

*Maciej Musiał*

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **Obecność magii we współczesnej kulturze zachodniej<sup>1</sup>**

Zagadnienie magii – określanej też mianem myślenia magicznego, magiczno-mitycznego, mito-logicznego czy prelogicznego – wydaje się jednym z najbardziej frapujących problemów eksplorowanych przez poznańską szkołę kulturoznawczą. Eksploracja ta zaowocowała szeregiem oryginalnych tez i koncepcji, począwszy od tezy o pierwotnym synkryzmie magicznym, którą odnaleźć można w pracach Anny Pałubickiej i Jerzego Kmity, poprzez budowane z perspektywy antropologicznej analizy magii prowadzone przez Wojciecha J. Bursztę i Michała Buchowskiego, aż do prac Artura Dobosza i Andrzeja P. Kowalskiego. Dwaj ostatni uwypuklili problem metamorfozy magicznej, omawiając jej obecność i funkcjonowanie w odniesieniu do sposobu funkcjonowania języka oraz ludzkiej psychiki (Dobosz), a także w społeczeństwach archaicznych i myśleniu przedfilozoficznym (Kowalski) – ten ostatni problem podjęła również Dorota Angutek.

Pomimo faktu, że niejako „naturalnym” kontekstem rozważań o magii w szkole poznańskiej jest stosunkowo odległa przeszłość lub obszary kulturowe nienależące do kultury zachodniej (nie tylko ze względu na oczywisty fakt, że magia najbardziej wyraziście występuje w społeczeństwach łowiecko-zbierackich, ale również ze względu na etnologiczno-antropologiczną proveniencję wielu spośród poznańskich badaczy i badaczek magii), w ramach rzeczonyj szkoły pojawiają się również rozważania dotyczące współczesnej obecności magii w kulturze zachodniej – problematykę tę poruszali m.in. Anna Pałubicka, Wojciech J. Burszta, Artur Dobosz i Michał Rydlewski. Należy od razu podkreślić, że nie idzie tu jedynie – ani nawet przede wszystkim – o obecność myślenia magicznego u małych

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2015/19/D/HS1/00965.

dzieci i u osób cierpiących na rozmaite zaburzenia psychiczne (w szczególności schizofrenię), ale o obecność elementów magii u dorosłych, wykształconych i nieodbiegających od kulturowej normy jednostek partycypujących współcześnie w zachodniej kulturze.

Celem niniejszego tekstu jest podjęcie wzmiankowanych rozważań odnośnie do obecności magii (lub jej elementów) we współczesnej kulturze zachodniej. Zaproponowany zostaje – szkicowy i daleki od kompletności – przegląd kontekstów, w których obecności magii można się doszukać. Przyjrzymy się obecności magii zarówno na płaszczyźnie pierwszoosobowej partycypacji w kulturze, jak i na płaszczyźnie trzecioosobowej refleksji nad kulturą – innymi słowy zwrócimy uwagę na fakt, że magia we współczesnej kulturze obecna jest zarówno jako sposób uczestnictwa w świecie, jak i jako sposób reflektowania nad nim (ujmując rzecz ściślej: jako inspiracja dla reflektowania nad nim). Ponadto poświęcimy uwagę symptomatycznym przewartościowaniom, jakich współcześni badacze dokonują odnośnie do obecności magii na dwóch wzmiankowanych płaszczyznach – będziemy je określać mianem rehabilitacji. Ostatnia partia tekstu stanowi natomiast zbiór hipotez dotyczących przyczyn obecności magii w ramach współczesnej kultury oraz jej rehabilitacji.

Parafrazując stawiane przez Szanowną Jubilatkę – i obecne w tytule niniejszego tomu – pytanie, można powiedzieć, że niniejszy tekst podejmuje następującą kwestię: „Jak mamy myśleć o obecności magii w naszym myśleniu?”.

## **Obecność magii na płaszczyźnie spontanicznej partycypacji w kulturze**

Jeśli idzie o obecność magii na płaszczyźnie spontanicznej partycypacji w kulturze, to punktem wyjścia można uczynić rozważania poczynione w pracy *Gramatyka kultury europejskiej*<sup>2</sup> – dają się one bowiem interpretować jako zaświadczające o powrocie pewnych aspektów myślenia magicznego. Dominacja postawy pierwszoosobowej oraz myślenia fenomenologiczno-biblijnego i wiążący się z nimi renesans wiary w astrologię, horoskopy, rozmaite formy neoszamanizmu, tudzież cały nurt New Age, niewątpliwie można uznać za przejaw swoistego „powrotu” magii będącego wynikiem mniej lub bardziej świadomego dezawuowania postawy trzecioosobowej oraz myślenia grecko-racjonalnego. Innymi słowy, diagnozuje się współcześnie obecność wierzeń i praktyk magicznych w kształcie zbliżonym do znanych już z dziejów kultury przypadków jej występowania. Należy podkreślić specyfikę tej diagnozy, by odróżnić ją od kolejnych – zwróćmy uwagę na fakt, że dostrzega się tu obecność magii przede wszystkim w jej „standardowej” postaci, tzn. powrót pewnych naznaczonych magią praktyk, które występowały już

---

<sup>2</sup> A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.

w dziejach kultury zachodniej w zbliżonej postaci. Mamy tu zatem do czynienia z – mniej lub bardziej świadomym – odwrotem od zdobyczy kultury zachodniej i powrotem jej mniej zaawansowanych elementów.

Na płaszczyźnie spontanicznych interakcji kulturowych można doszukać się elementów magii jednak również na „niestandardowych” obszarach, w postaciach, w których magia nigdy wcześniej – z oczywistych, jak się zaraz okaże, względów – nie była obecna. Idzie tutaj o sposób, w jaki współcześni ludzie Zachodu wchodzi w interakcje z wytworami nowoczesnej techniki, w szczególności z robotami. Okazuje się bowiem, że współczesne podmioty w kulturze zachodniej przejawiają tendencję do traktowania robotów tak, jak gdyby były istotami żywymi, pomimo iż zdają sobie sprawę, że mają do czynienia z martwymi obiektami. Zjawisko to zostało zaobserwowane w zaskakująco wielu postaciach i kontekstach: począwszy od stosunku amerykańskich żołnierzy do rozbijających miny robotów o nazwie Packbot, którym urządzano pogrzeby<sup>3</sup>, poprzez automatyczne odkurzacze Roomba, których użytkownicy zaskakująco często sprzątają samodzielnie, by „nie przemęczać” swojego automatycznego towarzysza, zażyłe związki emocjonalne z robotami, takimi jak Kismet czy Cog, które zaobserwowała Sherry Turkle<sup>4</sup>, a skończywszy na eksperymentach badających ludzkie reakcje na „cierpienie robotów”, z których wynikać ma, że ludzie odczuwają w stosunku do maszyn empatię<sup>5</sup>. Stosunkowo często powyższe zjawiska wyjaśniane są naturalistycznie, co w ostatecznym rozrachunku sprowadza się zwykle do stwierdzenia, że empatia, animizm czy antropomorfizacja to niekontrolowane przez nas właściwości ludzkiego mózgu, które zostały wykształcone w toku procesu ewolucji w taki, a nie inny sposób. Nie negując tego typu ujęć, wydaje się, iż można próbować zrozumieć wskazane zjawiska z perspektywy antynaturalistycznej, pamiętając, że animizacja jest silnie powiązana z szerszym fenomenem kulturowym, jakim jest magia<sup>6</sup> (o przyczynach obecności magii w relacjach z robotami mowa będzie w ostatniej sekcji tekstu). Tymczasem jednak warto raz jeszcze podkreślić, że interakcje ludzi

<sup>3</sup> J. Carpenter, *Culture and Human-Robot Interaction in Militarized Spaces: A War Story*, Ashgate Publishing, Ltd., Farnham, Surrey, England – Burlington, VT, USA, 2016.

<sup>4</sup> Sh. Turkle et al., „Encounters with kismet and cog: Children respond to relational artifacts”, *Digital Media: Transformations in Human Communication*, 2006, 1-20; Sh. Turkle et al., „Relational artifacts with children and elders: the complexities of cybercompanionship”, *Connection Science* 18, no. 4 (2006), s. 347-361; Sh. Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, New York 2012.

<sup>5</sup> A.M. Rosenthal-von der Pütten et al., *An experimental study on emotional reactions towards a robot*, „International Journal of Social Robotics” 5, no. 1 (2013), s. 17-34; A.M. Rosenthal-Von Der Pütten et al., *Investigations on empathy towards humans and robots using fMRI*, „Computers in Human Behavior” 33 (2014), s. 201-212; A.M. Rosenthal-von der Pütten et al., *Neural correlates of empathy towards robots*, [w:] Proceedings of the 8th ACM/IEEE international conference on Human-robot interaction, IEEE Press: 2013: 215-216; K. Darling, „Who’s Johnny? Anthropomorphic Framing in Human-Robot Interaction, Integration, and Policy”, [w:] Robot Ethics 2.0, eds. K. Abney, P. Lin, G.A. Bekey, Oxford University Press, Oxford 2017; Y. Suzuki et al., *Measuring empathy for human and robot hand pain using electroencephalography*, „Scientific Reports” 5.

<sup>6</sup> Podejmując taką próbę w następującym tekście: M. Musiał, *Magical Thinking and Empathy Towards Robots*, [w:] What Social Robots Can and Should Do. Proceedings of Robophilosophy 2016, eds. J. Seibt, M. Nørskov, S.S. Andersen, IOS Press 2016, s. 347-355.

z robotami są o tyle specyficznym przykładem obecności magii na płaszczyźnie pierwszoosobowej partycypacji w kulturze, że nie jest to „standardowy” dla magii kontekst. Innymi słowy, magia jest współcześnie obecna nie tylko na typowych dla niej obszarach, lecz zdaje się również pojawiać na obszarach nowych – można zatem rzec, iż mamy do czynienia z pewnego rodzaju jej „ekspansją”.

Oprócz tego, iż w spontanicznych interakcjach pierwszoosobowych magia zdaje się – w pewnym sensie – „powracać” (w „standardowej” postaci wierzeń, obrzędów i rytuałów), a także dokonywać swoistej „ekspansji” („zajmując” obszary „niestandardowe”, jak relacje z robotami), warto również zwrócić uwagę na diagnozy wskazujące na obszary, w które magia ani nie powraca, ani których nie zajmuje poprzez ekspansję, lecz które stanowią swoiste „ostoje” i „bastiony” magii. W grę wchodzi tu oczywiście wspomniany już, powszechnie znany przynajmniej od czasów badań Piageta, „bastion” myślenia magicznego, jakim jest myślenie dzieci. Niemniej o wiele ciekawsze są te „ostoje” myślenia magicznego, które dotychczas przeoczano, i które zaczęto dostrzegać dopiero w ostatnich dwóch dekadach.

W ostatnim czasie wśród psychologów można zaobserwować szereg badań, które wskazują, że pewne elementy myślenia magicznego są stale obecne nie tylko u dzieci, ale również u dorosłych, którzy deklarują całkowitą niewiarę w jakąkolwiek magię (nie akceptują przekonań/zbiorów przekonań o charakterze magicznym), lecz w praktyce, w określonych warunkach, działają tak, jak gdyby w magię wierzyli (czyli respektują przekonania/zbiory przekonań o charakterze magicznym)<sup>7</sup>. Wzmiankowane tutaj badania mogą budzić rozmaite wątpliwości, począwszy od zakładanej definicji magii, poprzez sposób przeprowadzenia eksperymentu, a skończywszy na interpretacji ich wyników – jest to kwestia wymagająca osobnej analizy. Niemniej wydaje się, że przynajmniej część spośród wielu eksperymentów, omawianych przez psychologów i mających przekonywać o dość nieoczywistej obecności magii w myśleniu i działaniu dorosłych i wykształconych podmiotów kultury zachodniej, rzeczywiście zdaje się o tej obecności przekonywać. Innym specyficznym przypadkiem dopatrywania się niemalże stałej i „naturalnej” obecności magii są analizy Artura Dobosza, wskazujące na permanentną i permanentnie niezauważaną obecność magicznej relacji tożsamości metamorficznej w sposobie funkcjonowania języka<sup>8</sup>. Wzmiankowane analizy uświadamiają, że magia ma „ostoje” i „bastiony” głęboko zakorzenione

<sup>7</sup> E. Subbotsky, *Magic and the Mind: Mechanisms, Functions, and Development of Magical Thinking and Behavior*, 1st ed., Oxford University Press, New York 2010; *idem*, *The belief in magic in the age of science*, “SAGE Open” 4, no. 1 (2014); C. Nemeroff, P. Rozin, *The Contagion Concept in Adult Thinking in the United States: Transmission of Germs and of Interpersonal Influence*, “Ethos” 22, no. 2 (1994), s. 158-86; C. Nemeroff, P. Rozin, *The making of the magical mind: The nature and function of sympathetic magical thinking*, [w:] *Imagining the impossible: Magical, scientific and religious thinking in children*, eds. K.S. Rosengren, C.N. Johnson, P.L. Harris, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 1-34.

<sup>8</sup> A. Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2002.

w naszych wzorach kulturowych, które są tam obecne i aktywne pomimo faktu, że nie jesteśmy tego świadomi lub wręcz jesteśmy przekonani, że nie mamy z nimi nic wspólnego.

Podsumowując, we współczesnej kulturze – na płaszczyźnie pierwszoosobowej partycypacji – magia „powraca” w znanych wcześniej postaciach, dokonuje „ekspansji” na obszary, na których wcześniej nie występowała, a także zostaje dostrzeżona na obszarach, na których wcześniej nie zauważano jej obecności, a gdzie znajdują się jej zaskakująco trwałe „bastiony”. Warto rozważyć, w jaki sposób owa obecność magii oceniana jest przez diagnozujących ją współczesnych badaczy, jako że można dostrzec swoistą „rehabilitację” zarówno jeśli idzie o waloryzację obecności magii we współczesnej kulturze, jak i status magii w ogóle.

### **Współczesne rehabilitacje odnośnie do obecności i statusu magii**

Klasyczne koncepcje magii, a także ogólnie dominujące przeświadczenia na jej temat trudno traktować jako sugerujące obecność magii we współczesnej kulturze lub jako waloryzujące pozytywnie ową obecność. Wciąż bowiem istnieje tendencja do postrzegania magii jako prymitywnej i „odległej” (Tylor, Frazer), jako skrajnie odmiennej i niekompatybilnej w stosunku do myślenia racjonalnego (wczesne prace Lévy-Bruhla), jako potencjalnie niebezpiecznej (w skali ponadindywidualnej sugeruje to Cassirer w *Micie Państwa*, natomiast w skali jednostkowej wskazują na to psychiatrzy doszukujący się w chorobach psychicznych elementów magii), czy wreszcie jako pojawiająca się jedynie tam, gdzie nie da się zrozumieć ani kontrolować rzeczywistości na sposób racjonalny (Malinowski). Magia jest zatem często uważana za prymitywną, osobliwą, potencjalnie niebezpieczną lub kompensującą ułomności – stąd jej obecność we współczesnej kulturze jawi się jako mało prawdopodobna i/lub niepożądana<sup>9</sup>. Poniżej wskażemy na trójkę współczesnych myślicieli, którzy proponują odmienne myślenie o współczesnej obecności magii i o jej generalnym statusie – ich stanowiska można określić mianem rehabilitowania magii.

Pierwszym z nich jest przywoływany już w poprzedniej sekcji psycholog Eugene Subbotsky. Uważa on, że obecność myślenia magicznego u dorosłych i wykształconych osób funkcjonujących w kulturze zachodniej nie jest niczym zaskakującym ani osobliwym. Jego zdaniem myślenie magiczne jest jedną z podstawowych funkcji ludzkiego umysłu. Stwierdzenie dotyczące podstawowego charakteru myślenia magicznego nie wiąże się tu jednak z ograniczeniem jego zakresu do wczesnych etapów rozwoju osobniczego i kulturowego, tudzież do wskazywania na prymitywny i niedojrzały charakter tego myślenia, lecz z podkre-

<sup>9</sup> Oczywiście dominacja takiego sposobu myślenia o magii nie oznacza, że nie istnieją wyjątki. Należy do nich choćby S.J. Tambiah.

śleniem jego stałej obecności w ludzkim umyśle. Zdaniem Subbotsky'ego myślenie magiczne w toku jednostkowej enkulturacji czy zbiorowej ewolucji kulturowej nie zostaje zupełnie wyplenione i zdeintegrowane przez myślenie racjonalne, lecz raczej – Subbotsky korzysta tu z metafory Freuda – zostaje stłumione i funkcjonuje niejako w ukryciu<sup>10</sup>. Psycholog stanowczo oponuje przeciwko tezie, że myślenie magiczne jest błędne, niedojrzałe i niepożądane, konsekwentnie argumentując na rzecz stanowiska, że współczesna obecność magii jest nie tylko „naturalna”, ale również korzystna – jego zdaniem magia ma szereg pozytywnych funkcji, m.in. stymuluje kreatywność, stanowi odskocznię od rutyny, „oswaja” rzeczywistość.

Antropolożka Susan Greenwood wszystkie swoje prace poświęciła magii, zarówno odwołując się do klasyków antropologii, jak i prowadząc własne badania terenowe wśród rozmaitych grup neopogańskich, okultystycznych, a także szamanów, druidów itp., którzy funkcjonują współcześnie w Wielkiej Brytanii. W swojej najnowszej książce pt. *Anthropology of Magic*<sup>11</sup> autorka rozpoczyna wywód od omówienia poglądów najważniejszych antropologów piszących o magii, stwierdzając, że jej najbardziej satysfakcjonujące ujęcie zaproponował Lévy-Bruhl – wiele miejsca poświęca jego koncepcji oraz odparciu krytycznych wobec niej zarzutów. Niemniej, po wzmiankowanym omówieniu, Greenwood stwierdza, że w gruncie rzeczy interesuje ją coś, czego, jej zdaniem, antropologowie w większości w ogóle nie badali, a mianowicie osobiste doświadczenie magii. Twierdzi, że nie wystarczy, by antropolog przyglądał się badanej kulturze ani by uczestniczył w praktykach danej kultury – powinien natomiast doświadczać i przeżywać to, co przeżywają członkowie danej kultury (jako sojusznicy w takim pojmowaniu zadania antropologa przywołani zostają Victor Turner i Edith Turner). Greenwood przekonuje, że w swojej pracy niejednokrotnie doświadczyła magii, czy też – jak powiada – magicznej świadomości (*magical consciousness*) – m.in. opisuje swoje metamorficzne przeistoczenie w sowę, rozmowę z duchem dziadka, czy doświadczenie obecności zmarłego konia. Greenwood, w typowy dla większości irracjonalistów sposób, pisze o niewystarczalności zmysłów i rozumu oraz o roli wyobraźni, intuicji i emocji. Twierdzi, że magiczna świadomość pozwala na głębsze zrozumienie i przeżycie rzeczywistości. Uważa również, że magiczna świadomość i poznanie empiryczno-racjonalne mają charakter komplementarny – doświadczenie magiczne nie jest – jak, jej zdaniem, chciałby Bronisław Malinowski – kompensacją niedostatków poznania empiryczno-racjonalnego, lecz stanowi po prostu odrębny, pełnowartościowy punkt widzenia, który nie tyle prezentuje ujęcie alternatywne, co wzbogaca i uzupełnia z definicji niepełne poznanie empiryczno-racjonalne, poszerza i pogłębia rozumienie świata.

<sup>10</sup> Warto podkreślić, że podobny pogląd można znaleźć już u Jana Mazurkiewicza, który – jak zauważa Anna Pałubicka – twierdzi, że myślenie prelogiczne nie zostaje całkowicie zastąpione przez myślenie (przyczynowo-abstrakcyjno-) logiczne, lecz jedynie mu podporządkowane. Zob. A. Pałubicka, *Kultura ponowoczesna: dysolucja czy adaptacja do nowej postaci kultury?* (mps), s. 5.

<sup>11</sup> S. Greenwood, *The Anthropology of Magic*, Bloomsbury Academic, Oxford; New York 2009.



Nieco inną waloryzację (a właściwie: waloryzacje) obecności magii w spontanicznej partycypacji w kulturze proponuje Anna Pałubicka. Należy podkreślić, że w *Gramatyce kultury europejskiej* autorka dość zdecydowanie staje w obronie postawy trzecioosobowej oraz myślenia grecko-racjonalnego, wyrażając niepokój związany z – wynikającym z dominacji postawy pierwszoosobowej i myślenia fenomenologiczno-biblijnego – aintelektualizmem, emocjonalizmem i brakiem krytycyzmu, jakie obserwować można we współczesnej kulturze. W związku z tym trudno dopatrywać się w tej pracy „rehabilitacji” współczesnej obecności magii. Niemniej w nowszym tekście poświęconym poglądom Jana Mazurkiewicza<sup>12</sup> stosunek badaczki do przemian współczesnej kultury i obecności w niej magii oraz myślenia prelogicznego jest znacznie bardziej aprobatywny – owe przemiany i owa obecność odczytane zostają nie jako dysolucja kulturowa, lecz jako adaptacja do nowego typu kultury, a zatem – jak można się domyślać – jako pewnego rodzaju stan przejściowy.

Tym samym „rehabilitacja” obecności magii w wydaniu Anny Pałubickiej jest nieco inna, niż ta dokonywana przez Eugene’a Subbotsky’ego i Susan Greenwood. O ile Subbotsky pozytywnie waloryzuje obecność magii ze względu na fakt, że obecność ta jest niejako stała, „naturalna” i pod wieloma względami pozytywna, a Greenwood promuje obecność magii jako głębokiej i pełnowartościowej formy doświadczania świata, to Pałubicka wskazuje nie tyle na fakt, że obecność magii jest generalnie pozytywna w kulturze, lecz na to, że obecność magii jest pozytywnym (lub przynajmniej: funkcjonalnym) elementem współczesnych przemian kultury zachodniej, tj. adaptacji do nowego typu kultury, jakim jest kultura ponowoczesna. Tę tezę można wzmocnić, odwołując się do analogicznych przypadków w przeszłości – Stanley J. Tambiah, powołując się na historyka Hugh’a Trevor-Ropera, przekonuje, że w XVI i XVII w. w Europie miały miejsce niebываły, większy nawet niż w okresie średniowiecza, rozkwit wierzeń magicznych, przytaczając m.in. przykłady czołowych intelektualistów tamtego okresu praktykujących magię<sup>13</sup>. Skoro zatem w tym przełomowym okresie przejścia od średniowiecza do nowożytności magia pojawiła się z taką intensywnością, to być może pełniła ona właśnie funkcję adaptacyjną, oswajała wyłaniającą się nową rzeczywistość – zatem jest wielce prawdopodobne, że Anna Pałubicka, ma rację sądząc, iż współcześnie mamy do czynienia z analogiczną sytuacją.

## **Magia jako źródło inspiracji dla przyglądania się światu**

Obok wzmiankowanych eksplicytnych prób rehabilitacji i rewaloryzacji magii, które dotyczą obecności magii na płaszczyźnie pierwszoosobowych partycypacji

<sup>12</sup> A. Pałubicka, *Kultura ponowoczesna...*

<sup>13</sup> S.J. Tambiah, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, przeł. B. Hlebowicz, Seria Cultura Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

w kulturze, można wskazać również na zdecydowanie mniej oczywiste próby dotyczące wskazania na przydatność/pozytywną funkcję obecności magii w współczesnej kulturze w zakresie poszukiwania inspiracji i/lub korzystania z pewnych aspektów myślenia magicznego dla celów reflektowania nad współczesną kulturą. O ile zatem w poprzedniej sekcji eksponowane były stanowiska, wedle których obecność magii na płaszczyźnie spontanicznej partycypacji w kulturze jest – z pewnych względów i w pewnym zakresie – pożądana, o tyle można wskazać również na pewnych myślicieli, którzy sugerują, że pożądanym stanem rzeczy jest korzystanie z myślenia magicznego w zakresie przyglądania się i opisywania współczesnej kultury.

By dostrzec wzmiankowane zjawisko, warto zwrócić uwagę na sposób w jaki problematyka animizmu – stanowiącego przecież jeden z komponentów myślenia magicznego – jest dyskutowana przez współczesnych antropologów – mówi się wręcz o nowym animizmie i o neoanimizmie<sup>14</sup>. Co ciekawe, w dyskusjach tych, pomimo nawiązań do Tylora, Frazera, czy Levi-Straussa, nie pojawia się właściwie Lévy-Bruhl ze swoją krytyką wymierzoną w poglądy Tylora i Frazera, wskazującą, że przypisywanie społeczeństwom pierwotnym animizmu jest błędem. Ta absencja francuskiego antropologa i filozofa z jednej strony jest dość osobliwa i niepokojąca, z drugiej jednak strony można ją w pewien sposób zrozumieć, zauważając, że w większości wzmiankowanych debat na temat animizmu nie idzie wcale o przypisywanie tego animizmu społeczeństwom pierwotnym, lecz raczej o proklamowanie animizmu jako słusznego, a nierzadko wręcz pożądanego sposobu myślenia. Z jednej strony można odnieść wrażenie, iż owe proklamacje wynikają z postulatów poznawczych i przekonania, że dotychczasowe narzędzia teoretyczne są nieadekwatne wobec współczesnej rzeczywistości (stąd m.in. próby budowania ufundowanej na animizmie „epistemologii relacyjnej”), z drugiej strony można jednak dojść do wniosku, że w ostatecznym rozrachunku idzie o postulaty etyczne, a konkretnie ekologiczne – nie na darmo Graham Harvey główny tytuł swojej książki *Animism* uzupełnił podtytułem brzmiącym *Respecting the Living World*<sup>15</sup>. Jest zatem dość symptomatyczne, że część współczesnych antropologów poszukuje nowych sposobów myślenia i badania współczesnego świata, odwołując się do – silnie związanego z magią – animizmu, wprost pisząc o potrzebie jego ponownego przemyślenia.

Wydaje się, że powrót do animizmu we współczesnej antropologii ma częściowo swoje źródło w popularności koncepcji Brunona Latoura. Myśliciel ten, jak wiadomo, w swoich społecznych studiach nad nauką oraz w ramach teorii

<sup>14</sup> N. Bird-David, *Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, “Current Anthropology” 40, no. 1 (1999), s. 67-91; A. Hornborg, *Animism, Fetishism, and Objectivism as Strategies for Knowing (or Not Knowing) the World*, “Ethnos” 71, no. 1 (2006), s. 21-32; T. Ingold, *Rethinking the Animate, Re-Animating Thought*, “Ethnos” 71, no. 1 (2006), s. 9-20; T. Kaerlein, *The Social Robot as Fetish? Conceptual Affordances and Risks of Neo-Animistic Theory*, “International Journal of Social Robotics” 7, no. 3 (2015), s. 361-70.

<sup>15</sup> G. Harvey, *Animism: Respecting the Living World*, Wakefield Press, Kent Town 2005.



aktora-sieci, bardzo silnie podważa szereg rozróżnień i przekonań powszechnie przyjmowanych zarówno w ramach współczesnego zachodniego zdrowego rozsądku, jak i dyskursu intelektualnego. Przekonuje, że właściwie nie powinniśmy posługiwać się rozróżnieniem natura – kultura ani postrzegać człowieka jako podmiotu wyróżnionego spośród innych bytów – w sieciowej koncepcji Latoura właściwie każdy obiekt jest aktantem (aktorem) i posiada moc sprawczą – a zatem, w pewnym sensie – Latour również proponuje swoisty powrót do animizmu i w efekcie do magii, co przekonująco wykazuje w dyskusji z rodzimymi zwolennikami francuskiego myśliciela Michał Rydlewski<sup>16</sup>, a co przyznają również niektórzy spośród owych zwolenników, jak np. Andrzej W. Nowak<sup>17</sup>. Dyskusje antropologów oraz pomysły Latoura to oczywiście jedynie wybrane przykłady obecności magii we współczesnej trzecioosobowej refleksji nad kulturą – z pewnością warto byłoby przyrzeć się pod tym kątem również innym popularnym współcześnie prądom myślowym humanistyki, w szczególności tym akcentującym antyantropocentryzm, posthumanizm, sprawczość przedmiotów i niechęć wobec dualizmów, a także, jak zauważa Michał Rydlewski<sup>18</sup>, „zwrótom” takim jak zwrot piktorialny czy performatywny.

Podsumowując, współczesną obecność magii można – i, jak sądzę, warto – rozpatrywać na następujących płaszczyznach: (1) obecności magii w spontanicznych pierwszoosobowej partycypacji w kulturze – zarówno w ich przejawach „standardowych” i „powracających” (neoszamanizm, New Age), „niestandardowych” i „ekspansywnych” (relacje z robotami), jak i w dotychczas przeoczanych „ostojach” i „bastionach” jej obecności; (2) w pozytywnych waloryzacjach obecności magii we wzmiankowanej pierwszoosobowej partycypacji w kulturze i wreszcie; (3) w traktowaniu myślenia magicznego lub jego elementów jako inspiracji lub wręcz gotowej strategii poznawczej, którą należy odnieść do myślenia o współczesnej rzeczywistości. Poniżej pozwolę sobie na postawienie kilku hipotez dotyczących możliwych przyczyn omówionych wyżej fenomenów.

### **Hipotezy dotyczące przyczyn obecności magii w kulturze i namyśle nad nią oraz przyczyn jej pozytywnej waloryzacji**

Jeśli zgodzić się z poczynionymi dotychczas ustaleniami, to pojawia się pytanie o przyczyny diagnozowanego w ich ramach stanu rzeczy. Udzielając odpowiedzi,

<sup>16</sup> M. Rydlewski, *Konstruktywizm (społeczny) tak, jak go widzę... Odpowiedź na uwagi Tomasza S. Markiewki oraz Michała Wróblewskiego*, „Filo-Sofija” 25, nr 2 (2014), s. 458-484; *idem*, *Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu w perspektywie Gramatyki kultury europejskiej Anny Palubickiej*, „Filo-Sofija” 25, nr 2 (2014), s. 402-432.

<sup>17</sup> A.W. Nowak, *Wyobraźnia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016.

<sup>18</sup> M. Rydlewski, *Konstruktywizm (społeczny) tak, jak go widzę...*

niewątpliwie należy uwzględnić zarówno stan współczesnej kultury (w szczególności funkcjonalne zapotrzebowanie „zgłaszane” przez stan globalny, w jakim kultura się znajduje), jak i cechy magii (w szczególności funkcje, jakie może ona pełnić, tym samym zaspokajając wzmiankowane wcześniej potrzeby).

Pierwszą cechą współczesnej kultury, na jaką warto zwrócić uwagę, jest jej niestabilność i zmienność, o której piszą czołowi współcześni socjologowie w kontekście społeczeństwa ryzyka (Beck), niepewności i płynności (Bauman) oraz braku bezpieczeństwa ontologicznego (Giddens), nierzadko doświadczanych w sposób radykalny, jak np. ma to miejsce w przypadku prekariatu (Standing). Współczesny świat osiągnął taki stopień skomplikowania, a także naznaczony jest tak dużym tempem i różnorodnością zachodzących w nim zmian (odczuwalnych zarówno w skali globalnej, lokalnej, jak i jednostkowej), że trudno – pozwolimy sobie na użycie kolokwializmów – ogarnąć go i nadażyć za nim, zarówno na płaszczyźnie intelektualnego zrozumienia, jak i emocjonalnego poczucia bezpieczeństwa<sup>19</sup>. Tym samym warto zauważyć, że jedną z prymarnych funkcji magii jest oswajanie świata – przekonują o tym choćby Bronisław Malinowski (v. słynny opis dotyczący stosowania magii odnośnie do rejsów) oraz Anna Pałubicka w przywoływanych przemysleniach poświęconych koncepcji Mazurkiewicza czy Andrzej P. Kowalski<sup>20</sup>. Magia zdaje się pełnić funkcję adaptacyjno-kompensacyjną: pozwala dostosować się do świata, gdy nie sposób dostosować się do niego, korzystając z myślenia logiczno-racjonalnego (lub gdy myślenie logiczno-racjonalne nie jest jeszcze dostępne, jak ma to miejsce w przypadku dzieci i społeczeństw pierwotnych). Być może zatem współczesny świat jest tak dalece skomplikowany i tak szybko się zmienia, że nie potrafimy intelektualnie za nim nadażyć i w konsekwencji stajemy się wobec niego jak dzieci, dla których wszystko jest nowe i niepojęte, i które tę nowość i niepojmowalność oswajają właśnie magicznie. Ujmując sprawę jeszcze inaczej, być może wszelkie neoszamanizmy, formy wróżbiarstwa i inne magiczne lub quasi-magiczne obrzędy służą współcześnie „ogarnięciu” i „dogonieniu” świata – kompensacji nieudanych prób jego intelektualnego zrozumienia i redukcji wynikającej z tego niepewności. Zatem współczesny świat jest trudny do zrozumienia, co budzi głęboki niepokój – magia stanowi być może pewnego rodzaju kompensację owego braku rozumienia i braku bezpieczeństwa.

Drugą cechą współczesnej kultury jest to, że „wręcz ugania się [ona – M.M.] za »świeżymi« i »mocnymi« emocjami”<sup>21</sup>, i czyni współczesnych ludzi poszu-

<sup>19</sup> A. Pałubicka, *Kulturowe i biologiczne źródła kształtowania się bezpieczeństwa ontologicznego*, [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne*, red. A. Dobosz i A.P. Kowalski, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 53-64. Zobacz również opublikowany w niniejszej księdze tekst autorstwa Katarzyny i Andrzeja Zybortowiczów pt. „Poskromić zmianę! Bezpieczeństwo ontologiczne, rozwój technologiczny a kryzys Zachodu”.

<sup>20</sup> A.P. Kowalski, *Myślenie magiczne jako przejaw ontologicznego bezpieczeństwa*, [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne*, red. A. Dobosz i A.P. Kowalski, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 155-66.

<sup>21</sup> A. Pałubicka, *Kultura ponowoczesna...*, s. 2.

kiwaczami przeżyć (*sensation seekers*)<sup>22</sup>. Innymi słowy, trudno nie zauważyć, że współczesna kultura zgłasza ogromne zapotrzebowanie na silne, unikatowe, nadzwyczajne przeżycia i wydaje się, że magia na to zapotrzebowanie odpowiada. Warto podkreślić istotowy związek magii z silnymi przeżyciami, z faktem, że wiara w nią często wiąże się z wysokim stopniem ekscytacji, który wynika choćby z tego, że magia jest formą bardzo emocjonalnego doświadczania świata. Warto w tym miejscu przywołać wielokrotnie powtarzaną tezę dotyczącą magicznego świata konsumpcji (Ritzer), która w pewnym stopniu zaświadcza o „rytualizacji” i „zaczarowaniu” tak prozaicznych czynności, jak zakupy i konsumpcja. Współcześni poszukiwacze przeżyć szybko się nudzą, a ich apetyty rosną w miarę jedzenia – trzeźwo patrząc na świat, nie są w stanie odnajdywać w nim coraz bardziej ekstazy i unikatowych przeżyć. Potrzebują zatem „szamanów” (współcześnie ich rolę zdają się odgrywać reklamy), które wprowadzą ich w magiczny trans i pozwolą odnaleźć satysfakcję w magicznym świecie konsumpcji. Podobnie interakcje z robotami – szczególnie w zakresie relacji intymnych – naznaczone są obietnicą wyjątkowych przeżyć bez konsekwencji i odpowiedzialności – oczywiście pod warunkiem, że owe roboty zostaną przez swych użytkowników uprzednio „zaczarowane”, animizowane. Magia jest zatem takim sposobem doświadczania świata, który – we współczesnej kulturze zachodniej – stanowi obietnicę nowych doznań, pozwala wykroczyć poza wąskie ramy intelektualnego, wąskiego spojrzenia i zaspokoić współczesną potrzebę nowych, silnych przeżyć.

Trzecią cechą współczesnej kultury, o jakiej warto tu wspomnieć, jest swoiste poczucie bankructwa idei takich, jak postęp, rozum itp., przekonanie, że świata nie da się ani zmienić, ani odpowiednio (jakkolwiek ową odpowiedniość rozumieć) opisać, odwołując się do klasycznych teorii i sposobów myślenia. Innymi słowy, dotychczasowa postać gramatyki kultury europejskiej ulega zmianie, albowiem dominuje poczucie (mniej lub bardziej uświadomione i wyartykułowane), że jest ona odpowiedzialna za szereg negatywnych zjawisk, których – jak się wydaje – nie da się naprawić w ramach owej dotychczasowej postaci gramatyki kulturowej. Do wzmiankowanych negatywnych zjawisk niewątpliwie należy m.in. kryzys ekologiczny. Krótko mówiąc, wydaje się, iż współcześni intelektualiści nie chcą korygować dotychczasowego sposobu myślenia, uznając go za skompromitowany negatywnymi (i – warto dodać – niezamierzonymi) konsekwencjami, do jakich doprowadził i spisując go na straty, poszukują radykalnie nowych punktów widzenia i sposobów myślenia – część z nich owej nowości stara się doszukać właśnie w magii.

Czwartą cechą współczesnej kultury, która bardzo silnie wiąże się z cechą wymienioną jako poprzednia, jest pewnego rodzaju poczucie straty. W pracach Greenwood daje się wyczytać swoistą tęsknotę za głębokim, intymnym doświadczeniem rzeczywistości, za pewnego rodzaju bardziej autentycznym wglądem

<sup>22</sup> Z. Bauman, *On Postmodern Uses of Sex*, “Theory, Culture and Society” 15, no. 3 (1998), s. 19-33.

w świat oraz w rzeczywistość. Natomiast u antropologów i przedstawicieli innych dyscyplin, którzy prezentują dużą troskę o środowisko naturalne, można dostrzec romantyczną nostalgię (typową choćby dla Rousseau) za głębszym osadzeniem człowieka w świecie natury, za harmonią z przyrodą. Te pożądane cechy znajdujemy oczywiście w opisach funkcjonowania kultur pierwotnych, które mogą się jawić jako swoisty „złoty wiek”, ku któremu można kierować współcześnie nostalgiczne westchnienia – stąd zdaje się wynikać m.in. wzmiankowana wcześniej niechęć do dualizmów postrzeganych jako podstawa separacji sfer rzeczywistości, które winny pozostawać w łączności i harmonii. Wyrazistą reprezentacją tego punktu widzenia znaleźć można choćby w tekście Piotra Stankiewicza znacząco zatytułowanym „Umysł ograbiony”<sup>23</sup>.

Poprzednie dwie cechy współczesnej kultury – poczucie bankructwa dotychczasowej postaci jej gramatyki, związane z jej negatywnymi konsekwencjami, oraz poczucie straty – odnoszą się w szczególności do sposobu odnoszenia się badaczy do magii: rehabilitacji jej obecności, jej statusu oraz czerpania z niej inspiracji do przyglądania się światu. Wydaje się, że wśród współczesnych badaczy – w szczególności filozofów – można dostrzec jeszcze jedną cechę, która każe szukać inspiracji lub w nieświadomy sposób powracać do myślenia magicznego – cechę tę można określić mianem maksymalizmu poznawczego. Współcześni myśliciele zdają się być znużeni skromnym ograniczaniem się do oglądu zapośredniczonych konstruktów, czy badania jedynie dyskursów, stąd coraz częściej postulują oni – swoiście rozumiany – powrót do rzeczy samych, czego przykładem może być przytaczany tu już Bruno Latour, czy też jeden z luminarzy realizmu spekulatywnego Quentin Meillassoux, który w swojej pracy *Po skończoności* postuluje odrzucenie Kantowskiego „korelacionizmu” i przekonuje, że dostęp do „rzeczy samych”, do jakości pierwotnych rzeczy, jest jak najbardziej możliwy<sup>24</sup> (należy zaznaczyć, że o ile w przypadku koncepcji Latoura, jak już wskazywaliśmy, obecność elementów magii jest stosunkowo wyraźna, o tyle przypadek Meillassoux i realizmu spekulatywnego nie jest tak oczywisty i wymaga głębszego namysłu).

Na koniec wreszcie chciałbym odnieść się do pewnego „domysłu historiozoficznego”, który sformułował Jerzy Kmita w niepublikowanym tekście mającym stanowić wprowadzenie do książki poświęconej problematyce symbolu<sup>25</sup>. Pozwolę sobie na dłuższy cytat:

„Siła motywacyjna” kulturowych wartości światopoglądowych oraz odpowiednich powiązań symbolizacyjnych została wytworzona w ramach synkretyzmu pierwotnego, kiedy to powiązania owe stanowiły jedność z powiązaniem przedmiotowymi; korzystając z tego rodzaju „pierwotnej akumulacji energetycznej”, wyodrębnione już symbolizowanie stale musi w konsekwencji poszukiwać wsparcia ze strony

<sup>23</sup> P. Stankiewicz, *Umysł ograbiony*, „Kultura współczesna”, nr 4 (2001), s. 55-65.

<sup>24</sup> Q. Meillassoux, *Po skończoności: esej o koniecznej przygodności*, przeł. P. Herbich, Biblioteka Kwartalnika „Kronos”, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa: 2015.

<sup>25</sup> J. Kmita, *Wprowadzenie* (mps), s. 7-8. Za udostępnienie maszynopisu dziękuję Profesor Barbarze Kotowej.

odpowiednich związków przedmiotowych, musi spontanicznie kojarzyć się z nimi. Tylko wówczas możliwe jest jeszcze korzystanie z naszej „akumulacji pierwotnej”, zachowanie „siły motywacyjnej” przez powiązania symbolizacyjne. Wszelako rozwój kultury, w jego wersji nowożytnoeuropejskiej, czyni coraz trudniejszą ową spontaniczną procedurę skojarzeniową, imitującą w efekcie stan synkretyzmu pierwotnego. Dzieje się tak dlatego, że rozwój ten coraz silniej oddziela powiązanie symbolizacyjne od przedmiotowego; tym samym jednak w coraz niższym stopniu, jak się zdaje, wykorzystana być może kulturowa „akumulacja pierwotna”, a przez to słabnąć musi „siła motywacyjna” kultury.

Zarysowana powyżej intuicja, mniej lub bardziej bezpośrednio ukierunkowująca większość prezentowanych w szkicach niniejszych rozważań nad związkami symbolizowania [...] stawia m.in. na porządku dziennym pytanie dość zasadnicze: czy aby rozwój ów nie prowadzi do całkowitego pozbawienia wartości światopoglądowych oraz powiązań symbolizacyjnych ich dodatkowej, wywodzącej się z symbolizmu pierwotnego prawomocności przedmiotowej, a zatem ich „siły motywacyjnej”? Możliwość taka oznaczałaby zanik społeczno-regulacyjnej funkcji kultury nowożytnoeuropejskiej, jej przeto upadek i upadek społeczeństw, których praktykę reguluje ona dotychczas.

Powyższy „domysł historiozoficzny” w znacznej mierze podsumowuje poczynione dotychczas w tej sekcji rozważania. Osłabianie się relacji symbolizowania aksjologicznego i semantycznego prowadzi do wzmiankowanych wcześniej niepewności aksjologicznej i poznawczej lub wręcz aksjologicznego i poznawczego zagubienia (poczucia braku sensu i braku rozumienia) oraz – w konsekwencji – poczucia braku bezpieczeństwa, które kompensowane są magicznymi przeżyciami i doświadczeniami. Stąd intelektualno-symboliczne rozumienie świata zostaje zastąpione jego magicznym doświadczeniem, a przywiązanie do symbolicznych wartości zostaje zastąpione pogonią za magicznymi przeżyciami. Być może zatem coraz bardziej zbliżamy się do „kultury bez symboli” w tym sensie, że relacje symbolizowania co prawda wciąż powszechnie obowiązują, ale są na tyle słabe, że niedostatecznie pełnią swoją funkcję nadawania znaczeń i wartości, co wymaga magicznej kompensacji.

Rozważania Jerzego Kmity korespondują również ze wzmiankowanym poczuciem bankructwa nowoczesnej kultury, jej wyczerpania i tęsknoty za czymś bardziej pierwotnym. Być może zatem kolejne odczarowania świata (postępującą erozję symbolu potraktować można jako trzecie odczarowanie<sup>26</sup>), połączone z postępującą indywidualizacją, wyjałowiły świat, odebrały mu sens i znaczenie. Mówiąc ściślej, trwające obecnie trzecie odczarowanie świata znajduje wyraz w zbyt słabych relacjach symbolizowania aksjologicznego i semantycznego, co skutkuje swoistym poczuciem bankructwa dotychczasowych sposobów myślenia i wartościowania – tę swoistą niemoc symbolu kompensuje obecnie magia.

Z drugiej jednak strony rację może mieć Anna Pałubicka, twierdząca, jak już wspominaliśmy, że współczesna kultura doznaje obecności magii nie ze względu

<sup>26</sup> A. Pałubicka, *Holizm pragmatystyczny jako wyraz następnego „odczarowania świata”*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem: wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1995, s. 105-119.

na swoje bankructwo i wyjałowienie, lecz raczej ze względu na swoją radykalną odmienność, którą póki co trudno racjonalnie uchwycić i do której trudno się adaptować – w tym oswajaniu radykalnie nowej rzeczywistości, którego trudno dokonać „tradycyjnymi” sposobami, pomaga magia. Jest to scenariusz znacznie mniej pesymistyczny, nie stawia bowiem tezy o bankructwie czy wyczerpaniu kultury zachodniej, lecz o jej radykalnej przemianie, która wymaga magicznego oswojenia. Tak czy inaczej, współczesna obecność magii wydaje się przede wszystkim kompensacją pewnego rodzaju niemocy symbolu, postawy trzecioosobowej i myślenia grecko-racjonalnego; być może niemoc ta wynika z kryzysu i bankructwa dotychczasowej gramatyki kultury zachodniej, a być może jedynie z doświadczanych obecnie radykalnych przemian – kwestia ta wymaga dalszych rozważań.

*Maciej Musiał*

### **The Presence of Magic in Contemporary Western Culture**

*Abstract*

The article examines the presence of magic in contemporary Western culture and distinguishes particular levels on which it takes place. Moreover, causes of the abovementioned presence are discussed.

*Keywords:* magic, animism, culture, symbol.