

Izabella Bukraba-Rylska

Doświadczanie kultury lokalnej. Propozycja ujęcia badawczego¹

Streszczenie: Zjawiska zachodzące na współczesnej wsi nie tylko wymagają obserwacji i opisu, ale też zasługują na potraktowanie w nowy sposób. Dotychczas stosowane kategorie (uczestnictwa w kulturze, lokalizmu czy praktyk kulturowych) nie zdają sprawy ze specyfiki percepcji kultury, jaka obecnie coraz częściej jest udziałem także mieszkańców wsi. Dzisiejsza humanistyka stosuje z powodzeniem określenie „doświadczenie”, które pozwala połączyć odbiór intelektualny z emocjonalnym i cielesnym. Artykuł prezentuje założenia tego nowego podejścia, pokazując jego przydatność w odniesieniu do środowisk wiejskich.

Słowa kluczowe: doświadczenie multisensoryczne, biologiczna koncepcja znaczenia, reakcje umysłowe, fizyczne i uczuciowe

Kulturę wsi analizowano dotąd za pomocą różnych pojęć: kultura ludowa, wiejska, chłopska, tradycje wiejskie, folklor, folkloryzm oraz postfolkloryzm narodowy. Obecnie upowszechnia się określenie „dziedzictwo kulturowe”, a to za sprawą deklaracji UNESCO z 2003 r., którą Polska ratyfikowała w 2011 r. Od tej pory podejmowane są badania używające nowej terminologii (np. „Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej” – projekt NPRH realizowany w latach 2012–2016 przez Muzeum Rolnictwa w Szreniawie), organizowane są konferencje poświęcone temu zagadnieniu, pojawiają się liczne publikacje na ten temat (np. *Niematerialne dziedzictwo kulturowe*, red. J. Adamowski, K. Smyk, UMSC, Lublin 2013). Istotnym teoretycznie problemem wydaje się w związku z tym sformułowanie takiej definicji „dziedzictwa kulturowego”, która – niezależnie od określeń instytucjonalnych – z jednej strony pokazywałaby jego odmienność

Autorka jest pracownikiem naukowym Instytutu Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa (e-mail: bukryl@gmail.com).

¹ Artykuł został przygotowany w ramach prac nad projektem „Lokalne dziedzictwo kulturowe w doświadczeniu mieszkańców wsi” finansowanym ze środków NCN przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2014/13/B/HS2/00832.

względem pojęć używanych wcześniej w literaturze przedmiotu, a z drugiej – wychodziła naprzeciw aktualnym tendencjom w humanistyce polskiej i światowej.

Takim właśnie wątkiem coraz częściej skupiającym na sobie uwagę badaczy staje się w ostatnich latach kategoria „doświadczenia”. Upatruje się w niej szansę na pełniejsze ujęcie kulturowych i społecznych doznań człowieka (w kluczowej dla tradycyjnej humanistyki kategorii „rozumienia” zawężanych do sfery poznawczej), a także na odzyskanie pewnych jakości życia – współcześnie utraconych i przytłoczonych nadmiarem interpretacji (Sontag 2012). Chociaż pojęcia „doświadczenia” używano już wcześniej, to jednak nowym jego rysem – w stosunku do ujęć dotychczasowych – ma być przejście od zainteresowania kwestiami wyłącznie świadomościowymi do uwzględniania szerszego spectrum zjawisk, a więc także tego, co emocjonalne i cielesne (Wolska 2012). Warto zatem rozważyć możliwość zastosowania tego „wschodzącego” i ekspansywnego pojęcia do sfery kultury wsi, a zwłaszcza do obszaru, jaki określa się dziś mianem jej „dziedzictwa kulturowego”. Przemawia za tym nie tylko взгляд na kolejną „modę” naukową, ale i raczej poważniejsze, między innymi brzmiące bardzo aktualnie przesłanki, których można się dopatrzeć w dorobku poprzedników, jak również obecny kształt rzeczywistości kulturowej obserwowany w społecznościach wiejskich (Bukraba-Rylska, Burszta 2011) sugerujący, iż odbiór kultury polega tam często nie na rozumieniu przekazu, lecz na jego zmysłowym odbiorze. Wymagać to jednak będzie, po pierwsze – przypomnienia najważniejszych sposobów badania kultury wsi w przeszłości, a po drugie – nakreślenia głównych wyzwań związanych z problemami podejmowanymi w obszarze współczesnej humanistyki. Tę zaś w coraz większym stopniu cechuje odwoływanie się do inspiracji neo-naturalistycznych (Bachmann-Medick 2012) i neo-materialistycznych (Domańska 2010), a więc takich, które zdecydowanie kwestionują tradycyjny kształt dyscypliny.

1. Socjologia kultury wobec rzeczywistości kulturowej

Przeгляд najważniejszych kierunków w badaniach powojennej rzeczywistości kulturowej w Polsce pozwala twierdzić, że była ona analizowana w kategoriach silnie uzależnionych od obowiązującej wówczas ideologii oraz realizowanego zgodnie z priorytetami ustrojowymi kształtu rzeczywistości (Milczarek 1997). W okresie PRL-u pod ogólnym hasłem „demokratyzacji” posługiwano się terminami „uczestnictwo w kulturze” i „aktywność kulturalna”, przez co rozumiano stopniowy zanik tradycyjnych kultur środowiskowych i wprowadzanie w ich miejsce ujednoliconego kanonu kultury narodowej, a od lat 60. także wybranych elementów kultury masowej. Uczestnictwo w kulturze traktowano jako możliwie intensywne korzystanie przez obywateli z oferty wyspecjalizowanych instytucji, które składały

się na model kultury zurbanizowanej. Funkcjonowały one w określonym porządku przestrzenno-hierarchicznym i w zgodzie z założeniami „totalitarnego” sposobu komunikowania się ze społeczeństwem (Fleischer 1988), dlatego z niewielką tylko dozą przesady można do nich odnieść określenie Kazimierza Wyki „kwarantanna na opak”. „W kwarantannach chorzy zostają odosobnieni, ażeby zapobiec szerzeniu się zarazy. W tej kwarantannie spędza się ich i trzyma razem pod głośnikami, ażeby nikt się nie ustrzegł zalecanego mikrobu” – tak opisywał Wyka mechanizm oddziaływania propagandy nie tylko nazistowskiej (Wyka 1984, s. 54). Adekwatnie do obowiązującego porządku socjologia kultury wypracowała swoją aparaturę poznawczą, posługując się przy tym pojęciami: „społeczne ramy kultury” (czyli poziom – lokalny, ponadlokalny i ogólnonarodowy – komunikowania treści symbolicznych), „układy kultury” (czyli organizacyjny model instytucji kultury) oraz „uczestnictwo w kulturze” (czyli korzystanie przez obywateli z oferty tych instytucji) (Kłoskowska 1972). Taki model teoretyczny odpowiadał rzeczywistości empirycznej: „kulturę współczesnej Polski przedstawiano w pracach socjologicznych przeważnie jako „system instytucji tworzących specyficzne, właściwe sobie treści i upowszechniających je stosownymi do tego środkami” (Tyszka 1971, s. 10), nie był też wolny od wartościowania.

W odniesieniu do wsi prowadziło to do dwu ważnych konsekwencji. Po pierwsze, w przeciwieństwie do modelu kultury zurbanizowanej będącego konstrukcją odwołujących się do zespołu konkretnych instytucji i towarzyszących im faktów, model kultury tradycyjnej pozbawiony był równie jednoznacznych danych i wskaźników. Sprawiało to, że wymykał się opisowi ilościowemu i analizie statystycznej, a więc musiał pozostać przedmiotem badań środowiskowych i monograficznych (Pawelczyńska 1966, s. 152–153). Po drugie, założenia światopoglądowe wpisane w projekt kultury socjalistycznej przekładały się na faktyczne deprecjonowanie i zwalczanie kultury „chłopskiej”, gdyż dostrzegano w niej liczne wartości niezgodne z nowym ustrojem (Siekierski 1983). Na miejsce tego autentycznego i wielowymiarowego, ale trudnego do uchwycenia za pomocą metod kwantytatywnych systemu aksjonormatywnego wprowadzono natomiast chętnie pojęcie „kultury ludowej”. Był to zapożyczony z etnografii i przeformułowany na użytek socjologicznych badań empirycznych konstrukt o charakterze naukowo-ideologicznym. Cechowało go „antykwaryczne” podejście (uwzględniano w nim przede wszystkim treści o charakterze reliktowym), często był zawężany do wyselekcjonowanych elementów o charakterze „folkloru świeckiego” (Kotula 1975), a więc pozbawiony treści sakralnych i wartości metafizycznych, za to wyposażony w doraźnie przypisywane znaczenia polityczne (Bukraba 1990), jego zaś zaletą z punktu widzenia warsztatu socjologii kultury było to, iż łatwo poddawał się opisowi (uwzględniano wtedy liczbę zespołów folklorystycznych, częstotliwość ich udziału w imprezach,

liczebność publiczności itd.). Te dwa rozstrzygnięcia pozwalały obserwowane w badaniach empirycznych poprzestawanie określonych grup respondentów na treściach i sposobach komunikowania właściwych tradycyjnej kulturze wiejskiej uznawać za przejaw zacofania i ograniczonych aspiracji, jeśli chodzi o styl życia, brak zainteresowania ofertą wyspecjalizowanych instytucji kultury traktowano jako wyraz „upośledzenia i zapóźnienia kulturowego” (Tyszka 1987, s. 107), a odmienne upodobania estetyczne i kompetencje niezgodne z elitarno-inteligenckimi wzorami percepcji piętnowano, widząc w nich dowód swoistej „ułomności” niedostatecznie wyedukowanych i nieobytych odbiorców (Czerwiński 1988, s. 66).

Po roku 1989 w odpowiedzi na pytanie, czy aparatura poznawcza dostosowana do opisu „kultury skrajnie instytucjonalnej, biurokratycznej, cenzurowanej i poddanej kontroli państwa” (Sułkowski 1995, s. 161) sprostą swemu zadaniu w konfrontacji z wielością „lokalnych porządków zróżnicowanych według kryteriów środowiskowych, generacyjnych, ekonomicznych, etnicznych i innych” (Jawłowska 1993, s. 188) dokonano zastąpienia modelu „uczestnictwa” modelem „lokalizmu” (Bukraba-Rylska 2004). Oznaczało to, że po okresie zajmowania się zjawiskiem „konsumpcji” (zunifikowanej i transmitowanej odgórnie dzięki sieci instytucji określonej oferty kulturalnej) obiektem zainteresowania badaczy stają się procesy oddolnego, samodzielneho i zróżnicowanego tworzenia porządków kulturowych przez konkretne grupy, środowiska i społeczności lokalne (Engel 1992). Jednocześnie dotychczas używane pojęcie „odbioru” – odnoszone najpierw do mierzonej wyłącznie ilościowo frekwencji w określonych instytucjach i do intensywności korzystania z jej zasobów, a następnie (już w sposób bardziej pogłębiony) także do sposobów „sensotwórczego przeżycia” treści dostępnych za pośrednictwem tych instytucji (Czerwiński 1965) – zostało wyparte przez pojęcie „praktyk kulturowych” (Bukraba-Rylska, Burszta 2011). Za zmianą słownictwa kryły się zasadnicze zmiany założeń badawczych. O ile w badaniach nad uczestnictwem w kulturze posługiwano się określeniem „odbioru”, mając na myśli zachowania realizowane w czasie wolnym, a polegające na „prawidłowym” dekodowaniu znaczeń dzieł należących do kultury w węższym znaczeniu (utożsamianej z czynnościami i wytworami o charakterze symbolicznym, aksjologicznym i autotelicznym) (Kłoskowska 1981), o tyle analizy „praktyk kulturowych” zwracały uwagę na aktywność, w której nie chodzi już o odświeżną i bezinteresowną kontemplację obiektów zaliczanych do kultury „wysokiej”, ale o działania realizowane na co dzień w „wielowymiarowym środowisku życia jednostek i grup społecznych oraz funkcjonowania instytucji społecznych, które badacze nazywają «żywą kulturą»” (Fatyga 2010).

Upowszechniające się obecnie pojęcie „dziedzictwa kulturowego” zmusza jednak do skorygowania także tego, obowiązującego w ciągu minionego ćwierćwiecza transformacji, modelu. Jak się zdaje, wymaga on korekty przede wszystkim w tym

aspekcie, który bierze pod uwagę już nie tylko samą sferę „praktyk”, to znaczy spontanicznych działań podejmowanych w związku z dowolnymi obiektami i treściami kultury, ale nakierowuje refleksję na szczególny rodzaj tych obiektów i treści (czyli na takie, którym można przypisać status lokalnego „dziedzictwa”), a następnie stara się zdać relację z tego, jak są one odbierane. Przy czym (ta korekta wynika z kolei z dokonujących się obecnie w humanistyce przemian o charakterze zasadniczym, bo paradygmatycznym) nie chodziłoby tu wcale o ich odbiór wyłącznie w sensie możliwego – dzięki nabytej, lepszej lub gorszej, kompetencji i przejawianym upodobaniom czy też środowiskowo warunkowanym gustom – „rozumienia” niesionych przez nie znaczeń, a więc interpretowania zawartych w nich sensów i wartości, na co kładła nacisk tradycyjna socjologia kultury. Rodzi się natomiast potrzeba podjęcia takich badań nad obiektami kultury, w których posługiwano by się kategorią potraktowanego w nowy sposób „doświadczenia”.

W tym przypadku ważne okażą się nie tylko abstrakcyjne znaczenia komunikowane intencjonalnie i następnie mniej lub bardziej trafnie odczytywane przez świadome podmioty, ale też (a może nawet przede wszystkim) materialne korelaty tych znaczeń, czyli – z jednej strony, istniejące fizycznie obiekty oraz, z drugiej strony – emocjonalne i somatyczne reakcje organizmu odbiorcy, traktowane jako równoprawne z wyrażanymi w pojęciach, a następnie komunikowanymi werbalnie świadectwami odbioru. Powinny one być uznane za ekwiwalentne przejawy znaczenia, które może wprawdzie przybierać formę artykułowaną, ale równie dobrze przejawiać się jako uczucie czy emocja bądź też znajdować wyraz w formie bezwiednej reakcji cielesnej. Tym samym „znaczenie” z wąskiego, abstrakcyjnego pojęcia stosowanego dotąd w badaniach kultury ma szansę stać się pojęciem wielowymiarowym, bo o charakterze nie tylko hermeneutycznym, ale również psychologicznym i biologicznym. W odniesieniu do tych nowych ram pojęciowych nieuchronnie traci jednak sens realizowane w dotychczasowym kształcie badanie uczestnictwa w kulturze (zarówno we wcześniejszej wersji ankietowo-kwantytatywnej, jak i późniejszej – „semiotycznej”) (Tyszka 1971), jak też analizowanie, a raczej opisywanie różnorodnych „praktyk”, tym bardziej że najczęściej dokonuje się tego w tradycyjnej manierze mentalnej dez-interpretacji, całkowicie abstrahującej od fizyczności obiektów i od cielesności aktorów społecznych zaangażowanych w te praktyki.

Przesłanek do skonstruowania w nowy sposób pojmowanego „doświadczenia” wraz z właściwym mu „znaczeniem” – podstawowych kategorii nowej humanistyki – należy szukać w istniejącym dorobku polskiej i światowej nauki. Dlatego celem dalszych rozważań będzie wydobywanie zasadniczych różnic między „starą” humanistyką opartą na „rozumieniu”, a dopiero formującą się „post-humanistyką”, dla której kluczowe wydaje się właśnie pojęcie tak szeroko ujmowanego „doświadczenia” (Wolska 2012). W pierwszej kolejności zostaną więc omówione najważniejsze

zarzuty wobec założeń, na których opiera się wcześniejsze podejście. Następnie przypomniane będą pewne inspiracje zawarte w klasycznych koncepcjach, które jak dotąd nie były należycie przemyślane i wykorzystane, choć – jak się okaże – wnioski z nich wypływające odpowiadają na wiele formułowanych aktualnie postulatów. W zakończeniu pojawiają się wskazania najważniejszych propozycji teoretycznych, nierzadko wykorzystujących dawne inspiracje, ale zmierzających do uformowania nowego paradygmatu w naukach humanistycznych.

2. Tradycyjna humanistyka, czyli hermeneutyczne „rozumienie”

Wiele wskazuje na to, iż najważniejsze ograniczenia starej humanistyki trafnie związane są z obowiązującym w niej w dalszym ciągu tzw. paradygmatem kartezjańskim (Drwięga 2005; Trochimska-Kubacka 2011), na który składa się oczywiście *res cogitans* Kartezjusza, ale też „Ja transcendentne” Immanuela Kanta oraz „czyste Ja” Edmunda Husserla. Do jego najważniejszych ustaleń zalicza się: uznanie dualizmu materii i ducha (ciała i umysłu, natury i kultury) połączone z przeświadczeniem o istnieniu stałych, obiektywnych praw obowiązujących w przyrodzie i – w przeciwieństwie do tego – swobodnie kształtowanych znaczeń społecznych i kulturowych; dążenie w poznaniu naukowym do zastępowania świadectw zmysłów składających się na niepewną wiedzę (*doksa*) abstrakcyjnymi pojęciami nauki (*episteme*) wraz z możliwością ich adekwatnego wyrażenia przy pomocy arbitralnych znaków języka – logocentryzm; wreszcie uprzywilejowanie punktu widzenia zdolnej do myślenia, ale pozbawionej ciała jednostki – „nasz myślący podmiot nie jest cielesny”, zapewniał Kant (Kant 1957, s. 66) – czyli „egocefalocentryzm” (Kaufmann 2004).

Szczególnie wiele zastrzeżeń w rekonstruowanym tu kontekście budzi właśnie status odcieleśnionego „podmiotu rozumiejącego”, który miał legitymizować humanistykę w wersji zaproponowanej przez Wilhelma Diltheya. Ukonstytuowanie „nauk o duchu” polegało bowiem nie tylko na wskazaniu ich odrębności od nauk przyrodniczych (zajmujących się obiektami całkowicie zewnętrznymi i niezależnymi od badacza), ale także od idealistycznego systemu Georga W.F. Hegla, gdzie wolna wola racjonalnego indywidualnego podmiotu („duch subiektywny”) przechodzi przez etyczny etap „ducha obiektywnego”, by skończyć jako „duch absolutny”, w którym przejawia się uniwersalny rozum dziejów. Spekulatywnej konstrukcji świata historycznego zaproponowanej przez Hegla Dilthey przeciwstawił pojęcie „życia zobiektywizowanego”. W tworcach konkretnych wspólnot i całej ludzkości – w ich „utrwalonych ekspresjach życiowych” – ma się przejawiać rzeczywistość już nie abstrakcyjnej woli, etyczności i rozumu, ale „rzeczywistość życia” będąca wyrazem określonych „związków psychicznych” (Dilthey 2004, s. 117). W tym obszarze, zapewniał na początku Dilthey, rozumienie nie dotyczy metafizycznych

obiektów, lecz odnosi się do tego, co „bezpośrednio dane”, czyli do „przeżyć” (s. 21). Stopniowo jednak odchodził on od „psychologicznego” pojmowania rozumienia – w kategoriach „przeżyć odtwórczych” – i zbliżał się do „hermeneutycznej” wykładni tej kluczowej dla nauk humanistycznych procedury badawczej. Podkreślał przy tym, że w danym dziele ważne są nie procesy wewnętrzne jego twórcy, lecz „stworzony w nich, choć dający się od nich oddzielić związek” (s. 27). Dzięki temu osiąga się, jego zdaniem, urzeczywistnienie związku na wskroś już duchowego, który wprawdzie musi posłużyć się światem zmysłowym (jako swoim niezbędnym warunkiem – formą, tworzywem, wehikułem), ale zrozumieć daje się jedynie dzięki wycofaniu się z tego materialnego świata.

Wskutek takiej decyzji zaświatowy duch absolutny Hegła zbliżył się wprawdzie do doczesnych realiów ducha obiektywnego, ale można mieć wątpliwości czy istotnie wypracowana przez Diltheya „okrężna droga rozumienia” utrwalonych ekspresji życiowych wiedzie z powrotem ku życiu – a więc „ku temu, co twórcze, wartościujące, podejmujące działania” (s. 30). Zamiast realnych rzeczy otrzymujemy tu raczej przedstawienia (wyzbyte danych zmysłowych – dźwięków muzyki czy barw na płótnie obrazu – bo sprowadzone do abstrakcyjnych wartości, celów i znaczeń) i solenne zapewnienia, iż w „najbardziej abstrakcyjnych sądach tych nauk pobrzmiewa pełnia życia” (s. 71). Otóż nie wydaje się, by pobrzmiewała, skoro w myśleniu dyskursywnym „to, co dane w spostrzeżeniu zmysłowym lub w przeżyciu, przechodzi na wyższy etap świadomości jako przedstawienie przypomniane” (s. 81). Jeżeli „duch rozumie jedynie to, co stworzył” (s. 114), to niestety, ale „cała świeżość i moc przeżycia” nie powraca: nie powraca już ani bezpośrednio, ani tym bardziej w odtworzeniu „na drodze od rozumu do przeżycia” (s. 83). Tak więc również podmiot rozumiejący Diltheya chce być jak najdalej od trywialności materialnego życia i z obawy przed skalaniem unika zetknięcia z rzeczywistością; jeśli już, to woli – dokładnie tak samo jak podmiot kartezjański – dotykać jej samą myślą. Pozostaje jednak tajemnicą, w jaki sposób dane „życiowe” dają się przetransponować na dane „myślowe”, choć pytał o to już Étienne de Condillac – „jakaż barwę ma myśl, aby przez wzrok mogła przybyć do duszy?” (Condillac 1958, s. 70), choć José Ortega y Gasset zauważał, iż „w pojęciu czerwieni nie ma niczego, co byłoby czerwone” (Ortega y Gasset 1980, s. 329), chociaż współcześnie Bjernar Olsen zwraca uwagę na oczywisty wydawałoby się fakt, że „słowo siekiera różni się od konkretnego przedmiotu” (Olsen 2013, s. 30) i chociaż mądrość ludowa dawno temu już skonstatowała: „od mówienia o ogniu język się nie zapali”.

Wszystkie scharakteryzowane powyżej i przypisane „paradygmatowi kartezjańskiemu” założenia oraz związane z nimi, lecz nie zawsze wyartykułowane przeświadczenia, zadecydowały o sukcesach, ale i ograniczeniach tradycyjnej humanistyki. Chociaż współcześnie dziedzina ta nie może uskarżać się na brak pojawiających

się kolejno propozycji teoretycznych, to jednak wątpliwości budzi zarówno ich mnogość – sugerująca powierzchowność proponowanych rozwiązań, jak i faktyczne nowatorstwo zgłaszanych pomysłów. Po głośnych w połowie ubiegłego wieku „zwrotach” (lingwistycznym, kulturowym, interpretatywnym, narratywistycznym czy etycznym) w ostatnich trzech dekadach pojawiły się następujące: zwrot dramatyczny, performatywny, pragmatyczny, retoryczny, topograficzny, ikoniczny, darwinowski, zwrot ku rzeczom (Kowalewski, Piasek 2010). Skutkuje to wyłanianiem się nowych kierunków badań, takich jak socjologia i antropologia zmysłów, ciała, emocji, rzeczy, antropologia doświadczenia, ewokacyjna itp., co z jednej strony zaciera granice między tymi dyscyplinami, ale z drugiej strony coraz wyraźniej odróżnia je od zdecydowanie bardziej pozytywistycznie zorientowanych nauk społecznych. Jeżeli bowiem przedstawiciele tych ostatnich „starają się odkryć naturę relacji międzyludzkich, podobnie jak biologowie starają się zrozumieć funkcjonowanie organizmów żywych, a astronomowie ruchy ciał niebieskich” (Babbie 2003, s. 12), to humaniści – mimo poruszania nowych kwestii i formułowania śmiałych postulatów – w dalszym ciągu nie wykraczają poza wywiedzione z nauk o duchu kategorie sensu, znaczenia, interpretacji i rozumienia. Pojęcia te, konstytutywne dla jeszcze dziewiętnastowiecznego przełomu antypozytywistycznego, wydają się jednak niewspółmierne w odniesieniu do podejmowanych dziś tematów i wręcz anachroniczne w konfrontacji z nowymi zamierzeniami, gdzie stanowczo podkreśla się potrzebę zasadniczej zmiany perspektywy.

Głosy wskazujące na konieczność zrewidowania podstawowych założeń, czego w żadnym razie nie zastąpi zajmowanie się coraz to nowymi tematami, pojawiają się zresztą od jakiegoś czasu. Oto autorzy zajmujący się filozofią nauk społecznych, Ted Benton i Ian Craib, zgodnie apelują o realizm i naturalizm „krytyczny” i twierdzą, że „antypozytywizm nieinterpretatywny”, który byłby „wyraźnym zwrotem ku nieco innej ontologii społecznej, a stąd – ku zgoła odmiennej koncepcji relacji między naukami przyrodniczymi a społecznymi” jest możliwy i obiecujący (Benton, Craib 2003, s. 154). Obowiązująca dotychczas wizja życia społecznego, zgodnie z którą ważne dla badacza ma być tylko „sensowne, racjonalne, społeczne działanie, działanie któremu aktor nadaje znaczenie i które kieruje się ku innym ludziom po to, aby osiągnąć praktyczne cele w świecie” jest według nich nie do utrzymania (s. 95). Najważniejsze cechy społeczeństwa złożonego z ludzi są bowiem kompletnie niezrozumiałe, „jeśli nie potraktować ich jako cielesnych istot z organiczno-funkcjonalnymi potrzebami i słabościami. Dlatego też – piszą autorzy – istotami społecznymi jesteśmy zasadniczo dzięki swej fizyczności, nie zaś tylko dzięki życiu umysłowemu” (s. 149). A ponieważ cielesne wyposażenie ludzi determinuje ich istotne związki „z innymi ożywionymi i nieożywionymi istotami: z przestrzeniami fizycznymi, surowcami, narzędziami i maszynami, domowymi

i dzikimi zwierzętami bądź roślinami, rolniczymi i częściowo naturalnymi ekosystemami, budynkami, autostradami itp.” – wszystkie te elementy zasługują na rozpatrzenie jako „elementy ogólnego metabolizmu społeczeństwa” (s. 150).

Również Jürgen Habermas śledzący z uwagą postępy neurobiologii uważa, że „błądny jest wskrzeszany dziś przez kognitywistykę obraz świadomej, rekurencyjnie w sobie zamkniętej monady, która pozostaje w bliżej nieokreślonym stosunku do organicznego substratu swojego mózgu” (Habermas 2012, s. 18). W związku z tym postuluje zerwanie z Kartezjańską nauką o dwu substancjach i z Kantowską koncepcją dwu światów, w zamian opowiadając się za pojęciem sprawstwa zakorzenionym w organizmie i w przebiegu życia. Jeśli nawet istnieje jakiś niematerialny duch, w którego wciąż wierzą humaniści, to musi on być ucieleśniony w „materialnych substratach znaków postrzeganych akustycznie bądź optycznie, a więc w obserwowalnych działaniach i komunikacyjnych formach wyrazu, w przedmiotach symbolicznych albo artefaktach” – pisze filozof (s. 153). Konstatując umacnianie się materialistycznej teorii we współczesnej humanistyce, autor zdecydowanie opowiada się za koncepcją społeczeństwa rządzonego prawami przyrody i deklaruje, iż jest zwolennikiem niescjentystycznego, „miękkiego” naturalizmu (s. 159 i 169).

Wreszcie Doris Bachmann-Medick, która analizuje kolejne „zwroty” w naukach o kulturze, podkreśla formułowaną przez wielu badaczy potrzebę powiązania ich z najnowszymi odkryciami w sferze biologii i neurofizjologii, co może zaowocować zasadniczą zmianą paradygmatu, czyli taką, która „znosi lub pokonuje granice między kulturoznawczym i przyrodoznawczym systemem opisu” (Bachmann-Medick 2012, s. 466). W tej nowej perspektywie „bez popadania w sprzeczność będzie się traktować ducha, świadomość, akty woli i wolność działania jako procesy naturalne, ponieważ polegające na procesach biologicznych” – twierdzi autorka (s. 468). Oczywiście równocześnie z przyjęciem nowych założeń konieczne stanie się wypracowanie także nowej aparatury pojęciowej, gdzie takie określenia jak humanizm, indywidualność i wolność czy kategorie podmiotu, znaczenia i wartości stracą dotychczasowy sens. Ich miejsce zajmą prawdopodobnie określenia, które już teraz pojawiają się w obszarze nauk humanistycznych.

Obecnie coraz częściej padają więc ze strony badaczy reprezentujących różne dyscypliny propozycje zastąpienia wymienionych założeń ich dokładnymi przeciwieństwami, a ich wspólnym mianownikiem jest mniej lub bardziej otwarcie formułowane wezwanie przeorientowania humanistyki w stronę neo-naturalizmu. Ze szczególnie ostrą krytyką spotyka się uprzywilejowana w tradycyjnej humanistyce, a scharakteryzowana tu na przykładzie koncepcji Diltheya, pozycja pojedynczego, odcieleśnionego podmiotu, którego najważniejszym atrybutem miał być umysł oczyszczający surowe dane empiryczne i przetwarzający to, co zmysłowe i „organoleptyczne” na treści wyłącznie pojęciowe, a więc „inteligibilne”. Ten skrajny

spirytualizm i egocefalocentryzm są współcześnie stanowczo podważane. Z jednej strony naruszają je filozoficzne koncepcje „poznania ucieleśnionego” (Pokropski 2013), gdzie kładzie się nacisk na to, że znaczenie wyrasta z cielesnych uwarunkowań, „z naszych trzewiowych reakcji na życie” (Johnson 2015, s. 9), a więc skoro „doświadczenia przedpredykatywne” są uprzednie wobec „sądów predykatywnych”, należałoby w poszukiwaniu owego „mgnienia bezpośredniości doświadczenia” starać się dotrzeć do tego momentu, „w którym gest nadawania znaczenia nie został jeszcze przechwycony przez język” (Baran 2013, s. 13). Z drugiej strony pojawiają się takie ujęcia społeczeństwa, które traktują je przede wszystkim jako cielesną współobecność i aktywność wielu osób, a właściwie – ludzkich organizmów (Collins 2011; Maffesoli 2008), czyli aktorów „ludzkich”, oraz rzeczy i obiektów fizycznych, czyli aktorów „nie-ludzkich”, jak to proponuje Bruno Latour. Nie szczędząc krytyki pod adresem Wielkiego Podziału, który kulturę i społeczeństwo sprowadził wyłącznie do uświadamianych relacji między ludźmi, a wszystko co materialne i biologiczne usytuował po stronie natury, w swojej odległej od antropocentryzmu teorii proponuje on włączyć w obręb tego, co społeczne „także psy, koty, myszy, telefony, książki, programy komputerowe, choroby, technologie medyczne, paniki moralne, laboratoria, istoty hybrydalne” (Mica, Łuczeczek 2011, s. 12).

Do tych apeli przyłączają się autorzy polscy. Kwestionują oni nadrzędną rolę refleksyjnej podmiotowości typu „ja” i proponują na to miejsce osadzoną w biologii i materialności koncepcję „siebie” (Sendyka 2015, s. 39). Mocno też podkreślają wyczerpanie się myślenia o świecie społecznym, kulturowym czy historycznym jako efekcie intencjonalnej ekspresji człowieka. „Ten typ uzasadnienia – pisze Jan Swianiewicz – choć wciąż potwierdzany przez podręczniki i struktury akademickie, nie wydaje się pozostawać dziś w mocy” (Swianiewicz 2014, s. 273). Wszystko wskazuje więc na to, iż w pierwszych dekadach XXI w. zostanie ostatecznie przeczyknięty jeden z najbardziej powszechnych dotąd poglądów, który Józef Bocheński nazywa zabobnem i „kompromitującym rodzajem bałwochwalstwa”, a mianowicie humanizm, czyli przekonanie o szczególnym i nieredukowalnym do przyrody charakterze bytu ludzkiego (Bocheński 1994, s. 56).

W tym miejscu należy przypomnieć, iż takie właśnie – naturalistyczne i materialistyczne – wątki były obecne już we wcześniejszych tekstach socjologii, pojawiają się także obecnie, ale ustąpiły miejsca bądź są wciąż wypierane przez koncepcje akcentujące spirytualistyczny i świadomościowy wymiar rzeczywistości społecznej. Warto zatem sięgnąć do socjologicznego *limbusa*, by – oczywiście w dużym skrócie – przywołać najbardziej charakterystyczne ujęcia, jakimi posługiwano się na wcześniejszych etapach rozwoju dyscypliny i jakie pojawiają się także dziś, choć nie tworzą jak na razie uznanego jednolitego projektu o jasno sformułowanych założeniach i konsekwencjach.

3. Co kryje socjologiczny *limbus*?

Dokładne przyjrzenie się socjologicznemu *limbusowi*, czyli zwrócenie uwagi na takie intuicje, które zostały wyparte przez inne, bardziej wpływowe w swoim czasie teorie bądź też nie ukonstytuowały się jeszcze w spójne paradygmaty, pokazuje, jak wiele cennych z perspektywy dzisiejszych poszukiwań inspiracji dałoby się tam odnaleźć. Przecież zanim Émile Durkheim ostatecznie ustanowił socjologię na podłożu „spirytualizmu”, „sił hiperduchowych” i „wyobrażeń zbiorowych”, nawet on podkreślał znaczenie „gęstości fizycznej”, „materialnej bliskości”, „mechanistycznego funkcjonalizmu” i „instrumentalizmu” dla konstytuowania się i trwania społeczeństwa (Alexander 2013). W swoim klasycznym dziele inny klasyk, Ferdinand Tönnies charakteryzował „wołę naturalną” fundującą „wspólnoty” jako „psychologiczny odpowiednik ludzkiego ciała” do tego stopnia związany z ciałem, że zależny od faz jego rozwoju; pisał też o „więziach życia animalnego” i o „cielesnej obecności”; akcentował zarazem, że „woła wspólnoty tkwi w życiu wegetatywnym”, gdyż stanowi „wyraz ruchu zorganizowanej materii” i da się wywieść wprost z „życia organicznego” (Tönnies 1988, s. 329). Również Georg Simmel, błyskotliwy autor wielu coraz bardziej aktualnych diagnoz życia współczesnego, proponował, aby w analizie socjologicznej zarzucić badanie struktur, instytucji czy zjawisk z poziomu makro i zejść na poziom mikrokomórkowy, czyli zwrócić uwagę na wrażenia zmysłowe jako istotę życia społecznego. „Wrażenia zmysłowe, których sobie wzajem dostarczamy – tłumaczył w szkicu *Socjologia zmysłów* – bynajmniej nie są tylko ogólną podstawą i warunkiem społecznych stosunków, treści zaś i osobliwości tych stosunków zależą już od całkiem innych przyczyn; albowiem każdy zmysł wnosi swój wkład w budowę uspołecznionej egzystencji” (Simmel 2006, s. 187).

Koncepcją, która wyjątkowo nadawała się do tego, by opisywać zachodzące w społeczeństwie procesy bez sięgania po protezy w rodzaju jaźni czy świadomości rozumianych na wskroś mentalistycznie, była osadzona w tradycjach pragmatyzmu i behawioryzmu filozoficzna myśl George’a Herberta Meada. To on twierdził, iż „działanie społeczne w swych bardziej elementarnych stadiach lub formach jest możliwe bez jakiegokolwiek formy świadomości” (Mead 1975, s. 30); że jeśli w ogóle uciekać się do tego pojęcia, to należy uznać, iż jest ono częścią obiektywnego świata, a nie mózgu (s. 159); że znaczenie tkwi w działaniu jeszcze zanim trafi do świadomości, zostanie przypisane obiektom, zwłaszcza utrwalone w formie powszechnie podzielanego systemu znaków (s. 111) – więc powinno być rozpatrywane w kategoriach cielesnego, organicznego procesu, który dopiero w dalszej kolejności przejawia się w postawach, a jeszcze później wybrzmi (albo i nie) w mowie. Inspirująca myśl Meada została jednak kompletnie zatarta w dokonanej na użytek socjologii wykładni Herberta Blumera, która sprawiła, że „większość przedstawicieli

interakcjonizmu symbolicznego zaczęła pomijać wymiar biologiczny obecny w myśli Meada” (Cohen 2003, s. 101).

Także w pracach badaczy późniejszych przekonanie o socjologicznej doniosłości materialnych rzeczy i ludzkiego ciała pobrzmiewało niejednokrotnie, ale nie stało się centralnym punktem ich koncepcji ani też nie było dostrzeżone w tej właśnie roli przez kolejnych interpretatorów. Przykładowo, Karl Popper charakteryzował tradycyjne „społeczeństwa zamknięte” jako „konkretne grupy konkretnych jednostek związanych ze sobą nie tylko tak abstrakcyjnymi więzami społecznymi jak podział pracy, ale konkretną, fizyczną więzią dotyku, zapachu i wzroku” (Popper 1993, s. 197). Przekonaniu o podstawowym i najmocniejszym bodaj wpływie „zmysłowego” skupienia grupy nad skupieniem „umysłowym” dawał wyraz także Florian Znaniecki w *Socjologii wychowania*. Pisał tam: „życie społeczne ludzkości przez niezliczone wieki opierało się wyłącznie na zmysłowej, bezpośredniej styczności pomiędzy jednostkami oraz pomiędzy każdą jednostką a zgromadzoną grupą. Wszystkie nasze pierwotne dążności są przystosowane do takiej styczności; działanie społeczne wymagające udziału wyobraźni, a zwłaszcza pojęciowego myślenia, jest późniejszym wytworem kultury i nawet dla jednostek wysoko cywilizowanych nie ma tej żywotności, co działanie na przedmiot społeczny obecny i natychmiast reagujący” (Znaniecki 1973, s. 236–237).

Podobnie uważa dziś Michel Maffesoli: zgodnie z jego „ontologicznym witalizmem” wszelkie neotrybalne formy uspołecznienia opierają się na „materialności bycia razem”, „ciepłocie” i „lepkości”, a ich „rzeczywistość protoplazmatyczna wynika z połączenia substancji odżywczej i jądra komórkowego” (Maffesoli 2008, s. 139) – jak widać, próżno tu szukać ideałów, znaczeń i wartości oraz innych bezkrwistych abstrakcji, w które święcie wierzą badacze zaliczani do głównego nurtu. Nic więc dziwnego, że w innej swojej książce, *Rytm życia*, dotychczasowej „kulturalizacji natury” Maffesoli przeciwstawia dokładnie odwrotny postulat – „naturalizacji kultury” i stwierdza bezceremonialnie: „pora wysłać na urlop wszelką transcendencję” (Maffesoli 2012, s. 14).

Wizję społeczeństwa jako najbardziej dalekosiężnych rezultatów przede wszystkim cielesnego współbywania z wyjątkową konsekwencją kreśli współcześnie również Randall Collins, czyniąc z tego faktu podstawę swojej teorii. Jego koncepcja „rytuałów interakcyjnych” wytwarzających „energię emocjonalną”, która następnie doznaje reifikacji w symbolach (owych kondensatorach energii zdolnych indukować ją w kolejnych sytuacjach i osobnikach), choć posługuje się elektromagnetyczną metaforą, jest wyraźnie zakotwiczona w fizjologii ciała ludzkiego, a raczej przebywających razem ludzkich ciał. „Społeczeństwo jest przede wszystkim rodzajem cielesnej aktywności – przekonuje Collins – Kiedy ciała ludzi znajdują się razem w jednym miejscu, pojawia się fizyczne dostrojenie: prądy

uczuć, poczucie ostrożności albo zainteresowania, ewidentna zmiana atmosfery (Collins 2011, s. 50). Z tego „ciała obcowania”, które dokonuje się dzięki nieświadomym procesom rytmicznej koordynacji (tonu głosu, ruchów ciała, mimiki twarzy itp.) wynikają różne rytuały interakcyjne zwiększające – w przypadku rytuałów naturalnych, udanych – bądź zmniejszające – w przypadku rytuałów wymuszonych, formalnych, pustych, nieudanych – poziom emocjonalnej energii, jaką dysponują jednostki. Energia ta w trakcie interakcji jest przekazywana innym na zasadzie „emocjonalnego zarażania się”, a więc procesu zachodzącego „w systemach fizjologicznych, nie zaś jedynie wśród jednostek rozumianych jako systemy poznawcze lub cieleśni aktorzy” (s. 96). Wskutek tego, twierdzi Collins, działania społeczne mogą odbywać się bez udziału świadomości: „funkcjonujemy dzięki emocjonalnemu magnetyzmowi oraz emocjonalnej odrazie w stosunku do konkretnych myśli i sytuacji w przepływie codziennego życia; rzadko podchodzimy do tego refleksyjnie i często ogromnie się mylimy w naszych ocenach, kiedy jesteśmy refleksyjni” – podkreśla autor (s. 116).

Także Marek Krajewski w swojej koncepcji deindywidualizacji jako jednej z istotniejszych dzisiaj form uspołecznienia podkreśla rolę przestrzennego skupienia, poczucia podobieństwa opartego na fizycznej bliskości oraz przedmiotów materialnych, które wymuszają podobne sposoby używania ciała. Jak zaznacza, zachowań podejmowanych w takich warunkach nie sposób interpretować w kategoriach norm czy wartości determinujących działania „aktora społecznego”. Zamiast refleksyjnego podmiotu mamy tu bowiem zależne od kontekstu, reagujące nawykowo i emocjonalnie i podległe wzajemnemu „zarażaniu się” „zdepersonalizowane aktanty”. W takim ujęciu sprawczość przestaje być wyłącznym atrybutem człowieka, a staje się własnością rzeczy: to one determinują każdorazowo obowiązujący ład, one też okazują się źródłem deindywidualizacji. Dlatego, aby opisać zachodzące procesy, nie wystarczy zadowalać się deklaracjami respondentów, ale też o wiele więcej uwagi niż dotychczas należy poświęcić ich rzeczywistym, obserwowalnym zachowaniom (Krajewski 2014). Tym samym nie tylko obraz świata społecznego, ale również postulowana metodologia badań oddalają się od tradycyjnej wizji humanistyki i – zgodnie z zaleceniem Ervinga Goffmana (Goffman 2006, s. 315) – przybierają postać konsekwentnego programu naturalistycznego. „Życie społeczne istot ludzkich mamy badać naturalistycznie, *sub specie aeternitatis*” – pisał Goffman, nieprzypadkowo powołując się na formułę Barucha Spinozy, który w swojej *Etyce* nakazywał pojmować rzeczy nie ze względu na określony czas i miejsce, a więc nie relatywizująco i zależnie od społecznych i kulturowych uwarunkowań, lecz w sposób wolny od przygodności, czyli w perspektywie absolutu (która dla Spinozy była zawarta w bóstwie i wynikała z konieczności natury bóstwa) (Spinoza 2000).

Jak widać z powyższego, krótkiego i na pewno dalekiego od wyczerpania tematu zestawienia przywołanych stanowisk, tym, co łączy je wszystkie, jest zdecydowana niezgoda na tradycyjne, konstruktywistyczne traktowanie fizycznych rzeczy i biologicznych ciał. W świetle zacytowanych opinii to właśnie tego typu obiektom, nie zaś świadomym, wolnym od determinizmów przyrody jednostkom czy tym bardziej nie abstrakcyjnym mechanizmom społecznym przynależy status „zmienniej niezależnej” analiz socjologicznych, a więc badana przez socjologa rzeczywistość domaga się mniej abstrakcyjnego, za to bardziej substancyjnego i esencjalistycznego traktowania. Realizm, długo uznawany za nienowoczesny (Bolecki 2007), najwyraźniej więc powraca, oczywiście pod zmodyfikowanymi postaciami (np. realizmu krytycznego Roya Bhaskara bądź sprawczego realizmu Karen Barad). Za słuszością takiej zmiany stanowiska przemawia, zdaniem wielu autorów, nie tylko potrzeba wypracowania nowego, bardziej adekwatnego wobec rzeczywistości paradygmatu, lecz również względy etyczne oraz polityczne.

Z wyjątkową stanowczością formułuje taką opinię Margaret Archer. Zarzuca ona dotychczas rozwijanej dyscyplinie, że akcentując wyłącznie społeczne źródła ludzkiej podmiotowości, zmierza do jej rozmycia, a nawet kompletnego unicestwienia. Cechujący zwłaszcza postmodernistyczne koncepcje daleko posunięty konstruktywizm Archer nazywa nieuprawnionym redukcjonizmem (konflacją odgórną) i oskarża o imperializm socjologiczny oraz kulturowy terrorizm. Jej zdaniem, nastawione w ten sposób środowiska akademickie przyczyniają się do tego, iż człowieczeństwo doznaje degradacji i staje się bytem w pełni manipulowalnym, a więc bezbronnym oraz niesamoistnym (Archer 2013). W świetle obowiązujących obecnie założeń niezrozumiały staje się też fakt ludzkiego sprawstwa, a wszelkim próbom jego wyjaśnienia grozi uwikłanie w analityczne dualizmy i nierozstrzygalne dylematy typu *structure/agency*. Dlatego autorka opowiada się po stronie „zwrotu praktycznego”: w działaniu, w interakcji między żywymi ciałami i materialnymi obiektami upatrując źródeł jaźni człowieka – uprzedniej wobec wszelkich społecznych i kulturowych uwarunkowań.

W podobny sposób postrzega niedostatki socjologii Bryan Turner. W jego przekonaniu niepokojący wydaje się fakt, że najczęściej nawet socjologia ciała nie wychodzi poza analizę znaczeń kulturowych i społecznych konstrukcji cielesności, tymczasem jest to perspektywa najzupełniej niesocjologiczna. Proponując bowiem jedynie opisy reprezentacji ciała, badacze formułują co najwyżej teorie „dekoracyjne”, które nie są w stanie odnieść się do tak ważnych egzystencjalnie, etycznie i politycznie kwestii jak przemoc, starość, ból czy tortury. Wszystkie one mają charakter nieuchronnie naturalistyczny, a nie jedynie symboliczny, dlatego rozpatrywanie ich wyłącznie jako przedstawień czy reprezentacji stanowi nieuprawnione nadużycie. Z tych wszystkich powodów Turner upomina się o esencjalistyczną

(fundacjonistyczną) socjologię ciała i przypomina oczywiste, wydawałoby się, prawdy: „Ciało nie jest biernym tworzywem, na którym dokonuje się zapisu przekazów społecznych; jest aktywnym elementem ontologii społecznej. Nie wystarczy twierdzić, że ciało jest przedstawiane w kulturze lub że jest źródłem szeregu wzorów przedstawień kulturowych. Ciało jest zmysłowym-praktycznym *aktantem*, który kształtuje i wytwarza kulturę. Ciało ludzkie trzeba postrzegać zarówno jako sensoryczne, jak i zmysłowe” (Turner 2003, s. 544). Nakreślony przez autora „mocny” program socjologii ciała stanowi niewątpliwie wyzwanie i zarazem postulat pod adresem całej socjologii, która powinna porzucić złudne przekonanie, iż nie dokonując autorefleksyjnej korekty własnych założeń, może wypowiadać się na temat kolejnych modnych tematów, jak emocje, ciało czy rzeczy.

Łatwo można bowiem zauważyć, że w przywołanych opiniach na podkreślenie zasługuje fakt, iż wnioski, do jakich prowadzą, dotyczą w istocie dwu obszarów. Przede wszystkim, jest to niewątpliwie nowa wizja rzeczywistości społecznej uwzględniająca nie wyłącznie sferę ideacyjną (norm i reguł społecznych oraz wartości kulturowych), ale również fizyczną i biologiczną (przedmiotów materialnych oraz ludzkich ciał). Co równie oczywiste, dla uchwycenia relacji zachodzących między tak heterogenicznymi obiektami paradygmat interpretacyjny wydaje się dalece niewystarczający; nowe podejście wręcz domaga się uwzględnienia perspektywy naturalistycznej. Tak więc poszerzona ontologia wymusza weryfikację również uznawanej dotąd epistemologii, przy czym interwencja ta sięga głębiej niż tylko w praktykę badawczą, o której zmianę upominał się cytowany wyżej Goffman. Pociąga ona za sobą przewartościowanie także stosowanej wcześniej aparatury, to znaczy uznanie, iż nie tylko badana rzeczywistość jest inna niż się to wcześniej wydawało, ale inny jest też podmiot badający tę rzeczywistość i właściwe mu sposoby postępowania. Jeżeli Chris Shilling pisze, iż „ludzkie ciało nie tylko stanowi miejsce lokowania społecznych klasyfikacji, lecz ma także moc wytwarzania relacji społecznych i ludzkiej wiedzy” (Shilling 2010, s. 12), oznacza to, iż również źródła wiedzy socjologicznej należy poszukiwać nie tylko w ludzkich umysłach, ale też w ludzkich ciałach. W przeciwnym razie powstaje ryzyko zarówno usunięcia prymarnej roli wymiaru materialnego i somatycznego poza obręb teorii socjologicznej (czyli produkowanie wyłącznie koncepcji „dekoracyjnych”), jak i kwestionowania podstawowych sposobów poznawania społeczeństwa (czyli absolutyzowanie operacji wyłącznie mentalnych, a pomijanie cielesnych). Zdaniem Shillinga wszystko to miałyby niebezpieczne konsekwencje tak naukowe (pomijanie ważnych wymiarów rzeczywistości czy też ich błędne rozpoznanie), jak praktyczne (przede wszystkim etyczne i polityczne).

4. Współczesna humanistyka, czyli ku (syn)estetycznemu doświadczaniu

Jeżeli dotychczas humanistyka konsekwentnie dematerializowała społeczeństwo i kulturę, to obecnie zgłaszane postulaty skłaniają do uznania podstawowej roli materialności (Olsen 2013). Jeżeli wcześniej humanistyka przyjmowała, że w obrębie ludzkiego świata wszelkie rzeczy i ciała tracą zdolność fizycznego oddziaływania, a prawa przyczynowe zostają zastąpione relacjami sensu, to dziś powraca przekonanie o naturalnej sprawczości wciąż, a może nawet przede wszystkim, przysługującej takim obiektom mimo istnienia sfery kulturowej i społecznej (Rybus, Kornobis 2016). Jeżeli wreszcie ubiegłowieczna humanistyka uwzględniała znaczenia wyłącznie abstrakcyjne, komunikowane za pośrednictwem języka, to współcześnie badacze domagają się rozstania z tekstualizmem (Krajewski 2013, s. 34) i zaniechania „kognitywistycznej redukcji” (Habermas 2000, s. 352), a w ich miejsce proponują zaakceptowanie specyficznie wyrażanych „znaczeń” fizycznych i emocjonalnych, nawet jeśli mają wątpliwości co do tego, czy dają się one sformułować jako pojęcia i podlegają werbalizacji.

Głównym zarzutem wysuwany pod adresem tradycyjnej humanistyki – naczynowej kartezjańskim dualizmem, ale także spirytualizmem i logocentryzmem – można jednak uczynić posługiwanie się przez nią kategorią „rozumienia”, która odnoszona wyłącznie do treści ideacyjnych zapoznaje inne wymiary ludzkiego doświadczania tego, co społeczne i kulturowe. Właśnie tak ukierunkowana socjologia humanistyczna (rozumiejąca, interpretatywna, jakościowa) czyniła wprawdzie swoim głównym przedmiotem „jakościowy charakter zjawisk”, ale rozumiała przez to wyłącznie „ich sens dla nas” (Abel 1977, s. 76), a więc „znaczenia indywidualne i grupowe” (Silverman 2008, s. 12), czyli „znaczenia przypisane działaniom aktora” (Konecki 2000, s. 19), nie zaś psychologicznie czy tym bardziej cielesnie traktowane „jakości” uznane za empiryczne cechy doznań uczuciowych bądź somatycznych (Majewski 2015, s. 69). Kategorią bardziej adekwatnie i w sposób pełniejszy zdającą relację z mnogością znaczeń istotnych dla człowieka ma być zatem, zdaniem wielu badaczy, „doświadczenie”.

Jak zauważa Dorota Wolska, chodzi tu bowiem o doświadczenie wykraczające poza dotychczasowy sens przypisywany najczęściej temu określeniu, które uważa za notorycznie niejasne, wieloznaczne i wręcz „niebezpieczne”. Od dawna obecne w filozofii (kantyzm, heglizm, filozofia życia, hermeneutyka, fenomenologia, pragmatyzm), ale też w estetyce, psychologii, historii, religioznawstwie czy antropologii funkcjonowało ono dotąd jako kategoria głównie poznawcza, a nie egzystencjalna czy (zwłaszcza) empiryczna. Nakierowane też było na dotarcie raczej do abstrakcyjnych „sensów” i na rekonstrukcję ogólnej, transcendentnej, poddającej się werbalizacji „prawdy” niż na przedpredykatywne, a więc niedyskursywne,

somatyczne doznania, jakie są udziałem „ciała żywego” zanurzonego w „świecie przeżywanym”. Ciała, które przede wszystkim odczuwa, a potem pamięta, choć nie zawsze zdaje sobie z tego sprawę, a tym bardziej niekoniecznie potrafi wyartykułować „znaczenie” tego, co je spotyka czy też spotkało dawno temu. Zamiast ograniczania zakresu doświadczenia do kwestii świadomościowych, kognitywnych czy językowych Wolska postuluje więc objęcie tym określeniem także sfery uczuć, zjawisk somatycznych i wrażeń wyniesionych z obcowania z rzeczami, tak aby w pełni uchwycić „zmysłowo-percepcyjny bezpośredni kontakt z rzeczywistością” (Wolska 2012, s. 221). Dopiero takie postępowanie – otwarte na egzystencjalistyczne, całościowo ujmowane „bycie w świecie” – w przekonaniu autorki uczyniłoby z doświadczenia kategorię w pełni humanistyczną (Wolska 2012, s. 268).

Jak się wydaje, istotną rolę w tym procesie mogłaby odegrać odpowiednia recepcja dorobku dwudziestowiecznej fenomenologii. Niestety, o ile antropologia uczyniła w tej mierze znaczący krok (Rakowski 2009; Turner, Bruner 2011), to socjologia zatrzymała się na etapie Husserla, w dodatku bardzo często błędnie rozumianego (Kozakiewicz 1991), a przynajmniej poddanego dość istotnym modyfikacjom (Szacki 2002, s. 481). Powołując się na autorytet filozofa, socjologia fenomenologiczna uznała, że prowadzone przez nią analizy mają dotyczyć ludzkiej subiektywności w jej świadomościowym odniesieniu do świata. Dlatego formułowane przez Anzelma Schutza czy Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna opisy społecznego świata sprowadzały się do budowania „podwójnej hermeneutyki”: tworzenia naukowych konstruktów drugiego stopnia na temat potocznych konstruktów pierwszego stopnia, czyli wypowiadali się nie o istniejących realnie obiektach, ale o treściach świadomości zawierających intencjonalne odniesienia do tych obiektów. Zwłaszcza w konfrontacji z aktualnymi wyzwaniem humanistyki, upominającej się o uwzględnianie materialności i cielesności, przychodzi żałować, że socjologia nie skorzystała z inspiracji Maurice’a Merleau-Ponty’ego, który wielokrotnie podkreślał: „to moje ciało, a nie jakaś konstytuująca świadomość jest przeto ośrodkiem rodzenia się sensu (od motorycznego po intelektualny), jest zarodkiem inteligibilności w łonie naturalnego istnienia” (Migasiński 1995, s. 272). Skoro jednak na obszarze socjologii nie podjęto wątku fenomenologii percepcji, trudno się dziwić, iż zaniedbano również refleksję nad myślą późniejszych autorów tego nurtu filozofii: Michela Henry’ego – radykalnego fenomenologa cielesności, Hermanna Schmitza – fenomenologa witalności czy Francois Chirpaza – piszącego o egzystencjalnym doświadczaniu ciała. Niewątpliwie implikacje wyprowadzone z ich dociekań byłyby cenne dla myślenia socjologicznego. Jednak wobec braku takich analiz trzeba poprzestać na wskazaniu najważniejszych wątków podejmowanych w związku z problematyką doświadczenia na gruncie innych nauk, przede wszystkim antropologii i literaturoznawstwa.

Postulowane powszechnie poszerzenie zakresu pojęcia „doświadczenie” czyni aktualnym zagadnienie reprezentacji, a mianowicie pytanie o sposób wyrażenia w tekście naukowym takich treści, które (na mocy nowej definicji) są niedyskursywne, nie dają się bowiem zawrzeć w tradycyjnie ujmowanych znakach językowych jako jednostkach arbitralnych i w pełni skonwencjonalizowanych. Na niedostatki istniejącej aparatury pojęciowej zwracano uwagę wielokrotnie, przy czym należy tu nadmienić, że kwestia nieadekwatności języka używanego w badaniach nad kulturą ma co najmniej dwa aspekty: epistemologiczny (gdy zwraca się uwagę, że stosowane kategorie są wytworem odległego od konkretnej, praktycznej strony życia „spojrzenia kontemplującego” właściwego nauce akademickiej) (Bourdieu 2001b, s. 50) oraz ideologiczno-etyczny (co podnoszą autorzy analizujący przypadki hegemonicznego, a obecnego również w nauce, użycia języka, czyli takiego, który neguje prawomocność dyskursów tworzonych „oddolnie” jako zbyt ograniczonych w swoich perspektywach lub nieudolnych) (Rakowski, Malewska-Szałygin 2011) bądź też dokonuje ich skutecznej „neutralizacji” (Latour 2010).

Rozpatrująca te kwestie Kirsten Hastrup skłania się tu nawet ku radykalnie brzmiącej tezie o nieprzekładalności ludzkich doświadczeń na stosowany język analizy i w tym kontekście pisze wręcz o „etyce nieartykułowości” oraz o „przepaści ontologicznej” między rzeczywistością społeczną a kategoriami, w które naukowcy starają się ją ująć. Ponieważ uważa, iż „jesteśmy w świecie obecni dzięki doświadczeniu, a nie przez jego językowe reprezentacje” (Hastrup 2008, s. 180), zadaje pytanie, jak należałoby „przenosić życie z kontekstu do tekstu w taki sposób, który tego życia nie zabija” (Wyka 1993, s. 148). Skoro zatem „czysto ludzka prawda” sytuje się w znacznym stopniu, jeśli nie całkowicie, poza używanym słownikiem, a więc język nauki nie daje dostępu do najważniejszych dla człowieka „znień”, autorka proponuje dotarcie do nich na drodze uprawiania antropologii performatywnej bądź ewokacyjnej.

Jedną z odpowiedzi na tak formułowane postulaty jest zasadnicza reorientacja obserwowana w prowadzonych aktualnie badaniach nad pamięcią, gdzie zarzuca się wyeksploatowane schematy analiz „narracyjnych” na rzecz podejścia cenestezyjnego, na przykład „traumatycznego” (Budrewicz 2014). Dzięki temu przechodzi się od koncentracji uwagi na semantycznych reprezentacjach dających się zrekonstruować na podstawie wypowiedzi respondentów do badania ich cielesnych, a nawet fizjologicznych reakcji, a tym samym dokonuje się zmiana nastawienia badawczego: z komunikacyjnego na performatywne. Ten post-semiotyzm i post-mimetyzm okazuje się zresztą tendencją bardzo ekspansywną, gdyż nie tylko stara się wykroczyć ku obszarom dotąd pomijanym, ale także zwraca się przeciwko dotąd obowiązującej wykładni języka, tekstu oraz narracji. Wyprowadzona z tak zwanej „drugiej rewolucji de Saussure’a” koncepcja cielesnego wymiaru słowa (obecności ciała w słowie)

pokazuje możliwość równoczesnego analizowania wypowiedzi w kategoriach pojęć „soma” i „sema”, czyli uznania mechanizmu transsubstancjacji tego, co cielesne w to, co znaczeniowe, i odwrotnie (Dziadek 2014). Tym samym język (słowo, tekst, dyskurs), tracąc walor zdystansowanej wobec swego odniesienia „reprezentacji” o charakterze metaforycznym, nabiera cech „ślądu” bądź „świadcstwa” będącego integralną i – pod pewnymi względami – tożsamą z całością rzeczywistości jej metonimią, a nawet synekdochą (Leach 1973) i przekazującego to, co istotne nie w sposób dyskursywny, lecz np. pod postacią „czysto melicznego symptomu czegoś niemego i pozajęzykowego” (Majewski 2007, s. 361).

Tego rodzaju propozycje pociągają za sobą kolejne decyzje: zaniechanie koncentrowania uwagi na werbalizowanych treściach świadomości zawierających abstrakcyjne znaczenia i podjęcie próby opisu rzeczywistości społecznej oraz kulturowej w innych kategoriach. Skoro na tę rzeczywistość składają się obiekty materialne oraz ludzkie ciała, należy zwrócić uwagę na znaczenia zakodowane w tym, co fizyczne i somatyczne, a więc niekoniecznie wyrażające się (czy wręcz: niewyraźalne) w języku. Na istnienie takich zjawisk zwraca uwagę brytyjski etnograf, Paul Willis, który twierdzi, że „znaczenie ucieleśnione w formie fizycznej często nie znajduje wyrazu w języku, a czasami jest nawet zorganizowane tak, by się językowi sprzeciwić” (Willis 2005, s. 13). Dlatego, jak podkreśla autor: „Materialność formy jest tutaj absolutnie kluczowa. Materialność ta wydaje się oczywista, jeśli chodzi o kulturę materialną, odzież, wystrój pomieszczeń itp. Jest ona jednak w podobnym stopniu wyróżniająca w odniesieniu do form, których materialność wydaje się mniej oczywista, jak muzyka, w której praktyki ekspresji, nieredukowalne do zapisu nutowego, posiadają wymiar czysto fizyczny, poczynszy od drgań błony bębenkowej i ślimaka w uchu, poprzez ruch klatki piersiowej i rytmiczne poruszanie się całego ciała w tańcu” (Willis 2005, s. 47).

Z kolei, zdaniem filozofów języka, nawet znaczenie językowe nie zawiera się ani w samym znaku, ani w indywidualnej psychice jego użytkownika, ani w ogólnie podzielanych schematach interpretacyjnych, lecz tkwi w konkretnym użytku, jaki z niego jest czyniony, a więc to praktyka stanowi ostateczną podstawę funkcjonowania semiotycznego. „*Sam przez się* każdy znak zdaje się martwy. Co nadaje mu życie? Żyje on w ukryciu. Czy ma wówczas w sobie tchnienie życia? A może jego tchnieniem jest *użycie*?” – pyta Manfred Geier, analizując pojęcie „gier językowych” późnego Ludwiga Wittgensteina (Geier 2000, s. 191). Dzięki założeniu mistycznego wymiaru myśli filozofa rozumiane dotychczas w sposób skrajnie relatywistyczny gry językowe zyskują oparcie w wyćwiczonej praktyce, „której nie muszą uzasadniać czy upewniać coraz to nowe wyjaśnienia” (s. 192). Jakakolwiek gra językowa jest zatem możliwa tylko wtedy, gdy zostaje na czymś oparta, a tym czymś jest elementarne poczucie własnego ciała, nabyte kompetencje językowe

i kulturowe („wycwiczono mnie w określonym reagowaniu na znak, i tak teraz reaguję” – pisał Wittgenstein) oraz fundament zasadniczy – prerefleksyjna „utarta praktyka”, której wszelka wyłącznie pojęciowa i abstrakcyjna interpretacja byłaby zaledwie dezinterpretacją, przestrzega Geier.

Zgodnie z proponowaną przez etnografów i filozofów wizją: społeczeństwo i kultura ujmowane w swej materialności, czyli fizyczne przedmioty oraz ludzie wraz z ich emocjonalnymi i fizjologicznymi reakcjami, stają się jednym układem obiektów ożywionych i nieożywionych, które kierując się własną dynamiką, cyrkulują w obszarze naznaczonym organicznym witalizmem i podlegają transformacjom niezaplanowanym przez żaden umysł czy intencję, lecz wynikającym z faktu ich współbycia. Ku takiemu obrazowi świata produktów kultury, które w dobie globalizacji nie potrzebują dla swojego zaistnienia i funkcjonowania sprawczej roli człowieka, lecz pozostają z nim w relacjach jak najbardziej partnerskich, składają się np. Scott Lash i Celia Lury. Według nich mechanicystyczny porządek kapitalizmu dziewiętnastowiecznego ustąpił dziś miejsca witalistycznym regułom zglobalizowanego systemu, a to sprawia, że także „samoprzekształcające się i dostarczające sobie energii monady globalnego przemysłu kulturowego nie są mechanicystyczne, ale witalistyczne. W ramach globalnego przemysłu kulturowego rzeczy wyraźnie awansują: ożywają, zaczynają żyć własnym życiem” (Lash, Lury 2011, s. 25), człowiekowi zaś przypada w tym świecie rola nie „aktora” – świadomego i nadrzędnego wobec tworzonych przezeń porządku, lecz zaledwie jednego z wielu wykonawców czynności, czyli „aktora bez woli sprawczej” zdolnego tylko do sensoryczno-motorycznej asymilacji do warunków fizycznych (Krajewski 2014, s. 148) bądź też „aktora w sieci”, zgodnie z koncepcją Latoura.

Na tym, zdaniem brytyjskich badaczy, polega zasadnicza odmienność dzisiejszych przemysłów kultury od realiów opisywanych przez Adorna i Horkheimera. Za ich czasów, w pierwszej połowie XX w., produkty kulturowe należały jeszcze do sfery nadbudowy, reprezentowały więc pewne wartości swojej kultury i miały określony przez autora bądź nadawcę sens, dzisiaj natomiast uległy urzeczowieniu i medializacji, „zapadły się w materialną bazę”, a ich znaczenie zostało uwolnione i nie zależy już od intencji człowieka, lecz od bezpośredniej materialności ich samych. Ponieważ rzeczy „poruszają się, przechodzą z jednego stanu w inny, samorganizują się jako czasowe, rytmiczne morfologie czy spójne sposoby zachowania” (Lash, Lury 2011, s. 35), a obiekty materialne są „czymś bez wątplenia żywym” (s. 240) i stanowią część przepływu, który „siłą wciąga w siebie jednostki”, „usidla użytkowników” i tworzy społeczne relacje (s. 240 i 186), nie sposób dłużej obstawać przy mentalistycznych kategoriach dotychczasowej epistemologii. Na jej miejsce Lash i Lury proponują metodę „sytuacjonistyczną” – porównywaną z grą i zabawą, a polegającą na „mapowaniu”, które jest pochodną „współbycia” ze „środowiskiem

przedmiotów kultury” – zamiast tak modnego do tej pory traktowania ich jako „tekstu” (s. 251).

Tym samym można zaryzykować twierdzenie, że nie jest dłużej możliwe ani tym bardziej zasadne utrzymywanie właściwego tradycyjnej humanistyce przesądu nazywanego „egocefalocentryzmem”, który zakładał uprzywilejowaną pozycję pojedynczego i odcieśnionego umysłu poznającego świat w ten sposób, że realne fakty zamieniał w treści możliwie czystej świadomości (Kaufmann 2004), a więc przekształcał wszelki byt i cały świat w „sens bytu i sens świata” (Tischner 1982, s. 22). Na jego miejsce należałoby zaproponować dokładnie odwrotną perspektywę, dla której najodpowiedniejszą nazwą wydaje się „noskorpocyrkularyzm”, czyli swobodne krążenie różnych ciał i obiektów i wyłanianie się w tak rozumianej przestrzeni ciągle transformujących się znaczeń podległych transsubstancjacji, bo zdolnych do przemieszczania się z jednego nośnika do innego i manifestowania nie w abstrakcyjnie rozpatrywanych reprezentacjach, lecz istotne przez swój fizyczny wyraz jako emocje, reakcje cielesne bądź słowne (Bukraba-Rylska 2013).

5. „Znaczenie” doświadczenia

Dogodny punkt wyjścia do analiz tak wielorako przejawiających się znaczeń, które dostępne są w doświadczeniu, lecz już niekoniecznie w rozumieniu rzeczywistości, oferuje semiotyczna myśl Charlesa Peirce’a, a także uznana, choć niezbyt konsekwentnie zastosowana w polskiej socjologii (Kłoskowska 1981) jej wykładnia zaproponowana przez Charlesa Morrisa. Dzieje się tak dlatego, że u Peirce’a kluczową rolę odgrywała właśnie kategoria ciągłości, zapożyczona jeszcze od Johna Deweya. Naturalistyczna perspektywa deweyowska zakładała, iż nie ma żadnej luki w ciągłości między operacjami umysłowymi a procesami biologicznymi i fizycznymi, dlatego racjonalne operacje trzeba rozpatrywać jako pochodne organicznych czynności. Przeniesiona w obszar refleksji Peirce’a nad znaczeniem zasada ciągłości przybierała następujący kształt: badacz zakładał, że ma ona odniesienie semiotyczne (idea przekładu znaku na inny znak), metafizyczne (chodzi tu o tożsamość znaczenia wędrującego od jednego nośnika do następnego, a więc zdolność przekształcania się znaczeń fizycznych w emocjonalne i abstrakcyjne) oraz epistemologiczne (poznanie praktyczne ma być podporządkowane „nawykom działania”, a poznanie naukowe „nawykom myślenia”). Jeżeli semiotyczny aspekt upoważnia do ujmowania znaczenia jako wyniku przekładu znaku na inny system znaków, aspekt metafizyczny zaś odsyła do wykładni pragmatycznej (znaczeniem znaku jest działanie, doświadczenie lub odczucie wywołane przez ten znak), to wymiar epistemologiczny zakłada konstytutywną rolę znaczenia dla intersubiektywności wspólnoty, która podziela dane nawyki i wykorzystuje je w roli dyrektyw działania

bądź poznawania. Te właśnie wątki myśli Peirce'a czynią ją tak atrakcyjną dla socjologa i badacza kultury.

Okazuje się mianowicie, że dynamiczny status znaczenia transferowanego w ciągach różnych – ze względu na ich nośniki – znaków może być wprawdzie opisywany jako proces semiozy równoznaczny z „życiem” myśli, ale również dowodzi, iż aktywność znaku zdolna jest wychodzić poza sferę myślenia i wkraczać w ściśle społeczną sferę działania. Wynikałoby z tego, że uniwersum myśli zdolne jest wpływać na rzeczywistość społeczną za pośrednictwem dyrektyw działania i myślenia kodowanych także somatycznie bądź mentalnie, a tym, co pozostaje tożsame (mimo zmiany sposobu przejawiania się) jest znaczenie swobodnie krążące pomiędzy rzeczami, ciałami i umysłami. Chociaż więc semioza może być w najogólniejszym sensie rozumiana jako proces wymiany myśli, to jednak nie wynika z tego, by znaczenie było skazane tylko na bytowanie w sferze inteligibilnej. „Możemy pojąć znak tak szeroko – twierdził Peirce – że jego interpretant będzie już nie myślą, ale działaniem lub doświadczeniem, możemy nawet tak rozszerzyć jego rozumienie, że interpretant znaku okaże się zwykłą jakością odczucia” (Peirce 1997, s. 125). Dlatego filozof dopuszczał istnienie trzech rodzajów interpretantów rozumianych jako skutki cyrkulujących w danej wspólnotie znaków. Wyraźnie odróżniał interpretanty emocjonalne (uczucia rozbudzone przez znaczenia zawarte w znakach), interpretanty energetyczne (np. wysiłek fizyczny niezbędny w podjęciu działania stanowiącym reakcję na znak) i dopiero w trzeciej kolejności interpretanty logiczne (znaki intelektualne – w przeciwieństwie do dwu pozostałych nie jednostkowe, lecz ogólne, gdyż przybierają one formę podzielanego w danej grupie nawyku myślenia bądź działania). Łatwo dostrzec adekwatność kategorii wprowadzonych przez Peirce'a wobec intuicji takich badaczy, jak Willis – piszący o transformacji i transsubstancjacji znaczenia przemieszczającego się z dźwięków muzyki do ciał słuchaczy albo Hastrup – poszukująca lepszych sposobów wyrażenia somatycznych i emocjonalnych komponentów ludzkiego doświadczenia niż ujmowanie ich w słowa.

Podstawowe przesłanie semiotycznej i zarazem pragmatycznej koncepcji Peirce'a brzmi: „słowa powodują skutki fizyczne”. Dzieje się tak, ponieważ myśli ubrane w słowa oddziałują na realne zjawiska czy obiekty, ale trzeba tu pamiętać, że materia zawierająca myśl również wpływa na ciało człowieka i jego emocje. Jeśli filozoficzną konkluzją takiej wizji rzeczywistości może być definitywne zanegowanie kartezyjskiego dualizmu, to istotny dla socjologa wniosek musi brzmieć następująco: w społeczeństwie nie ma mowy o separacji tego, co ludzkie, i tego, co materialne. Rzeczy i ludzie, podmioty i przedmioty pozostają bowiem w ciągłej interakcji, bezustannie wymieniając się „znaczeniami” wyrażanymi materialnie, somatycznie albo pojęciowo i tak samo różnie konkretyzowanymi w procesie odbioru. Interesującego

rozwińnięcia myśli Peirce'a dokonał Charles Morris, pozostający też pod silnym wpływem George'a Herberta Meada. Od Peirce'a Morris przejął przekonanie, że określić znaczenie jakiegoś znaku to nic innego, jak określić zachowanie, które ten znak wywołuje. Z kolei z Meadem łączyło go przekonanie o nierozłączności procesów doświadczania, działania i symbolizowania, a więc o konieczności rozpatrywania osobowości, jaźni i społeczeństwa jako pewnego ciągłego procesu, a nie odrębnych zjawisk.

Morris podzielał Meadowskie rozumienie znaczenia jako reakcji, czyli zachowania organizmu, nie zaś operacji przynależnej wyłącznie refleksyjnej świadomości: „działanie społeczne w swych najbardziej elementarnych stadiach lub formach jest możliwe bez jakiegokolwiek formy świadomości” – pisał Mead (1975, s. 30). Nie interesowała go natomiast (bliska Meadowi) finalistyczna perspektywa „wszechświata rozmowy” jako najszerszego, ostatecznego kontekstu działania i myślenia człowieka w społeczeństwie ani – wyraźne też u Peirce'a – zainteresowanie ostatecznym interpretantem logicznym. Zamiast uniwersalnością podzielanych reakcji Morris bardziej zajmował się doraźnymi działaniami podmiotów, odpowiadających na bodźce w sposób właściwy wszelkim organizmom biologicznym. Dzięki takiemu nastawieniu badanie procesu semiozy Morris widział w kategoriach przedsięwzięcia zdecydowanie interdyscyplinarnego. Dla niego semiotyka miała być ogólną teorią znaków we wszelkich ich formach i przejawach: zwierzęcych i ludzkich, normalnych i patologicznych, językowych i pozajęzykowych, jednostkowych i społecznych. To zaś prowadziło go do wniosku, że tak szeroki zasięg może mieć wyłącznie teoria biologiczna, sprowadzająca wypowiedzi o znakach do wypowiedzi o zachowaniach żywych istot, a dokładniej – do wypowiedzi o występujących u interpretatora znaku reakcjach jego mięśni i gruczołów.

Na ten właśnie aspekt myśli amerykańskiego badacza zwracała uwagę Janina Kotarbińska, wydobywając kluczowe jej założenie: „chodzi wobec tego o biologiczną teorię znaku, o biologiczną semiotykę, o dyscyplinę, która byłaby częścią przyrodoznawstwa i która pozwalałaby wyjaśnić i przewidywać «zachowanie się znakowe» na podstawie ogólnych praw rządzących zachowaniem się organizmów zwierzęcych. Charakterystyka znaku winna być sformułowana w terminach opisujących dyspozycje do zachowań się, wywoływanych przez ten znak u ich interpretatorów” (Kotarbińska 1990, s. 189). Jak się wydaje, z takim przeświadczeniem koresponduje współczesna kognitywistyka, kwestionująca stosowany wcześniej na jej gruncie obraz mózgu-komputera dokonującego operacji na abstrakcyjnych, dających się wyrazić liczbowo symbolach (komputacjonizm). Obecnie kognitywistyka rezygnuje bowiem z pojęcia reprezentacji, jako pochodnej błędnego dualizmu zupełnie niepotrzebnie zapośredniczającego realny świat w jego odzwierciedleniach (kopiach), i korzysta z modeli poznania, które ludzkie ciało i jego bezpośrednie relacje ze

światem czynią punktem wyjścia „ucieleśnionej kognicji”. „To właśnie nasze organiczne cielsko i krew, własny szkielet kostny, pradawne rytmy własnych narządów wewnętrznych, puls przepływów i odpływów naszych emocji, to wszystko formuje każde możliwe do znalezienia znaczenie” – deklaruje Mark Johnson i podkreśla, iż w tak pojmowanej „estetyce rozumienia ludzkiego” nie ma miejsca na samoistnie bytujące abstrakcje. Każda z nich zakorzeniona jest przecież w nieświadomym cielesnym doświadczeniu, którego domeną źródłową są, z jednej strony, jego własne schematy percepcyjne i motoryczne, a z drugiej – „jakości życiowe” doświadczenia (Johnson 2015). Te właśnie konkretne, zmysłowe jakości stanowią pierwotne dane „kwalitatywnego” doświadczenia, tworzą jego materię i dopiero z niej można destylować znaczenia pojęciowe, które jednak nawet w skrajnie skonwencjonalizowanej formie konceptualnej zachowują ślad swojego pochodzenia, jak np. metafory (Lakoff, Johnson 1988). W przypadku tak szeroko, a nie wyłącznie symbolicznie rozumianej semiozy, czyli procesu tworzenia znaczeń i ich komunikowania, zbyteczne staje się więc uwzględnianie świadomości, na co kładzie nacisk socjologia rozumiejąca i antropologia oparta na paradygmacie interpretatywnym. Zamiast tego wystarczy zdać sprawę z reakcji organizmów doświadczających dane obiekty.

W odniesieniu do badania odbioru kultury, co stanowi centralny punkt prowadzonych tu rozważań, trzeba przypomnieć, iż nawiązującą wyraźnie do powyższych intuicji definicję kultury (a ściślej: „dziedzictwa kulturowego” danej grupy) zaproponował swojego czasu Stanisław Ossowski. „Na dziedzictwo kulturowe grupy społecznej składałyby się – jego zdaniem – pewne wzory reakcji mięśniowych, uczuciowych i umysłowych, według których kształcą się dyspozycje członków grupy” (Ossowski 1966, s. 64). Co znamienne, autor jednocześnie podkreślał, że „żadne przedmioty zewnętrzne nie wchodziłyby w skład tego dziedzictwa” ponieważ w owych przedmiotach materialnych należy uznać tylko „korelaty pewnych reakcji psychicznych i mięśniowych, dla których dyspozycje przekazywane są jako kulturowe dziedzictwo grupy” (Ossowski 1966, s. 66). Ta sformułowana już dawno, ale brzmiąca bardzo aktualnie, bo konsekwentnie „ucieleśniona” koncepcja, daje możliwość posługiwania się takim pojęciem kultury, które obejmuje zarazem komponenty mentalne, emocjonalne i behawioralne. Z tego samego powodu równie ważne składniki tego pojęcia (czyli znaczenia i wartości) będą mogły być określane w nowy, równie „ucieleśniony” sposób: „znaczenia” (w nawiązaniu do omówionej już wcześniej Peirce’a koncepcji interpretantów logicznych, emocjonalnych i fizycznych) jako to, co podlega nieustannej transformacji od zjawisk umysłowych przez somatyczne, afektywne do materialnych bądź odwrotnie, a „wartości” (stosownie do sugestii Bourdieu) jako „podstawowe i pierwotne dyspozycje ciała, będące smakami oraz odczuciami wstrętu, które określa się jako instynktowne i w których zdeponowane zostały najbardziej witalne interesy grupy” (Bourdieu 2005, s. 583).

Ucieleśnienie, a więc znaturalizowanie procesu percepcji kultury, wymaga jednak dokonania podobnie stanowczych korekt, również jeśli chodzi o artefakty będące obiektem tak zredefiniowanego odbioru. Zgodnie z zaproponowaną perspektywą należałoby także na nie spojrzeć jako przede wszystkim na przedmioty materialne o określonych własnościach dostrzegalnych zmysłowo, dopiero zaś w dalszej kolejności (jeśli w ogóle) na dzieła zawierające określone znaczenia kulturowe. Ponieważ obecnie skutek globalizacji dochodzi do coraz większego mieszania się elementów należących do różnych porządków kulturowych, a możliwy do nabycia przez przeciętnego odbiorcę poziom kompetencji niezbędny do prawidłowego rozumienia treści i znaczeń produktów dostępnych w ramach globalnego przemysłu kulturowego pozostaje daleko w tyle za szybkością i intensywnością zmian, prawdopodobna staje się hipoteza mówiąca, że tym, co przede wszystkim dociera do takiego odbiorcy – i to niezależnie od poziomu jego formalnego wykształcenia oraz obycia – będą coraz częściej tylko jakości materiałowe (kształt, barwa, dźwięki, rytmy) podlegające percepcji czysto zmysłowej, a nie intelektualnej.

O takiej właśnie ewentualności pisali już dużo wcześniej badacze biorący pod uwagę percepcję realizowaną np. przez skrajnie niekompetentnego odbiorcę, któremu pozostaje jedynie doznawanie „zestroju czystych jakości” (Ingarden 1966) albo szczególną sytuację odbioru dzieła pochodzącego z zupełnie obcej kultury. Wówczas, ich zdaniem, nieuchronnemu zatarciu ulega warstwa sensów zawarta w symbolach „normatywnych” obiektu (czyli właściwych danej kulturze i wymagających odpowiedniej wiedzy), a główną rolę zaczynają odgrywać symbole „orektyczne” (Turner 2005), które odwołując się nie do intelektu i nabytych kompetencji, ale do pierwotnych, „naturalnych” instynktów, oddziałują bezpośrednio na zmysły i emocje człowieka. Odbiorca doświadcza wtedy, jak pisze Edmund Leach, uniwersalnych reakcji nie mentalnych, lecz fizjologicznych: „szczególnych doznań związanych z biologicznym, zwierzęcym aspektem natury ludzkiej” (Leach 1986, s. 163). Jeżeli zatem zdominowane przez paradygmat interpretacyjny analizy kultury pomijały rolę emocji oraz cielesności, sprowadzając tym samym proces jej odbioru do świadomie dokonywanych i wyłącznie intelektualnych aktów dekodowania abstrakcyjnych sensów, to podstawową cechą nowego (choć, jak widać, znajdującego oparcie w formułowanych dużo wcześniej teoriach) podejścia byłoby uwzględnianie także somatycznie, a nie wyłącznie mentalnie przebiegającej percepcji.

Zbliżoną do sugerowanego tu podejścia koncepcję odbioru sztuki, a szerzej – kultury jako takiej, buduje konsekwentnie Mateusz Chaberski. Posługując się kategorią doświadczenia (syn)estetycznego, w swoich analizach przedstawień typu *site-specific* dochodzi do wniosku, iż uwzględnianie materialności przedmiotów, uczestników, przestrzeni, słowem – całej sytuacji odbiorczej – oznacza konieczność

rozpatrywania ich jako zjawiska multisensorycznego, w którym element wzrokowy (w dotychczasowych koncepcjach najbardziej akcentowany „okulocentryzm” percepcji) stanowi tylko jeden z wymiarów wielozmysłowego doświadczenia. Jak pisze, uczestnicy takich przedstawień „nie tylko patrzą na dzieło sztuki, ale także słuchają, wachają, poruszają się w danej przestrzeni” (Chaberski 2015, s. 143). Co więcej, pojęcie (syn)estetyczności wyraźnie degraduje, uznawany wcześniej za najważniejszy, intelektualny charakter uczestnictwa w kulturze na korzyść jego afektywnych aspektów, niedających się jednak sprowadzić do procesów psychicznych ani do emocji (Deleuze, Guattari 2000). Wszystko to wymaga zaś skonstruowania zupełnie innego, niż stosowany obecnie, modelu teoretycznego, gdyż powinien on uwzględniać fakt, że percepcja uczestnika „powstaje w wyniku fuzji doświadczenia estetycznego, doświadczeń zmysłowych oraz zbiorowych i indywidualnych wspomnień” (s. 144). Tę domagającą się nowego potraktowania jakość Chaberski proponuje określić mianem „asamblażu”, czyli takiego złożonego bytu, którego tożsamość określają wzajemne relacje poszczególnych części, nie zaś ich morfologiczne cechy (s. 171). Ponieważ zaś charakterystyka doświadczenia (syn)estetycznego nie odnosi się wyłącznie do publiczności spektakli *site-specific*, ale także „widza teatralnego, kinomana, czytelnika, słuchacza, osoby uprawiającej sport, uczestnika wiecu politycznego” (s. 336), proponowana przez niego teoria asamblaży powinna znaleźć zastosowanie nie tylko, jak sam pisze, do opisu odbioru kultury w ogóle (s. 180), ale także do analizy całości życia społecznego, które tym samym staje się dogodnym obiektem badań estetycznych (Berleant 2011).

Uwzględnienie znaczeń „materiałowych” jako odrębnych i prawdopodobnie niezależnych od znaczeń „kulturowych” wymaga jednak ponownego przemyślenia paru istotnych kwestii. Po pierwsze, czy w przypadku znaczeń fizycznych można nadal odwoływać się do pojęcia reprezentacji, czy też trzeba będzie uznać, że nie zachodzi tu właściwe mu rozdwojenie na „znaczące” i „znaczone”. Omawiając antropologiczną teorię sztuki Alfreda Gella, Agata Rybus słusznie zaznacza, iż o jej istocie nie stanowi symboliczna komunikacja, lecz sprawczość. Celem misteryjnych wzorów na tarczach melanezyjskich wojowników nie jest przecież informowanie wroga o znaczeniach ich kultury, lecz przestraszenie go (Rybus 2016, s. 31). Wróg więc zachowa się właściwie, nie zagłębiając się zbyt w interpretację zakodowanych we wzorach informacji o lineażu, klanie czy rodzinie przeciwnika, ani tym bardziej nie kontemplując estetycznych wrażeń, lecz chwytając za własną tarczę czy dzidę albo biorąc nogi za pas.

Po drugie, pojawi się pytanie o relacje między jedną a drugą sferą znaczeń. Zmysłowe doświadczenie może objawić swoją moc wywrotową i kompletnie destabilizować proces odczytywania znaczeń ustalonych kulturowo (prawdopodobnie właśnie skutek bezpośredniego demonstrowania własnych znaczeń

wyprowadzanych z jakości fizycznych). Wówczas pojawia się analizowane przez Jacques'a Rancièra zjawisko „dysensu”. Jest to efekt nie odmiennego rozumienia idei, lecz różnie przebiegającego odbioru multisensorycznego (Rancière 2008).

Po trzecie, należy zdać sobie sprawę, że o ile socjologia kultury wypracowała bogatą aparaturę służącą badaniu semiozy i semiotyki podległej rozumieniu, a więc pojęciowej interpretacji, o tyle nie dysponuje podobnymi narzędziami do analizy form doświadczania zjawisk zmysłowych. Zwracał na to uwagę już Bogusław Sułkowski (Sułkowski 1972, s. 196), podkreślając łatwiejszy do konceptualizacji, bo bardziej „intelektualny”, charakter percepcji kultury przez osoby dobrze wykształcone i trudniejszy w opisie, bo raczej „zmysłowy”, odbiór treści dzieł, np. literackich, przez osoby o niższym poziomie wykształcenia nastawione na jakości „oglądowe” świata przedstawionego (s. 55). Jeżeli jednak zgodnie z sugestią Bourdieu uznać, że sztuka jako taka jest czymś cielesnym, że ma oczywiście związek ze „stanami duszy”, ale one są zarazem „stanami ciała”, a więc skoro „porywa”, „zachwyca” i „porusza”, to „znajduje się nie tyle ponad słowami, co pod nimi, w gestach i ruchach ciała, w sytuacjach” (Bourdieu 2005, s. 105), to jasnym się staje, że w konstruowanych zgodnie z takimi założeniami opisach stosunku badanych do określonych korelatów kultury ważne musi być ustalenie, jakie to są reakcje. Czy (trawestując słowa Gombrowicza z *Ferdydurke*) dany obiekt wzbudza u odbiorców „miłość i zachwyty”, czy też „płaczą” i „wzbiera w nich poryw”, a może „serce rozdziera się im na kawały”, czy raczej gotowi są „lecieć i pędzić”, czy też wprost przeciwnie: „nie wzrusza”, „nie zachwyca” i „nie przewierca duszy na wskroś” – i dlaczego.

I po czwarte wreszcie, nieodzowna wydaje się zasadnicza korekta również roli badacza społecznego skonfrontowanego z tak zasadniczo odmiennie ujmowanym przedmiotem badań. Atrybutem socjologa czy antropologa nie może już być tylko wiedza profesjonalna, obiektywizm i dystans wobec rzeczywistości, ale przeciwnie: powinien on stać się „podmiotem organicznym”, o jakim pisała przed laty Anna Wyka. Chodziło jej o takiego badacza, który będzie wykorzystywał zarówno swój intelekt, jak i emocje, intuicję, wyobraźnię, odczucia zmysłowe i całą swoją cielesność, a więc będzie pozostawał „w organicznym związku z rzeczywistością” (Wyka 1993, s. 128). Na potrzebę odwołania się przez badacza do jego własnych, a nie tylko dostępnych badanym „doznań źródłowych”, wskazuje też Ewa Domańska. Jej zdaniem zwłaszcza antropolog powinien korzystać ze świadectw swoich zmysłów, a więc powinien czynić użytek z faktu, iż może sam „zobaczyć, usłyszeć, powąchać, spróbować, poczuć to, co bada” (Domańska 2005, s. 79). Sami antropologowie formułują to zalecenie nawet jeszcze bardziej radykalnie. „Możemy dziś uprawiać antropologię jedynie wchodząc w fizyczny kontakt z przedmiotem naszych badań i analizując to doświadczenie” – pisze Chris Salter (Salter 2015, s. 155). Daleko idące konsekwencje takiej decyzji rozważa dziś Joanna Żylińska, podkreślając, że

nie chodzi tu o to, by stworzyć dyskurs, gdzie np. afekt będzie tematem opisu, ale trzeba pozwolić temu afektowi oddziaływać na proces badania i całą pracę naukową: „jeżeli chcemy tchnąć życie w nasze koncepcje, musimy pójść śladem różnych afektów, które działają na różnych poziomach. Nie wolno przeoczyć faktu, że różne afekty sprawiają, iż czujemy, piszemy, myślimy i działamy na różne sposoby” (Żylińska 2015, s. 66).

6. Konkluzje

Przedstawione zamierzenia i trudności wiążące się z ich realizacją skłaniają do następujących deklaracji. Celem sugerowanego tu nowego kształtu analiz doświadczenia kulturowego ma być uczynienie pierwszego kroku ku naturalizacji przedmiotu badań socjologicznych. Chodzić więc będzie o konsekwentne odwrócenie stosowanej dotychczas praktyki, która – według słów Pierre’a Bourdieu – miała polegać na zastępowaniu danych zmysłowych abstrakcyjnymi pojęciami. Te zaś, ujmowane już jako elementy określonych teorii, powinny porządkować i tłumaczyć to, co dostępne w bezpośrednim doświadczeniu. W *Regułach sztuki* autor pisał: ścigana przez socjologa rzeczywistość „nie pozwala zredukować się do bezpośrednich danych doświadczenia zmysłowego, choć jest w nich zawarta. Celem socjologa nie jest dawać cokolwiek do zobaczenia ani do odczucia, lecz konstruować systemy racji inteligibilnych zdolne do wyjaśnienia danych zmysłowych” (Bourdieu 2001a, s. 12).

Aktualne tendencje w humanistyce i naukach społecznych, a także spore obszary w dawnym i współczesnym dorobku socjologii pozwalają pokusić się o zastosowanie przeciwnej procedury. Zamiast w analizach skupiać się wyłącznie na treściach świadomości i pytać, co badani wiedzą o kulturze swego regionu i jak ją oceniają, warto uzupełnić ten wymiar reakcji odbiorczych także o inne świadectwa – emocjonalne i zmysłowe. Być może takie podejście pozwoli zauważyć inne odmienności w percepcji kultury mieszkańców wsi i miast niż tylko te związane z poziomem ich kompetencji. Problemem pozostaje oczywiście to, na ile uda się dotrzeć do tych danych, czy zastosowana metoda sprzyja takim poszukiwaniom i czy warto na zgromadzonym materiale rozważać zagadnienia natury ogólnej, na przykład: jak odnieść się do ewentualnego zarzutu redukcjonizmu. Są to kwestie warte podjęcia, ale nie w tym miejscu. Celem zainicjowanych tu badań jest wyłącznie zwrócenie uwagi na istnienie także innych, poza mentalnymi, sposobów percepcji obiektów kultury i rozważenie, czy i w jaki sposób mogą one stać się ważne dla socjologa.

Niewątpliwie, krok w obranym kierunku oznacza dopuszczenie ewentualności zmiany obowiązującego w socjologii rozumiejącej, podobnie jak i w całej

humanistycy paradygmatu, o czym pisze wielu cytowanych wcześniej badaczy. Za wcześniej, by dookreślać w szczegółach jego kontury, ale już teraz można zdystansować się wobec najczęściej wygłaszanych opinii, iż miałyby to być „humanistyka antypoznawcza” (Pietraszko 2000) lub „antykulturalistyczna” (Wolska 2012) albo, mówiąc innymi słowami, humanistyka „post-humanistyczna”, „antyhumanistyczna” czy „nie-antropologiczna” (Domańska 2010), czy też socjologia anty-socjologiczna w tym sensie, że kwestionująca centralną rolę „tego, co społeczne” (Latour 2010). Wszystkie te określenia mają sens jedynie relatywny, to znaczy w odniesieniu do dotychczasowego, zbyt chyba ubogiego, kształtu dyscyplin. Natomiast nie powinny być stosowane z intencją oceniającą, gdyż – jak się wydaje – próba włączenia w obręb refleksji nad człowiekiem i jego światem społecznym oraz kulturowym szerszego zakresu danych niż to dopuszczano dotąd, jest nie zubożeniem ani tym bardziej zaprzeczeniem humanizmu, ale jego niezbędnym dopełnieniem.

Bibliografia

- Abel T. (1977). *Podstawy teorii socjologicznych* (tłum. A. Bentkowska). Warszawa: PWN.
- Adamowski J., Smyk K. (red.) (2013). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Alexander J. (2010). *Znaczenia społeczne* (tłum. S. Burdziej, J. Gądecki). Kraków: Nomos.
- Archer M. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa* (tłum. A. Dziuban). Kraków: Nomos.
- Babbie E. (2003). *Badania społeczne w praktyce* (tłum. W. Betkiewicz i in.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bachmann-Medick D. (2012). *Cultural Turns* (tłum. K. Krzemieniowa). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Baran B. (2013). Sadowienie Husserla. W: E. Husserl., *Doświadczenie i sąd* (tłum. B. Baran). Warszawa: Aletheia.
- Benton T., Craib I. (2003). *Filozofia nauk społecznych* (tłum. L. Rasiński). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP.
- Berleant A. (2011). *Wrażliwość i zmysły* (tłum. S. Stankiewicz). Kraków: Universitas.
- Bocheński J. (1994). *Sto zabobonów*. Kraków: Philed.
- Bolecki W. (2007). Zamiast wstępu. W: tenże (red.). *Literackie reprezentacje doświadczenia*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Bourdieu P. (2001a). *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego* (tłum. A. Zawadzki). Kraków: Universitas.
- Bourdieu P. (2001b). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* (tłum. A. Sawisz). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P. (2005). *Dystynkcja* (tłum. P. Biłos). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Budrewicz Z. (red.) (2014). *Pamięć i afekty*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Bukraba I. (1990). *Kultura ludowa na co dzień*. Warszawa: Instytut Kultury.

- Bukraba-Rylska I. (2004). Kultura w Polsce lokalnej – w mikroskopie i przez lunetę. *Kultura Współczesna*, 4, 96–118.
- Bukraba-Rylska I. (2013). *W stronę socjologii ucieleśnionej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bukraba-Rylska I., Burszta W. (red.) (2011). *Stan i zróżnicowanie kultury małych miast i wsi*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Chaberski M. (2015). *Doświadczenie (syn)estetyczne*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Cohen I. (2003). Teorie działania i teoria praxis. W: Turner B. (red.). *Teoria społeczna. Podręcznik* (s. 83–126). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Collins R. (2011). Łańcuchy rytuałów interakcyjnych (tłum. K. Suwada). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Condillac E. (1958). *Traktat o wrażeniach* (tłum. W. Wojciechowska). Kraków: PWN.
- Czerwiński M. (1965). Uwagi krytyczne o socjologii kultury, *Kultura i Społeczeństwo*, 3, 7–31.
- Czerwiński M. (1971). *Kultura i jej badanie*. Wrocław–Warszawa: Ossolineum.
- Czerwiński M. (1988). *Przyczynki do antropologii współczesności*. Warszawa: PIW.
- Deleuze G., Guattari F. (2000). *Co to jest filozofia?* (tłum. P. Pieniążek), Gdańsk: Słowo/ obraz terytoria.
- Dilthey W. (2004). *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* (tłum. E. Paczkowska-Łagowska), Gdańsk: Słowo/ obraz terytoria.
- Domańska E. (2005). *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Domańska E. (red.) (2010). *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Drwięga M. (2005). *Ciało człowieka*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Dziadek A. (2014). *Projekt krytyki somatycznej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Engel J. (1992). Kultura Polski lokalnej. W: Grabowska M. (red.). *Barometr kultury* (s. 85–96). Warszawa: Instytut Kultury.
- Fatyga B. (2010). Świadomość kulturalna jako świadomość kulturowa. W: Burszta W. (red.). *Kultura miejska w Polsce z perspektywy interdyscyplinarnych badań jakościowych* (s. 45–74). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Fleischer M. (1988). Literatura trywialna jako problem semiotyki, W: Graszewicz M. (red.). *Kultura – literatura – folklor* (s. 17–38). Warszawa: LSW.
- Geier M. (2000). *Gra językowa filozofów* (tłum. J. Sidorek). Warszawa: Aletheia.
- Goffman E. (2006). Porządek interakcyjny (tłum. A. Manterys). W: Jasińska-Kania A. i in. (red.). *Współczesne teorie socjologiczne* (s. 293–313). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Habermas J. (2000). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* (tłum. M. Łukasiewicz). Kraków: Universitas.
- Habermas J. (2012). *Między naturalizmem a religią* (tłum. M. Pańków). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hastrup K. (2008). *Droga do antropologii* (tłum. E. Klekot). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Husserl E. (2013). *Doświadczenie i sąd* (tłum. B. Baran). Warszawa: Aletheia.
- Ingarden R. (1966). *Studia z estetyki*. T. 2. Warszawa: PWN.
- Jawłowska A. (1993). Kierunki zmiany kulturowej. W: Rychard A., Federowicz M. (red.). *Społeczeństwo w transformacji* (s. 181–198). Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Johnson M. (2015). *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego* (tłum. J. Płuciennik). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kant I. (1957). *Krytyka czystego rozumu* (tłum. R. Ingarden). Warszawa: PWN.
- Kaufmann J.-C. (2004). *Ego. Socjologia jednostki* (tłum. K. Wakar). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kłoskowska A. (1972). *Społeczne ramy kultury*. Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A. (1981). *Socjologia kultury*. Warszawa: PWN.
- Konecki K. (2000). *Studia z metodologii badań jakościowych: teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kotarbińska J. (1990). *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*. Warszawa: PWN.
- Kotula F. (1975). Folklor sakralny i świecki. *Literatura Ludowa*, 3, 11–22.
- Kowalewski J., Piasek W. (red.) (2010). „Zwroty” badawcze w humanistyce. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Kozakiewicz H. (1991). *Zwierciadło społecznego świata*. Warszawa: PWN.
- Krajewski M. (2013). *Są w życiu rzeczy. Szkice z socjologii przedmiotów*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Krajewski M. (2014). *Deindywiduacja. Socjologia zachowań zbiorowych*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Lakoff M., Johnson M. (1988). *Metafory w naszym życiu* (tłum. T. Krzeszowski). Warszawa: PIW.
- Lash S., Lury C. (2011). *Globalny przemysł kulturowy* (tłum. J. Majmurek, R. Mitoraj). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Latour B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne* (tłum. A. Derra, K. Abriszewski). Kraków: Universitas.
- Leach E. (1973). *Levi-Strauss* (tłum. P. Niklewicz). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Leach E. (1986). Poziomy komunikowania i problem tabu w odbiorze i rozumieniu sztuki pierwotnej. *Polska Sztuka Ludowa*, 3–4, 159–164.
- Maffesoli M. (2008). *Czas plemion* (tłum. M. Bucholc). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maffesoli M. (2012). *Rytm życia*. (tłum. A. Karpowicz). Kraków: Nomos.
- Majewski P. (2015). *Tekstualizacja doświadczenia*. Warszawa–Toruń: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Majewski T. (2007). Świadek: pomiędzy wnętrzem i zewnątrz języka. W: Bolecki W. (red.). *Literackie reprezentacje doświadczenia* (s. 65–72). Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Mead G.H. (1975). *Umysł, osobowość, społeczeństwo* (tłum. Z. Wolińska). Warszawa: PWN.
- Mica A., Łuczeczek P. (red.) (2011). *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*. Pszczółki: Orbis Exterior.

- Migasiński J. (1995). *Merleau-Ponty*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Milczarek K. (1997). Kultura zideologizowana – kultura skomercjalizowana. *Kultura i Społeczeństwo*, 3, 47–74.
- Olsen B. (2013). *W obronie rzeczy* (tłum. B. Shallcross). Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Ortega y Gasset J. (1980). *Dehumanizacja sztuki* (tłum. P. Niklewicz). Warszawa: PWN.
- Ossowski S. (1966). *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*. Warszawa: PWN.
- Pawelczyńska A. (1966). *Dynamika przemian kulturowych na wsi*. Warszawa: PWN.
- Peirce Ch. (1997). *Wybór pism semiotycznych* (tłum. H. Buczyńska-Garewicz). Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Pietraszko S. (2000). Procedury humanistyki i jej cele. W: Pelc J. (red.). *Język współczesnej humanistyki* (s. 23–42). Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Pokropski M. (2013). *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Popper K. (1993). *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* (tłum. H. Krahelska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rakowski T. (2009). *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy: etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: Słowo/ obraz terytoria.
- Rakowski T., Malewska-Szałygin A. (red.) (2011). *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rancière J. (2008). *Le spectateur emancipe*, Paris: La Fabrique editions.
- Rybus A. (2016). Czy rzecz może być sprawcą? W: Rybus A., Kornobis M. (red.). *Ludzie w świecie przedmiotów, przedmioty w świecie ludzi* (s. 19–58). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rybus A., Kornobis M. (red.) (2016). *Ludzie w świecie przedmiotów, przedmioty w świecie ludzi. Antropologia wobec rzeczy*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Salter Ch. (2015). *Alien Agency. Experimental Encounters with Art in the Making*. The MIT Press.
- Sendyka R. (2015). *Od kultury 'ja' do kultury 'siebie'*. Kraków: Universitas.
- Shilling Ch. (2010). *Socjologia ciała* (tłum. M. Skowrońska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Siekierski S. (1983). Dyskwalifikacja kultury chłopskiej w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych. *Przegląd Humanistyczny*, 4, 29–46.
- Silverman D. (2008). *Interpretacja danych jakościowych: metody analizy rozmowy, tekstu i interakcji* (tłum. M. Głowacka-Grajper, J. Ostrowska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Simmel G. (2006). *Most i drzwi* (tłum. M. Łukasiewicz). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sontag S. (2012). *Przeciw interpretacji* (tłum. M. Pasicka). Kraków: Karakter.
- Spinoza B. (2000). Etyka (tłum. I. Halpern-Myślicki). W: Spinoza B., *Traktaty* (s. 463–660). Kęty: Antyk.
- Sułkowski B. (1972). *Powieść i czytelnicy*. Warszawa: PWN.

- Sułkowski B. (1995). Eksperyment w dziedzinie uspołeczniania kultury. *Kultura i Społeczeństwo*, 1, 154–168.
- Swianiewicz J. (2014). *Możliwość makrohistorii. Braudel, Wallerstein, Deleuze*. Toruń–Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Szacki J. (2002). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tischner J. (1982). *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.
- Tönnies F. (1988). *Wspólnota i stowarzyszenie* (tłum. M. Łukasiewicz). Warszawa: PWN.
- Trochimaska-Kubacka B. (2011). Ciało człowieka i podmiotowość w koncepcji Merleau-Ponty'ego. W: Pobojevska A. (red.). *Współczesne refleksje wokół kartezjańskiej wizji podmiotu* (s. 115–128). Łódź: Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej.
- Turner B. (2003). Zarys ogólnej socjologii ciała. W: Turner B. (red.). *Teoria społeczna. Podręcznik* (s. 535–556). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Turner V. (2005). *Gry społeczne, pola i metafory* (tłum. W. Usakiewicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Turner V., Bruner E. (red.) (2011). *Antropologia doświadczenia* (tłum. E. Klekot, A. Szurek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tyszka A. (1971). *Uczestnictwo w kulturze*. Warszawa: PWN.
- Tyszka A. (1987). *Interesy i ideały kultury*. Warszawa: PWN.
- Tyszka A. (1999). *Kultura jest kultem wartości*. Komorów: Antyk.
- Willis P. (2005). *Wyobrażenia etnograficzna* (tłum. E. Klekot). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wolska D. (2012). *Odzyskać doświadczenie*. Kraków: Universitas.
- Wyka A. (1993). *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Wyka K. (1984). *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*. Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Znaniński F. (1973). *Socjologia wychowania*. Warszawa: PWN.
- Żylińska J. (2015). Czy mamy bać się końca świata? W: Nycz R. (red.). *Kultura afektu* (s. 51–74). Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

Local Culture Experience. A Research Approach Proposal

Abstract: Phenomena which can be observed in contemporary rural areas require not only observation and description, but deserve treating them in a new way. Hitherto used categories (of cultural participation, localism or cultural practices) do not encompass the specific perception of culture, which is more and more common also in rural inhabitants. In today's humanities the term "experience" is employed with success, as it enables to combine intellectual perception with emotional and corporeal perceptions. This article presents assumptions of that new approach, by showing its usefulness in relation to rural communities.

Key words: multisensory experience – biological concept of meaning – physical, emotional and intellectual reaction