Zaczarowany wszechświat Marshalla Sahlinsa a nowoczesny rozum

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi głęboką analizę myśli Marshalla Sahlinsa, rzucając wyzwanie tradycyjnemu postrzeganiu kultury jako jedynie powierzchownego dodatku do twardych struktur ekonomicznych. Autor przybliża koncepcję „zaczarowanego wszechświata", w którym metaosoby i siły duchowe stanowią integralną część rzeczywistości społecznej. Tekst eksploruje dychotomię między kulturami immanentnymi a transcendentnymi, wskazując na znaczenie infrastruktury religijnej w kształtowaniu ludzkiego doświadczenia. Szczególnie interesujące jest przeniesienie tych antropologicznych rozważań na grunt nowoczesnego biznesu, gdzie pojęcia takie jak licencja społeczna na działanie czy nieludzkie osoby systemowe zyskują nowy, ontologiczny wymiar. To krytyczne spojrzenie na dualizm natury i kultury pozwala lepiej zrozumieć ograniczenia nowoczesnego rozumu w obliczu globalnych wyzwań i relacyjnej natury bytu.

This article offers a profound analysis of Marshall Sahlins's thought, challenging the traditional view of culture as merely a superficial adjunct to rigid economic structures. The author explores the concept of an "enchanted universe," in which metapersons and spiritual forces constitute an integral part of social reality. The text explores the dichotomy between immanent and transcendent cultures, pointing to the importance of religious infrastructure in shaping human experience. Of particular interest is the application of these anthropological considerations to the realm of modern business, where concepts such as social license to act and nonhuman systemic persons acquire a new, ontological dimension. This critical perspective on the dualism of nature and culture allows for a better understanding of the limitations of modern reason in the face of global challenges and the relational nature of being.

Marshall Sahlins, dekonstruując tradycyjne antropologiczne podejście, kwestionuje nowoczesne rozumienie kultury jako autonomicznego wytworu ludzkiego. Argumentuje, że dla wielu społeczeństw kultura jest raczej darem i warunkiem istnienia, nieustannie

odnawianym w relacji z potężniejszymi od ludzi 'metaosobami' – nieludzkimi bytami obdarzonymi wolą i sprawczością. Ta ontologiczna rewizja podważa dualizm natura-kultura, kwestionuje ideę egalitaryzmu i demaskuje 'błąd wiary', w którym zachodni obserwator narzuca własne kategorie poznawcze, redukując immanentną rzeczywistość do 'wierzeń'. Sahlins ukazuje, że w kulturach immanentnych rytuał nie jest dodatkiem do techniki, lecz jej warunkiem, a sukces – znakiem kosmicznego upoważnienia. Jego praca, choć krytykowana za generalizacje, zmusza do refleksji nad granicami nowoczesnej racjonalności i wpływem ontologii na praktyki społeczne, ekonomiczne i polityczne.

SŁOWA KLUCZOWE

Marshall Sahlins | zaczarowany wszechświat | metaosoby | kultury immanentne | kultury transcendentne | ontologia | mana | skończoność człowieka | kosmopoliteja | infrastruktura religijna | licencja społeczna na działanie | zwrot ontologiczny | ontologia relacyjna | przemoc epistemiczna | nieludzkie osoby systemowe

Metapersy: boscy zarządcy kultur immanentnych

Gdy nowoczesna antropologia przywykła do traktowania „kultury” jako wtórnej powierzchni zjawisk — ozdobnika nałożonego na twardy rdzeń ekonomii, techniki i instytucji — propozycja Marshalla Sahlinsa działa jak środek drażniący na błony pojęciowe. Nie uspokaja, nie godzi, lecz zmusza do kaszlu terminologicznego, a w kaszlu tym ujawnia się, czy nasza aparatura pojęciowa w ogóle jest w stanie oddychać poza własnym klimatem. U Sahlinsa nie chodzi bowiem o kolejną „teorię religii” ani o wątłą rehabilitację animizmu. Stawką jest ontologiczna rewizja tego, co uznajemy za warunki możliwości opisu społeczeństw, których podstawowym doświadczeniem nie jest nowoczesna autonomia człowieka, lecz jego skończoność, rozumiana jako trwała zależność od potężniejszych od ludzi osób nieludzkich, czyli metaosób.

Pojęcie metaosoby trzeba wyjaśnić od razu, by nie popaść w banał. Nie jest to „byt nadprzyrodzony” w potocznym sensie, tak jak nie jest nim „podmiot prawny”. Metaosoba jest osobą w pełnym sensie funkcjonalnym — posiada wolę, intencjonalność, charakter oraz zdolność do nagradzania i karania — przy czym jej „osobowość” jest realna o tyle, o ile realne są skutki jej działania w świecie przeżywanym danej zbiorowości. W złośliwej analogii jest to antropologiczny odpowiednik

korporacji: w codziennej percepcji to „fikcja", ale w praktyce nikt przy zdrowych zmysłach nie staje jej na drodze z argumentem, że „nie istnieje". Fikcja ta bowiem szybko materializuje się pod postacią ciężarówki pełnej prawników i bilansów. Sahlins mówi: dla kultur immanentnych metaosoby są właśnie takim typem sprawczości — nie są dodatkiem do świata, lecz jego administracją.

Stąd bierze się kluczowe rozróżnienie Sahlinsa na kultury immanentne i transcendentne. W tych pierwszych boskość nie zostaje wyprowadzona poza świat, lecz pozostaje w nim jako warunek jego działania; bóstwa, przodkowie i duchy nie „reprezentują" porządku, lecz go wykonują, a ludzkie praktyki są współwykonywaniem w ramach kosmicznej koordynacji. W kulturach transcendentnych następuje historyczne przesunięcie boskości do innej sfery. Paradoksalnie nie tyle „osłabia" to religię, ile zmienia jej funkcję: staje się ona nadbudową, komentarzem, uzasadnieniem lub estetyką sensu, podczas gdy całą infrastrukturę skuteczności przypisuje się technice, rynkowi i państwu. Ten podział jest osią argumentu Sahlinsa i rdzeniem jego zarzutu wobec antropologii, która zbyt często opisuje immanencję językiem transcendentnym, z definicji czyniąc ją „wierzeniem", „symbolizmem" lub „ideologią". W konsekwencji powstaje karykatura: świat, w którym to, co dla badanych jest warunkiem skuteczności, badacz redukuje do psychologii lub narracji.

Sahlins wprost atakuje węzeł pojęciowy, na którym nowoczesność ugruntowała swoją pewność siebie: dualizm natury i nadprzyrodzoności, materii i ducha, faktu i wartości. Uderza też w podział szczególnie drażliwy dla antropologii politycznej — na społeczeństwa „egalitarne" i „zhierarchizowane". I tu właśnie pojawia się jego prowokacja, streszczana w formule „nie ma społeczeństw egalitarnych". Teza ta jest zarazem socjologicznym policzkiem i logicznym fortelem. Jeśli bowiem „społeczeństwo" zdefiniujemy jako wyłącznie ludzką sieć stosunków władzy, egalitaryzm jest możliwy. Jeśli jednak obejmuje ono realnych, nieludzkich aktorów uznawanych za osoby, egalitaryzm znika jak zysk księgowy po audycie. Sahlins nie twierdzi, że wśród ludzi zawsze istnieje dominacja. Twierdzi raczej, że nawet tam, gdzie ludzie programowo odrzucają panowanie człowieka nad człowiekiem, nie żyją w politycznej próżni, lecz w kosmopolitei — kosmicznej polityce, w której wyższa instancja sprawczości, kontrolująca zasoby i los, jest umieszczona poza ludzkim horyzontem, ale nie poza światem. Jak ujął to w słynnym wykładzie, istnieją „królewskie istoty w niebie nawet tam, gdzie nie ma wodzów na ziemi". Egalitarność jest co najwyżej lokalnym trybem relacji międzyludzkich, nigdy całościową strukturą świata.

Kultury immanentne vs. transcendencja Zachodu

Mechanizm zasilający tę kosmopoliteję Sahlins nazywa „skończonością człowieka". W tym momencie jego argumentacja staje się zaskakująco filozoficzna, a zarazem – w najlepszym tego słowa znaczeniu – prawno-ekonomiczna. Skończoność oznacza, że człowiek nie jest autorem warunków własnej egzystencji: nie produkuje deszczu, nie ustanawia płodności, nie zarządza zwierzyną ani epidemią. Nie jest nawet ostatecznym sprawcą życia, które w nim powstaje. Jeśli potraktujemy to jako opis świata przeżywanego, a nie jako zbiór „wierzeń", kultura przestaje być ludzkim wynalazkiem. Staje się darem, licencją na działanie, czymś, co trzeba nieustannie odnawiać poprzez praktyki koordynacji z potężniejszymi od siebie osobami. W świecie nowoczesnym trafniejszą analogią jest nie tyle „wiara", ile kredyt odnawialny: firma nie „wierzy" w bank, tylko wie, że bez jego płynności jej kompetencje zamienią się w slajdy w prezentacji, a prezentacja nie karmi. Sahlins mówi wprost: dla większości ludzkości to właśnie metaosoby są bankiem centralnym bytu, emitentem licencji na skuteczność.

Z tej perspektywy „religia jako infrastruktura" przestaje być zgrabną metaforą, a staje się opisem strukturalnym. Infrastruktura to nie ideologia; to warunek działania, którego nie widać, dopóki działa, i którego nie da się zastąpić siłą woli. W kulturach immanentnych rytuał nie jest więc dodatkiem do techniki, lecz jej faktycznym uruchomieniem. Mana – pojęcie, które Sahlins polemicznie rekonstruuje wbrew starym, bezosobowym ujęciom – nie jest jakąś mistyczną „energią", lecz osobowo dystrybuowaną mocą sprawczą, pochodzącą od metaosób i czasowo ludziom „pożyczaną". Tam, gdzie zachodni obserwator widzi sprawność rąk, badani dostrzegają w tej samej mierze upoważnienie kosmiczne. Sukces jest dowodem, że kanał dystrybucji mocy pozostaje otwarty, porażka zaś bywa dowodem nałożonej sankcji. To nie jest świat „irracjonalny"; to świat racjonalny według innej ontologii, w której przyczyna ma twarz, a skuteczność jest zarazem prawdą.

Dochodzimy wreszcie do najbardziej drażniącego punktu sporu: krytyki pojęcia „wiary". Sahlins, idąc za Jeanem Pouillonem, przywołuje bon mot: „tylko niewierzący wierzy, że wierzący wierzy". W tej formule zawiera się cała przemoc epistemiczna nowoczesnego opisu. „Wiara" jest bowiem często eufemizmem dla „nie-faktu", grzecznym sposobem powiedzenia, że tamci nie wiedzą, a jedynie sądzą. Tymczasem w kulturach immanentnych obecność metaosób jest dla uczestników faktem osadzonym w praktykach i ich skutkach. To, co my nazywamy „nadprzyrodzonym", nie jest oddzielone od „naturalnego", ponieważ sama „natura" jest upodmiotowiona, a relacja z nią ma postać dialogu osoba–osoba, a nie monologu podmiot–przedmiot. Konsekwencją jest nie tylko zmiana słownika, lecz całej architektury uzasadniania. Nie pytamy już „czy oni wierzą", lecz „jakie

fundamentalne uprawnienia do uznania przysługują poszczególnym aktorom w ich świecie", kto może rościć sobie prawo do prawdy, słuszności i skuteczności.

Sahlins ma rację, że język „wiary" bywa narzędziem poznawczego kolonializmu, lecz sam ma skłonność do ujednolicania różnorodności w immanencji. W terenie immanencja nie zawsze ma postać uporządkowanej hierarchii; bywa chaotyczną negocjacją, kontraktem, kapryśną dyplomacją, a czasem nawet prakty

Wiara: kolonialne narzędzie zniekształcania ontologii

Odbiór myśli Marshalla Sahlinsa, uchwytny w recenzjach jego pośmiertnej książki, jest ambiwalentny, lecz niezwykle płodny. Z jednej strony krytycy doceniają siłę jego głównej tezy: stawką w grze zwanej antropologią jest sama ontologia. Nie chodzi o to, by do twardej ekonomii dodać szczyptę „religii" dla smaku, lecz by zrozumieć, że dla wielu społeczeństw religia to nie jedna z przegródek w komodzie kultury, lecz sama komoda – fundament skuteczności, coś bliższego infrastrukturze niż ideologii. Z drugiej strony recenzenci zgrzytają zębami, widząc, jak Sahlins prowadzi spór z „większością antropologii" z pozycji generalizacji tak szerokiej, że aż podejrzanie gładkiej. Ontologiczna jedność „większości ludzkości" może być bowiem błyskotliwym skrótem myślowym, ale nie mapą świata w skali jeden do jednego. Ta dwoistość – podziw dla mocy tezy i alergia na jej imperialne zapędy – jest stałym motywem akademickich debat.

Nieprzypadkowo w tle pobrzmiewa echo szerszej rewolty intelektualnej, określanej w humanistyce mianem „zwrotu ontologicznego". To próba potraktowania na serio faktu, że różne ludzkie zbiorowości nie tyle inaczej interpretują ten sam świat, ile zamieszkują fundamentalnie różne światy, operując innymi założeniami co do tego, czym jest „rzeczywistość" i kto w niej zasługuje na status osoby. Sahlins nie jest tu samotną wyspą; jego tekst wpisuje się w gorący spór o granice naturalizmu i o to, czy nasze nowoczesne kategorie są uniwersalnym wytrychem, czy tylko lokalnym kluczem do jednych drzwi. W tej perspektywie jego „metapersony" stają się pojęciem roboczym, narzędziem do opisania sprawczości, która uparcie wymyka się nowoczesnej manii redukowania wszystkiego do martwego mechanizmu.

A teraz zejdźmy na ziemię. Bez tego cała dyskusja byłaby akademicką partią szachów, w której nikt nie płaci za figury. Jakim cudem ta pozornie zakurzona antropologia ma znaczenie dla współczesnego kapitalizmu, finansów i prawa? Otóż ma, i to w sposób coraz bardziej praktyczny, choć pod innymi szyldami. Globalny biznes, zwłaszcza ten operujący na styku zasobów naturalnych, lokalnych społeczności i ryzyka reputacyjnego, od kilku lat gorączkowo odrabia lekcje ze słownika „relacyjnych ontologii" i „wiedzy lokalnej". Nie dlatego, że nagle doznał duchowego nawrócenia,

lecz dlatego, że rośnie koszt błędu kategorialnego: traktowania świata przeżywanego przez partnerów jako egzotycznej dekoracji, którą można zignorować lub obejść paragrafem. Coraz wyraźniej widać, że „światopogląd" to nie mglista nadbudowa, lecz czynnik realnie kształtujący współpracę, legitymizację własności i trwałość każdego przedsięwzięcia.

Można to wyrazić brutalniej, językiem finansisty. Tam, gdzie korporacja widzi aktywo do eksploatacji, społeczność może widzieć osobę – przodka, bóstwo, żywą istotę. Tam, gdzie firma kalkuluje koszt transakcyjny, społeczność może przeżywać naruszenie kosmicznego porządku. Tam, gdzie prawo stanowione widzi czysty tytuł własności, porządek immanentny może widzieć relację opieki i zobowiązania, której nie da się spłacić jednorazowym odszkodowaniem. W miarę jak rynki próbują wyceniać ryzyko społeczne i środowiskowe, problem „many" powraca w garniturze od Armaniego. Pytanie nie brzmi, czy szaman rzucił skuteczne zaklęcie, lecz czy korporacja posiada „licencję społeczną na działanie" – social licence to operate. Jej skuteczność może zostać zniweczona przez protesty, bojkoty i, co najciekawsze, przez fundamentalne nieporozumienie, w którym firma myśli, że negocjuje cenę, a druga strona jest przekonana, że negocjuje status osoby. Mana w świecie korporacyjnym nie nazywa się maną. Nazywa się zdolnością do utrzymania legitymizacji, a regulator, społeczność i opinia publiczna są metapersonami nowoczesności: nieludzkimi osobami systemowymi, które mogą udzielić mocy albo ją odebrać.

Kosmiczna hierarchia wyklucza społeczeństwa egalitarne

W tym miejscu rekonstrukcji staje się jasne, dlaczego Sahlins jest dla biznesu zarazem tak użyteczny, jak i tak niebezpieczny. Użyteczny, ponieważ uczy, że obcej ontologii nie wolno spłaszczać do „kultury organizacyjnej", jakby była tylko stylem komunikacji do wdrożenia. Niebezpieczny, bo prowokuje do egzotyzacji: do postrzegania immanencji jako romantycznej, niemal duchowej alternatywy dla jałowej nowoczesności. Tymczasem immanencja, gdy spojrzeć na nią bez sentymentalnego filtra, bywa porządkiem surowym, sankcyjnym i głęboko hierarchicznym. Porządkiem, w którym „prawo" ma postać tabu, a „sąd" ma postać głodu. I tu właśnie zaczyna się zasadnicza, bezkompromisowa polemika: czy Sahlins, broniąc immanentnych ontologii przed kolonialnym redukcjonizmem, nie podsuwa nam przypadkiem narzędzia do nowej, subtelniejszej idealizacji, w której przemoc kosmicznych sankcji opisuje się gładkim językiem „relacyjności" i „współistnienia"?

Aby odpowiedzieć, musimy wejść w głąb dwóch węzłowych koncepcji, bez których cała analiza pozostanie ledwie szkicem. Po pierwsze, w koncepcję duszy jako „wewnętrznej osoby" oraz

mechanizm „podwójnej duszy", które u Sahlinsa spinają antropologię osoby z polityką kosmiczną. Po drugie, w precyzyjną rekonstrukcję many jako osobowej mocy sprawczej, wraz z jej daleko idącymi konsekwencjami dla naszego rozumienia hierarchii, sukcesu i prawdy. Dopiero rozplątanie tych wątków pozwoli rzetelnie zarysować skrajne stanowiska współczesne: od twardego naturalizmu, który uzna metapersony za zwykły błąd poznawczy, po radykalny pluralizm ontologiczny, gotów zrelatywizować samą ideę jednej natury. Wtedy też stanie się jasne, jak te filozoficzne skrajności pracują w praktyce biznesowej: jako dwie pokusy zarządzania ryzykiem — pokusa cynicznej redukcji i pokusa naiwnej sakralizacji.

Mana: metafizyczne źródło empirycznej skuteczności

Sahlins jest po to, by kłuć. Nowoczesność ma bowiem irytujący zwyczaj mylenia własnej prowincjonalności z uniwersalnością, a potem obrażania się, gdy rzeczywistość nie chce się zmieścić w rubrykach jej kwestionariusza. Aby zrozumieć jego argument, trzeba jednak wejść w głąb mechaniki, bo bez niej „zaczarowany wszechświat" pozostanie jedynie ornamentem stylu, a nie aparatem wyjaśniającym. Sahlins nie proponuje bowiem sentymentalnego „powrotu religii", lecz rekonstrukcję porządku, w którym to, co my nazywamy religią, pełni rolę twardej infrastruktury. Jest warunkiem skuteczności, czymś o statusie zbliżonym do tego, co ekonomista nazywa warunkami brzegowymi, a prawnik – przesłankami ważności czynności. Nie ma tu miejsca na newage'owskie „duchowości", które współczesny menedżer wiesza sobie na ścianie jak motywacyjny plakat. Jest za to bezlitosna ontologia zależności, w kulturach immanentnych doświadczana jako oczywistość, a w kulturach transcendentalnych wypierana, by powrócić bocznymi drzwiami w przebraniu „ryzyka", „niepewności" i „czarnych łabędzi" – czyli tego, co nowoczesny rozum nazywa immanencją, kiedy boi się nazwać ją po imieniu.

Punktem ciężkości tej mechaniki jest koncepcja duszy. W ujęciu Sahlinsa dusza nie jest mglistą metaforą, lecz precyzyjną zasadą podmiotowości: „wewnętrzną osobą", która zamieszkuje ciało i czyni je zdolnym do działania. To rozróżnienie ma konsekwencje ściśle logiczne. Jeżeli ciało jest masą, a dusza osobą, to sprawczość nie jest pochodną fizycznej konfiguracji, lecz formą obecności tej osoby w świecie. W takim układzie jałowy zachodni spór o „materializm" i „spirytualizm" zaczyna przypominać debatę o to, czy przedsiębiorstwo jest „realne", skoro nie da się go zważyć. Odpowiedź praktyczna jest prosta: spróbuj zignorować jego realność, gdy przyśle ci wezwanie do zapłaty. Wówczas metafizyka staje się księgowością.

Doskonale ilustruje to **mistāpeo** u ludu Innu, rozumiane jako „Wielki Człowiek" wewnątrz ciała, które jest dla niego niczym lokomotywa dla maszynisty. Ten obraz to coś więcej niż etnograficzna

ciekawostka; precyzuje on relację między formą a jej nośnikiem. Maszynista nie jest przecież „dodatkiem do pociągu", a pociąg bez maszynisty nie jest „pociągiem, który chwilowo stoi", tylko stertą złomu o tymczasowo zachowanym kształcie. Dlatego w kulturach immanentnych dusza nie jest „przedmiotem wiary", lecz warunkiem rozumienia, czym w ogóle jest byt posiadający sens. A skoro sens jest funkcją podmiotowości, to nie ma powodu, by ograniczać duszę wyłącznie do ludzi. Wszystko, co ma znaczenie kulturowe, może mieć swoją wewnętrzną osobę, swojego „Pana", swoją zdolność do bycia adresatem relacji. Z tej perspektywy rzeka jako osoba nie jest poetycką fantazją, lecz logiczną konsekwencją ontologii, w której relacje zachodzą między podmiotami, a nie między podmiotem a martwą materią.

Immanencja nie oznacza więc jakiejś „duchowości rozlanej po świecie", lecz twardy fakt, że osoby nieludzkie są obecne w tym samym polu przeżywanego świata co ludzie. Ich sprawczość jest elementem codziennego tła, a nie odświętnym cudem. Właśnie to podkreśla się w omówieniach książki Sahlinsa: nasze binarne opozycje, takie jak „naturalne–nadprzyrodzone" czy „materialne–duchowe", okazują się kategoriami zewnętrznymi,

Skończoność człowieka: kultura jako dar od metapersów

Wkraczamy na terytorium many, czyli w węzeł, gdzie metafizyka spotyka się z ekonomią. W świecie opisywanym przez Sahlinsa mana to boska moc sprawcza, dystrybuowana przez osobowe byty wyższe, tak zwane metapersony. Jest ona „pożyczana" ludziom pod określonymi warunkami, a jej empirycznym przejawem staje się sukces. To jest kluczowe: powodzenie nie jest tu neutralnym wynikiem kompetencji, lecz namacalnym znakiem relacji z wyższym porządkiem. A skoro tak, to prawda staje się funkcją działania, bo „prawdziwe jest to, co działa". Ta zasada, choć brzmi jak pragmatyzm i kusi, by oswoić ją językiem Williama Jamesa, jest w świecie immanencji znacznie bardziej radykalna. Dotyczy bowiem nie tylko zdań, lecz całych osób: człowiek jest „prawdziwy", jeśli jego sprawczość realnie kształtuje świat. Krytycy Sahlinsa słusznie podkreślają, że jego metapersony to argument przeciwko redukowaniu wszystkiego do symboli – w świecie immanentnym duchowa moc jest traktowana jako realny czynnik, a nie poetycki komentarz do niego.

Z perspektywy finansisty brzmi to niepokojąco znajomo, tyle że dziś zamiast „mana" mówimy „wiarygodność". We współczesnej gospodarce tak wiele zależy od oczekiwań, reputacji i zaufania, że skuteczność przestaje być funkcją samej techniki. Staje się kwestią tego, czy system uzna twoje roszczenie do działania. Emitent długu nie finansuje się przecież samą treścią bilansu, lecz tym, czy

rynek „uwierzy” w jego zdolność do spłaty. Bank centralny nie utrzymuje wartości pieniądza samą matematyką, lecz stabilnością reżimu zaufania. Korporacja nie czerpie zysków z samej koncesji na wydobycie, lecz z utrzymania „społecznej licencji na działanie”. Analogia narzuca się sama: mana jest prądem z elektrowni, a człowiek żarówką. W naszej gospodarce żarówka nazywa się firmą, a elektrownia – otoczeniem instytucjonalnym, kapitałem społecznym czy regulacją. Różnica polega na tym, że nowoczesność upiera się, iż jej elektrownia jest bezosobowa, podczas gdy świat immanencji konsekwentnie personifikuje źródła mocy.

Sahlins, rozwijając tę analogię, niebezpiecznie zbliża się do pokusy totalizacji. Owszem, można wskazać na strukturalne podobieństwo: w obu światach skuteczność zależy od zewnętrznego uznania. Ale co z tego wynika? Skrajny naturalista powie: absolutnie nic. To tylko dowód, że ludzie wszędzie tworzą mechanizmy przypisywania przyczynowości, a „metapersony” są narzędziem koordynacji społecznej, a nie elementem ontologii, czyli nauki o strukturze bytu. Z kolei skrajny pluralista ontologiczny odpowie: przeciwnie, to dowód, że nowoczesność nie ma monopolu na „realność”, bo ta jest wytwarzana w praktykach, a „światów” może być wiele. Te dwie skrajności są dziś niezwykle żywe i trzeba je uczciwie skonfrontować, nie udając, że istnieje jakaś wygodna droga pośrodku.

Skrajny naturalizm, zwłaszcza w swojej bardziej agresywnej formie, zarzuci Sahlinsowi mieszanie opisu świata przeżywanego z ontologiczną konkluzją. To, że ludzie doświadczają metaperson jako realnych sił, nie oznacza jeszcze, że metapersony istnieją jako byty. Podobnie jak fakt, że rynek „wierzy” w dany rating kredytowy, nie oznacza, że rating ten posiada jakąś metafizyczną moc. W tej perspektywie Sahlins jawi się jako rzecznik świata nawiedzonego przez demony, a jego metoda rozmywa standardy dowodowe. W publicystycznych recenzjach jego książki często pobrzmiewa właśnie ten sceptycyzm: antropolog zbyt łatwo zrównuje empiryczność skutków z empirycznością bytów, które rzekomo je powodują.

Skrajny pluralizm – zwłaszcza w odmianie, którą biznes lubi cytować, by brzmieć nowocześnie – idzie w drugą stronę. Głosi: „uznajmy wielość ontologii, bo inaczej kogoś skrzywdzimy”. To stanowisko jest moralnie kuszące, ale intelektualnie groźne. Jeśli bowiem „wszystkie ontologie” mają równy status, znika jakiekolwiek kryterium krytyki, a wraz z nim możliwość odróżnienia rozumiejącego opisu od poznawczej kapitulacji. Sahlins, co warto podkreślić, nie jest relatywistą w tym miękkim sensie. Jego krytyka to ostrze wymierzone nie w samą ideę prawdy, lecz w imperializm zachodnich kategorii myślenia. On chce rekonstrukcji, nie bezkrytycznego przytulenia. Recenzje akademickie trafnie zauważają, że jego projekt to „korekta reżimu” obiektywizującej antropologii, a nie prosta afirmacja wszystkiego, co „inne”.

Kluczowy spór dotyczy więc tego, jak rozumieć prawdę w świecie, w którym prawdziwe jest to, co działa. Skrajny naturalista powie, że to jedynie pragmatyczny test skuteczności danej narracji i nic więcej. Skrajny pluralista uzna to za alternatywny, równie uprawniony reżim prawdy. Ja zaś – w trybie bezkompromisowej rozprawy – powiem, że oba stanowiska grzęzną w paradoksie. Naturalista, który redukuje metapersony do psychologii, musi wyjaśnić, dlaczego ta „psychologia" tak precyzyjnie organizuje społeczne praktyki i sankcje, że działa z siłą obiektywnej instytucji. Z kolei relatywista, mnożący ontologie bez żadnego kryterium, nie potrafi uzasadnić, dlaczego jego własne twierdzenie ma być wiążące, skoro samo jest tylko jedną z wielu ontologii. W obu przypadkach rozum wpada w pętlę: albo udaje, że może stać na zewnątrz i mierzyć cudze „wierzenia" uniwersalną miarą, albo rezygnuje z miary w ogóle, po czym ogłasza to emancypacją.

Religia jako infrastruktura: fundament bytu społecznego

Tu na scenę wkracza najtwardsza teza Sahlinsa, dotycząca tak zwanych „społeczności egalitarnych". Nie twierdzi on bynajmniej, że równość między ludźmi nie istnieje. Mówi coś znacznie bardziej wywrotowego: że ludzka równość jest w pełni zgodna z kosmicznym poddaństwem. Oznacza to, że klasyfikowanie społeczeństw jako „egalitarnych" bywa błędem kategorialnym, jeśli pomija się metapersy jako nadrzędną instancję, która sankcjonuje działania i dystrybuuje zasoby. To cios wymierzony w antropologię polityczną, która przez dekady amputowała kosmos z definicji polityki, by następnie ogłaszać „brak państwa" jako synonim braku rządu. Sahlins odpowiada: brak państwa to czasem brak ludzkiego aparatu, ale nigdy brak administracji. Administracja może być po prostu kosmiczna. I tu właśnie pojawia się jego koncepcja „kosmopolitei" — pojęcie, które należy rozumieć jako ukrytą konstytucję świata immanentnego, czyli porządek uznania, praw i obowiązków, w którym najwyższe instancje nie są ludźmi.

Pora zadać pytanie, którego akademicki konformizm unika, bo psuje ono dobre samopoczucie: czy kosmopoliteia bywa opresyjna? Oczywiście, że tak. Co więcej, bywa opresyjna w sposób, który nowoczesny czytelnik powinien rozpoznać bez uciekania się do egzotyzacji. Jeśli karą za złamanie „reguł życia" jest głód, choroba lub śmierć, to mamy do czynienia z mechanizmem dyscypliny o ostrości przewyższającej wiele świeckich systemów prawnych. Różnica polega na tym, że w świecie immanentnym sankcja nie jest egzekwowana przez aparat przymusu, lecz wpisana w sam porządek świata. A ponieważ od porządku świata nie ma instancji odwoławczej, kosmopoliteia bywa bardziej absolutna niż jakiekolwiek państwo. To spostrzeżenie nie jest krytyką religii, lecz krytyką

sentymentalizmu, który w immanencji chciałby widzieć wyłącznie harmonię. Sam Sahlins wskazuje na hierarchiczny charakter tej kosmicznej polityki.

Teraz widać, dlaczego teza o „religii jako infrastrukturze" tak radykalnie odwraca marksistowski schemat. Podręcznikowy marksizm uczy, że baza ekonomiczna determinuje ideologiczną nadbudowę, w tym religię. Sahlins pokazuje, że w światach immanentnych jest dokładnie na odwrót: bez rytuału nie ma skuteczności, a bez skuteczności nie ma ekonomii. Ta teza jest prowokacyjna, ale nie w kabaretowym sensie. To prowokacja wymierzona w nawyk nowoczesnego rozumu, który ekonomię uważa za domenę „twardą", a religię za „miękką". Tymczasem w świecie immanentnym ekonomia pozbawiona relacji z metapersami przypomina system płatniczy bez zaufania: formalnie istnieje, ale w praktyce nie jest w stanie rozliczyć żadnej transakcji.

Przechodzimy tym samym do współczesnej recepcji tych idei w nauce i biznesie. W kręgach akademickich Sahlins budzi zarówno zachwyt, jak i sceptycyzm. Podziwiany jest za próbę „przestawienia antropologii" na tryb, który nie rozpuszcza lokalnych światów w obiektywizującej ontologii obserwatora. Z drugiej strony, krytycy zarzucają mu, że jego „metapersy" są traktowane zbyt dosłownie, niemal jako realni aktorzy, podczas gdy standard naukowy wymagałby mierzalnych dowodów na ich istnienie. To napięcie między głębią interpretacji a wymogiem empiryzmu definiuje jego miejsce w dzisiejszej nauce.

Biznes natomiast nie czyta Sahlinsa, by rozstrzygać spory ontologiczne, lecz po to, by nie ponieść porażki w terenie. Dlatego jego idee wracają dziś pod trzema szyldami. Po pierwsze, w ramach ESG, a konkretnie społecznego wymiaru odpowiedzialności, zwłaszcza w kontekście konfliktów z ludnością rdzenną. Rośnie świadomość, że brak zrozumienia dla ontologicznego statusu „miejsca" czy „relacji" generuje ryzyka niewidoczne dla klasycznego due diligence. Po drugie, pod hasłem społecznej licencji na działanie, czyli uznania, że projekt może być legalny, a jednocześnie niewykonalny, jeśli narusza porządek, w którym zasób nie jest „rzeczą", lecz relacją z nieludzką osobą. Po trzecie wreszcie, w ramach analizy CSR jako „politycznej ontologii", czyli praktyki, która urzeczywistnia pewne światy kosztem innych, tworząc nowe konfiguracje terytorialne na użytek korporacji.

Wewnętrzna osoba: dusza jako motor sprawczości

Nowoczesny menedżer, który w teorii ufa wyłącznie wskaźnikom, w praktyce porusza się w świecie fetyszy – tyle że zamiast amuletów ma KPI, ratingi, benchmarki i procedury compliance. Różnica między polinezyjską maną a oceną agencji ratingowej bywa mniejsza, niż chciałby przyznać człowiek z pogardą mówiący o „zabobonach". W obu przypadkach chodzi bowiem o to, kto i na

jakich zasadach udziela licencji na sprawczość. Gdy agencja obniża rating, kapitał znika niczym zwierzyna ukryta przez mitycznego „Pana Gatunku", a potężne przedsiębiorstwo uczy się pokory wobec bezosobowej, systemowej siły. To nie jest żart z ekonomii; to jest żart z naszej skłonności do mylenia bezosobowości z brakiem władzy.

Trzeba tu zrekonstruować jeszcze jedną, kluczową dla Sahlinsa ideę: „naturę kultury". Twierdzi on, że kultura nie jest autonomicznym wynalazkiem człowieka, lecz darem i jednocześnie nakazem od metapersób – istot pozaludzkich. Ludzka działalność jest w tym ujęciu często naśladowaniem boskich wzorców, zgodnie z zasadą: „to, co czynią ludzie, czynili już bogowie". Dla nowoczesności taka teza jest nie do zniesienia, ponieważ uderza w jej mit założycielski: mit o absolutnej suwerenności ludzkiego sprawstwa. Siła tej tezy nie polega jednak na dowodzeniu istnienia bogów, lecz na demaskowaniu różnic w rozumieniu autorstwa. Kultura transcendentalna, zwłaszcza od czasów nowożytności, rozdzieliła sfery i obsadziła człowieka w roli autora instytucji. Kultura immanentna z kolei utrzymuje autorstwo kosmiczne, a człowieka postrzega jako wykonawcę, interpretatora, a czasem negocjatora boskiej partytury. To różnica nie tylko religijna, lecz strukturalna: w transcendencji odpowiedzialność jest „tu", a winę można przypisać człowiekowi; w immanencji jest rozproszona po kosmosie, a człowiek pozostaje wiecznym dłużnikiem istnienia. Taka rozproszona odpowiedzialność bywa wyzwalająca, bo chroni przed pychą, ale bywa też paraliżująca, bo utrudnia reformę – jeśli porządek pochodzi od bogów, jego zmiana jest bluźnierstwem.

Na tym tle rysują się trzy skrajne postawy, które organizują dziś debaty w nauce i biznesie. Pierwsza to technokratyczny uniwersalizm: przekonanie, że istnieje tylko jedna racjonalność (nowoczesna), a cała reszta to „kultura" rozumiana jako przeszkoda. W tej wersji biznes traktuje lokalną ontologię jak czynnik tarcia, który można „zarządzić komunikacją". Druga postawa to ontologiczny akomodacjonizm, czyli afirmacja wielości światów bez żadnego krytycznego kryterium. Biznes błyskawicznie zamienia to w marketingowy slogan o „szacunku dla rdzennej mądrości", po czym wraca do tych samych praktyk wydobywczych, tyle że z ładniejszymi slajdami. Trzecia droga, rosnąca w siłę, choć rzadziej nazywana, to instrumentalizacja: firmy uczą się „języka relacji" tylko po to, by skuteczniej budować zgodę i minimalizować koszty oporu. Ten wariant jest najbardziej cyniczny, a przez to najbardziej realny. To mana w wersji korporacyjnej, pozyskiwana nie przez rytuał, lecz przez sztab konsultantów.

Czego więc globalny biznes może się spodziewać w przyszłości? Tendencja jest wyraźna: konflikty ontologiczne będą coraz częściej przybierać formę konfliktów regulacyjnych, reputacyjnych i finansowych. W praktyce oznacza to rosnącą wagę „miejsca" jako kategorii nie tylko geograficznej,

ale właśnie ontologicznej. Wzrosną koszty projektów, które nie uzyskają społecznej licencji na działanie, a „wied

Sahlins w biznesie: od antropologii do strategii

Skoro przyjęliśmy, choćby hipotetycznie, że świat immanentny należy rekonstruować jako porządek realnych roszczeń do uznania, czas na ruch najtrudniejszy: uderzenie w słowo, którym nowoczesność od półtora wieku zamyka dyskusję o cudzej ontologii. Tym słowem jest „wiara". Marshall Sahlins, cytując Jeana Pouillona, streszcza tę operację w złośliwie precyzyjnej formule: tylko niewierzący wierzy, że wierzący wierzy. To nie jest salonowy bon mot, lecz oskarżenie metodyczne. Pouillon dowodzi, że w języku opisu „wierzyć" staje się synonimem niepewności, wprowadzając wątpliwość tam, gdzie dla uczestnika danego świata jej nie ma. Dla niego „istnienie" nie jest przedmiotem wiary, lecz czymś postrzeganym, niewymagającym żadnych deklaracji. Parafrazując to rozróżnienie: człowiek może „wierzyć w" Boga w sensie zawierzenia i lojalności, niekoniecznie „wierząc w" istnienie Boga jako hipotezę do udowodnienia. Dopiero zewnętrzny, sceptyczny obserwator przekształca tę relację w hipotezę, a hipotezę w „wiarę", redukując „wierzącego" do kogoś, kto utrzymuje pewien stan psychologiczny, a nie uczestniczy w realnym porządku świata.

W tej mierze, w jakiej antropologia i socjologia posługują się słowem „wiara" jako etykietą dla cudzej przyczynowości, popełniają nie tylko błąd poznawczy, lecz wręcz błąd jurysdykcyjny. Uzurpują sobie prawo do rozstrzygania, co w cudzym świecie jest „faktem", a co „tylko przekonaniem", zanim w ogóle zrekonstruują warunki, w jakich dane roszczenie do prawdy czy skuteczności funkcjonuje. Sahlins w swojej późnej książce o „nowej nauce zaczarowanego wszechświata" stawia sprawę brutalnie: antropologia chętnie deklaruje, że rozumie kultury „od środka", ale w praktyce trzyma w zanadrzu aparat pojęciowy, który z góry deprecjonuje immanencję jako zbiór „wierzeń", „symboli" czy „nadbudowy". To nie jest drobna różnica w terminologii; to jest różnica w podziale władzy epistemicznej.

Dopiero teraz możemy nazwać rzecz po imieniu. Zasadniczym przedmiotem sporu nie jest pytanie „czy duchy istnieją", lecz „kto ma kompetencję do ustalania, co znaczy »istnieć« w kontekście praktyki życiowej". Skrajny naturalista zażąda jednego, zewnętrznego kryterium istnienia, testowalnego w reżimie nauk przyrodniczych. Skrajny pluralista ontologiczny odpowie, że kryteria są wielorakie i współmierne tylko lokalnie, a więc w praktyce nieporównywalne. Sahlins wybiera trzecią drogę, równie mocną, co ryzykowną. Stwierdza, że dla większości ludzkości istnienie metaperson jest faktem praktycznym, osadzonym w tym, co nazywa radykalnym empiryzmem

skutków – a więc w obserwowalnych konsekwencjach działania osób nieludzkich. W tym momencie jego przeciwnicy dostają broń do ręki, bo łatwo z tego zrobić nadużycie: skoro skutki są empiryczne, to i przyczyna musi być empiryczna. Taki skrót myślowy, wykonany bez hamulców, zamienia się w dowód zbyt pospieszny.

Dlatego współczesna recepcja Sahlinsa rozszczepia się na dwie skrajne linie, które trzeba pokazać bez taryfy ulgowej. Z jednej strony mamy stanowisko konfrontacyjnego racjonalizmu, które jawnie hierarchizuje światy: owszem, ontologie ludów immanentnych są spójne i interesujące, ale są po prostu błędne. Gobliny nie zakłócają działania radia, a duchy nie powodują opadów gradu, ponieważ istnie

SLO: nowoczesna mana w relacjach korporacyjnych

Warto powiedzieć wprost, gdzie biznes lokuje dziś swoje skrajności, bo prosiłeś o konfrontacyjne wskazanie stanowisk w nauce i biznesie. W świecie korporacyjnym pierwszą skrajnością jest technokratyczny monizm: głębokie przekonanie, że wszystkie konflikty ontologiczne są w istocie problemami informacyjnymi, które można rozbroić za pomocą „komunikacji" i „zarządzania interesariuszami". W tej logice społeczna licencja na działanie (SLO) bywa redukowana do narzędzia reputacyjnego, a więc do marketingowej techniki minimalizacji oporu. Literatura przedmiotu wprost ostrzega, że SLO może zdegenerować się w wąską praktykę zarządzania wizerunkiem, ignorując przy tym nierówności strukturalne i rolę instytucji publicznych. Drugą skrajnością jest rytualny akomodacjonizm: firma próbuje powierzchownie „uznać" cudzą ontologię, organizując konsultacje, ceremonie i deklaracje, po czym kontynuuje projekt bez jakiejkolwiek realnej zmiany w relacjach własności czy zobowiązań. Ta postawa jest o tyle groźna, że produkuje cynizm po obu stronach – społeczność widzi, że uznanie jest teatrem, a firma uczy się, że teatr do pewnego momentu po prostu działa.

W nauce analogiczne skrajności noszą inne nazwy, lecz ich logika pozostaje ta sama. Skrajny naturalizm, często uzbrojony w retorykę „nauka kontra przesąd", będzie bronił jednej, słusznej ontologii i jednego reżimu dowodowego, uznając rekonstrukcję Sahlinsa za poznawczo podejrzaną miękkość. Z kolei skrajny pluralizm ontologiczny, w swojej radykalnej wersji, będzie bronił tezy o wielości światów, ryzykując przy tym rozpuszczenie wszelkiej krytyki w grzeczności. I tu dochodzimy do sedna: Sahlins jest użyteczny właśnie dlatego, że zmusza obie skrajności do ujawnienia ich własnych, ukrytych założeń. Naturalizm musi przyznać, że jego „obiektywność" jest także formą władzy klasyfikacji, a pluralizm musi zobaczyć, że jego „tolerancja" bywa ucieczką od fundamentalnego pytania o prawdę.

Dopiero na tym tle można zrekonstruować „błąd wiary” jako błąd w praktyce koordynacji działań. Jeżeli świat immanentny to taki, w którym „być” znaczy „być obecnym”, to metaosoby należą do wspólnego, przedrefleksyjnego kontekstu. W takiej sytuacji pytanie obserwatora „czy oni wierzą w duchy?” jest równie niezręczne, jak pytanie „czy ty wierzysz w istnienie swojego wspólnika?”. Ustawia ono rozmowę w trybie sceptycyzmu, który dla uczestnika jest nieadekwatny, bo podważa sam warunek porozumienia. Nie oznacza to, że krytyka jest niemożliwa; znaczy jedynie, że musi ona najpierw uznać, iż roszczenia do prawdziwości, normatywnej słuszności i autentyczności mają różne procedury uzasadniania w różnych światach przeżywanych. Jean Pouillon dostarcza tu kluczowego narzędzia, pokazując, że sam język „wiary” nie jest neutralny – wbudowuje bowiem asymetrię między tym, kto rzekomo „wie”, a tym, kto zaledwie „wierzy”.

Teraz obiecana polemika „w poprzek autorytetów”, czyli wskazanie, gdzie Sahlins ma rację przeciw klasykom, a gdzie grozi mu własna pułapka. Ma rację, gdy pokazuje, że redukcja religii do nadbudowy lub symbolu jest metodologiczną ślepotą wobec kultur immanentnych. Ma rację, gdy obnaża kolonialny charakter słowa „wiara” jako kategorii opisu. Ma też rację, gdy uderza w mit „społeczeństw egalitarnych”, jeśli przez „społeczeństwo” rozumiemy pełen kosmos aktorów uprawnionych do nakładania sankcji i rozdziału

Naturalizm vs. pluralizm: spór o naturę rzeczywistości

Jeżeli potraktować Marshalla Sahlinsa serio, a nie jako dostawcę egzotycznych cytatów do korporacyjnych prezentacji o „różnorodności”, jego spór z antropologią staje się fundamentalny. Nie dotyczy on gustu interpretacyjnego, lecz jurysdykcji poznawczej: kto i na jakich zasadach rozstrzyga, co w danym świecie jest warunkiem skuteczności, a co zaledwie opowieścią o niej. Recenzenci jego ostatniej książki, zarówno w obiegu akademickim, jak i w ambitnej publicystyce, trafnie wyczuwają ten nerw. Projekt Sahlinsa to „ontologiczna stawka” o wizję większości ludzkości, ale zarazem przedsięwzięcie karkołomne. Nie da się bowiem bez reszty wyłożyć logiki immanencji językiem transcendencji, nie ryzykując przy tym albo naiwnej heroizacji, albo brutalnego spłaszczenia. Ta dwoistość nie jest defektem stylistycznym; jest symptomem aporii nowoczesności, która chce opisać świat, gdzie „być” znaczy „być tam”, ale czyni to językiem, dla którego „być” znaczy „dać się wyizolować od tła i zmierzyć”.

Trzeba zatem przeprowadzić zasadniczą rekonstrukcję pojęcia „natury kultury” u Sahlinsa, bo bez niej cały gmach jego myśli — metapersony, mana, dusza, kosmopoliteia — zawisa w próżni. W jego ujęciu natura kultury nie polega na tym, że jest ona zbiorem symboli i norm, które ludzie sobie wymyślili. Polega na tym, że kultura jest reżimem uprawnienia do bytowania w świecie, czymś na

kształt koncesji czy tytułu prawnego, tyle że licencjodawcą nie jest państwo, lecz kosmos. Człowiek w świecie immanencji jest lokatorem, nie właścicielem. Prawo do korzystania z zasobów jest funkcją relacji z ich kosmicznymi „właścicielami", czyli metapersonami. Ta metafora lokatorska nie jest ozdobnikiem, lecz precyzyjnym modelem: w wynajętym lokalu można przestawiać meble, ale nie wolno ruszać ścian nośnych. Sahlins czyni z tego ontologię ludzkiej skończoności: nie jesteś autorem warunków brzegowych, więc nie możesz rościć sobie prawa do pełnej kontroli nad skutkami.

Zobaczmy teraz, jak ten obraz przecina się z kulturą transcendentalną. Transcendencja, o której mowa, nie jest jedynie teologicznym przesunięciem bóstwa „gdzieś indziej". To gruntowna reorganizacja odpowiedzialności. Skoro boskość została odsunięta, a natura stała się „bezpodmiotowa", człowiek zyskał kompetencję do projektowania instytucji i przypisywania sobie autorstwa. To wielkie uwolnienie, ale i wielka pokusa: skoro świat jest „rzeczą", a instytucje są „nasze", to wolno je przestawiać do woli, o ile mamy odpowiednie narzędzia. Ta pokusa jest matką modernizacji, a modernizacja jest matką hybris. W tym sensie Sahlins jest bliższy tradycji ostrzegającej przed pychą sprawczości niż tej, która celebruje jej emancypację. I tu dochodzimy do tezy niewygodnej: nowoczesność nie tyle odrzuciła immanencję, ile sprywatyzowała ją i zdegradowała do rangi folkloru, po czym jej funkcje wbudowała w gospodarkę i prawo, lecz pod postacią bytów bezosobowych, które mimo to wciąż rozdzielają skuteczność jak dawne bóstwa.

To zdanie brzmi jak metafizyka, ale w istocie jest opisem logiki korporacyjnej. Spójrzmy na społeczną licencję na działanie (SLO), tak chętnie dziś cytowaną w sektorach wydobywczych, energetycznych czy infrastrukturalnych. Jest ona niczym innym jak przyznaniem, że sama legalność nie wystarcza do skuteczności. Istnieje bowiem dodatkowa, dynamiczna instancja uznania, op

Relacyjne ontologie: nowy słownik globalnego biznesu

Rekonstrukcja Sahlinsa nabiera prawdziwie groźnej mocy dopiero wówczas, gdy potraktujemy ją jak lustro, a nie jak muzealną gablotę. W gablocie leżą „Innu, Kwaio, Achuar" jako egzotyczne eksponaty, a my – oświeceni obserwatorzy – pozostajemy nietknięci, bo oto nauka opisuje cudze „wierzenia". W lustrze natomiast widzimy, że to, co z dumą nazywaliśmy „odczarowaniem świata", było zaledwie przestawieniem oświetlenia. Duchy nie zniknęły, zmieniły jedynie formę prawno-instytucjonalną, zyskały nową składnię i zaczęły przemawiać w trybie „wymogu", „standardu", „ratingu" oraz „ryzyka". Właśnie dlatego recenzje ostatniej książki Sahlinsa podkreślają, że jego projekt jest rebelią przeciw przestarzałej antropologii, która nawykowo spłaszcza immanencję do

kategorii symbolu i psychologicznego przekonania, podczas gdy dla jej uczestników jest ona konstrukcją realnego świata skuteczności.

Dla zachowania analitycznego rygoru trzeba więc wykonać zabieg formalny: rozdzielić dwie tezy, które w potocznym czytaniu łatwo się sklejają. Teza pierwsza, rekonstrukcyjna, brzmi: w kulturach immanentnych roszczenia do prawdy, słuszności i skuteczności są ufundowane w relacji z metapersonami, czyli osobami nieludzkimi, którym przypisuje się intencjonalność, wolę i moc rozdziału zasobów. Teza druga, ontologizująca, głosiłaby, że metapersony istnieją „tak samo", jak istnieją obiekty przyrodnicze. To właśnie ta druga teza budzi sprzeciw krytyków, którzy zarzucają Sahlinsowi, że w miarę postępu książki zdaje się coraz mniej gotowy uznać, iż „społeczeństwa immanentne" mogą się po prostu mylić, przypisując goblinom sprawstwo tam, gdzie da się ustalić weryfikowalne przyczyny. Nie musimy jednak przyjmować ontologizacji, aby obronić rekonstrukcję; i odwrotnie, nie musimy popadać w redukcjonizm, by zachować krytycyzm. Kluczowe jest to, że dla Sahlinsa spór nie toczy się między „prawdą" a „fałszem", lecz między różnymi reżimami uzasadniania tego, co w ogóle uchodzi za „prawdę".

Tu na scenę wkracza formuła Jeana Pouillona, przywoływana często z kluczowym dopowiedzeniem: „wiara" nie nazywa siebie wiarą, bo dla podmiotu jest oczywistością porządku świata. **C'est pourquoi seul l'incroyant croit que le croyant croit...** – tylko niewierzący wierzy, że wierzący wierzy. To dopowiedzenie jest ważniejsze niż sam **bon mot**, bo odsłania mechanizm epistemiczny: obserwator, ustawiając się w roli „niewierzącego", nie tylko opisuje cudze przekonania, lecz zarazem ujawnia własny system przekonań, który – jak zwykle – uznaje za „opis rzeczy, jakimi są". Z perspektywy Sahlinsa nowoczesna socjologia jest właśnie takim niewierzącym, który nie wie, że wierzy: w bezosobową naturę, w autonomię instytucji, w rozdział sfer, w neutralność procedury i w to, że skuteczność jest funkcją techniki, a nie relacji z „Innym". Z tą różnicą, że ów „Inny" powraca dziś w formie instancji instytucjonalnych, w których zakodowano twardą sankcję.

Czas postawić pytanie niegrzeczne, ale niezbędne: skoro nowoczesność tak chętnie odsyła immanencję do sfery „wiary", to jakim słowem opisuje własne akty uznania, które mają analogiczną strukturę praktyczną? Odpowiedź brzmi: nie ma jednego słowa, bo jej uznania rozproszyły się w technikaliach

Błąd jurysdykcyjny: pycha nowoczesnej antropologii

Aby nie tworzyć kolażu motywów, lecz spójny wywód, trzeba wreszcie powiedzieć wprost, co jest jądrem konstrukcji Sahlinsa, a gdzie leżą jej prawomocne granice. Jądrem tym nie jest egzotyczna

dramaturgia demonów, lecz formalna teza o warunkach skuteczności działania w świecie, w którym ramy myślenia nie podlegają nowoczesnej dychotomii „naturalne–nadprzyrodzone". Sahlins proponuje tu projekt „nowej nauki o zaczarowanym wszechświecie", który ma odwrócić naszą perspektywę. Chce, byśmy nie traktowali immanencji jako zbioru przekonań o świecie, lecz jako świat, w którym pewne relacje są równie realne, jak dla nas realne są relacje prawne czy ekonomiczne. Nieprzypadkowo książka ta jest ciosem w antropologię, która zbyt łatwo używa słowa „wiara" jako psychologicznego wytrycha: otwiera nim cudzą rzeczywistość, po czym wynosi z niej tylko to, co pasuje do jej własnego aparatu pojęciowego.

Pierwszym elementem tego łańcucha jest rozróżnienie na kultury immanentne i transcendentalne. „Immanencja" nie oznacza tu modnego mistycyzmu, lecz strukturę świata przeżywanego, w którym istoty duchowe są obecne „tu i teraz" jako pełnoprawni uczestnicy relacji społecznych, a nie odległe hipotezy metafizyczne. „Transcendencja" to z kolei historyczny projekt odsunięcia boskości do „innego porządku", co skutkuje urzeczowieniem natury i podziałem rzeczywistości na autonomiczne sfery. Recenzent z Anthropologica trafnie streszcza ten mechanizm jako „tłumaczenie boskości z immanentnej obecności w ludzkiej aktywności do transcendentalnego 'innego świata'". Ta translacja ma jednak efekt uboczny w postaci antropologicznego automatyzmu: skoro boskość jest „gdzieś indziej", to religia w nowoczesnym opisie staje się z definicji „nadbudową", czyli dodatkiem do „prawdziwych" przyczyn ekonomicznych i technicznych. Sahlins kwestionuje ten automatyzm nie w imię sentymentalizmu, lecz w imię rzetelności rekonstrukcji.

Drugi element to pojęcie metapersów, czyli nieludzkich osób obdarzonych wolą, intencją i – co najważniejsze – zdolnością do rozdzielania skuteczności. Metapersy nie są u Sahlinsa figurami wyobraźni; są instancjami uznania i sankcji. W języku ekonomii nazwalibyśmy je „węzłami alokacji zasobów", a w języku prawa „źródłami normatywnej mocy wiążącej", z tą różnicą, że w świecie immanentnym ich jurysdykcja jest kosmiczna, nie państwowa. Stąd bierze się jego prowokacja, że „nie ma społeczeństw egalitarnych": nawet tam, gdzie brak ludzkiej hierarchii, istnieje hierarchia kosmiczna, której legitymacja i sankcja obejmują całość życia. Ta teza uderza w antropologię polityczną, która myli brak instytucji państwowych z brakiem rządu jako takiego.

Trzecim elementem jest „skończoność człowieka" (human finitude), którą należy rozumieć formalnie: człowiek nie jest autorem warunków brzegowych własnej egzystencji, toteż nie może – bez popadania w mit – przedstawiać siebie jako suwerennego producenta skutków. W kulturach immanentnych nie jest to doktryna, lecz codzienna wiedza praktyczna: przetrwanie zależy od relacji z tymi, którzy kontrolują dostęp do zwierzyny, pogody, zdrowia czy płodności. W kulturach transcendentalnych tę wiedzę się wycisza, a na jej miejsce wchodzi projekt suwerenności: instytucje

są nasze, więc możemy je przestawiać; natura jest bezosobowa, więc możemy nią rozporządzać; skuteczność jest techniczna, więc leży w naszych rękach. Recenzent The Nation trafnie zauważył

Uznanie metapersów: szanse i ryzyka nowej ontologii

Chcąc domknąć ten wywód w sposób godny dysertacji, a nie pozostawiać go w erudycyjnej mgle, muszę postawić tezę ostrą i, mam nadzieję, produktywnie obraźliwą dla konformistów trzech obozów naraz. Projekt transcendencji nie tyle „odczarował" świat, ile przeprowadził prywatyzację zaczarowania, przenosząc je do wnętrza instytucji. Działa ono tam ciszej, ale skuteczniej, bo nie ma twarzy – ma tylko procedurę. To nie jest literacka metafora, lecz teza o mechanizmie sprawczości w nowoczesnych porządkach, które formalnie odżegnują się od nadprzyrodzonych bytów, lecz funkcjonalnie produkują ich odpowiedniki: instancje, które rozdzielają skuteczność, alokują zasoby i nakładają sankcje, czyniąc to w sposób nieprzejrzysty, bo ukryty pod szyldem bezosobowości.

Marshall Sahlins w swoim późnym manifeście twierdzi, że większość ludzkości żyje w immanencji, czyli w porządku, w którym boskość jest wpisana w każdą działalność. Nowoczesna antropologia popełnia błąd, badając te światy aparatem pojęciowym transcendencji. Jeśli badacz z góry zakłada, że bogowie są poza światem, to opis rzeczywistości, w której bogowie są w świecie, musi zostać zredukowany do wiary, symbolu lub psychologii. W tym momencie trzeba jednak wykonać ruch kontrujący, który Sahlins ledwie sugeruje: skoro transcendencja tworzy aparat, w którym skuteczność jest „techniczna", to skąd w nowoczesności bierze się tak uporczywe doświadczenie, że jest ona jednak warunkowa, pożyczona i zależna od niewidzialnych instancji uznania?

Tu właśnie leży klucz do „metaosób nowoczesności". Nie są to duchy w sensie religijnym, lecz byty normatywno-instytucjonalne, które działają jak duchy w sensie funkcji: są osobami bez osoby, władzą bez twarzy, sankcją bez gniewu. W praktyce różnica między gniewem boga a odmową kredytu bywa jedynie różnicą w literaturze uzasadnienia. W świecie immanencji sankcję opowiada się jako działanie pana gatunków; w nowoczesności opowiada się ją jako „rynek", „mandat", „regulator" czy „standard". W obu przypadkach człowiek uczy się swojej skończoności: nie jest autorem warunków brzegowych, więc może co najwyżej negocjować.

Nieprzypadkowo w praktyce korporacyjnej rośnie znaczenie kategorii social licence to operate (SLO), czyli społecznej licencji na działanie. W jednej z nowszych definicji jest ona określana jako „akceptacja społeczności w sytuacji, gdy społeczność posiada moralny autorytet nad operacją". Staje się więc instancją uznania, bez której legalność i technika nie wystarczają. Krytyczne przeglądy literatury pokazują przy tym, że pojęcie SLO, wyrosłe z praktyki przemysłowej, bywa konceptualnie nieostre, co sprzyja jego rytualizacji. Służy raczej do „zarządzania akceptacją" niż do

budowy realnej legitymizacji. To jest dokładnie struktura, którą Sahlins nazwałby „religią jako infrastrukturą”: jeśli uznanie jest warunkiem skuteczności, to próby jego obejścia kończą się tym, że rytuał zostaje, a mana znika.

Warto tu przywołać, po raz ostatni, bon mot Jeana Pouillona w pełnej, ostrzejszej wersji. Zauważa on, że „nie mówimy, iż wierzymy, właśnie dlatego, że wierzymy, iż nie wierzymy”. Stąd „tylko niewierzący wierzy, że wierzący wierzy”, a wiara nie może nazwać się wiarą, gdy opiera się na spontanicznym zaufaniu do porządku rzeczy. Ta uwaga dotyczy nie tylko religii, ale wszelkiej instytucjonalnej oczywistości. Nowoczesny menedżer nie mówi, że „wierzy

Iluzja odczarowania: trwałość sacrum w świecie Webera

Na koniec krótkie domknięcie, w tonie, który Bogusław Wolniewicz określiłby pewnie mianem „trzeźwego okrucieństwa”. Nowoczesność nie jest światem bez metaperson, czyli instancji nadających skuteczność naszym działaniom; jest światem bez odwagi, by przyznać, że je posiada. Ich imiona brzmią technicznie, więc uchodzą za neutralne, lecz neutralność to często tylko maska, za którą kryje się władza. Jeśli chcesz wyjść poza konformizm, musisz zrozumieć, że spór o immanencję nie dotyczy istnienia bogów. To spór o to, kto i na jakiej podstawie rozdziela licencje na skuteczność. A to jest pytanie zarazem antropologiczne, prawne, ekonomiczne i strategiczne.

Jeżeli ten wywód ma być czymś więcej niż erudycyjną sztuczką, musi odpowiedzieć na kluczowe pytanie: co wynika z analizy Sahlinsa dla świata, który nie jest ani „społeczeństwem immanentnym”, ani naiwnie „odczarowaną” nowoczesnością, lecz polem bitwy obu tych porządków w epoce polikryzysu? Odpowiedź nie może być ani moralizatorską puentą, ani technokratyczną receptą, gdyż oba te style myślenia są częścią problemu. Musi przyjąć formę strategicznego rozróżnienia, ponieważ istnieją tylko trzy logicznie spójne sposoby reakcji na fakt, że skuteczność — tak w życiu społecznym, jak i gospodarczym — jest zawsze zapośredniczona przez instancje uznania, których nie da się w pełni podporządkować ani technice, ani prawu.

Pierwszą strategią jest kolonizacja. Jej rdzeń to konsekwentne zaprzeczanie istnieniu immanencji przy jednoczesnym, cynicznym korzystaniu z jej mechanizmów. To strategia twardego, nowoczesnego racjonalizmu: świat jest obiektem, instytucje narzędziami, uznanie zmienną do zarządzania, a opór — błędem w komunikacji. W tym modelu religia może istnieć co najwyżej jako „czynnik kulturowy”, który należy uwzględnić w analizie ryzyka, ale nigdy jako źródło realnej jurysdykcji. Strategia ta jest wewnętrznie spójna, a zarazem strukturalnie krótkowzroczna. Ignoruje bowiem ludzką skończoność w sensie, o jakim pisał Sahlins: przekonanie, że jesteśmy autorami warunków brzegowych, prowadzi do nieuchronnego konfliktu z tymi, którzy faktycznie rozdają

karty, choć nie mają formalnej władzy. Kolonizacja zawsze kończy się tak samo: im bardziej próbuje się uprzedmiotowić źródła uznania, tym gwałtowniej one odpowiadają, ale już nie w trybie negocjacji, lecz sankcji.

Druga strategia to kapitulacja. Wyłania się z pluralizmu ontologicznego, który w imię szacunku dla różnorodności rezygnuje z jakichkolwiek rozstrzygnięć. W tym ujęciu każda wizja świata jest „równie prawomocna", każda forma uznania — nietykalna, a jedyną słuszną postawą jest wycofanie się. W praktyce prowadzi to do paraliżu decyzyjnego albo do przerzucania kosztów na najsłabszych. Brak kryteriów rozstrzygania sporów o jurysdykcję nie likwiduje bowiem samego konfliktu, lecz oddaje go we władanie nagiej siły i faktów dokonanych. Kapitulacja, podobnie jak kolonizacja, jest ucieczką od skończoności: pierwsza chroni się w iluzji pełnej kontroli, druga w iluzji moralnej czystości. Obie kończą się utratą skuteczności, tyle że na różnych etapach cyklu.

Trzecia strategia — jedyna, którą można nazwać racjonalnie ryzykowną, a nie tylko reaktywną — to instytucjonalne uznanie. Jej punkt wyjścia jest bezlitośnie trzeźwy. Skoro skuteczność zależy od instancji, które nie poddają się w pełni ani rynkowi, ani prawu, ani technologii, to jedyną odpowiedzią nie jest ich negacja czy sakralizacja, lecz ich instytucjonalizacja. Oznacza to uznanie realnej jurysdykcji podmiotów dotąd traktowanych jako „zewnętrzne" i przekształcenie tej jurysdykcji w stabilne procedury współodpowiedzialności. Mówiąc językiem Sahlinsa: to przejście od chaotycznego przebłagiwania metaperson do trwałej dyplomacji w kosmopolitei.

Strategia ta nie polega na „oddaniu władzy", lecz na jej takiej redystrybucji, by konflikt jurysdykcji przenieść z poziomu destrukcyjnej sankcji na poziom rozstrzygalnego sporu. W porządku prawnym oznacza to wzmocnienie mechanizmów zgody i współwłasności skutków. W porządku gospodarczym — uznanie, że koszt kapitału, reputacja i wykonalność projektu są funkcją relacji, a nie tylko parametrów finansowych. W porządku politycznym — odejście od fikcji, że państwo jest jedynym źródłem mocy wiążącej. To właśnie tu refleksja nad kulturami immanentnymi przestaje być egzotyką. Pokazuje bowiem, że świat bez metaperson jest abstrakcją, a realny porządek zawsze operuje na pożyczonej skuteczności.

Teza Sahlinsa o „religii jako infrastrukturze" nie jest ani archaiczna, ani antynaukowa. Jest krytyką nowoczesnej pychy, która pomyliła analityczne rozróżnienie z ontologicznym faktem. Nowoczesność uznała, że skoro potrafi opisać świat bez odwołań do duchów, to może nim zarządzać bez szacunku dla instancji nadających sens i granice działaniu. Tymczasem, jak pokazuje zarówno antropologia, jak i praktyka globalnego biznesu, uznanie nie znika; ono tylko zmienia formę. Metapersony nie umarły — przeszły na emeryturę z mitologii i podjęły pracę w instytucjach.

Tu właśnie ujawnia się najgłębszy paradoks nowoczesnej świadomości: im bardziej chce być transcendentalna, tym bardziej produkuje własne zaczarowanie w postaci proceduralnych fetyszy, których działania nie rozumie, ale którym się podporządkowuje. Różnica między panem gatunków a algorytmem scoringowym nie polega na tym, że jeden jest „irracjonalny", a drugi „racjonalny". Polega na tym, że ten drugi nie dopuszcza rytuału negocjacji, a jedynie automatyczną sankcję. W tym sensie świat nowoczesny bywa bardziej bezwzględny niż świat immanentny, bo jego metapersony nie znają litości ani przebłagania.

Jeżeli zatem tekst ten ma spełnić swoją misję — nie jako apologia animizmu, lecz jako krytyczna rekonstrukcja dyskursu społecznego — jego konkluzja musi brzmieć następująco. Refleksja nad naturą kultury u Sahlinsa nie prowadzi do odrzucenia nauki, lecz do jej samokontroli. Nie prowadzi do mistycyzmu, lecz do rozpoznania granic instrumentalnego rozumu. Nie prowadzi do kapitulacji wobec różnicy, lecz do jej instytucjonalnego opracowania. Kultura nie jest wyłącznie wytworem człowieka ani darem kosmosu; jest polem negocjacji między skończonymi podmiotami a instancjami, które przekraczają ich możliwości. Kto tego nie rozumie, skazany jest na kolonialną przemoc albo na paraliż. Kto to rozumie, zyskuje szansę na roztropne ryzyko.

Nowoczesność nie potrzebuje powrotu bogów, lecz odwagi przyznania, że nigdy się ich naprawdę nie pozbyła. Potrzebuje języka, który pozwoli mówić o uznaniu bez wstydu, o zależności bez upokorzenia i o granicach sprawczości bez popadania w nihilizm. Jeśli antropologia Sahlinsa ma mieć przyszłość poza półką z „egzotyką", to właśnie tu: jako narzędzie demaskujące iluzję pełnej autonomii i otwierające przestrzeń dla instytucji, które nie udają, że rządzą światem, lecz uczą się w nim żyć.

> Czy nowoczesność, odrzucając immanencję, rzeczywiście uwolniła się od zależności, czy jedynie zmieniła adres swojego długu? Może to właśnie w bezosobowych instytucjach i algorytmach kryją się dzisiejsze metapersony, równie kapryśne i nieprzewidywalne jak dawne bóstwa? Być może prawdziwe odczarowanie świata zaczyna się nie od zaprzeczenia magii, lecz od rozpoznania jej nowych form.

Inspiracje

[1] **"The new science of the enchanted universe"** Marshall Sahlins

2022 | Princeton University Press

Amerykański antropolog kulturowy znany z prac etnograficznych na Pacyfiku i wkładu w teorię antropologiczną. Krytykował redukcjonistyczne teorie natury ludzkiej i dowodził, że kultura ma moc kształtowania percepcji. Do jego najważniejszych prac należy „Ekonomia epoki kamienia". Był emerytowanym profesorem Uniwersytetu Chicagowskiego im. Charlesa F. Greya.

*American cultural anthropologist known for ethnographic work in the Pacific and contributions to anthropological theory. He critiqued reductive theories of human nature and demonstrated culture's power to shape perceptions. Notable works include **Stone Age Economics**. He was the Charles F. Grey Distinguished Service Professor Emeritus at the University of Chicago.*

University of Chicago

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

[1] **"Stone Age Economics"**

Marshall Sahlins

2012 | Routledge | ISBN: 9781135649791

[2] **"Islands of History"**

Marshall Sahlins

2013 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226162157

[3] **"What Kinship Is--And Is Not"**

Marshall Sahlins

2013 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226925127

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[4] **"Fétiches sans Fétichisme"**

Jean Pouillon

1975 | FeniXX | ISBN: 9782348034251

[5] **"Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina"**

Bogusław Wolniewicz

2019 | PWN | ISBN: 9788301204167

[6] **"Le cru et le su"**

Jean Pouillon

1993 | Le Seuil

[7] **"Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania"**

Bogusław Wolniewicz

1985 | PWN

[8] **"Europe and the People Without History"**

Eric Wolf

1982 | Univ of California Press | ISBN: 9780520048980

[9] **"Philosophical Foundations of the African Humanities through Postcolonial Perspectives"**

Kwasi Wiredu, Anke Graness

2019 | Brill

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Immanent Spirituality of Modernity"**

Karol Jasiński

2016

[2] **"Remarks on the verb “to believe”"**

Jean Pouillon

1982 | In Between belief and transgression: Structuralist essays in religion, history, and myth

[3] **"À propos du procès de Nuremberg"**
Jean Pouillon
1946 | Les Temps Modernes

[4] **"The Reflex Arc Concept in Psychology"**
John Dewey
1896 | Psychological Review

[5] **"The Metaphysical Assumptions of Materialism"**
John Dewey
1882

[6] **"The 'Objectivity' of Knowledge in Social Science and Social Policy"**
Max Weber

[7] **"Science as a Vocation"**
Max Weber
1917

[8] **"Economy of Mana: Where to next?"**
Dell, A.
2018 | MAI Journal
Google Scholar

[9] **"Evil in Human Nature – Bogusław Wolniewicz on the Root of Evil"**
Dominika D□□□□□ M□□□□□ W□□□□□□□□□
2023 | Studia z Historii Filozofii

[10] **"Definicja religii jako problem logiczny"**
Bogusław Wolniewicz
1958 | Euhemer

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[11] **"The Original Political Society (The 2016 Inaugural A. M. Hocart Lecture)"**
Marshall Sahlins
2017 | Hau Journal of Ethnographic Theory

[12] "Twin-born with greatness: the dual kingship of Sparta"

Marshall Sahlins

2011 | HAU: Journal of Ethnographic Theory

[13] "Alterity and autochthony: Austronesian cosmographies of the marvelous. The 2008 Raymond Firth Lecture"

Marshall Sahlins

2012 | HAU: Journal of Ethnographic Theory

Tekst opracowany z udziałem sztucznej inteligencji.
Redakcja i kontrola merytoryczna: Fundacja Dobre Państwo.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 1e6d92b4-2c23-4532-8336-ce513c19513c