumienia się z tym, kto wychował się w tej samej kulturze, mówi tym samym językiem oraz był poddawany tym samym zmianom dziejowym. W czasach, kiedy wszystko może znaczyć wszystko, jak mawiają niektórzy, nie jest to wcale banalne zagadnienie. Dzisiaj „nie wystarczy wiedzieć, co zostało powiedziane czy napisane. Powiedz mi, kto mówi, a powiem ci, co chce przez to osiągnąć, czyli jaki jest sens tej wypowiedzi. (...) Powiedz mi, w jakim nastroju jesteś, a powiem ci, czemu świat jawi ci się tak, a nie inaczej. Przypomnij sobie, jaki tekst czytałeś wcześniej, a zrozumiesz, dlaczego ten czytasz właśnie w taki sposób”<sup>1</sup>. Nie jest to postawa opowiadająca się przeciwko możliwości wypowiedzenia czegokolwiek, lecz stwierdzenie faktu ograniczonego dostępu do obiektywności. Jednocześnie jest to podkreślenie wagi, jaką należy przypisać nowym formom radzenia sobie z problemem braku przejścia między jednostkowymi dyskursami. To, co jednostkom wyznacza rzeczywistość, staje się punktem odniesienia. O ile całkiem niedawno w antropologii można było badać społeczności lokalne, obserwować tubylców, próbować odgadnąć czy interpretować struktury, wewnątrz których ich działania nabierają znaczeń<sup>2</sup>, o tyle dzisiaj całkowicie zmienia się kontekst takich badań. Z jednej strony z powodu tak zwanego przewrotu postmodernistycznego w naukach humanistycznych trudno mówić dziś o szukaniu struktury. Z drugiej strony nie sposób myśleć o jakiegokolwiek społeczności jako odizolowanej wyspie, która nie na-

---

<sup>1</sup> A. Miś, *Porządek i przygoda*, w: *Oblicza postmoderny*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa 1992, s. 120.

<sup>2</sup> Zob. W.J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, s. 17.

więzałyby relacji z innymi grupami w tym znaczeniu, że mają one bezpośredni wpływ na to, co dzieje się w ich obszarze.

Przemiany, możliwości, jakie są dostępne coraz większej liczbie ludzi, informacje docierające w niezwykłej ilości i przynoszące wiedzę na niezliczoną liczbę tematów tym, którzy nie są nawet nimi zainteresowani, wpływają na nas i na tych, z którymi sąsiadujemy. W postmodernistycznej wersji relatywizmu epistemologicznego „pojawia się postulat, aby najpierw o s w o i ć naszą własną kulturę, poznać ją w taki sposób, jakby była to kultura w rzeczywistym sensie i n n a także dla nas, zaznajomionych z jej normami i wartościami”<sup>3</sup>. Myślę, że przymiotnik postmodernistyczny wprowadza tutaj niepotrzebne zamieszanie. Chodzi po prostu o tempo zmian, z jakim mamy do czynienia. W związku z łączeniem się różnych kultur antropolog staje w nowym miejscu – właściwie nie ma już odizolowanych kultur, które mógłby badać. Natomiast istnieje coraz bardziej widoczna zmiana, której nieustanne odkrywanie może mieć praktyczne zastosowanie choćby przez określenie tego, co wyznacza człowiekowi rzeczywistość. Dlatego cel refleksji, jaką uprawiał C. Lévi-Strauss: wyodrębnienie i uzasadnienie wyjątkowego miejsca antropologa wśród innych badaczy, którzy nie są zmuszeni konfrontować własnych wzorów i wartości z obcym kontekstem<sup>4</sup>, jest dla mnie nadal aktualny. Tylko że to, co obce, wchodzi w sferę tego, co moje, a tym samym antropologia nie tylko zwiększa obszar tego, co dla mnie dostępne, pomaga mi także zrozumieć własną sytuację czy może raczej transformację.

Dlatego w moich analizach chodzi o najbliższe sąsiedztwo, o tych, których znamy i spotykamy, obecnych w naszym życiu. W relacjach z drugim człowiekiem zastanawiające jest, jak dzięki zmianie, pojawieniu się innych koncepcji życia codziennego, wielokulturowości, obecności wolnego rynku zmieniają się sposoby postrzegania rzeczywistości i jak zmienia się sam kontekst współistnienia. Mówiąc jeszcze dokładniej, co wpływa na sposób widzenia świata, na zmianę w obrębie obyczajów poszczególnych grup społecznych, w końcu, co staje się wyznacznikiem tych zachowań, skoro trudno dzisiaj mówić, że jest nim tylko tradycja czy struktura społeczna. Społeczność taka, jak na przykład polska, zmienia się, a w związku z przyspieszoną transformacją pozwala to na obserwowanie jakby w szybszym tempie czegoś, o czym dawno literatura przedmiotu pisze w odniesieniu do państw Europy Zachodniej czy Stanów Zjednoczonych. Formy komunikowania znane w świecie Zachodu przenikają coraz większe obszary, a przecież kultura zaczyna się tam, gdzie zaczyna się komunikacja. Człowiek od tysiącleci wyrażał swoje emocje, zaspokajał swoje potrzeby, komunikował to, na czym mu zależało, przeżywał zmiany kulturowe. Nie można jednak powiedzieć, że nic się nie zmieniło. A jednak dzisiaj, niejako z założenia,

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>4</sup> C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, Schocken Books, New York 1979, s. 20.

nieustannie mówi się o kryzysie człowieka. W czasie, kiedy jedni mogą latać w kosmos, inni zajmują się skomplikowanymi zagadnieniami z zakresu fizyki, jeszcze inni mają dostęp do niezliczonej liczby książek, są oczywiście także ci, którzy umierają z głodu czy popadają we wtórny analfabetyzm. Jednak czy kiedykolwiek było inaczej? Zawsze byli tacy, którym wiodło się lepiej, i tacy, którzy byli wykluczeni ze społeczeństwa i pozbawieni tego, co ono daje.

Kiedy padają pojęcia takie, jak kryzys, wyczerpanie możliwości, a nawet ucieczka w konsumpcję, mamy do czynienia tak naprawdę z postawą wartościującą. Z punktu widzenia nauki tego typu podejście wydaje się karygodne. Chociażby C. Lévi-Strauss niezwykle silnie akcentował odejście od postawy wartościującej w badaniach czy narzucanie swojego etnocentrycznego poglądu na obserwowane zjawiska. Twierdził, że antropolog winien „zmusić do milczenia nie tylko swoje uczucia; kształtuje on nowe kategorie myślowe, przyczynia się do wprowadzenia takich pojęć, jak: pojęcie czasu i przestrzeni, opozycji i sprzeczności, które są równie obce myśli tradycyjnej, jak te, które występują dziś w niektórych dziedzinach nauk przyrodniczych”<sup>5</sup>. Uważam, że tam, gdzie mówi się o kryzysie człowieka, złej kondycji ludzkiej, konsumeryzmie jako przejawie płytkości współczesnego człowieka, mamy do czynienia z przekroczeniem pewnej, jak mi się wydaje, niedopuszczalnej granicy. Można zgadzać się z brakiem możliwości odnalezienia struktur społeczno-kulturowych, jednak trudno uznać postawę wartościującą za naukową. To więc, co stanowi sedno nauki, to poznawanie nowych kategorii pojęciowych, kontekstu ich stosowania, budowanie sfery symbolicznej i jej wpływ na jednostkę.

Chciałbym więc zająć się zagadnieniem komunikacji i jej znaczeniem dla tych, którzy się komunikują, a nie wartościowaniem postaw. Chciałbym zastanowić się, dlaczego badacze przyjmują postawę wartościującą. Postawa wartościująca w przypadku podjętego tematu możliwości komunikacyjnych w społeczeństwie konsumpcyjnym odgrywa istotną i niezwykłą rolę. Przecież samo słowo, które ma pomóc poprowadzić analizy – konsumeryzm czy konsumpcja – ma dzisiaj zabarwienie pejoratywne, a więc zostało wyczerpane poznawczo. Tym bardziej ciekawa jest odpowiedź na pytanie, dlaczego występuje ono w analizach kultury. Intersujące jest także, czym konsumeryzm miałyby się różnić od konsumpcji. Człowiek przecież zawsze konsumował dobra i to w bardzo różnych wymiarach, nie jest więc do końca zrozumiałe, czym miałyby być konsumpcja, o której dzisiaj tak wiele się mówi, i czym różniłaby się od wcześniejszych jej form. Dlaczego mówimy o społeczeństwie konsumpcyjnym a nie na przykład o nowych formach konsumowania nowojorczyków, londyńczyków, warszawian czy moskwian?

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 19.