

Przedmowa antysocjologiczna, czyli od egocefalocentryzmu do noskorpocyrcularyzmu

[...] *nullam esse carnem?*
[św. Augustyn, *Państwo Boże*]

Od autora pracy z dziedziny socjologii wymaga się zwykle kilku rzeczy: intelektualnego zaangażowania w aktualne zjawiska zachodzące w społeczeństwie, dobrej orientacji w dawniejszych, ale przede wszystkim w bieżących dokonaniach dyscypliny, a zwłaszcza ambicji uczynienia istniejącej rzeczywistości bardziej zrozumiałą. W przypadku przedsięwzięcia nazwanego „socjologią ucieleśnioną” wszystkie te oczekiwania zawodzą. Nie pada tu bowiem ani jedno słowo o transformacji, społeczeństwie obywatelskim czy postawach Polaków wobec gospodarki rynkowej. Co za tym idzie, próżno tu także szukać odniesień do lektur na temat kapitału społecznego i zaufania, ksenofobii i nietolerancji czy rozmaitych deficytów kompetencji cywilizacyjnych – a są to przecież (przynajmniej wnosząc z ich popularności i z podaży poświęconych im publikacji) kluczowe problemy współczesnego społeczeństwa polskiego. Wreszcie cel poznawczy socjologii, definiowany zazwyczaj w kategoriach tłumaczenia świata, również nie doczekał się realizacji w rozważaniach poświęconych tytułowej „cielesności”.

Za tymi trzema odmownymi decyzjami stoi przyczyna może i karygodna z punktu widzenia etosu naukowego, ale łatwo zrozumiała w kategoriach czysto ludzkich – znudzenie. Na jej usprawiedliwienie można przywołać fakt, że nie jest

to bynajmniej postawa odosobniona w dzisiejszej humanistyce. „To, co dziś dzieje się w filozofii, razi mnie i nuży” – w pierwszych słowach swojej książki *Tożsamość i różnica* wyznaje Barbara Skarga [1997]. Dużo wcześniej oburzenie swoich kolegów wywołał Edmund Leach twierdzeniem, iż „uprawiana przez innych etnografia jest bardzo nudna”, co po latach sam przypomniał we wprowadzeniu do *Kultury i komunikacji* [2010]. Podobne doznania nie są obce również historykom: „czuję się znużona rozważaniami o relacji wiedzy i władzy, o ucisku, ofiarach, marginalizacji i wykluczaniu” zdradza Ewa Domańska, protestując przeciw przenoszeniu zachodnich teorii na polski grunt, co traktuje jako najlepszy dowód samoprowincjalizacji i autokolonizacji rodzimej nauki [2012: 159]. Nie ma zatem specjalnych przeszkód, by podobnie nie potraktować socjologii i nie zapytać: ile można zajmować się tym, co akurat popularne, a więc tym, czym zajmują się wszyscy inni? Jak długo da się nie zauważać, że uleganie modzie to zarazem zgoda na utratę własnej autonomii? Aleksander Wat w *Moim wieku* napisał takie pełne rezygnacji zdanie: „w gruncie rzeczy byłem tym wszystkim, czym należało być, tylko zawsze nie we właściwym czasie” [1990: 253]. Wszystkim, którzy za wszelką cenę chcą być tym, czym trzeba i w dodatku w najbardziej odpowiednim czasie, warto zaproponować jeszcze inne rozwiązanie: być i zajmować się niekoniecznie tym, czym należy, ale za to mieć poczucie, że robi się to, co akurat warto i co chce się robić, bez względu na koniunkturę. A ponieważ tę koniunkturę w nauce dyktuje tak czy inaczej polityka, decyzje biurokratów oraz uznane autorytety w danej dziedzinie, które zapoznawszy się z nowościami myśli zachodniej przenoszą na polski grunt modne koncepcje, wskazują te, a nie inne problemy jako ważne, ustalają priorytety badań i w ten sposób korumpują naukowców (przed czym przestrzegali Pierre Bourdieu, zapraszając nie wszystkich razem, ale właśnie każdego z osobna do uprawiania socjologii refleksyjnej), to jednostkowa odmowa zastosowania się do wytycznych main-

streamu pozostaje najlepszą gwarancją zadbania także o autonomię dyscypliny.

Czy jednak ta socjologia nie ucierpi w inny sposób, jeśli badacz z premedytacją rezygnuje z wyjaśniania rzeczywistości i oferowania wiedzy na temat społeczeństwa wszystkim, którzy o taką wiedzę zabiegają? Chyba właśnie w tym miejscu rozchodzą się drogi eksperta i naukowca. Ten pierwszy jest gotów dostarczyć odpowiedzi na każde zadane pytanie, ale drugi będzie wołał powtarzać za Szymborską: „nie wiem, nie wiem, nie wiem i trzymam się tego jak zbawiennej poręczy”. Pierwszy uważa, że świat społeczny zawsze da się jakoś wytłumaczyć, bo przecież każdy skutek musi mieć jakąś przyczynę, a dostępne teorie i metody są po to, by poznać to, co trzeba poznać, jednak drugiemu nie dają spokoju słowa Józefa Chałasińskiego, który w pracy o antagonizmie polsko-niemieckim pisał: „w zasadniczych podstawach życia społecznego jest coś, czego nie rozumiemy, co wymyka się racjonalnej, logicznej analizie, co stanowi o zasadniczo irracjonalnym charakterze podstawowych źródeł życia społecznego w ogóle” [1935: 44]. Dla pierwszego doskonałym źródłem informacji okazały się więc dane statystyczne, analizy dyskursu oraz opinie, które łatwo pozyskać w kolejnym sondażu, za to drugi uzna, że o wiele ważniejsze jest to, czego nie policzono i czego nie słychać. W swoich rozważaniach o rewolucji francuskiej Edmund Burke przyrównał Anglię do łąki, gdzie „pół tuzina świerszczy siedzących pod paprocią napelnia ją natrętnym cykaniem, a tysiące wielkich krów odpoczywa w cieniu dębu, przeżywając pokarm i milcząc” i przestrzegał, by nie sądzić, że „te hałaśliwe istoty są jedynymi mieszkańcami łąki” [1994: 102]. Jeśli tę metaforę przenieść na polski grunt, zrozumiała staje się decyzja, by nie ufać zbyt wiele oczywistym faktom i liczbom ani nawet temu, co dzieje się w debacie publicznej (bo i u nas nie brakuje „małych, zasuszonych, podskakujących, znikomych, choć głośnych i kłopotliwych insektów o niedługim żywocie”), ale – chcąc naprawdę poznać społeczeństwo – cierpliwie wsłuchiwać się w to, o czym ono milczy.

Projekt socjologii ucieleśnionej zarysowany na kolejnych stronach jest właśnie taką propozycją konsekwentnego odwrócenia się od dotychczas praktykowanego sposobu uprawiania dyscypliny, powszechnie uznawanych założeń oraz stosowanych metod i poszukania innego rodzaju danych, a co za tym idzie – także innego sposobu ich analizy. Poza jawnymi – bo zwerbalizowanymi – dyskursami, w społeczeństwie funkcjonuje przecież wiele innych dyskursów, wyznaczonych porządkiem rzeczy i właściwościami ludzkich organizmów, a więc „stłumionych i niemych” [Wolska 2012], artykułowanych co najwyżej w „znaczeniach” fizycznych i cielesnych, których jednak nie można uważać za mniej ważne niż te wyrażone słowami. Trzeba starać się do nich dotrzeć i je zrozumieć, nawet jeśli wymagałoby to rezygnacji z obowiązujących dotąd paradygmatów. Próba ich przełamania wydaje się możliwa, ponieważ intuicje wskazujące, iż świat – także społeczny! – jest przede wszystkim materialny i cielesny (a więc należy go poznawać przez ciało, a nie wyłącznie przez umysł) powtarzały się całkiem często w myśleniu filozofów i klasyków socjologii. Chociaż zagłuszone i wyparte przez inne, późniejsze koncepcje, właśnie dziś wydają się warte tego, by wydobyć je z humanistycznego lamusa. Podstawowa dewiza humanistów, iż „człowiek żyje wprawdzie w przyrodzie, ale do przyrody nie należy”, co Józef Bocheński nazywa „najbardziej rozpowszechnionym współcześnie zabobonem” [1992: 56] bywa obecnie coraz częściej kwestionowana. Tym samym ufundowana jeszcze na dziewiętnastowiecznych, idealistycznych założeniach humanistyka „inteligibilna” spotyka się z krytyką ze strony tych autorów, którzy wskazują na konieczność czerpania z koncepcji naturalistycznych, choć przemyślanych na nowo. Można zatem oczekiwać, iż zapowiada to rychłe wyłonienie się nowego nurtu posthumanistyki, która na użytek poniższych analiz została nazwana „ucieleśnioną”. Dodatkową zaletą zwrotu ku wzgardzonym wcześniej wątkom jest także ta okoliczność, iż zajmowanie się nimi czyni zbędnym drobiazgowo sprawozdawanie bieżą-

cej literatury przedmiotu. Okazuje się, że wystarczy sięgnąć do dawnych autorów i poddać ich teksty nieuprzedzonej lekturze, by tym sposobem dojść do wniosków formułowanych w bezpośredniej konfrontacji z klasykami, zamiast powtarzać je za tymi, którzy zadali sobie (bądź nie) trud przeczytania tych samych tekstów. Taka droga wydaje się o tyle ciekawsza i bardziej satysfakcjonująca, o ile wyżej od udziału w wspólnej demokratycznej „republice uczonych” ceni się dostęp do znacznie węższego grona elitarnej „republiki geniuszy”, gdzie – jak to ujął Nietzsche, pisząc o filozofii w tragicznej epoce Greków – „jeden olbrzym wzywa innego przez pustkowią przestrzeni między epokami i zawiązuje się nie zakłócona przez psotne, hałaśliwe karty, które czmychają im spod nóg, wysoka rozmowa duchów” [1993: 110].

Poniższe rozważania, zwłaszcza te stanowiące empiryczną egzemplifikację poczynionych ustaleń, pokażą również, że aby natrafić na zjawiska godne uwagi i zdolne wskazać nowe kierunki w myśleniu teoretycznym, niekoniecznie trzeba śledzić relacje z egzotycznych krajów (w rodzaju sprawozdań z walk kogutów na Bali, myśliwskich opowieści Ilongotów czy perypetii pasterza owiec w Maroku), ale wystarczy skierować wzrok na realia Polski lokalnej, dostępne tu i teraz na wyciągnięcie ręki. Zamiast konsumowania gęstych opisów (których rozwlekłość tylko potwierdza znaną regułę, iż to, czego autorom brakuje w głębi, rekompensują czytelnikowi długością) można wtedy zbliżyć się do rzeczywistości, jakiej doświadcza uczestnik wiejskiego czy małomiasteczkowego festynu. A ponieważ festyny to zjawisko zdecydowanie wielozmysłowe (poza, bodaj najmniej ważnymi, występami artystów chodzi tam przecież o cielesne „współbycie razem” z przyjaciółmi i rodziną, atrakcją jest też konsumpcja piwa i kiełbasek z grilla, smak „cukrowej waty” i zapach „z piernika chaty”, widok „baloników na druciku” i dźwięk „blaszanych kogucików”), dla ogarnięcia istoty tego fenomenu założenia egocefalocentrycznej humanistyki są całkowicie nieadekwatne. Monadyczny podmiot snujący swoje coraz

bardziej abstrakcyjne interpretacje na temat znaczeń i wartości dostępnych tylko jego profesjonalnie wykształconemu umysłowi (a potrafi znaleźć ich więcej niż uczony scholastyk aniołów na końcu szpilki) okazuje się najzupełniej zbędny i kompletnie bezradny w rzeczywistości złożonej z rzeczy i ciał. Te bowiem, obywając się bez zaawansowanych procesów myślenia i refleksji, koordynują swoje zachowania i osiągają cele, jakich nie zakładały w sposób świadomy, ani nie realizują ich wedle jakiegoś planu. Postrzegane w taki sposób społeczeństwo w żadnym razie nie kojarzy się z wyobrażeniami zbiorowymi, które tak skutecznie zasugerował socjologom Durkheim, ale bardziej przypomina multisensoryczną orgię, w której biorą udział ludzie obdarzeni jak najbardziej „mięsnymi” ciałami (przy czym upierał się św. Augustyn), a nie zespirytualizowane fantomy wyposażone w postawy, opinie i poglądy.

Aby się zbliżyć do tak rozumianej rzeczywistości, badacz musi jednak wyzbyć się egocefalocentrycznych mrzonek i za najważniejszą zasadę funkcjonowania społeczeństwa, a zarazem za jedyną dopuszczalną dyrektywę poznawczą uznać noskorpcocykularyzm. Tylko taka perspektywa pozwoli obalić „tyranię chochołów abstrakcji” [Gombrowicz 1986: 91], tak aby wysublimowane kategorie przestały tyranizować rzeczywistość, a realne życie społeczne nie musiało odbywać się „pokątnie”. To, co Susan Sontag pisała o niedostępności bezpośredniego doświadczenia sztuki, przesłoniętej przez myśl i kulturę, można więc dziś powtórzyć w odniesieniu do świata społecznego: „Nasza kultura opiera się na nadmiarze, nadprodukcji, w rezultacie czego nasze doświadczenie zmysłowe stopniowo coraz bardziej traci na wyrazistości [...]. Dziś ważne jest uleczenie naszych zmysłów. Musimy się nauczyć więcej widzieć, słyszeć i odczuwać” [2012: 25]. Jej zalecenie, sformułowane pod adresem krytyków sztuki, warto zadedykować dziś również socjologom. Powinni oni starać się dotrzeć do różnych danych organoleptycznych, otworzyć się na wszelkie doświadczenia, jakie one niosą, nauczyć się je analizować i rozumieć, właśnie tak, jak to proponował przed laty

Andrzej Tyszka. Niejako antycypując najnowsze tendencje w humanistyce, pisał w swojej książce *Kultura jest kultem wartości*: „za instrument poznania społecznego musi badacz humanista przyjąć całego siebie. Nie tylko więc umysł, ale i zmysły, i wszelkie władze postrzeżeniowe, całą psychikę, pełną swą osobowość, w której rejestruje i przetwarza wszelkie swe doznania”. Jego zdaniem dopiero takie doświadczenia, a nie „sterty wydruków komputerowych i innej makułatury”, mogą zapewnić kontakt z rzeczywistością społeczną [Tyszka 1999: 203]. Skoro tak, to może należałoby wymagać, by socjolog nie tylko obserwował i nasłuchiwał, co też dzieje się w społeczeństwie, ale również wahał je i dotykał, nagryzał i przeżuwał, a więc rzeczywiście korzystał z całej swojej aparatury percepcyjnej i ze wszystkich możliwych doznań. Dopiero wtedy analizy socjologiczne stałyby się nie tylko barwniejsze, ale wreszcie nabrałyby smaku i zapachu...