

O PALENIU PAPIEROSÓW PO DURKHEIMOWSKU RANDALL COLLINS, ŁAŃCUCHY RYTUAŁÓW INTERAKCYJNYCH

Mateusz Falkowski
Uniwersytet w Erfurcie

Amerykański socjolog Randall Collins, znawca m.in. dzieła Maxa Webera, od lat przekonuje nas o aktualności innego klasyka nauk społecznych – Emile’a Durkheima. Zainspirowany jego socjologią religii, a także pracami Ervinga Goffmana, Collins przedstawia w ostatnio przetłumaczonych na język polski *Łańcuchach rytuałów interakcyjnych* (2011) własną mikrosocjologiczną teorię rytuałów, które – trzeba to dodać – widzi dosłownie wszędzie. Co może być jednym z zarzutów wobec tej książki, która jednak ujmuje rozmachem, teoretycznym wyrafinowaniem, a także ciekawie dobranymi przykładami.

Kategorią rytualnie wypracowywanej solidarności posługiwał się Collins już wcześniej, badając z jej pomocą tak różne zjawiska i procesy jak tworzenie się szkół filozoficznych (1998) czy mobilizację Amerykanów po atakach na World Trade Center i Pentagon (2004). W *Łańcuchach rytuałów interakcyjnych* systematyzuje on swoje podejście teoretyczne (nazywa je IR od „interaction ritual”) i przedstawia kolejne empiryczne analizy. Czego tu nie ma! Analizowane są w ten sposób stratyfikacja społeczna, interakcje seksualne, zwroty w modzie na picie kawy i herbaty, żucie tytoniu, palenie cygar i papierosów. Przykłady te mają pokazać rolę rytuałów interakcyjnych w powstawaniu energii emocjonalnej jednostek i solidarności grupowej, a w konsekwencji ich znaczenie dla stratyfikacji i struktury społecznej. Ta inspirowana Durkheimem analiza prowadzi Collinsa do często zaskakujących, ale ciekawie uzasadnionych wniosków. Autor

przekonuje tu między innymi, że to nie szkodliwość palenia stała się czynnikiem mobilizacji stowarzyszeń antynikotynowych, ale raczej związek palenia ze stratyfikacją społeczną i znaczenie papierosów jako pozytywnego bądź negatywnego odniesienia w rytuałach interakcyjnych.

/// Interpretacja Durkheima i Goffmana

Książka jest próbą mikrosocjologicznego zrozumienia trwałości i nie-trwałości instytucji społecznych. Rytuały interakcyjne, wynikające z nich solidarność grupowa (poczucie uczestnictwa i wspólnoty) i energia emocjonalna zgromadzona w toku rytuału przez jednostki rozumiane są jako czynniki współtworzące instytucje społeczne. Collins łączy Durkheimowskie analizy rytuałów religijnych z *Elementarnych form życia religijnego* z analizą rytuałów dnia codziennego Ervinga Goffmana.

W centrum zainteresowania tej mikrosocjologii nie stoi jednostka, lecz sytuacja. Strategia analityczna polega na analizie dynamiki sytuacji, skąd czerpiemy wiedzę również o jednostce. Collins traktuje zaangażowane w daną sytuację osoby wręcz jako swoiste łańcuchy rytuałów interakcyjnych, „substancje wytworzone z przeszłych sytuacji interakcyjnych i jednocześnie składniki wszystkich nowych sytuacji”. Składniki tylko, a nie determinanty, bowiem – wedle Collinsa – „sytuacje mają swoje własne prawa i procesy charakterystyczne dla nich samych w sobie”. Konsekwentnie krytykuje rozróżnienie między strukturą i agencją, które według niego zamazuje i myli rozróżnienie mikro/makro z rozróżnieniem między tym, co aktywne, i tym, co nieaktywne. Energia i działanie – centralne pojęcia dla Collinsa – są zawsze „lokalne” i dotyczą „sytuacji”.

W swej lekturze Durkheima Collins kładzie nacisk na zrozumienie logiki sytuacyjnej interakcji, a także na pytanie, dlaczego dane rytuały funkcjonują, inne zaś, choć inicjowane, kończą się niepowodzeniem. W odróżnieniu od tradycji funkcjonalistycznej, a także podejścia strukturalistycznego i kulturowego antropologów Collins znajduje u autora *Elementarnych form życia religijnego* nie tyle wyjaśnienia makrostruktury reguł i znaczeń, lecz poziomu mikro i lokalnej sytuacji. Interesuje go, jak poprzez interakcje w *małych* grupach dochodzi do wytworzenia solidarności oraz wspólnych symboli. Podkreśla lokalność tych grup, efemeryczność, a także konfliktowość, co ma swoje konsekwencje dla konfliktów społecznych oraz problemów związanych ze stratyfikacją¹.

¹ Nacisk na te cechy grup i procesu produkcji symboli oraz solidarności stanowił niegdyś jedną z linii argumentacji w jego socjologii konfliktu rozwijanej w latach 70. (Collins 1975).

Durkheim opisywał rytuał religijny jako reguły postępowania w obecności „rzeczy świętych” (Durkheim 1990: 31 n.). Goffman, rozszerzając swoją analizę na sferę pozareligijną, wskazywał, że rytuał opisuje sytuację, w której jednostka rozważa symboliczne implikacje swojego działania ze względu na bezpośrednią obecność przedmiotu, który ma dla niej szczególną wartość (Goffman 1967: 57). Ponieważ obaj zakładają, że owe „rzeczy święte” już wcześniej są ukonstytuowane, znaczy to, że jako istotę rytuału należy rozumieć jego powtarzalność. Nie jest to izolowany pojedynczy rytuał, lecz „łańcuch rytuałów interakcyjnych”. Rytuały więc nie tylko oznaczają okazanie respektu dla „rzeczy świętych”, lecz również konstytuują rzeczy jako „święte” – interpretuje Collins (2011: 32).

W ślad za Goffmanem Collins przywołuje przede wszystkim rytuały naturalne, dnia codziennego, bez sformalizowanych reguł. By zaistniały, potrzebna jest fizyczna obecność danych osób w jednym miejscu, a uczestnictwo w rytuale musi być obwarowane pewnymi barierami. Istotne jest wspólne skupienie uwagi na obiekcie bądź wydarzeniu i wzajemna świadomość owej koncentracji uwagi. Udziałem wszystkich staje się pewien nastrój, doświadczenie emocjonalne. Na skutek rytuału powstają: 1) solidarność grupowa, poczucie wspólnoty i współuczestnictwa; 2) energia emocjonalna zgromadzona przez jednostki (poczucie pewności, siły, entuzjazmu i inicjatywy); 3) symbole reprezentujące grupę (znaki wizualne, słowa, gesty) – są to owe Durkheimowskie „święte rzeczy”; 4) uczucia moralne, a więc np. poczucie słuszności przynależenia do grupy (2011: 52 n.).

Rytuały są tu „węzłami” struktury społecznej. Collins traktuje je jako brakujące ogniwo łączące strukturę i idee w danej grupie. W ten sposób sprzeciwia się podejściu strukturalistów, m.in. Levi-Straussa i Barthesa, którzy w poszukiwaniu kognitywnych struktur i znaczeń pomijali rolę sytuacji². Znaczenie (*meaning*) konstruowane jest sytuacyjnie. Kultura, instytucje, wartości okazują się społecznie żywotne jedynie w sytuacji zaistnienia efektywnych rytuałów. Omawiana teoria może być narzędziem pozwalającym ukazać proces generowania nowych symboli kulturowych i sytuacje, kiedy symbole zachowują albo tracą swoje dotychczasowe znaczenie. Collins jeszcze radykalniej krytykuje strukturalistyczne dążenie do poznania kodów kulturowych oraz autonomiczną pozycję kultury niż

²W *Podziale pracy* Durkheim pisał, że struktura idei różnicuje się ze względu na strukturę danej grupy. Kierunek tej zależności był jednak różnie odczytywany. Socjologia wiedzy zróżnicowanie idei tłumaczyła zróżnicowaniem doświadczeń i praktyk w większych grupach i społeczeństwach. Natomiast strukturaliści widzieli idee jako pewnego rodzaju kody, wedle których strukturyzowały się grupy i społeczeństwa.

badacze wskazujący na jej elastyczność oraz sytuacyjne przetwarzanie (Swidler 1986). Wskazuje bowiem na własną dynamikę każdej sytuacji. Chodzi mu przy tym nie tyle o aktorów wybierających spośród pewnych repertuarów, jak chciała Ann Swidler w swoim znanym tekście o kulturze i strategiach działania, ile o sytuacyjną skłonność do pewnych symboli kulturowych. Proponuje procesualny model konstrukcji symboli przez interakcje, gdzie uczestnictwo w rytuale daje jednostce wspomniany wcześniej specjalny rodzaj energii: energię emocjonalną.

Rola rytuałów w kreowaniu kultury i instytucji kieruje nas ku głównemu pytaniu o spójność i poczucie wspólnoty społeczeństwa: „co trzyma społeczeństwo razem”? Odpowiedź Collinsa brzmi oczywiście: rytuały społeczne. Społeczeństwo jest spójne w takim stopniu, w jakim rytuały (formalne bądź naturalne) są efektywnie przeprowadzane i w tych okresach, kiedy wyniki rytuałów są ciągle świeże w pamięci ludzi. W niektórych momentach społeczeństwo jest „razem” bardziej intensywnie niż w innych. Nie jest to abstrakcyjny system, lecz grupy konkretnych ludzi zebranych w konkretnych miejscach, którzy czują solidarność ze sobą za sprawą rytualnego uczestnictwa i rytualnej symboliki. Takie rytuały o dużej skali i intensywności (nie można nie myśleć w tym miejscu o pielgrzymkach Jana Pawła II do Polski czy Karnawale Solidarności) są jednak raczej rzadkie, a kreatywna ożywcza solidarność zrodzona w takich momentach ulega wyczerpaniu, nie jest nieograniczona (Kaczmarczyk 2005: 37). Znacznie częściej mamy do czynienia z lokalnymi rytuałami i lokalnymi procesami rytualnej mobilizacji w sytuacjach codziennych. Collins wskazuje przy tym na potencjał konfliktu, powstawania barier i odnosi to do problemów stratyfikacji społecznej. To newralgiczny punkt dla autora *Socjologii konfliktu*. Niektóre grupy mają bowiem więcej zasobów, by efektywnie prowadzić swoje rytuały, więcej solidarności, donośniejsze symbole i więcej emocjonalnej energii.

/// Tytoniowe rytuały

Jedną z konsekwencji rytuału jest ustanowienie granicy pomiędzy uczestniczącymi członkami grupy a outsiderami. Istnienie osób wykluczonych powoduje, że rytuały, bądź ich granice, bywają kontestowane. Chodzi tu zwłaszcza o rytuały związane ze stylem życia, które do starych barier związanych z klasą, religią czy pochodzeniem etnicznym mogą dodawać nowe bariery i tożsamości. Z takiej właśnie perspektywy analizowane są w książce rytuały związane z zażywaniem tytoniu.

Collins przekonuje, że to nie szkodliwość palenia stała się czynnikiem mobilizacji stowarzyszeń antynikotynowych, ale związek palenia ze stratyfikacją społeczną i znaczenie papierosów jako pozytywnego bądź negatywnego odniesienia w rytuałach interakcyjnych. Zdaniem Collinsa w momencie gdy ruch antynikotynowy osiągnął pełnię swoich możliwości i argumentów w latach 80. XX wieku, palenie było już relatywnie łatwym celem, bowiem rytuały z nim związane straciły od połowy XX wieku na świeżości i atrakcyjności. Decydująca dla sukcesu kampanii antynikotynowej była więc nie tyle siła argumentów o medycznej szkodliwości papierosów, ile już wcześniej zaznaczające się osłabienie rytuałów związanych z paleniem.

Collins przypisuje paleniu tytoniu bardzo silny komponent społeczny. Twierdzi, że fakt lubienia lub nie lubienia dymu tytoniowego w znacznej mierze nie jest naturalnie dany, lecz społecznie konstruowany (2011: rozdział 8). Dopóki w drugiej połowie XX wieku nie powstał ruch społeczny, który zdefiniował odczucia na temat dymu tytoniowego w negatywny sposób, nikomu nie przeszkadzało palenie np. w miejscu pracy.

Podobny charakter ma analiza powstawania energii emocjonalnej generowanej przez palenie. Ponieważ symboliczne obiekty naładowane są już tą energią w czasie rytuałów interakcyjnych, nawet samotny palacz może przywołać wcześniejsze doświadczenie społeczne w swoim czasowo izolowanym społecznym celu – jak z pewnym patosem pisze Collins. Nie można byłoby wyobrazić sobie długotrwałego palenia, gdyby palacz nie był w nie wprowadzony przez społeczne rytuały. Robinson Crusoe na bezludnej wyspie nie zostałby palaczem – argumentuje autor.

O jakie rytuały społeczne i ich osłabienie chodzi? Romans ludzkości z tytoniem przyjmował w różnych okresach i w grupach społecznych zróżnicowane formy: palenie fajki, cygar i papierosów, zażywanie tabaki oraz żucie tytoniu. Collins opisuje rozwój i zróżnicowanie zażywania nikotyny (w szczególności palenie papierosów, które osiągnęło swój kulminacyjny punkt w połowie XX wieku) jako ekspansję ruchu społecznego propagującego styl życia i rytuały, energię emocjonalną oraz poczucie przynależności. Wyróżnia kilka głównych rytuałów: 1) rytuał wycofania się i odpoczynku od trudów pracy i życia społecznego³; 2) rytuał zabawy, gdzie tytoń ma wspomagać radosną zabawę, wzmacniać np. atrakcyjność

³ Mimo koncentracji Collinsa na interakcjach angażujących przynajmniej dwie osoby, również samotni i niekonwersacyjni palacze nie pozostają bez interpretacji ich zachowania w kategoriach rytuału. Palenie fajki samemu, ale na oczach innych jest społecznie definiowane jako rozkoszowanie się odpoczynkiem.

seksualną i warunkować sytuacyjną stratyfikację; 3) rytuały elegancji, gdzie fajka czy papierosnica świadczą o statusie danej osoby w ramach hierarchii (rozwój rytuałów elegancji dokumentuje cała klasa przedmiotów do palenia), a także 4) rytuał palenia związany z pracą i koncentracją w miejscu pracy.

Rolę kontekstu społecznego dobrze ukazuje porównanie XVIII-wiecznego Londynu i krajów Lewantu. W londyńskich kawiarniach spotykali się wówczas na nieformalnej stopie uczestnicy coraz żywszego życia politycznego, zawodowego i kulturalnego Królestwa Brytyjskiego, życie kawiarniane współgrało z rozwojem społecznym i politycznym. Picie kawy i palenie tytoniu było oznaką ożywienia, rytuałów pracy i zabawy. Z kolei w krajach Lewantu i w Turcji te same czynności i ten sam rodzaj tytoniu były znakiem wyciszenia, odpoczynku mężczyzn po pracy lub w jej przerwie.

Rytuały związane z paleniem tworzyły bariery. Przez długi czas były dostępne np. jedynie dla mężczyzn. Wśród kobiet paliły tylko kobiety upadłe, co dodatkowo wzmacniało ograniczenia dostępu dla kobiet cieszących się lub chcących się cieszyć szacunkiem. W końcu jednak i one wywalczyły sobie to prawo. Rozpowszechnienie się papierosów związane z rozwojem technologii ich produkcji, a także dostępnością zapalek, spowodowało, że palenie stało się mniej elitarne, choć w dwudziestolecie międzywojennym silne były nadal podziały i snobizmy. Znaczenie zyskiwały rytuały zabawy. Na zdjęciach ukazujących nocne życie Berlina czasów Republiki Weimarskiej, a i londyńskich barów w okresie drugiej wojny flirtującym kobietom i mężczyznom towarzyszą nieodłączne papierosy.

Zaraz po drugiej wojnie światowej palenie papierosów było już powszechne. Rytuały związane z elegancją zamierały. Można mówić w tym kontekście jedynie o sytuacyjnej stratyfikacji. Większość publicznych rytuałów związanych z paleniem wygasła już w latach 60. XX wieku. Masowa demokracja pozbawiła owe rytuały elitarności, a wraz z tym pozbawiła je atrakcyjności. Przykładem jest wywalczenie przez kobiety społecznego przyzwolenia na palenie. Gdy przestało być ono częścią męskiej tożsamości, jedno z istotnych źródeł budowania społecznej, publicznej funkcji tytoniu zaczęło się rozmywać.

/// Antytytoniowa kampania i jej sukces

Collins argumentuje, że na długo przed kampanią antynikotynową lat 80. XX wieku palenie, choć rozpowszechnione, stało się działaniem prywatnym. Dopiero brak społecznej, publicznej otoczki i znaczeń spowodował, że statystyki dotyczące kwestii zdrowotnych (znane w jakiejś mierze już

wcześniej) w ogóle mogły trafić na podatny grunt. Powstanie silnego ruchu antynikotynowego sprowokowały, zdaniem Collinsa, dwa rytuały związane z paleniem tytoniu. Rytuały zabawy promowały sytuacyjną stratyfikację, czyniąc niektóre osoby bardziej atrakcyjnymi towarzysko, a rytuały elegancji „żądały” wyższego statusu w szerszej i długoterminowej strukturze stratyfikacji. Oba żądania wzbudzały protesty osób z zewnątrz, bądź też pozostających w ramach danego rytuału w pozycji podporządkowanej.

Co ciekawe, nieskuteczne wedle Collinsa okazały się argumenty estetyczne dotyczące dymu, zapachu czy też spluwania. W końcu zawsze ostatecznie przegrywały z „elegancką” stroną czy też funkcją tytoniu. Zawsze znalazła się jakaś droga papierośnica, która symbolicznie przykrywała te mało estetyczne strony palenia.

Do sukcesu ruchu antynikotynowego pod koniec XX wieku przyczynił się również fakt, że palenie papierosów zaczęło być wówczas właściwie jedyną powszechną formą zażywania tytoniu. Tabaka i zucie tytoniu stały się niszowymi, archaicznymi praktykami pozbawionymi prestiżu. Palenie fajki zaś odbierano jako część izolowanego świata samotnych introwertyków otoczoną aurą staroświeckości. W tej sytuacji po raz pierwszy w historii ruch antynikotynowy miał tylko jedno zadanie. Nie musiał zwalczać szeregu rytuałów o różnych kierunkach. Potrafił też połączyć argumenty z obu stron politycznego spektrum: lewicową krytykę wielkiego biznesu i zamiłowanie do rządowych regulacji z postawami religijnych, prawicowych konserwatystów krytykujących używki i rytuały zabawy.

Książkę Collinsa (nie jest niestety zaopatrzona w disclaimer, czy autor pali, czy też nie) czyta się z przyjemnością. Atrakcyjny jest zarówno koncepcyjny rozmach, jak i materiał ilustrujący argumentację. Dla polskich nauk społecznych będzie to spojrzenie odświeżające. Jako źródło inspiracji może dotrzeć nie tylko do socjologów, ale i do antropologów oraz historyków. Warto wykorzystać propozycje Collinsa w badaniach polskich rytuałów zarówno po to, by lepiej zrozumieć emocje pielgrzymek papieskich czy ruchu Solidarność, jak i obecne, i te dawniejsze mikrorytuały dnia codziennego. Pozostając przy problematyce używek i tego, jak rytuały z nimi związane sprzyjają grupowej solidarności, poczuciu wspólnoty i energii emocjonalnej (a także konfliktom), niech wolno będzie tu tylko wspomnieć o rytualnym charakterze picia wódki, często przywoływanym np. przez badaczy polskiego społeczeństwa doby PRL.

Bibliografia:

/// Collins, Randall. 1975. *Conflict sociology: towards an explanatory science*. New York: Academic Press.

/// Collins, Randall. 1998. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard UP.

/// Collins, Randall. 2011. *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*. Przeł. K. Suwada. Kraków: Nomos.

/// Collins, Randall. 2004. *Rituals of solidarity and security in the wake of terrorist attack*. "Sociological Theory" 22: s. 53–87.

/// Durkheim, Emile. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Przeł. A. Zadrożyńska. Warszawa: PWN.

/// Goffman, Erving. 1967. *Interaction ritual*. New York.

/// Kaczmarczyk, Michał. 2005. *Pojęcie solidarności w teorii socjologicznej*. W: M. Latoszek (red.). *Solidarność. W imieniu narodu i obywateli*. Kraków: Arcana.

/// Swidler, Ann. 1986. *Culture in Action: Symbols and Strategies*. "American Sociological Review" Vol. 51, no. 2: s. 273–286.