

KATARZYNA MAJBRODA
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Wrocławski

DROGI WIEDZY W ANTROPOLOGII SPOŁECZNO-KULTUROWEJ PO ZWROCIE KU SENSORYCZNOŚCI I NIEDYSKURSYWNEMU DOŚWIADCZANIU RZECZYWISTOŚCI

W stronę emocji i doświadczenia. Zerwanie scjentyzyczne?

Emocjonalność, silnie powiązana z zawodowymi, ale również z prywatnymi doświadczeniami antropologa/antropolożki, przez długie lata sytuowała się w nauce (upraszczając, nazwijmy ją nauką opartą na racjonalności epistemologii Zachodu) na przeciwległym biegunie do dwóch różnych kondycji poznającego podmiotu. Z jednej strony, „bycie emocjonalnym” w procesie poznania to przeciwstawianie się racjonalnemu procesowi myślenia, z drugiej zaś strony, bywa to antidotum na negatywnie wartościowane „wyobcowanie ze świata” równoznaczne z zachowaniem wiary w korespondencyjną teorię prawdy, obiektywizm poznawczy, nieomyłność rozstrzygnięć metodologicznych itp. W odwróconej perspektywie, nieeksponowanie własnych doświadczeń, przeżyć i stanów emocjonalnych w procesie poznania i formułowania wiedzy postrzegane bywa jako wyraz negatywnie wartościowanego, kojarzonego z dyskredytowanym pozytywizmem, zdystansowania wobec świata, jako przejaw braku samorefleksji antropologa i świadectwo jego niezaangażowania w sytuację badania. Oczywiście jest, że wspomniana różnorodność oceniania emocjonalności w procesie poznania wynika z odmiennych kontekstów formułowania tych ocen. Celem artykułu jest zarysowanie tych podejść badawczych i interpretacyjnych w antropologii społeczno-kulturowej, dla których „bycie emocjonalnym, doświadczającym i auto-refleksyjnym” badaczem stanowi podstawę jej uprawiania.

W antropologii społeczno-kulturowej zmieniają się instrumenty uprawomocnienia trybów poznania rzeczywistości i sposobów jej interpretacji. Dyscyplina narodziła się z paradoksu. Od swoich początków stanowiła przejaw scjentyzmu, chęci unaukowania ludzkiej ciekawości różnych stylów życia i poznania Innego, a zarazem moment jej przejścia z luźnej formacji w profesjonalną dyscyplinę

zbiegł się w czasie z przełomem antypozytywistycznym, który ulokował ją po stronie nauk humanistycznych, wydobywając jej idiograficzny i refleksyjny charakter. W intelektualnej historii antropologii czas jej transformacji w akademicką profesję zdominowany był przez pozytywistyczny paradygmat, który wyrugował z niej przejawy intersubiektywnych doświadczeń poznających podmiotów. Trajektoria rozwoju antropologii pokazuje wyraźnie, że od momentu jej wejścia w fazę modernizmu rozumienie nie jest już po Diltheyowsku przeciwstawiane wyjaśnianiu. Coraz częściej, w mniej lub bardziej bezpośredni sposób, jest ono definiowane jako stan psychofizyczny badającego, a zatem jako proces, w którym teorie i sposoby po Kartezjańsku rozumianej racjonalności przestają funkcjonować jako elementy kluczowe. Po tak zwanym kryzysie reprezentacji z lat 80. XX wieku i kolejnych zwrotach dyscypliny: lingwistycznym, literackim, refleksyjnym, etycznym, performatywnym, zamiast imponujących budowli pojęciowych wznoszonych na fundamentach usankcjonowanych tradycją założeń natury ontologicznej i epistemologicznej coraz częściej tworzy się konstrukcje tymczasowe, osadzone na presupozycjach, które ewoluują pod wpływem dynamiki prowadzonych badań i doświadczeń z nich wynikających.

Dyskurs naukowy nie jest już postrzegany jako radykalne przeciwstawienie wiedzy potocznej, definiowanej jako rodzaj poznania z natury iluzoryczny, bo sytuujący się poza scjentyistycznymi trybami uprawomocnienia, w bliskim sąsiedztwie poznania codziennego, zapośredniczonego przez ciało i zmysły (Kaufmann 2010: 35). Słuszne jednak wydaje się także rozpoznanie Catherine A. Lutz, wedle której tkwiąca w samej istocie emocji irracjonalność prowadzi do ich kulturowego kojarzenia z ideą chaosu. Jak pisze Lutz: „Podczas gdy myśl i racjonalność prowadzą do przewidywalności i porządku, odpowiednio niewiele sensu, porządku i wzoru można znaleźć w emocjach i irracjonalności” (Lutz 2012: 34). Wspomniana prawidłowość w konceptualizowaniu emocji widoczna jest w potocznych metaforach używanych wtedy, gdy staramy się zobrazować nacechowane nimi stany psychofizyczne; mówimy wówczas o „byciu targanym przez emocje”, o „chaosie myśli”, „byciu wzburzonym”, o „mętliku, zamięcie w głowie”, „biegu myśli”. Tymczasem emocje stanowią niezbywalny element każdego procesu poznawczego, zarówno codziennego, potocznego doświadczania świata, jak i naukowego trybu poznania, i niekoniecznie, co oczywiste, wiążą się ze stanem chaosu poznawczego. Dobitnie wyraził to swego czasu William M. Reddy, pisząc:

emocje nie mogą być uważane – jak ma to miejsce na Zachodzie – za szczytkową, somatyczną, antyracjonalną dziedzinę świadomego życia, której turbulencje ciągle zagrażają formułowaniu jasnych intencji. Zamiast tego – twierdzą – muszą być uważane za właściwe miejsce zdolności do przyjęcia, weryfikacji lub odrzucenia konstrukcji kulturowych lub dyskursywnych jakiegokolwiek rodzaju (Reddy 2012: 112).

Niewątpliwie jednak na potoczny sposób konceptualizowania emocji ma wpływ romantyczne ich utożsamianie z afektywnością i irracjonalnym postrzeganiem rzeczywistości, a także z pozarozumowym wyjaśnianiem obserwowanych zjawisk, co sprawia, że „emocjonalność” oraz „doświadczenie codzienności” rozumiane są jako antonimy „teorii”. Warto jednak wrócić do etymologii ostatniego z pojęć, przypominając, że podobnie jak słowo „teatr”, tak i „teoria” posiada grecki rdzeń związany z widzeniem – *theorein* – określający czynność widzenia oraz kontemplacji. Wspólnym elementem obu słów jest ogląd i świadoma obserwacja zjawisk (Kirkkopelto 2008: 17). Jak podkreśla Paul Thagard, istnieje wiele różnych sposobów powiązań emocji i epistemologii. Tradycyjna epistemologia analityczna w dużej mierze ignorowała rolę emocji w tworzeniu wiedzy, ale wspomniane związki widziane z szerszej perspektywy okazują się istotne. W szczególności rozumienie rozwoju wiedzy naukowej wymaga dostrzeżenia pozytywnego wkładu myślenia emocjonalnego do wszelkiego poznania. Jak słusznie zauważa Thagard:

Emocje takie jak ciekawość, zdumienie i zaskoczenie są nierozzerwalnie związane z poznawczym procesem badań naukowych, prowadząc naukowców do wygenerowania ważnych pytań i podejmowania prób odpowiedzi na nie. (...) Nieuchronne przeszkody napotymane w tym procesie mogą również prowadzić do negatywnych emocji, takich jak strach, zmartwienie, frustracja, gniew i rozczarowania. (...) Zarówno pozytywne, jak i negatywne emocje stanowią drogowskazy, informując badacza o bieżących postępach i realizowanych kierunkach badań (Thagard 2008: 168).

Różne oblicza racjonalności

Aktualny stan świadomości naukowej, także antropologicznej, jest rezultatem znaczących zmian w sposobie myślenia o pojęciu racjonalności. W pierwszej połowie XX wieku, za sprawą Koła Wiedeńskiego i zainicjowanej w jego środowisku debaty na temat racjonalności nauki wprzęgniętej w tryby logicznego empiryzmu, dominowało bezdyskusyjne przekonanie, wedle którego nauka to uobecnienie, ucieleśnienie racjonalności¹. Myślenie to zostało poważnie nadwyrażone przez poglądy Thomasa Kuhna wyłożone w książce *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), a jego radykalne odrzucenie wiązało się z recepcją poglądów Paula K. Feyerabenda, głoszącego między innymi w książce *Against Method*, że nie ma zasadniczej różnicy między nauką Zachodu a na przykład myśleniem magicznym Azande, co pozwoliło mu na określenie tej pierwszej mianem współczesnej formy irracjonalności (Feyerabend 1975).

¹ Por. Buczyńska-Garewicz 1993.

Oczywiste jest, że zarówno logiczny empiryzm, jak i anarchizm metodologiczny to skrajne stanowiska w dyskusji nad kategorią *ratio* w nauce, jednak nie o rzeczywistą racjonalność nauki idzie w podjętej tu refleksji, a jedynie o to, w jaki sposób wspomniana racjonalność jest rozumiana i definiowana. Tym samym odejście od pozytywistycznego czy też modernistycznego stylu uprawiania nauki w stronę podkreślania istotności osobistych doświadczeń badacza i uwzględniania zarówno emocjonalnej, jak i działaniowej (w tym także performatywnej) strony poznania naukowego nie oznacza rezygnowania z racjonalności jako takiej. Ta ostatnia może być dzielona na pojęciową, logiczną, ontologiczną, teoriopoznawczą, metodologiczną, praktyczną (Kleszcz 1998: 38-85), a także poznawczą, treściową, zdroworozsądkową, pragmatyczną, ontyczną itp. (Życiński 1985: 187-205). Wymienione rodzaje racjonalności nie wyczerpują, rzecz jasna, jej możliwych konceptualizacji. Istotniejszą bodaj kwestią jest odróżnienie nośników racjonalności (przedmiotów, o których racjonalność jest orzekana) od jej kryteriów, na przykład niesprzeczności. Można zatem powiedzieć, że głosy sprzeciwu bądź obawy, czy aby podkreślanie doświadczeniowej, sensorycznej i emocjonalnej strony poznania nie sprowadza antropologii do sztuki czy też filozofującej refleksji, wynikają z nieuzasadnionego stawiania znaku równości między konwencją przedstawiania/reprezentacji antropologicznej wiedzy a epistemologią. Podobnie jak realizm etnograficznego opisu nie zaświadcza o realizmie epistemologicznym, tak i podkreślanie zarówno roli doświadczenia, jak i subiektywnego doświadczania świata nie odbiera, niejako z definicji, antropologicznej wiedzy jej intersubiektywnego charakteru i możliwości jej środowiskowej, naukowej weryfikowalności.

Te nowe sposoby dochodzenia do wiedzy czy też lokalnej prawdy pokazują jedynie, że sposobów racjonalizowania poznania jest wiele. Właściwie refleksja na temat nowych, zwróconych ku doświadczeniu dróg poznawania w antropologii ma charakter metadyskursywny, gdyż dotyczy poziomu koncepcji racjonalności nauki, a nie racjonalności jej samej. W interdyskursie naukowym „racjonalna” jest nauka zachodnia fundowana na projekcie Kartezjańskim jako narzędzie pozwalające na „obiektywne” poznanie i „adekwatny” opis rzeczywistości, natomiast w myśl relatywizmu ontologicznego żyjemy w różnych, nieprzekładalnych światach, a tym samym pojęcie „racjonalności” przestaje być operacyjnie użyteczne. Nihilistyczne zwątpienie w „prawdziwość” poznania naukowego prowadzi czasem do skrajnego relatywizmu, który manifestuje się w subiektywnej postawie badawczej odrzucającej standardy „racjonalności naukowej”. Przypominając fragment debaty sygnowanej nazwiskami takich filozofów nauki jak, na przykład, Peter Winch (1995), Thomas Kuhn (1962), Richard Rorty (1994, 1999), Ernest Gellner (1998), Hilary Putnam (1998), warto zwrócić uwagę na fakt, że racjonalność jest pewnym systemem myślowym, który może mieć różne oblicza, a wiąże się ze społeczno-kulturowym procesem negocjowania znaczeń świata. W obrębie nauki działania takie są podejmowane przez wspólnotę określonego stylu myślowego. Trudno zatem wnioskować, które metody i postawy

badawcze są bardziej racjonalne, gdyż ich waloryzacja dokonuje się, jak wiemy, w konkretnych systemach myślowych i pojęciach tworzonych w ramach tych wspólnot i przez ich istnienie legitymizowanych.

W stronę zmysłów i doświadczenia

Jedni z pierwszych antropologów zwróconych ku sensoryczności – David Howes i Sarah Pink – podkreślają konieczność rozwijania myślenia poza „pułdkiem reprezentacyjnej teorii produkcji wiedzy”, którego ściany są utworzone przez dychotomię między podmiotem i przedmiotem, między tym, co indywidualne i społeczne, a także między obiektem i jego obrazem (Howes 2010: 333; Pink 2010: 332). Podobne rozpoznanie odnajdujemy w refleksji Tima Ingolda, który w swojej książce zatytułowanej *The Perception of the Environment. Essays of Livelihood, Dwelling and Skill* (Ingold 2000) przeprowadza krytykę redukcji postrzegania otoczenia fundowanego na triadycznej relacji łączącej obiekty, ich wizualizacje oraz interpretacje, podkreślając, że ograniczenie to jest wszechobecne zarówno w antropologii zmysłów, jak i w badaniach wizualnych w ogóle (Ingold 2011: 315). Ingold zaznacza, że główne roszczenie antropologii zmysłów dotyczy detronizacji spostrzeżeniowej wizji poznania wywiedzionej z panteonu intelektualnego świata Zachodu na rzecz dowartościowania mniej widocznych modalności zmysłowych, zwłaszcza tych, które odkryte zostały wśród społeczności niezachodnich. Jednocześnie antropolog stara się pokazać, że poznajemy rzeczywistość oraz środowisko, w którym jesteśmy zanurzeni, nie tylko w trybie aktywnej, zaangażowanej wzrokowej percepcji otoczenia, ale także poprzez słuchanie, doświadczenie dźwięku, barwy, zapachu i smaku.

Ingold wielokrotnie podkreśla potrzebę demontażu ramy tradycyjnie pojmowanego poznania, zakładając, że każda żywa istota jest konstytuowana poprzez swoje relacje z ludzkim i pozaludzkim otoczeniem. Tymczasem, zdaniem antropologa, postulatorzy antropologii zmysłów tacy, jak krytykowany przez niego David Howes, paradoksalnie, proponują ten sam mechanizm poznania, co zwolennicy prymatu antropologii wizualnej, skoncentrowanej na wzrokowym byciu w świecie, a dzieje się to wówczas, gdy dokładają do świata obrazu dźwięki, uczucia i zapachy. W wyniku tego manewru mnożą się, jak przekonuje Ingold, kolejne *scapes*:

Podczas gdy oczy przywróciły nam świat w jego wizualnym obrazie, powstałym w terminie historii sztuki, jakim jest krajobraz, następnie również uszy odsłoniły jego postać dźwiękową, skóra – dotykokrajobraz (*touchscape*), nos – zapachokrajobraz (*smellscape*), i tak dalej. W rzeczywistości, oczywiste jest, że ludzie zamieszkują środowisko nie krojone wzdłuż linii szlaków czuciowych, przez które mają do niego dostęp. To jest ten sam świat, niezależnie od obranych ścieżek dostępu. Ale te kilka *scapes* nie odnosi się do praktycznie i produktywnie zamieszkałego świata.

Odnoszą się one do wirtualnych światów wyczarowanych przez uchwycenie ucieleśnionego, percepcyjnego doświadczenia codzienności. Luka między praktyką percepcji i wyobraźnią zmysłową jest rozległa jak nigdy dotąd. (Ingold 2011: 316).

Tym samym, jak wydaje się przekonywać antropolog, realny świat zastąpio-ny zostaje jego uzmysłowionymi wersjami, które nie wzbogacają procesu jego doświadczania, ale zamykają go w ramach modusu dotykowego/czuciowego, zapachowego, dźwiękowego itp. Zmysłowe doświadczenie konstytuuje się w procesie przeżywania rzeczywistości przez ludzi, w toku zamieszkiwania w świecie praktyk, gdzie logika/wrażliwość, rozum/emocje powinny zostać zlokalizowane w jednej operacyjnej relacji, a nie funkcjonować niezależnie. Zgodnie z tym założeniem powinniśmy uwzględniać całą tę dynamiczną triangulację zmysłów, łącząc logikę i wrażliwość, rozum i emocje, wreszcie umysł i ciało. Ten cel wymaga krytycznego przemyślenia istniejących teorii społeczno-kulturowych w odniesieniu do całości doświadczenia zmysłowego, jest także zaproszeniem do kulturowej krytyki neuronauki (Ingold 2011: 314).

Pojawienie się antropologii zmysłów na początku lat 90. XX wieku wiąże się zwykle z falą postmodernizmu w dyscyplinie i rozwojem studiów postkolonialnych, co pokazuje, iż presupozycje powstania tej stosunkowo młodej perspektywy badawczej mają charakter zarówno epistemologiczny, jak i polityczny². Keizo Miyasaka (2012: 199) przypomina na przykład, że rozwój antropologii zmysłów przecina się z momentem dotarcia do antropologii wpływów dekonstrukcji i postmodernizmu, które stanowią krytyczną przeciwwagę dla modelu modernistycznego. Ten ostatni jest przez Miyasakę określany jako „linia graniczna realizmu” wytwarzającego etnografie w postaci kulturowych reprezentacji, konstruowanych na podstawie milczącej obserwacji dyskursów osadzonych w asymetrycznych kolonialnych i postkolonialnych relacjach władzy. W tak zarysowanym kontekście zwrócenie się ku antropologii sensorycznej stanowi jedną z dróg osadzenia badań w codzienności, której doświadczanie uruchamia sposoby poznania wymykające się zachodniej logice racjonalności i mechanizmom utrwalającym istniejące dysproporcje między pierwszym i trzecim światem, ale także między ekspertem-badaczem i badanymi. W pewnym sensie zwracanie się poznania antropologicznego w stronę doświadczania codzienności zmieniło swoją lokalizację w dyscyplinowej metarefleksji. Antropolodzy „od zawsze” interesowali się konkretem kulturowym, ale od niedawna zaczęli rezygnować z ferowania własnej perspektywy i siatki pojęciowej w przedstawianiu i subiektywnej waloryzacji poznawanych zjawisk. Można by zaryzykować tezę, iż zwrot

² Pierwsza dyskusja panelowa poświęcona antropologii zmysłów została zorganizowana w 1989 r. przez Kanadyjskie Towarzystwo Antropologiczne (Canadian Anthropology Society – CASCA) na Carleton University w Ottawie. Do pierwszych, najważniejszych publikacji popularyzujących antropologię zmysłów zalicza się zwykle następujące: Howes, ed., 1991, 2004; Classen 1993; Stoller 1989. W polskiej antropologii warto odnotować artykuł Doroty Angutek (2010).

doświadczeniowy przyczynia się do egalitaryzacji poznania w dyscyplinie, która, choć czasem tylko postulatywnie, potrafi rezygnować ze swojej akademickiej eksperckości na rzecz współpracy i badawczego współdziałania.

U podstaw antropologii zwróconej ku doświadczeniu i sensoryczności tkwi założenie, że antropolodzy powinni zbliżyć się do społecznego konkretności po to, by móc możliwie najwierniej, najbardziej „naturalnie” – to jest w sposób bliski potocznym, codziennym sposobom doświadczania rzeczywistości – ją opisywać. Wchodzenie w topograficznie pojmowany teren i manifestowanie zabłoconych butów już nie wystarczy. Bycie z ludźmi to nie tylko spotkanie *face to face*, to dzielenie z nimi zapachów, dźwięków, faktur materiałów i kształtów przedmiotów. Tylko poprzez współuczestniczenie we wspólnym uniwersum sensorycznym możemy zbliżyć się do ich prawdy. Tak mówią zwolennicy „uzmysłowionej antropologii” – myślę, że to dwuznaczne określenie jest tutaj jak najbardziej na miejscu. Zarysowana perspektywa uzmysławia bowiem, że rezygnacja z doświadczenia i zmysłowości poznania jest ryzykowna w sytuacji, gdy zależy nam na przekroczeniu logocentryzmu dyscypliny i negatywnie pojętego profesjonalizmu, który konotuje wycofanie się antropologa na bezpieczną pozycję obserwatora. Restytucja doświadczenia, sensoryczności i emocjonalności wpisują się w dochodzenie do antropologicznej wiedzy w toku przeżycia, autorefleksji i współuczestnictwa, choć nie musi to oznaczać odczuwania całej tej złożoności sytuacji badawczej na „własnej, antropologicznej skórze”. Nawet jeśli nie chcemy podzielać tego, bądź co bądź intymnego, świata naszych rozmówców, możemy próbować uwzględnić go w procesie badawczym, choć trudno tu o rozstrzygnięcia jednoznaczne. Zawsze istnieje ryzyko trywializacji sensorycznie zwróconych badań i obawa o utratę możliwości ich naukowej weryfikacji.

Wprawdzie początki antropologii sensorycznej, o których mowa, sięgają lat 90. XX wieku, jednak traktowanie ich jako przejawu postmodernizmu w dyscyplinie wydaje się dość kłopotliwe. Niemalą rolę w marginalizowaniu jej elementów pojawiających się znacznie wcześniej, na przykład w antropologii Bronisława Malinowskiego czy Margaret Mead, odegrała postmodernistyczna dezawuacja nowoczesnych form etnografii jako dążących do realizmu kosztem pomijania wszelkich metod poznania niemieszczących się w racjonalnym, prototypowym stylu uprawiania nauki. Tymczasem, jak pamiętamy, moderna to czasy eksperymentu z formą, synestezji sztuk oraz apoteozy zmysłów także w reprezentacjach antropologicznych. Anna Grimshaw, charakteryzując etnografię Malinowskiego, stwierdza na przykład, iż mimo że wykreowany przez niego wzorzec modernistycznego antropologa jako bohatera nie stanowi już niekwestionowanej podstawy dyscypliny, to jednak jego antropologia, którą badaczka określa mianem romantycznej, była wizjonerska. Łączyła bowiem w empirycznym poznaniu etnograficzne rozumienie wynikające z doświadczenia, cielesności i zmysłów badacza z obserwacją i refleksją intelektualną (Grimshaw 2002: 53).

Warto w tym miejscu przypomnieć, że Malinowski zapisał się w historii dyscypliny nie tylko jako fundator myślenia o sytuacji bycia w terenie w dramatycznych, działaniowych kategoriach *mise-en-scène*, ale także jako badacz, który podkreślał, iż w doświadczeniu i poznaniu etnograficznym, podobnie jak w komunikacji, istotną rolę odgrywa dotyk; także ten zwerbalizowany, lingwistyczny, realizowany poprzez funkcję językową, którą Malinowski określił mianem fatycznej (Malinowski 1923: 451-510). W 1953 roku Margaret Mead i Rhoda Métraux w książce zatytułowanej *The Study of Culture at a Distance* postulowały badanie zmysłów w różnych kulturach, koncentrując się na roli dotyku, węchu i słuchu w kulturze rosyjskiej (Mead, Métraux 1953: 174-182). W polskiej etnografii istotność roli emocjonalnego i sensorycznego doświadczenia rzeczywistości w procesie poznania została w wyraźny sposób zwerbalizowana na przykład w *Spoleczności wiejskiej* Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej, która podkreślała konieczność zagłębienia się badacza w poznawane środowisko, pisząc:

Trzeba odrzucić precz własny świat nawyków, pojęć, reakcji. Nie mierzyć własną miarą tych ludzi z „innego świata”. Zżyć się z nimi tak, by przejąć ich miarę pojmowania otaczających zjawisk. Wydaje się to trudne, ale tylko na pozór. Bo taką umiejętność wrośnięcia w środowisko zdobywa się z dnia na dzień wraz z postępem badań, które nie polegają na suchym rejestrowaniu dostrzeżonych zjawisk, ale na ich **przeżywaniu**. Aż staną się namacalne, żywe, pulsujące żywą krwią. I zrozumiałe (Zawistowicz-Adamska 1948:128).

Zarysowane tu zaledwie przykłady antycypacji elementów fundujących antropologię zmysłów pokazują wyraźnie, że zwrócenie się antropologii ku sensorycznej stronie doświadczenia rzeczywistości i uświadomienie sobie istotności tej sfery we współtworzeniu kultury nie jest wynikiem inspiracji postmodernistycznych. W pewnym stopniu antropologia zmysłów uprawiana dziś, między innymi przez Paula Stollera (1989), stanowi także renesans fenomenologii percepcji Maurice'a Merleau-Ponty'ego, akcentując multisensoryczną podstawę wiedzy, która powstaje w mediacji między doświadczeniem i postrzeganiem świata materialnego, społecznego i duchowego. W polskiej antropologii wątki te podkreśla na przykład Tomasz Rakowski, który pozostając pod wyraźnym wpływem inspiracji fenomenologicznych, określa swoje praktyki badawcze mianem „etnografii opartej na dostrzeżeniu horyzontu ciała i świata” (Rakowski 2011: 133)³. Przede

³ Przypomniany sposób rozumienia badań terenowych opisany został wcześniej w książce antropologa, w której czytamy, że etnografia powstaje ze szczególnego rodzaju nieobecności. „Pojechałem tam, bo mnie – etnografa tam jeszcze nie było”, pisze Rakowski. „Nie było mojej etnografii tego miejsca”. „Bycie tam” to przebywanie na terytorium etnologicznej/antropologicznej (nie)wiedzy profesjonalnej. Zdaniem Rakowskiego, wiedza ta stanowi synonim doświadczenia; „chodzi tu o doświadczenie rozumiane raczej jako pewna umiejętność praktyczna, czyli coś, o czym myślimy, mówiąc, że mamy w wykonywaniu jakiejś czynności doświadczenie, a jako antropolog uważam, że zaczynam mieć doświadczenie w przebywaniu w cudzej rzeczywistości” (Rakowski 2009: 21).

wszystkim jednak wyostrza procesualność „bycia w terenie”, na którą składają się zarówno wybory badacza, jego przemyślenia i strategie, jak i życie ludzi, którzy sytuację badania współtworzą. Antropolog dynamizuje badania terenowe, podkreślając konieczność podążania za „wydarzeniami” oraz „znaczeniami” drogą prowadzącą przez dostrzeganie, doświadczenie i rozumienie. Tym samym teren ulega w jego rozważaniach refleksyjnej internalizacji, co powoduje, że to, co najcenniejsze w sytuacji badawczej, pozostaje dopiero do odkrycia, sytuując się w przestrzeni „profesjonalnej etnograficznej niewiedzy”.

Nadia Seremetakis (1994), zajmując się sensorycznym wymiarem historycznej pamięci i świadomości w odniesieniu do kultury materialnej, wydobywa i aktualizuje postulat Waltera Benjamina, aby badając dany moment historyczny, analizować wzajemne oddziaływanie sensorium z codziennym doświadczeniem życiowym. Wspomniane style uprawiania antropologii zmysłów wywołują kolejne asocjacje, a wśród nich fenomenologiczny koncept wielości doświadczanych światów Alfreda Schütza (2008). Jeden z rozdziałów swojej książki rozpoczyna filozof od przywołania rozpoznania Williama Jamesa, iż rzeczywistość oznacza po prostu relację do naszego emocjonalnego i aktywnego świata, pisząc:

Świat od samego początku nie jest prywatnym światem konkretnej jednostki, lecz światem intersubiektywnym, wspólnym nam wszystkim, stanowiącym dla nas wysoce praktyczny, a nie teoretyczny obiekt zainteresowania. (...) zatem nie tylko działamy w obrębie świata, ale też nań oddziałujemy. Nasze cielesne poruszenie (kinestetyczne, lokomocyjne, operacyjne) – rzecz można – napędzają świat, modyfikując bądź zmieniając przynależące doń obiekty oraz ich wzajemne relacje. Z drugiej jednak strony, obiekty te stawiają naszym czynom opór, który albo musi zostać przez nas przewyciężony, albo któremu musimy się poddać. W tym sensie słuszne będzie stwierdzenie, że naszym naturalnym nastawieniem wobec świata życia codziennego rządzi motyw pragmatyczny (Schütz 2008: 18).

Renesans optyki fenomenologicznej w powiązaniu z pragmatyzmem pokazuje wyraźnie, że poznanie w antropologii posiada w znacznej mierze charakter sytuacyjny i jako takie nie wspiera się na apriorycznej, pozytywistycznej koncepcji nauki. Warunki, w jakich jesteśmy zanurzeni w życiu codziennym, można badać, wykorzystując szereg różnych, czasem alternatywnych, filozoficznych punktów widzenia tak, by uchwycić sytuację bycia ludzi w ich osobistych i jednocześnie społecznych światach. Zwrot doświadczeniowy uzupełniony o aspekt analizy sensorycznej stanowi wyraz zwrócenia się antropologii ku praktykom życia codziennego. Celem tak zorientowanego poznania nie jest wyłącznie poszerzanie akademickich zasobów wiedzy, ale także rozpoznanie i zrozumienie wielorakich, nierzadko alternatywnych sposobów zamieszkiwania i praktykowania tych światów.

Przekroczyć język i tekst

Pojawienie się w antropologii perspektywy interpretacyjnej zogniskowanej na kategorii doświadczania rzeczywistości i jej sensorycznym wymiarze można by postrzegać jako wyraz negacji przeobrażeń dyscypliny po zwrocie lingwistycznym i literackim, reorientujących ją na językowy i literacki, a zatem konstruktywistyczny wymiar zarówno poznania, jak i poznawanej rzeczywistości. *Linguistic turn*, zainicjowany już w środowisku Koła Wiedeńskiego, wzmocniony filozofią języka potocznego, którego najwyrazistsza postać została sformułowana przez Richarda Rorty'ego (Rorty, ed., 1967), podkreślił konstruktywistyczne myślenie o rzeczywistości społeczno-kulturowej. Zaakcentowanie językowej natury poznania i wiedzy pozbawiło tradycyjną wyobraźnię naukową mocy eksplanacyjnej, podważając jej fundamenty, a przede wszystkim przekonanie o możliwości obiektywnego ukazania „prawdziwej” natury zjawisk; z całą mocą odsłoniło społeczny i konwencjonalny wymiar wiedzy. Podczas gdy pozytywistyczny empiryzm uznawał rzeczywistość usytuowaną „tam” za poznawalną dzięki teoriom i mapom wypracowanym „tu”, zwrot lingwistyczny odwrócił tę relację, pokazując, że nasz opis rzeczywistości jest dlań konstytutywny, pierwotne są nasze mapy, a rzeczywistość „tam” jest wtórna. Zwolennicy zwrotu doświadczeniowego idą jeszcze dalej, próbując przekroczyć zarówno naiwny scjentyzm, jak i prymat języka w konstytuowaniu i doświadczaniu rzeczywistości. Bycie w świecie jest bowiem także milczące, działaniowe, intrarelacyjne, sensoryczne, słowem niewypowiadane. Podobne zdanie wypowiedziała swego czasu Kirsten Hastrup, podkreślając, że „antropologia ma zobowiązania wobec świata poza słowami. Społeczne doświadczenie człowieka – a zatem i materiał etnograficzny – ma w znacznej mierze charakter niewerbalny. (...) Badany świat opiera się nie na zdaniach, lecz na empirycznej rzeczywistości mieszczącej się na krawędzi tych zdań – na etnografii” (Hastrup 2008: 60).

Próba zbliżenia się do tego wymiaru rzeczywistości i kultury wymaga stworzenia epistemologii poszerzonej, takiej, w której znajdą swoje miejsce pozalingwistyczne sposoby ich tworzenia. Jak piszą Peter Reason i William R. Torbert, wiedza doświadczalna to bezpośrednie spotkanie twarzą w twarz: odczuwanie i wyobrażanie sobie obecności jakiejś energii, istoty, osoby, miejsca, procesu albo rzeczy. Jest to wiedza powstająca za sprawą uczestniczącego, empatycznego rezonansu (Reason, Torbert 2010: 131).

Zwrot literacki w antropologii zaczął być diagnozowany w kontekście tak zwanego „kryzysu reprezentacji”, stanowiącego wyraźniejszy idiom w krytycznie zorientowanej debacie lat 70. i 80. XX wieku, którą podjęto w nowych kontekstach społecznych i geopolitycznych. Dotyczyła ona nadużyć oraz słabości praktyk antropologicznych, jej statusu jako nauki, metod badawczych, trybów poznania oraz form reprezentacji. Pomińmy w tym miejscu referowanie debaty

na temat zwrotu dyscypliny ku tekstowi i literaturze wzmocnionej publikacjami takimi jak *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford, Marcus, eds., 1986) i artykuł Boba Scholte'a pod tytułem *The Literary Turn in Contemporary Anthropology* (Scholte 1987), a przede wszystkim Clifforda Geertz'a konceptem antropologii interpretatywnej/tekstualnej⁴, która nie tylko stała się impulsem dla „ruchu tekstualnego” w naukach humanistycznych, ale dała też asumpt do zdefiniowania sytuacji i procesu badań terenowych. W wyznaczonym przez nią horyzoncie poznawczym kluczowe okazało się pytanie o znaczenia, jakie aktorzy społeczni nadają swoim działaniom w świecie, o autoprezentacje lokalnych doświadczeń, systemów wiary i przekonań (zob. Rabinow, Sullivan 1987: 1-30).

Schyłek lat 80. w antropologii zachwiał wiarą w racjonalność poznania rozumianą jako obiektywny tryb dochodzenia do jednej „prawdy”, która znajdowała swój wyraz w racjonalnej, dbającej o efekt realizmu (*l'effet de réel*) narracji (Barthes 1968: 84-89). Ich miejsce zajęła metaopowieść mówiąca o ideologicznych uzurpacjach tej „prawdziwej” i konieczności zastąpienia jej wieloma mikroopowieściami ukazującymi nowe, nieuwzględniane dotąd opisy wspólnot ludzkich oraz zjawisk kulturowych. Wspomniane przemiany wiązały się ze zwątpieniem w prawomocność zarówno antropologii pozytywistycznej, jak i formalnej – tworzonej pod wpływem inspiracji strukturalizmem. Literacki zwrot dyscypliny stanowił zatem rodzaj remedium na diagnozowany kryzys reprezentacji, który zbiegł się w czasie z rozwojem studiów postkolonialnych. Zwrot ku badaniom literaturoznawczym nie był przypadkowy, to właśnie ze środowisk teoretyków i historyków literatury rekrutowali się teoretycy studiów postkolonialnych, na przykład Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, Leela Gandhi, czy też Ania Loomba, dla których, wedle słów tej ostatniej: „Granice pomiędzy «faktem» a «fikcją» zostały rozmyte lub przynajmniej stały się przedmiotem intensywnej obserwacji” (Loomba 2011: 57). Postkolonialny przełom intelektualny, szczególnie wyraźny w angloamerykańskim literaturoznawstwie, przyniósł odsłonięcie politycznych afiliacji autorów literatury konstruującej i utrwalającej obrazy rzeczywistości, relacji społecznych, etnicznych, ideologii, podważając założenia idealistycznej krytyki, zgodnie z którą teksty literackie były stabilnymi, uniwersalnymi nośnikami kultur i znaczeń. Zorientowanie antropologii na literaturę i tekst zaczęło się zatem znacznie wcześniej aniżeli w roku 1986, kiedy ukazała się książka *Writing Culture*. W debacie podjętej u progu lat 90., na fali jej recepcji podkreślano antyteoretyzm dyscypliny będący konsekwencją krytyki zlustrowanych praktyk zachodniego teoretyzowania i wyraźnego odrzucenia wielkich teorii i metanarracji ze względu na ich negatywnie pojęty scjentyzm i homogenizację różnic. Przyniosło to, po

⁴ Pisałam o tym w innym miejscu (Majbroda 2011: 49-80).

pierwsze, redefinicję metod badawczych antropologii, po drugie, rewizję teorii samej w sobie.

Warto przypomnieć, że w 1986 roku, symbolicznie inicjującym w antropologii *literary turn*, ukazała się także książka Alaina Corbina pod tytułem: *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*, będąca tłumaczeniem francuskiego oryginału: *Le miasme et la jonquille: L'odorat et l'imaginaire social: XVIII^e-XIX^e siècles* (Corbin 1982), w której bodaj po raz pierwszy użyto określenia „antropologia zmysłów” (*anthropology of senses*). Jak się okazuje, schyłek lat 80. to czas tryumfu zwrotu literackiego i jednocześnie moment zarysowywania się zwrotu sensorycznego.

Po fali entuzjazmu towarzyszącej zacieśnianiu powiązań między antropologią a literaturoznawstwem na poziomie epistemologii, jak i trybów reprezentacji, w dyscyplinie pojawiła się krytyka zbyt literalnego odczytywania metafory tekstu. Wpisuje się w nią głos Vincenta Crapanzana, który wskazywał na możliwe konsekwencje wynikające z inspiracji antropologii krytyką literacką, podkreślając, że „sprzyja tendencji do reifikowania kultury i oddzielenia jej od kontekstu tworzenia (...). Tak rozumiana «kultura» służy jako redukcja, ahisteryczny/pozaczasowy komentarz na temat interakcji, który maskuje ich złożoność, kruchość i zmienność” (Crapanzano 2010: 46). Zadomowiona w antropologii metafora tekstu zaczęła implikować siostrzane przenośnie, legitymizując niejako pojawianie się kolejnych pojęć wypracowanych ze słownika literaturoznawstwa, których obecność w pracach antropologicznych wydaje się naturalną konsekwencją uruchomienia toku asocjacji zogniskowanych wokół pojęcia – macierzy: tekstu⁵. Jeżeli zaczynamy kodować świat w kategoriach tekstu, to konsekwencją tego działania będzie dekodowanie rzeczywistości w trybie retorycznym, narracyjnym, stylistycznym, gatunkowym itp.

Tymczasem rzeczywistość składa się z wydarzeń, sytuacji; współtworzą ją doświadczenia ludzi, relacje między nimi a ich otoczeniem, przedmiotami. Wyrazem krytyki koncentracji współczesnej humanistyki na tekstowych i werbalnych reprezentacjach rzeczywistości jest, na przykład, rozwijający się od lat 90. XX wieku w zachodniej humanistyce nurt badawczy określany jako nieantropocentryczny, który fundowany jest na postulacie „powrotu do rzeczy”, wpisując się w założenia epistemologiczne zwrotu ku temu, co nie-ludzkie (*turn to non-human*) czy też zwrotu ku materialności (*turn to materiality*). Jak pisze Ewa Domańska: „Jeśli XIX wiek był wiekiem faktów, XX – wiekiem interpretacji, to XXI może okazać się stuleciem śladów interesujących zwłaszcza w ich aspekcie materialnym” (Domańska 2012: 81). Założenie przekroczenia tekstu i języka wybrzmiało w postulacie osadzenia poznania naukowego w codzienności i doświadczeniu materialności, co wiąże się z dostrzeżeniem przez historyków, antropologów oraz

⁵ Na temat ekspansji metafory tekstu w dyskursie antropologicznym oraz jej konsekwencji – zob. Affergan 1994: 31-44; Kaniowska 2005: 208-221.

innych przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych konieczności bliższego kontaktu badacza z „rzeczywistością” i „konkretem”. Zwięźle wyraziła ten postulat Domańska, podkreślając, że „ludzkie interpretacje rzeczywistości nie powinny być rozumiane wyłącznie w terminach tekstualnych i lingwistycznych struktur, ale również w kategoriach mediowania przez artefakty” (Domańska 2006: 175).

Próbie powiązania praktyk opowiadania z materialnością stanowi, na przykład, tworzenie tak zwanych opowieści ontologicznych, w których konstytutywną rolę zarówno dla opowiadacza, jak i jego otoczenia stanowią przedmioty, a szerzej mówiąc, materialna strona bytu. Jane Bennett (2010: 11) podkreśla, że wspomniana propozycja badań rzeczywistości poprzez analizę narracji o materialności nie pozbawia człowieka jego sprawczości, pokazując jedynie, że antropocentryczna narracja dotycząca zjawisk nie jest jedyna i uniwersalna, ponieważ pomija sprawczość nie-ludzkich agensów. Propozycja dowartościowania materialnego wymiaru życia ludzkiego w narracji stanowi rodzaj kompromisu między praktykami językowymi i doświadczeniowymi, co wydaje się rozsądnym wyjściem w sytuacji, gdy ostatecznie to, co przeżyte i doświadczone, najczęściej znajduje realizację w zwerbalizowanej formie. Konkluzją podjętego tu wątku może być zaproponowana przez Richarda Schustermana interpretacja koszmaru nawiedzającego Michela Foucaulta: „Mam przed oczyma tekst, którego nie potrafię przeczytać, próbuję go czytać, lecz wiem, że tylko wymyślam; potem nagle tekst się zaciera i nie potrafię już niczego przeczytać, a nawet wymyślić; czuję ucisk w gardle i wtedy się budzę” (Foucault 1988: 25).

Schusterman odczytuje ten sen jako wyraz dążenia do odkrycia doświadczeń „przeddyskursywnych”. Jednocześnie podkreśla, że choć zdawać by się mogło, że cielesne doświadczenie pokazuje nam drogę wyjścia poza język, ostrożność Foucaulta każe mu zaznaczyć, iż doświadczenie to jest zwykle samo ustrukturyzowane przez zaplecze językowe i społeczne, a zatem zdeterminowane przez gry językowe, praktyki i kategorie, za pomocą których użytkujemy nasze ciało (Schusterman 2005: 45). Tymczasem wedle Schustermana, postulującego „somaestetykę”, współczesna filozofia, ale i szerzej nauka zorientowana na poznanie, powinna sięgać po to, co niedyskursywne. „Oznacza to uprawianie filozofii nie tylko jako gatunku dyskursu, formy pisarstwa, ale jako dyscypliny ucieleśnionego życia. Wówczas to filozoficzna praca jednostki, jej poszukiwanie prawdy i mądrości nie będzie się realizowało jedynie za pomocą tekstów, ale także poprzez somatyczną eksplorację i eksperyment” (Schusterman 2005: 45). Idee lingwistyczne i tekstualistyczne były dotąd pomocne przy odwodzeniu humanistyki (także antropologii społeczno-kulturowej) od poszukiwania fundamentów naszego poznania poza, jak powiedziałby Rorty, przygodnymi praktykami językowymi i społecznymi. Jednak dyskusyjne pozostaje utożsamianie ludzkiego bycia-w-świecie z aktywnością lingwistyczną i nadmierne tekstualizowanie aspektów emocjonalnych, somatycznych oraz sensorycznych związanych z tym doświadczeniem.

Poznawanie teraźniejszości i przeszłości poprzez słuchanie, dotykanie, smakowanie – rzecz o analogii

Istnieje wyraźna analogia między przemianami obserwowanymi w historii i antropologii – dyscyplinach, które coraz częściej próbują przekroczyć swoją antypozytywistyczną kondycję dyscyplin humanistycznych, szukając zarówno nowych kategorii danych, jak i nowych sposobów ich pozyskiwania, analizy i przedstawiania. W historiografii możemy śledzić przemiany, które zainicjowane, powiedzmy, w ramach szkoły Annales polegają na wyraźnym odchodzeniu od historii głównonurtowej, oficjalnej, operującej dużym kwantyfikatorem i abstrakcyjnymi kategoriami społecznymi, politycznymi i gospodarczymi ku takiej, która ogranicza swój zasięg do mikroskali, koncentrując się na codziennym życiu jednostek i niewielkich społeczności. Wyraźną ilustracją kontrowersji, jakie wzbudza zwrot literacki i retoryczny w historiografii jest debata, którą mogliśmy śledzić w drugiej połowie lat 80. XX wieku na łamach czasopisma „The Journal of Modern History”, dotycząca możliwości poznania przeszłości na podstawie zachowanych źródeł pisanych oraz użycia metafory tekstu w interpretacji faktów historycznych. Debata wywołała książka Roberta Darntona: *The Great Cat Massacre and Other Episodes of French Cultural History* (Darnton 1984), jej recenzja autorstwa Rogera Chartiera (historyka z kręgu Annales): *Texts, Symbols and Frenchness* (Chartier 1985) oraz odpowiedź Darntona przedstawiona w tekście zatytułowanym: *The Symbolic Element in History* (Darnton 1986). Uwaga wspomnianych uczestników debaty skoncentrowała się na kwestiach natury epistemologicznej i ontologicznej, które rozważano w kontekście włączenia do historii „antropologicznego trybu poznania” oraz konsekwencji użycia w obu dyscyplinach metafory tekstu i czytania, których obecność słusznie wiązano ze zwracaniem się humanistyki w stronę literatury jako przedmiotu poznania bądź istotnego źródła mediującego między badaczem a poznawaną przez niego rzeczywistością⁶.

We wspomnianą polemikę włączył się James Fernandez, który będąc zwolennikiem antropologii doświadczenia, w artykule pod tytułem *Historians Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights*, dostrzega w metaforze tekstu zagrożenie polegające na redukowaniu sensorycznego doświadczenia rzeczywistości do jej odczytywania, a następnie przedstawiania w postaci narracji (Fernandez 1988). Fernandez porusza kwestię dotyczącą interpretacji tekstów, a także ich odniesie-

⁶ Bezpośrednią inspiracją dla dzieła Darntona była zbeletryzowana autobiografia Nicolasa Contata pt. *Anecdotes typographiques où l'on voit la description des coutumes, moeurs et usages singuliers des compagnons imprimeurs* z 1762 r., której autor był jednym z terminarzy paryskiej drukarni przy ulicy Saint-Séverin i jednocześnie uczestnikiem opisywanej kocie masakry.

nia do „faktów społecznych” oraz „kultury”⁷. Punktem wyjścia dla jego rozważań jest założenie Darntona, wedle którego historia posiada etnograficzne oblicze, co sprawia, że ma do zaoferowania swoją koherentną wizję przeszłości pod warunkiem zwrócenia się historyków w stronę społeczeństwa i kultury widzianych w kategoriach świata symbolicznego. Inspiracje antropologią symboliczną, rozpowszechnioną pod nazwą interpretatywnej, zaproponowaną przez Geertza są tu nader czytelne. Po pierwsze, Darntona, badającego mentalność i sposoby konceptualizowania społeczno-kulturowej rzeczywistości we Francji XVIII wieku, interesują wartości, idee oraz przekonania ówczesnych jej mieszkańców rekonstruowane poprzez uważną lekturę dostępnych mu tekstów kultury. Po drugie, za Geertzem dostrzega konieczność spojrzenia na kulturę francuską z punktu widzenia ówczesnego tubylca – mieszkańca Francji, zauważając, że ludzie żyjący w odległej przeszłości są dla historyka równie obcy, jak dla antropologa Inny. Po trzecie, podkreśla symboliczne oblicze kultury, stwierdzając, że historyk analizujący teksty – świadectwa przeszłości – posiada dostęp nie tyle do mimetycznie odwzorowanej w nich rzeczywistości, ile do jej symbolicznych, zapośredniczonych przez język, znaki i metafory reprezentacji. Tym samym, co wydaje się Fernandezowi zrozumiałe, ambicją historyka nie jest deszyfracja życia osiemnastowiecznej Francji oparta na korespondencyjnej teorii prawdy ani też formalna, na przykład strukturalistyczna wykładnia konkretnych zachowań i ich kulturowych znaczeń, ale dotarcie do wiedzy potocznej, do sposobów konceptualizowania i rozumienia ówczesnego świata przez jego uczestników – między innymi francuskich chłopów oraz rzemieślników terminujących u jednego z paryskich drukarzy przy ulicy Saint-Séverin.

Dla osiągnięcia tak rozumianego celu Darnton sięga po klasyczny, wzorcowy przykład antropologicznej analizy wydarzenia konceptualizowanego w kategoriach tekstu – *Walkę kogutów na Bali* (Geertz 2005), by analogicznie czytać wielką rzeź kotów w Paryżu. Roger Chartier krytycznie odnosi się do pomysłu Darntona, by ujmować masakrę paryskich kotów analogicznie do praktyk interpretacyjnych Geertza dotyczących kultury balijskiej, podkreślając, że „masakra kotów to nie walka kogutów: historyk, który ją relacjonuje i interpretuje jest uzależniony od relacji, która powstała wcześniej oraz istniejącego już tekstu, który ma własne, określone cele. Tekst ten ukazuje wydarzenie, lecz jednocześnie ustanawia je jako wynik działania, jakim jest pisanie” (Chartier 1985: 685). Wspomniany zarzut otwiera pole do dyskusji, zwłaszcza w kontekście powszechnych praktyk wyczytywania przez historyków „prawdy” ze źródeł pisanych balansujących na granicy fikcji i faktu, a następnie ich translacji na tropologiczną (w rozumieniu Haydena White’a) narrację historyczną (White 1973, 1978). Wątpliwości

⁷ Warto przypomnieć, że wspomniana debata przekroczyła łamy „The Journal of Modern History”. Do istotnych głosów dotyczących kwestii powinowactwa metod historycznych i antropologicznych w zakresie korzystania z różnorodnych źródeł trzeba zaliczyć m.in.: Ginzburg 1989; Zemon Davis 1981: 267-275; Rosaldo 1986: 77-97.

Fernandeza dotyczą także trafności posługiwania się przez antropologów metaforą kultury jako „tekstu” w sytuacji istnienia wielu innych propozycji, na przykład metafory życia społecznego jako gry i teatru. W swojej recenzji książki Darntona przekonuje, że metafora tekstu lekceważy synestetyczny charakter doświadczenia etnograficznego poprzez ignorowanie faktu, iż poznanie antropologiczne wiąże się z całością doznania zmysłowego. „Czujemy się niewygodnie, gdy próbuje się sprowadzić naszą pracę do jednowymiarowej konfiguracji, niezależnie od tego, czy będzie to słuchanie, mówienie, czytanie czy wążanie. W istocie wyzwaniem, jakim jest bycie tam, etnograficzne doświadczenie twarzą w twarz, zmusza nas wciąż do mieszania metafor w nowe konfiguracje” (Fernandez 1988: 116). Podejmując ten wątek, Fernandez jawi się jako rzecznik konieczności przekroczenia tekstu, pisma oraz po Derridiańsku rozumianego logocentryzmu na rzecz uruchomienia sensoryczności antropologicznego poznania⁸. Refleksja Fernandeza wydaje się przekonywać, że po wielorakich zwrotach antropologii, które najogólniej mówiąc, pozbawiły dyscyplinę naiwnej wiary w możliwość dotarcia do prawdy o rzeczywistości poprzez obiektywną obserwację, nośnikiem „prawdy antropologicznej” nie jest nieznoszący sprzeciwu, autorytarny, nigdy nie wątpiący w swą moc eksplikacyjną tekst opisujący badaną rzeczywistość. Wręcz przeciwnie, wiarygodność poznania wynika raczej, jak przekonuje na przykład Rorty, ze spełniania aktualnych, obowiązujących w danym czasie standardów uzasadniania przekonań, a nie „adekwatnego przedstawiania rzeczywistości” (Rorty 1999: 23).

Zakończenie

Zwolennicy antropologii zmysłów zwróconej ku zapachom, dźwiękom, smakom, gestom, dotykom, które składają się na wielowymiarowe doświadczenie życia codziennego zaproponowali rozumienie poznania w kategoriach zapośredniczonych przez cielesne bycie w świecie wrażeń i emocji, co sprawiło, że Kartezjańskie *cogito* zostało zanurzone w psychofizycznych kontekstach, współtworząc antropocentryczny ład świata. Kluczową kategorią „nowego” trybu poznania okazało się emocjonalne „bycie w świecie” oraz „doświadczenie”, a precyzyjniej rzecz ujmując, „doświadczenie rzeczywistości”, a także jego sensoryczny wymiar. W antropologii zmysłów i doświadczenia można widzieć konsekwencje kryzysu reprezentacji, reperkusje postmodernizmu, wpływ po Deweyowsku rozumianej estetyzacji codzienności, imperatyw emocjonalnego i sensorycznego zanurzenia w bycie czy też przejaw usomatycznienia poznania. Wspomniane

⁸ W znanym polskiemu czytelnikowi artykule na temat mechanizmów, które prowadzą do poczucia jedności uczestników badanych przez niego ruchów rewitalizacyjnych w Afryce, Fernandez (2011: 177) przyznaje, że mimo postulatu „myślenia obrazami” antropologowi pozostaje ich werbalna wizualizacja w tekście.

perspektywy badawcze można by lokować wśród tych propozycji, które mają stanowić alternatywę dla tekstualizmu i konstruktywizmu w dyscyplinie. Można je także zobaczyć jako przejaw i świadectwo zmiany konwencji cytatu z rzeczywistości, który jako rodzaj zakotwiczenia wiedzy w rzeczywistości zarówno dla antropologii tekstualnej, refleksyjnej, kognitywnej, doświadczeniowej, jak i performatywnej pozostaje aspektem kluczowym.

Jak pokazać zjawisko, do którego chcemy dotrzeć, by móc je poznać i zdiagnozować; co w poznawanej antropologicznie rzeczywistości jest dla nas kluczowe, najistotniejsze? Problemy, ludzie, relacje, mechanizmy czy procesy? Przyjmując jedną z możliwych perspektyw badawczych, odpowiadamy na te pytania inaczej, co samo w sobie stanowi wartość antropologii, umożliwia jej bowiem elastyczne i szybkie reagowanie na różne obszary życia społeczno-kulturowego, zabezpieczając dyscyplinę przed monoparadygmatem i gorsetowym schematem analizy i interpretacji rzeczywistości. Jeszcze krócej rzecz ujmując, jest to stan istnienia wielu dróg poznania i wiedzy umożliwiający antropologii bycie antropologią.

Słowa kluczowe: antropologia zmysłów, emocje, doświadczanie rzeczywistości, poznanie, racjonalność, sensoryczność, zwrot lingwistyczny, zwrot literacki

LITERATURA

- Affergan F.
1994 *Textualisation et métaphorisation du discours anthropologique*, „Communications” 58, s. 31-44.
- Angutek D.
2010 *Kanadyjska antropologia zmysłów – alternatywa wobec postmodernizmu*, „Lud” 94, s. 221-241.
- Barthes R.
1968 *L'effet de réel*, „Communications” 11, s. 84-89.
- Bennett J.
2010 *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham: Duke University Press.
- Buczyńska-Garewicz H.
1993 *Koło Wiedeńskie*, Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Chartier R.
1985 *Texts, Symbols and Frenchness*, „The Journal of Modern History” 57: 4, s. 682-695.
- Classen C.
1993 *The World of Sense*, London: Routledge.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.).
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

- Corbin A.
1982 *Le miasme et la jonquille: L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris: Flammarion.
- Crapanzano V.
2010 *Textualization, Mystification and the Power of the Frame*, w: O. Zenker, K. Kumoll (eds.), *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*, Berghahn Books, s. 39-76.
- Darnton R.
1984 *The Great Cat Massacre and Other Episodes of French Cultural History*, New York: Basic Books.
1986 *The Symbolic Element in History*, „The Journal of Modern History” 58: 1, s. 218-234.
- Domańska E.
2006 *The Return to Things*, „Archaeologia Polona” 44, s. 171-185.
2012 *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fernandez J.
1988 *Historians Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights*, „The Journal of Modern History” 60: 1, s. 113-127.
2011 *Wывód za pomocą obrazów a doświadczenie powrotu do całości*, w: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia*, przeł. E. Klekot, A. Szurek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 171-199.
- Feyerabend P.
1975 *Against Theory. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: Humanities Press.
- Foucault M.
1988 *Technologies of the Self*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Geertz C.
2005 *Walka kogutów na Bali*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 461-510.
- Gellner E.
1998 *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ginzburg C.
1989 *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza w XVI wieku*, przeł. R. Kłós, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grimshaw A.
2002 *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Howes D.
2010 *Response to Sarah Pink*, „Social Anthropology” 18: 3, s. 333-336.

- Howes D. (ed).
1991 *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto: University of Toronto Press.
2004 *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, London: Berg Publishers.
- Ingold T.
2000 *The Perception of the Environment. Essays of Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge.
2011 *Worlds of Sense and Sensing the World: a Response to Sarah Pink and David Howes*, „Social Anthropology” 19: 3, s. 313-317.
- Kaniowska K.
2005 *Metafory w języku współczesnej antropologii*, w: R. Tańczuk, D. Wolska (red.), *Aksjotyczne przestrzenie kultury*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 208-221.
- Kaufmann J.-C.
2010 *Wywiad rozumiejący*, przeł. A. Kapciak, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kirkkolto E.
2008 *Le théâtre de l'expérience. Contributions à la théorie de la scène*, Paris: Pups.
- Kleszcz R.
1998 *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kuhn T.
1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Loomba A.
2011 *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lutz C.A.
2012 *Emocje, rozum i wyobcowanie. Emocje jako kategoria kulturowa*, przeł. J. Straczuk, w: M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 27-56.
- Majbroda K.
2011 *Antropologia interpretatywna Clifforda Geertza. Ucieczka dyscypliny w „tekstowy świat”?*, w: A.A. Szafranski (red.), *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretacyjnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 49-80.
- Malinowski B.
1923 *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, w: C.K. Ogden, I.A. Richards (eds.), *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism. Supplementary Essays by B. Malinowski and F.G. Crookshank*, London: Harcourt, s. 451-510.
- Mead M., Métraux R.
1953 *Russian Sensory Images*, w: M. Mead, R. Métraux (eds.), *The Study of Culture at a Distance*, Chicago: University Chicago Press, s. 174-182.
- Miyasaka K.
2012 *Positioning Sensorial Anthropology in Relevance to Logic and Sensibilities Research*, „Carls” 5, s. 197-221.

- Pink S.
2010 *The Future of Sensory Anthropology/The Anthropology of The Senses*, „Social Anthropology” 18: 3, s. 331-333.
- Putnam H.
1998 *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rabinow P., Sullivan W.M.
1987 *The Interpretive Turn. A Second Look*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Rakowski T.
2009 *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria.
2011 *Teren, czas, doświadczenie. O specyfice wiedzy antropologicznej po zwrocie krytycznym*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 131-149.
- Reason P., Torbert W.T.
2010 *Zwrot działaniowy. Ku transformacyjnej nauce społecznej*, przeł. M. Lavergne, w: H. Červinková, B.D. Gołębnik (red.), *Badania w działaniu*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 117-152.
- Reddy W.M.
2012 *Przeciw konstruktywizmowi. Etnografia historyczna emocji*, przeł. M. Rajtar, w: M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 101-142.
- Rorty R.
1994 *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja.
1999 *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa: Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja.
- Rorty R. (ed).
1967 *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press.
- Rosaldo R.
1986 *From the Doors of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor*, w: J. Clifford, G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, s. 77-97.
- Scholte B.
1987 *The Literary Turn in Contemporary Anthropology*, „Critique of Anthropology” 7: 1, s. 33-47.
- Schusterman R.
2005 *Praktyka filozofii. Filozofia praktyki*, przeł. A. Mitek, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Schütz A.
2008 *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków: Wydawnictwo Nomos.

Seremetakis N.

1994 *The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

Stoller P.

1989 *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Thagard P.

2008 *How Cognition Meets Emotion: Beliefs, Desires and Feelings as Neural Activity*, w: G. Brun, U. Doğuoğlu, D. Kuenzle (eds.), *Epistemology and Emotions*, Burlington: Ashgate Publishing, s. 167-184.

White H.

1973 *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

1978 *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.

Winch P.

1995 *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. B. Chwadeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa.

Zawistowicz-Adamska K.

1948 *Spoleczność wiejska*, Łódź: Polski Instytut Służby Społecznej.

Zemon Davis N.

1981 *Anthropology and History in 1980s.: The Possibilities of the Past*, „Journal of Interdisciplinary History” 12: 2, s. 267-275.

Życiński J.

1985 *Teizm i filozofia analityczna*, t.1, Kraków: Wydawnictwo Znak.

Katarzyna Majbroda

THE PATHS OF KNOWLEDGE IN SOCIO-CULTURAL ANTHROPOLOGY AFTER THE SENSUAL AND NON-DISCURSIVE TURN IN EXPERIENCING REALITY

(Summary)

The cognitive legitimisation as well as the ways of interpreting the reality are constantly changing in anthropology. The article aims to outline the new ways of cognition in socio-cultural anthropology emphasising the shift towards experiencing socio-cultural reality. It focuses on several leads which imply the revival of the experience, the sensual and the emotional aspects in the cognitive process and which are perceived as a remedy for both the positivistic rationalism and the socio-cultural constructivism. The basic assumption of anthropology focused on the experience and the sensual is that anthropo-

logists should approach the social concrete as closely as possible in order to be capable to describe the reality in the most „common”, „natural” and „experienced” ways. The emerging of sensual anthropology in the 1990s is usually related with the postmodern and postcolonial critique within the discipline. It shows therefore that the presupposition of this relatively new research perspective has both, the epistemological and the political character. The article, however, attempts to present the view that the principles of sensual anthropology may be observed also in the modernist anthropology, particularly in the writings of Bronisław Malinowski and Margaret Mead. In addition, the analysis of the new ways of cognition in anthropology shows the cognitive situation in historiography and allows us to introduce some analogies in the cognitive transformations of both disciplines as well as the impact of consecutive turns that reoriented them and shifted towards the language, text and the common knowledge, which is situated outside the scientific legitimisation and in the close relations to everyday cognition mediated by the body and senses.

Key words: anthropology of senses, emotions, experience of reality, knowledge, rationality, sensority, linguistic turn, literary turn