

Antropologia praktyk językowych: wprowadzenie

W stronę rzeczywistości

Głoszony od dłuższego czasu pogląd o upadku Wielkich Teorii sam przekształcił się niepostrzeżenie w jedną z nich. A raczej stał się wspólnym motywem wielu rozmaitych, lecz zawsze całościowych i krytycznych, konstrukcji teoretycznych wyrastających z diagnoz współczesnego stanu pola poznania, które charakteryzują je jako dotknięte dezintegracją, rozproszeniem czy wręcz rozpadem. Diagnozy te, choć utrzymane w podobnym tonie i frazeologii, doszukują się różnych źródeł tego stanu, a przede wszystkim dokonują odmiennych jego kwalifikacji, projektując skutki owego rozpadu już to na sferę wartości, już to na kondycję kultury, już to na porządek czysto poznawczy (a niekiedy na nie wszystkie naraz). Trudno rozeznaczyć się w tym zgiełku profecji, nie mówiąc już o ich weryfikacji, zwłaszcza że uporczywość, z jaką były głoszone, sprawiła tymczasem, że same weszły w skład tych obszarów (wartości, kultury, poznania...), do których się odnosiły, a nawet zaczęły kształtować ich całościowe postrzeganie.

Nie jest jednak celem tego wprowadzenia nakreślenie kompletnej mapy podobnych tendencji, a zwłaszcza ich uporządkowanie. Wskazanie na ich istnienie ma jedynie zasygnalizować ogólny kontekst umysłowy i, szerzej, kulturowy, w jakim sytuują się rozpoznania stanu nauki, na tym tle wyróżniające się względną klarownością i sprawdzalnością. W odniesieniu do nauki diagnozy upadku dotyczą nie tyle teorii w ogóle, co teorii systemowych, całościowych układów teoretycznych – paradygmatów. Od razu trzeba zastrzec, że w naukach społecznych i humanistycznych ich pozycja nigdy nie była tak dominująca jak w naukach przyrodniczych, które stanowiły pierwotne odniesienie dla Kuhnowskiej koncepcji paradygmatów¹. W naukach o kulturze paradygmaty również dawniej

¹ Zob. T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromięcka, Warszawa 2001.

nie funkcjonowały na prawach wyłączności, które traciłyby na rzecz nowych „całościowych programów badawczych” dopiero w wyniku rewolucji naukowych, lecz współwystępowały, tworząc każdorazowo repertuar alternatywnych ortodoksji. Nie była to jednak sytuacja harmonijnej koegzystencji, wzajemnego respektowania perspektyw poznawczych każdej z orientacji. Stan wieloparadygmatyczności nie pozbawiał bowiem owych ortodoksji aspiracji do wyłączności, a jedynie wzorec rozwoju poprzez rewolucje zastępował stanem permanentnej wojny konkurencyjnych systemów, przerywanej okresami, gdy po prostu ignorowały się one nawzajem, żywiąc się iluzjami własnego monopolu.

Ale nawet w tej zlagodzonej, „rozrzedzonej” postaci paradygmatyczna konstrukcja nauk o kulturze nie obroniła się przed procesami rozkładowymi. Bo też procesy te, nie poprzestając na zakwestionowaniu hegemonicznego statusu paradygmatów naukowych, sięgają samego ich rdzenia: „zstępującej” organizacji poznania, zgodnie z którą ogólne założenia na temat wybranego zakresu zjawisk, zwłaszcza orzekające o ich istocie, dyktują konkretne problemy badawcze i sposoby ich rozwiązywania, co sprawia, że są one w pewnej mierze przewidywalne, wyznaczone przez z góry przyjętą teorię. W tym sensie teoria poprzedza tu rzeczywistość. Z drugiej strony, w sytuacji współwystępowania i nakładania się na siebie konkurencyjnych ujęć zrodziło się przekonanie, że założenia ustanawiające poszczególne paradygmaty są arbitralne i selektywne, a generowane przez nie obrazy świata – w najlepszym razie jednostronne.

Wiele wskazuje więc, że czas paradygmatów mija. Co po sobie pozostawia? Jakie perspektywy otwierają się w epoce postparadygmatycznej, w którą wkraczamy?

Krajobraz po rozpadzie paradygmatów jest zróżnicowany. Pokażną jego część wypełniają strefy, w których panują bezpośrednie skutki tego rozpadu: rozproszenie, dowolność i anarchia myślowa – i nie brak tych, którzy próbują się w tych warunkach zadomowić, przekonani, że nie ma od nich odwrotu. Nie brak też tych, którzy zmierzchu paradygmatów nie przyjmują do wiadomości i usiłują, jak gdyby nigdy nic, uprawiać nadal naukę „normalną”, według reguł dotąd obowiązujących. Obie te postawy są jałowe, choć z przeciwstawnych względów: pierwsza – bo faktycznie likwiduje naukę jako instytucję kulturową; druga – bo konserwuje jej przedkrytyczną postać. Pozostaje jednak trzecia droga, odrzucająca alternatywę fatalizmu i anachronizmu. Wyznacza ją przeświadczenie, że obecna sytuacja stanowi przede wszystkim wyzwanie, wyrażające się w zadaniu zbudowania nauki wypełniającej swoją funkcję kulturową na innych niż dotąd podstawach poznawczych.

Głównym wektorem tej nowej postparadygmatycznej postaci nauki jest, najkrócej mówiąc, **zwrot ku rzeczywistości**. Skoro zawiódł porządek poznania, na mocy którego to, co ogólne, oświetla i kalibruje, a nawet konstruuje to, co szczegółowe, należy go zastąpić porządkiem „wstępującym”, zgodnie z którym

proces poznawczy uruchamiany jest przez impulsy płynące z samej rzeczywistości. Instancją typującą i identyfikującą problemy i obszary otaczającego świata wartego rozpoznania jest tu sam badacz, w tej inicjalnej fazie zachowujący postawę zasadniczo nienacechowaną teoretycznie. W dalszych fazach postawę tę, ma się rozumieć, porzuca, ale kategorie, metody i ujęcia, po które wówczas sięga, nie są mu narzucane przez przyjęty paradygmat, lecz wyłaniają się w trakcie badań, w zetknięciu z samym przedmiotem czy raczej z problemami poznawczymi, jakie stwarza. Aktywność badawcza rozwija się tu nie tylko poza ramami istniejących systemów teoretycznych, ale również poza ramami ustalonych dyscyplin naukowych, powodowana jedynie dążeniem do jak najpełniejszego rozpoznania wybranego przedmiotu czy obszaru. I to ten cel jest jedynym sprawdzianem osiągniętych rezultatów, nie zaś ogólnie przyjęte, zautonomizowane miary systemowości czy koherencji.

Nie jest, rzecz jasna, tak – jak chciał Clifford Geertz – że każde takie postępowanie badawcze „zaczyna się od samego początku, a kończy się tam, dokąd zdoła dotrzeć”². Alternatywą dla nauki paradygmatycznej nie jest wizja rozproszonych wysiłków pojedynczych badaczy; wybory przez nich dokonywane zbiegają się, a ich prace są podejmowane przez innych i rozwijane. Ale wiedza, która w ten sposób powstaje, nie wypiętrza się, by stworzyć całościową, wertrykalnie zorganizowaną, zhierarchizowaną konstrukcję, lecz lokalnie nawarstwia się i kumuluje, stopniowo poszerzając i zagęszczając sieć poziomych związków i zależności. Taką właśnie postać mają mnożące się inicjatywy nowych kierunków badawczych, różnego rodzaju „studia nad...” czy „zwroty ku...”, które nie dbając o przynależność dyscyplinarną, definiują się w kategoriach przyjętej orientacji przedmiotowej i dążą przede wszystkim do stworzenia możliwie wszechstronnego, stereoskopowego obrazu badanych zjawisk.

Poprzestanie na tak ogólnym nakreśleniu ram, które są wyznacznikiem współczesnej sytuacji nauki, w szczególności nauk o kulturze, byłoby niewybaczną dezyntoliturą, gdyby nie to, że funkcja tego szkicowego obrazu jest jedynie instrumentalna. Ma on mianowicie zarysować niezbędne tło dla podjętego w tym tomie zadania, pozwalające, jak mi nie mam, uchwycić jego właściwą miarę, jego uwikłania i implikacje. Przyświecający zarówno całemu naszemu przedsięwzięciu badawczemu, jak i poszczególnym składającym się na nie studiom pogląd, że język jako zjawisko kulturowe najlepiej ujmować w kategoriach praktyk językowych, te zaś należy rozpatrywać jako praktyki kulturowe, może wydawać się tezą skromną, nawet niezbyt odkrywczą, a w każdym razie mającą ograniczony zasięg. W zasadzie można by ją uznać nie za nową inicjatywę teoretyczną, lecz za wskazanie metodologiczne, kolejną propozycję wpisującą się w tradycję badań

² C. Geertz, *Opis gesty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 41.

kulturowych języka. Tymczasem wydobyć stojących za tym przedsięwzięciem założeń i celów, do których zmierza, zwłaszcza jeśli umieścić je w świetle zarysowanej wcześniej kondycji nauki, dowodzi, że sytuuje się ono w centrum najżywotniejszych – i najtrudniejszych – problemów i dylematów współczesnych nauk o kulturze. To uwikłanie należy zrekonstruować – nie tylko dlatego, że stanowi ono podstawę podjętych decyzji badawczych, ale również po to, żeby odsłonić pole ich promieniowania, daleko wykraczające poza zakres konkretnych zjawisk, które stały się tu przedmiotem dociekań³.

Od rzeczywistości do doświadczenia

Pogląd, że funkcjonowanie języka w kulturze i społeczeństwie przyjmuje zasadniczo postać praktyk, które tym samym stanowią najdogodniejszą kategorię jego ujmowania, zdążył się już upowszechnić wśród zajmujących się tym obszarem badaczy, szczególnie przyjmujących perspektywę antropologiczną. Stało się to jednak stosunkowo niedawno i wymagało przewyżnienia poważnych ograniczeń poznawczych, stwarzanych przez głęboko zakorzenione w zachodniej tradycji naukowej, a skodyfikowane w obrębie paradygmatu strukturalistycznego stanowisko w kwestii tego, czym jest język i jak powinien być ujmowany; stanowisko to zresztą wcale nie ustąpiło z pola i ma wciąż wielu przekonanych eksponentów. Dlatego zwrot ku praktykom nadal wymaga uzasadnienia, zwłaszcza że upowszechnienie tego podejścia nie idzie bynajmniej w parze z wyklarowaniem świadomości jego przesłanek. Uzasadnienie takie, jeśli ma być poważne i przekonujące, wymaga wykroczenia poza pole badań języka i zarysowania szerszej perspektywy, gdyż dopiero dzięki temu można będzie rozpoznać właściwą rangę kategorii praktyki i radykalne konsekwencje wynikające z jej przyjęcia.

Będzie to perspektywa antropologii kultury, w obrębie której sytuuje się oparte na kategorii praktyki podejście do badania języka. Antropologia kultury w przyjętym tu rozumieniu to postparadygmatyczna postać antropologii kulturowej, działająca zasadniczo na tych samych obszarach, lecz nieskrępowana wymogami systemowości i nieoddzielona nieprzekraczalnymi granicami od innych

³ Przesłanki teoretyczne badania praktyk językowych stanowiły przedmiot długotrwałych i intensywnych prac całego zespołu realizującego projekt badawczy „Praktyki językowe jako praktyki kulturowe w ujęciu antropologii słowa” (grant NCN nr 2011/03/B/HS2/04027), którego członkami byli autorzy zamieszczonych w tym tomie studiów – pracownicy i doktoranci Instytutu Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, w większości należący do Zakładu Antropologii Słowa. Niniejsze wprowadzenie wyrasta z tych prac i korzysta z wielu poczynionych w ich toku ustaleń. Tekst ma jednak charakter autorski, co dotyczy zarówno jego całościowej konstrukcji, jak i wysuniętych w nim tez, w niektórych przypadkach przesądzających o kwestiach, które nie zostały przez zespół jednoznacznie rozstrzygnięte.

nauk o kulturze⁴. Antropologia w tej otwartej formule nie zaczyna od tworzenia rozbudowanych fundamentów teoretycznych, lecz zgodnie ze wskazaną wcześniej tendencją w pierwszym kroku zwraca się, na właściwym sobie terytorium, ku rzeczywistości, w przekonaniu, że znajdzie w niej pierwotne ugruntowanie.

Ku rzeczywistości – czyli właściwie ku czemu? „Zwrot ku rzeczywistości” to hasło, które wydaje się wystarczająco jasno sygnalizować kierunek generalnej reorientacji porządku poznania, ale jeśli ma mieć zastosowanie do konkretnych prac badawczych – samo też musi zostać skonkretyzowane. W przypadku antropologii okolicznością dodatkowo komplikującą sytuację jest to, że pojęcie kultury, które od początku istnienia tej dyscypliny określało czy wręcz ustanawiało jej dziedzinę, w ostatnich dekadach postawiono w świetle podejrzeń, jako hipostazę bądź narzędzie ideologiczne, i w znacznej mierze zarzucono⁵. Jeśli więc szukać oparcia dla poznania antropologicznego, to nie w „kulturze”, lecz w takim porządku, który nie dawałby się sprowadzić do postaci kategorialnej, nie prezentowałby się jako, mniej lub bardziej jawna, konstrukcja intelektualna.

Poszukiwania te zmierzały w rozmaitych kierunkach, z których wiele prowadziło na manowce rozwiązań esencjalistycznych; na właściwy trop natrafiono dopiero wtedy, gdy przypomniano sobie, że szczególną właściwością antropologii, zaświadczoną w etymologii jej nazwy, jest to, że przedmiotem badań są inni ludzie. Rzeczywistość, z której miałyby podstawowo czerpać zrywająca z dyktatem paradygmatów antropologia, nie powinna więc być rzeczywistością ani pojęciową, ani czysto przedmiotową – powinna być rzeczywistością podmiotową. Powinna być rzeczywistością „żywych ludzi”, w których i poprzez których to, co kulturowe, faktycznie powstaje, trwa, zmienia się i ginie. Dlatego nie chodzi o ich rzeczywistość wewnętrzną – bo to, co kulturowe, ustanawia się w przestrzeni inter- i transsubiektywności – tylko o rzeczywistość powstającą w zetknięciu i interakcji jednostki z tym, co ją otacza i przekracza. Chodzi więc o **rzeczywistość doświadczenia**, ściślej: ludzkiego doświadczenia kulturowego.

Trudno nie zauważyć, że doświadczenie jest ważne nie tylko dla antropologii kultury – było ono jedną z głównych kategorii w filozofii życia i pragmatyzmie, a od pewnego czasu stanowi centralny temat współczesnej humanistyki⁶. W tym przejawiającym się na wiele sposobów zainteresowaniu można dopatrywać się

⁴ Takie rozumienie antropologii kultury, oparte m.in. na rozróżnieniu „zstępującej” i „wstępującej” organizacji poznania, rozwijam w tekście *Wprowadzenie: antropologia kultury jako „układ rozkwitania”*, [w:] G. Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008.

⁵ Reprezentatywny przegląd stanowisk krytycznych wobec pojęcia kultury przedstawia: R. Brightman, *Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification*, „Cultural Anthropology” 1995, nr 4.

⁶ Zob. np.: M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejniak-Majewska, Kraków 2008; D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012; R. Nycz, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa 2012.

wspólnego rdzenia, jednak szczegółowe motywacje bywają tu różne, niekiedy wręcz rozbieżne, i nie sposób sprowadzić ich do jednej formuły. Obecność doświadczenia w badaniach antropologicznych wyróżnia przede wszystkim to, że nie jest ono jedynie tematem, przedmiotem zainteresowania; już w latach osiemdziesiątych zaczęto uważać doświadczenie „nie tylko za główny obszar badań, ale również za grunt, z którego muszą wyrastać wszystkie opisy, dociekania i wyjaśnienia”⁷, toteż bez jego uwzględnienia – jak napisał Geertz – „każda analiza kultury musiałaby unosić się kilka stóp nad ziemią”⁸. I teza najdobitniejsza: „pierwotną rzeczywistość stanowi doświadczenie”⁹.

To ostatnie stwierdzenie odnosi się wprawdzie do myśli Wilhelma Diltheya, ale ze względu na wsparcie, jakie znalazł w niej Victor Turner, gdy podjął próbę zreformowania antropologii poprzez zwrócenie jej w stronę doświadczenia. Stało się to w wyniku ewolucji jego stanowiska naukowego, która w znacznej mierze antycypowała opisany wyżej proces kształtowania się krytycznej samowiedzy współczesnej nauki¹⁰. Turner niemal od początku swojej pracy badawczej odczuwał ograniczającą presję ze strony obowiązującego w antropologii wzorca wyjaśniania w kategoriach systemowych, niezdolnego do oddania realnych sposobów istnienia ludzkiego świata, z którym miał do czynienia i jako jego badacz, i jako jego uczestnik. Z czasem zdał sobie sprawę, że nie jest to kwestia takiej czy innej orientacji naukowej, tylko generalnego „upodobania Zachodu do wyjaśniania poprzez modele, schematy, paradygmaty, kompetencje, plany, programy, reprezentacje”¹¹, którego źródło, co znamienne, upatrywał między innymi w szczególnie rozwiniętej na Zachodzie piśmienności. Dlatego zmiana, jakiej chciał dokonać w antropologii, musiała być radykalna: dążąc do „przywrócenia tej dyscyplinie kontaktu z cielesnym i umysłowym życiem rodzaju ludzkiego”¹², kreślił wizję „antropologii wyzwolonej” – wyzwolonej przede wszystkim spod reżimu paradygmatycznej organizacji poznania naukowego. Badacze mieliby dzięki temu zyskać dostęp poznawczy do świata „żywych ludzi”, który w końcowej fazie swoich dociekań Turner zidentyfikował jako świat doświadczenia. A zatem antropologia doświadczenia, jaką postulował, miała być nie tyle jedną z nowych, wyznaczonych przedmiotowo subdyscyplin antropologii, ile raczej właściwą jej postacią, posadowioną wreszcie na właściwym gruncie.

⁷ C.J. Throop, *Articulating Experience*, „Anthropological Theory” 2003, nr 2, s. 220.

⁸ C. Geertz, *Zdobываяć doświadczenia, autoryzując siebie*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, red. V.W. Turner, E.M. Bruner, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Kraków 2011, s. 374 (przekład poprawiony G.G.).

⁹ E.M. Bruner, *Przeżycie i jego ekspresje*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, s. 12.

¹⁰ Ewolucję tę przedstawiam szerzej w szkicu: *Victor Turner: ku antropologii doświadczenia*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2009, nr 2.

¹¹ V.W. Turner, *The Anthropology of Performance*, New York 1987, s. 84.

¹² V.W. Turner, *Foreword*, [w:] R. Schechner, *Between Theater and Anthropology*, Philadelphia 1985, s. XII.

Powodem przywołania osoby i dzieła Victora Turnera jest nie tylko to, że był prekursorem zwrotu ku doświadczeniu w antropologii, ale również to, że trudności, jakie napotkał w realizacji swojej wizji, prefigurowały późniejsze kłopoty antropologów z doświadczeniem. Rzecz w tym, że o ile wskazanie na doświadczenie jako takie, bez żadnych dookreśleń, wystarcza jako pierwsza, kierunkowa konkretyzacja zwrotu ku rzeczywistości, orientująca na pierwotną jej postać, to wszelkie próby jego badania rodzą konieczność konkretyzacji samego pojęcia doświadczenia, a wówczas traci ono jednoznaczność i zwartość. Natrafiwszy na ten problem, Turner próbował szukać wsparcia poza antropologią, zwłaszcza w filozofii, w tym właśnie w myśli Diltheya. Znalazł tam pomocne wskazania, a także kluczowe rozróżnienie, które przyniosło jednak problematyczne konsekwencje.

Jest to rozróżnienie na *Erlebnis* i *Erfahrung* – terminy te są różnie przekładane na język polski, lecz na użytek tych rozważań można je oddać jako „doświadczenie” i „doświadczenie”. U Diltheya znajdujemy rozległe i zniuansowane charakterystyki tych stanów, w dodatku ulegające modyfikacjom w toku rozwoju jego myśli¹³, jednak w recepcji antropologicznej przybrały one postać ostro zarysowanego przeciwstawienia. Z jednej strony mamy więc doświadczenie jako sposób istnienia w świecie, jego ciągle doznawanie, z drugiej – doświadczenie jako osobne przeżycie, naruszające tę ciągłość, odsłaniające coś nowego dla podmiotu i w jakimś stopniu go przekształcające; w lapidarnym sformułowaniu Rogera Abrahamsa: „doświadczenie zwyczajne” i „doświadczenie niezwykle”¹⁴. Sam Turner pisał o pierwszym, że to „zwykłe bierne trwanie i akceptacja wydarzeń”, o drugim – że jest „jak kamień w ogrodzie zen, wznosi się ponad płaszczyznę monotonicznie biegnących godzin i lat”¹⁵.

Niepodobna nie zauważyć różnicy tonacji stylistycznych obu stwierdzeń – Turner już w ten sposób daje do zrozumienia, który z rodzajów doświadczenia bardziej ceni. I właściwie trudno się dziwić: doświadczenie w węższym sensie wyraźnie wydziela się ze „strumienia życia” i wnosi coś nowego, zyskując „charakter formacyjny i transformacyjny”¹⁶, ta zaś własność zawsze badacza szczególnie pociągała, widział w niej bowiem przejaw czasowego sposobu istnienia rzeczywistości kulturowej, który ginie w ujęciach systemowych. Co więcej, tylko ten rodzaj doświadczenia może być przez jednostki uświadamiany, co pozwala tworzyć jego ekspresje – reprezentacje, obrazy, widowiska, narracje, teksty – które zyskując względnie trwałą, komunikowalną postać, mogą wykraczać poza sfe-

¹³ Zob. K. Sauerland, *Od „wyobraźni” do „przeżycia”, czyli droga do Diltheya*, [w:] tegoż, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, Warszawa 1986.

¹⁴ R.D. Abrahams, *Doświadczenie zwyczajne i niezwykle*, [w:] *Antropologia doświadczenia*.

¹⁵ V.W. Turner, *Dewey, Dilthey i gra społeczna: szkic z zakresu antropologii doświadczenia*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, s. 45.

¹⁶ Tamże.

rę przeżyć podmiotu i być udostępniane innym¹⁷. Dopiero w tej postaci doświadczenie poddaje się narzędziom analizy antropologicznej – przynajmniej takim, jakimi wówczas dysponowano.

Koncepcja ta, która, wydawałoby się, przynosi fortunne rozwiązanie problemu, jak zejść do pierwotnego poziomu rzeczywistości i zarazem sprostać zadaniu jego badania, kryje jednak w sobie dwa poważne braki. Przede wszystkim w niewystarczającym stopniu uwzględnia fakt, że ekspresja doświadczenia jest czymś innym niż samo doświadczenie. Stanowi bowiem wytwór działania podmiotu zmierzającego do wyrażenia treści doświadczenia już po jego zakończeniu, *ex post*, a więc z punktu widzenia jego końcowego rezultatu, co uniemożliwia oddanie czasowości doświadczenia jako stanu przeżywanego. Ponadto jest ono artykułowane nie na użytek samego podmiotu, tylko po to, by stało się publiczne, co każe dążyć do obiektywizacji doświadczenia – ujęcia go w formach ustalonych i powtarzalnych, by mogło docierać do innych, i wyrażenia w takich postaciach, by stało się dla innych czytelne. Stąd też ekspresję doświadczenia można uznać jedynie za pewien jego korelat, wytwarzany na użytek innych, niedający zatem bezpośredniego dostępu do jego właściwego sposobu istnienia – do „doświadczania doświadczenia”.

Turner i inni antropolodzy doświadczenia dostrzegali tę trudność, jednak przyjmowali, że można ją przezwyciężyć, stosując Diltheyowską metodę rozumienia (*Verstehen*), choć opartą nie tyle na uznaniu uniwersalności ludzkich stanów wewnętrznych, ile raczej na przekonaniu, że nie tylko na poziomie artykulacji, ale już na poziomie subiektywnego przeżywania doświadczenie jest kształtowane przez warunki kulturowe i tym samym podlega typizacji. Pozwalałoby to badaczowi dzielącemu z badanymi to uwarunkowanie rekonstruować ich doświadczenie na podstawie jego ekspresji poprzez odwołanie się do własnego wyposażenia kulturowego, do miar i standardów, które łączyłyby badacza z badanymi¹⁸. Założenie to wydaje się jednak nieuprawnione, już sam Dilthey twierdził bowiem, że ekspresje nie mogą dać pełnego wglądu w przeżywane doświadczenie, ponieważ redukują wielość współtworzących je jakości do tego, co intelektualne¹⁹. Co więcej, ekspresje doświadczenia, które mają je udostępnić, przyjmują postać tekstową bądź dają się do niej sprowadzić, przez co doświadczenie badane za ich pośrednictwem traci to, co dla niego swoiste – przede wszystkim procesualność i heterogeniczność, splót myśli z emocjami, wolą, wyobraźnią, zmysłowością i cielesnością – i zostaje sprowadzone do tego, co wcale nie musiało w nim dominować: do znaczenia.

¹⁷ Zob. E.M. Bruner, *Przeżycie i jego ekspresje*, s. 13 i nast.

¹⁸ Zob. C.J. Throop, *Experience, Coherence, and Culture. Significance of Dilthey's 'Descriptive Psychology' for the Anthropology of Consciousness*, „Anthropology of Consciousness” 2002, nr 1, s. 10.

¹⁹ Zob. tamże, s. 6.

Drugim poważnym brakiem Turnerowskiej koncepcji badania doświadczenia jest pominięcie „doświadczenia zwyczajnego”, ciągłego i powszedniego przeżywania przez jednostkę świata i własnego w nim istnienia. Tym samym z zakresu badań antropologicznych wyeliminowany zostaje ten rodzaj doświadczenia, który realnie wypełnia życie jednostek we wspólnocie, a tym samym stanowi główną substancję rzeczywistości kulturowej. Jeśli jej poznanie jest zadaniem badacza, to przecież tym, co się na nią składa, są nie tylko szczególne doznania, pojedyncze akty wglądu i transformacje, ale przede wszystkim jej codzienne trwanie. To tylko dla samych podmiotów powszedniość jest zwyczajna i przezroczysta – dla antropologa, którego powołaniem nie przestaje być badanie Innych, ich powszedniość jest właśnie rdzeniem ich „inności”.

Jeśli takie ujęcie przedmiotu antropologii nie znajdowało odzwierciedlenia w praktyce badawczej, a nawet zaniechanie to zyskiwało rozwinięte uzasadnienia, to trzeba się tu dopatrywać prób racjonalizacji teoretycznej oporu stawianego badaniu przez powszednie doświadczenie świata. I znów – trudno właściwie się temu dziwić. Ten rodzaj doświadczenia nie wytwarza wszak swoich ekspresji – nie jest ono bowiem uświadamiane jako „jakiś” doświadczenie, nie jest poddawane refleksji, toteż brak ujawnionych treści, które mogłyby zostać wyrażone. W tej sytuacji badacz nie dysponuje żadnym punktem zaczepienia – żadnym uchwytnym, zobiektywizowanym przedmiotem, który reprezentowałby doświadczenie. Bez tego doświadczenie wydaje się wymykać poznaniu: niedostępne, bo... niedostępne. Poza tym „doświadczenie zwyczajne” wykazuje wszystkie wskazane wcześniej właściwości procesu przeżywania „doświadczenia niezwykłego” – czasowość i heterogeniczność – tyle że spotęgowane jeszcze przez właściwą sobie ciągłość, monotonię, rutynę, a zarazem brak ustrukturyzowania, otwartość, niekonkluzywność. Biorąc to wszystko pod uwagę, sferę tak rozumianego doświadczenia rzeczywistości uznawano za niepoddającą się poznaniu, a przez to – prawem racjonalizacji – niewartą poznawania.

Tymczasem należy zapytać: niedostępną **jakiemu** poznaniu, jakim narzędziom badawczym? Z pewnością takim, jakie oferują antropologie zorganizowane systemowo – zdolnym do uchwycenia tylko takich zjawisk, które mogą posłużyć do budowy modeli czy reguł (i ich zhierarchizowanych układów), sprowadzającym je do postaci pojęciowej i zorientowanym na odczytanie ich znaczeń. Tylko czy „antropologia wyzwolona” nie miała właśnie od takiego podejścia się wyzwolić? Czy nie miała szukać form poznania dostosowanych do sposobów istnienia świata „żywych ludzi” i ich równie żywego – choć „zwyczajnego” – doświadczenia? Nie ulega wątpliwości, że jest rzeczą trudną, o ile nie niemożliwą, jednoczesne wypracowanie nowej koncepcji uprawiania antropologii, wyrastającej z wyznaczonego na nowo obszaru jej dociekań, oraz nowego instrumentarium badawczego, odpowiadającego specyfice tego obszaru. Ale dopóki oba te poziomy stanowiska poznawczego nie zostały zestrojone, „wy-

zwolnienie” antropologii nie mogło być pełne, a zwrot ku rzeczywistości musiał zatrzymać się w pół drogi.

Od doświadczenia do codzienności

Rozziew między przekonaniem, że powszednie doświadczenie stanowi podstawowy wymiar rzeczywistości kulturowej, a realnymi możliwościami jego badania utrzymywał się przez dłuższy czas²⁰ i prowokował do różnych, niekiedy niestandardowych, prób jego niwelacji. Obok klasycznych metod antropologicznych sięgano do ujęć inspirowanych fenomenologią, a także do metod o charakterze ilościowym. Reaktywowano na przykład zapoczątkowany jeszcze przed drugą wojną światową długofalowy brytyjski program Mass Observation²¹ – określany przez jego twórców jako „antropologia nas samych” (*anthropology of ourselves*) – którego celem było gromadzenie danych na temat codziennych przeżyć i zachowań „zwykłych ludzi” nie tylko poprzez ich obserwację, ale też dzięki wykorzystaniu kwestionariuszy i dzienników prowadzonych przez wytypowanych uczestników. Na podobnych założeniach oparł się Mihály Csikszentmihályi, główny twórca Experience Sampling Method²², w ramach której badani również zapisują swoje odczucia i zachowania, z tym tylko, że czynią to na sygnał z zaprogramowanego przez badaczy stopera lub z pagera, co miało z jednej strony zapewnić przypadkowość i zróżnicowanie rejestrowanych sytuacji, z drugiej zaś – umożliwić obserwatorowi śledzenie i opisanie ich kontekstu. I jeszcze jeden przykład: praca Richarda Hoggarta *Everyday Language and Everyday Life*²³, w której sposoby przeżywania przez ludzi sytuacji składających się na ich codzienność badane są poprzez analizę znaczeń utartych zwrotów i porzekadeł towarzyszących tym sytuacjom.

Charakter tych – i podobnych im – przedsięwzięć wydaje się świadczyć o niemałej desperacji badaczy, usiłujących różnymi sposobami docierać do świata zwyczajnych doświadczeń zwyczajnych ludzi. Empiryczny charakter gromadzonych danych nie zapewnił jednak realnego wglądu w ludzkie doświadczenia – ich obrazy tworzone na podstawie interpretacji tych danych są fragmentaryczne, jednostronne i powierzchowne. Na jedną cechę tego rodzaju badań warto jednak zwrócić uwagę: potoczne doświadczenie świata jest w nich sytuowane w sferze życia codziennego. I właśnie ten obszar stał się ważnym odniesieniem dla antro-

²⁰ Zob. C.J. Throop, *Articulating Experience*, s. 219–220.

²¹ Zob. N. Hubble, *Mass Observation and Everyday Life: Culture, History, Theory*, Basingstoke 2006.

²² J.M. Hektner, J.A. Schmidt, M. Csikszentmihályi, *Experience Sampling Method: Measuring the Quality of Everyday Life*, Thousands Oaks – London – New Delhi 2007.

²³ R. Hoggart, *Everyday Language and Everyday Life*, New Brunswick – London 2003.