

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, rozproszaniem 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 rozeznąć 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. Ostromęcka, 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 wzorzec 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 złagodzonej, „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, wyznaczane 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 przeciwnych 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, oświecla 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, wertykalnie 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 niewybaczalną dezynwolturą, 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 mierniam, 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 gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 41.

kulturowych języka. Tymczasem wydobycie 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 przezwyciężenia 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, *Zdobываяc 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 monotonnie 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 przewyciężyć, 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, spłot 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 jednak swoich ekspresji – nie jest ono bowiem uświadamiane jako „jakieś” 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... nieudostępniowane. 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-

zwolenie” 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 doświadczanie 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.

pologii doświadczenia. Zwracając się ku niemu, badacze kierowali się z jednej strony wskazaniem takich myślicieli jak John Dewey czy Alfred Schütz, którzy twierdzili, że macierzystym terytorium doświadczenia jest właśnie przeżywanie codzienności, z drugiej zaś – dążeniem do wyprowadzenia doświadczenia poza sferę psychicznych przeżyć jednostek, poza ich świat wewnętrzny, do którego antropologia nie ma bezpośredniego dostępu. Przestrzeń codzienności traktowano, zgodnie ze stanowiskiem Maurice’a Blanchota, jako rdzenny wymiar ludzkiego doświadczenia²⁴, a ściślej – jako taki porządek świata przedmiotowego, w którym doświadczenie, nie wytwarzając żadnych intencjonalnych ekspresji, przejawia się na tyle wyraźnie, że można poddać je badaniu.

Prekursorem tego podejścia był Henri Lefebvre, który uznawał zaniedbanie codzienności przez nauki społeczne za szczególnie dotkliwe, ponieważ stanowi ona główny obszar, w którym toczy się ludzkie życie. Zaniedbanie to było jednak w pewnej mierze zrozumiałe, życiu codziennemu przysługuje bowiem swoisty sposób istnienia, zasadniczo odmienny od statusu innych zjawisk społecznych. W swoich pracach Lefebvre ponawiał próbę rozpoznania tej swoistości, czemu towarzyszyła świadomość, że zadanie to wymaga nowej, oryginalnej metodologii²⁵. Już on przestrzegał przed tekstualizacją form życia codziennego: przed sprowadzaniem ich do pewnego rodzaju przekazów, a ich badania – do dekodowania tkwiących w nich znaczeń²⁶. Życie codzienne jego zdaniem było przede wszystkim ramą dla zorganizowanych zachowań, ale zorganizowanych nie przez związane z nimi intencje czy cele, które właśnie sprowadzałyby je do znaczeń, tylko przez szczególne, rozwijające się w czasie, dynamiczne formy, głównie rytmy – serie, sekwencje, pulsacje – niekumulujące się, inkluzywne, lecz mimo to zachowujące odrębność²⁷. Tak określony przedmiot badań rzeczywiście wymagał nowego podejścia, zdecydowanie dystansującego się od totalizującego postrzegania rzeczywistości w kategoriach struktury czy tekstu²⁸.

Lefebvre przedstawił w tym względzie немало inspirujących propozycji, zwłaszcza dotyczących przestrzennych aspektów codzienności²⁹. Propozycje te łączy zakwestionowanie poglądu, że studiowanie życia codziennego powinno, jak w przypadku innych zjawisk społecznych, opierać się na założeniu o jego inteligibilności i prowadzić do jej odsłonięcia. Jak pisał w słynnym esej, w którym relacjonował obserwacje ruchu ulicznego, jakie prowadził z okna swojego

²⁴ M. Blanchot, *Everyday Speech*, tłum. S. Hanson, „Yale French Studies” 1987, nr 73.

²⁵ Jego *opus magnum* to trylogia poświęcona „krytyce życia codziennego”: H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 1–3, tłum. J. Moore, New York – London 2008.

²⁶ H. Lefebvre, *The Production of Space*, tłum. D. Nicholson-Smith, Oxford 1991, s. 7.

²⁷ H. Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, tłum. S. Elden, G. Moore, London 2004.

²⁸ Zob. J. Moran, *Reading the Everyday*, New York 2005, s. 22–23.

²⁹ Zob. pozycje wskazane w przyp. 26 i 27.

paryskiego mieszkania: „Żadna kamera, żaden obraz czy sekwencja obrazów nie są w stanie oddać tych rytmów. Potrzebne są również uważne oczy i uszy, głowa, pamięć, serce”³⁰. Trudno jednak dopatrzeć się w jego pracach jakiegoś generalnego, lecz zarazem wyraźnie zarysowanego podejścia do badania codzienności, które odpowiadałoby jej specyfice i mogłoby być podstawą tożsamości tego kierunku dociekań.

Kierunek taki się jednak rozwinął, ale uformowany nie przez wspólnotę stanowiska badawczego, tylko przez stałość odniesienia do stwarzanych przez codzienność wyzwań poznawczych – w znacznej mierze zgodnych z tym, jak rozpoznawał je Lefebvre. Zapewne również z tego względu kierunek ten nie wpisał się w żadną konkretną dyscyplinę, lecz przyjął postać zróżnicowanej pod względem teoretycznym i metodologicznym orientacji, określanej jako „badania życia codziennego” (*everyday life studies*). Jest to formuła, która odpowiada kondycji nauki postparadygmatycznej, jednak w tym przypadku nie doprowadziła do tego, co stanowić miało pożądany efekt zerwania z dyktatem teorii systemowych – do wszechstronnego ujęcia badanego obszaru rzeczywistości. Zamiast wszechstronności należy tu mówić raczej o rozproszeniu badań, przyjmujących różne kształty, stawiających sobie różne cele i niepodlegających wyraźniejszym form współpracy, wskutek czego uzyskiwane wyniki nie kumulują się, a często nawet nie uzupełniają.

Wśród wielu nurtów występujących pod szyldem „badań życia codziennego” dostrzec można dwie ogólniejsze tendencje. Pierwsza to podejście przedmiotowe, prowadzące do kreślenia panoramicznych obrazów codzienności, rejestrowania rozmaitych jej empirycznych przejawów i opisywania ich w kategoriach materialnych i instytucjonalnych, wraz z towarzyszącymi im typowymi zachowaniami. Są to swego rodzaju przewodniki po życiu codziennym. Nie są one pozbawione wartości poznawczej, a nawet bywają odkrywcze – w tym sensie, że odkrywają przed odbiorcami obecność i kształty tego, co dla nich samych przezroczyste, bo składające się na ich powszedniość. Tak rozumiana użyteczność tego typu badań osiągnięta jest jednak kosztem ich ciężaru gatunkowego: za sprawą nastawienia na rzeczywistość przedmiotową oddalają się one bowiem od rzeczywistości doświadczenia, w gruncie rzeczy nie dążąc w ogóle do tego, by do niego dotrzeć.

Druga tendencja, przeciwnie, zwraca się ku codzienności właśnie ze względu na jej powiązanie z „żywym doświadczeniem”. Charakter tego powiązania jest przez różnych badaczy różnie określany, łączy ich jednak pogląd, że ma ono charakter złożony i pośredni; życie codzienne nie stanowi bowiem obszaru, w którym doświadczenie po prostu się spełnia, nie może być nawet ujmowane jako jego świadectwo czy ślad, a tym samym nie stwarza podstaw, by traktować

³⁰ H. Lefebvre, *Seen from the Window*, [w:] tegoż, *Writings on Cities*, red. i tłum. E. Kofman, E. Lebas, Oxford 1996, s. 227.

je jako wziernik w doświadczenie, na podobieństwo – choćby odległe – ekspresji „doświadczenia niezwykłego”. Widziana w tej perspektywie codzienność jest więc w ramach tej orientacji badawczej nieodmiennie określana jako ulotna, nieuchwytna – nietworząca nigdy stabilnej i poznawalnej całości, opierająca się analizie, niepoddająca się próbom jej przedstawienia³¹.

Źródła tej niewyraźności doświadczenia identyfikowane są dwojako. Jedni, uznając doświadczenie za jakość integralną i nieredukowalną, obecną w pełni jedynie w przeżyciu jednostki, uważają, że doświadczenie nigdy, w żadnych warunkach, nie jest w stanie ujawnić się i urzeczywistnić w trwałych sposobach życia, zorganizowanych i kontrolowanych przez społeczeństwo. Jest to więc w istocie stanowisko filozoficzne, zgodnie z którym w rzeczywistości społecznej i kulturowej doświadczenie nieuchronnie ulega alienacji. Inni, liczniejsi, rzutują tę kwestię na płaszczyznę historyczną: nie wypowiadając się zasadniczo na temat natury relacji między porządkami codzienności i doświadczenia, twierdzą, za Lefebvre’em, że źródłem alienacji doświadczenia są warunki stwarzane przez system konsumpcyjny, zawłaszczający i poddający swojej władzy życie codzienne tak, że jednostki nie są w stanie manifestować w nim swojego rzeczywistego przeżywania świata. Takie uhistorycznienie podejścia do codzienności nadaje mu ostrze polityczne, a jej badanie – jak w przypadku Lefebvre’a – przekształca w krytykę.

Od codzienności do praktyk

Oba stanowiska łączy przeświadczenie o niepoznawalności samego doświadczenia, którego istnienie pozostaje w nich jedynie postulatem: w pierwszym przypadku metafizycznym, w drugim – historycznym. A przecież potrzeba jego uchwycenia stanowiła jedną z głównych motywacji zwrotu ku codzienności, w której i poprzez którą – jak wstępnie zakładano – doświadczenie miało się przejawiać. Porażka poznawcza badaczy życia codziennego polega na tym, że, niezależnie od dzielących ich różnic, nie zdołali sprząć ze sobą obu tych porządków, popadając w nieprzewidywalne antynomie subiektywności i obiektywności, psychiczności i materialności, tego, co jednostkowe, i tego, co społeczne. Może to wynikać stąd, że badacze ci w większości reprezentują socjologię, w której istnieje ugruntowana tradycja zachowywania tego rodzaju opozycji. Antropologia natomiast od początku dążyła do ich przewyciężenia; nawet samo rozumienie tego, co kulturowe – przynajmniej w niektórych ujęciach – wydaje się tak zorientowane. Widać to również w podejściu antropologii do doświad-

³¹ Zob. M. Sheringham, *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, New York 2006, rozdz. „The Indeterminacy of the Everyday”, zwł. s. 21–22.

czenia, uznawanego w jej ramach za pierwotną postać rzeczywistości – pierwotną, a więc poprzedzającą wszystkie jej rozwarstwienia i rozróżnienia pojęciowe. Poszukiwanie owej pierwotności w sferze życia codziennego wydaje się krokiem właściwym, jako że można je uznać za konkretyzację kulturową „świata przeżywanego”. Niezbędne jest jednak przyjęcie perspektywy, która pozwoli go badać nie w rozdzieleniu na „świat” i „przeżywanie”, tylko w jego jedności, danej właśnie w doświadczeniu³².

I rzeczywiście perspektywę taką znaleziono. W zakończeniu swojego wnikliwego przeglądu kierunków i koncepcji „badań życia codziennego” Michael Sheringham konkluduje: „Zwrot ku codzienności [...] nie jest zwrotem ku subtelnościom psychologii jednostki, tylko ku wspólnym postaciom doświadczenia, które bezustannie kształtuje się i przekształca w ludzkich działaniach”. I precyzuje, czym są owe działania, w których kształtuje się i przekształca doświadczenie: „Codzienność istnieje poprzez praktyki, które ją ustanawiają”³³. Praktyki są zatem czynnikiem zapośredniczającym porządek doświadczenia i porządek rzeczywistości, reprezentowany tu przez życie codzienne. Nie są samym doświadczeniem, lecz stanowią obszar jego bezpośrednich przejawów, wyłaniających się w toku aktywności „żywych ludzi” i reprezentujących przebieg doświadczenia przez nich świata. Pogląd ten ma swoje antecedencje w myśli pragmatystów amerykańskich, według których „doświadczenie najlepiej ujmować nie jako rezultat wydarzeń czy intencjonalnych działań, lecz jako proces, podczas którego to, co zwyczajowe i rutynowe, jest nieustannie kwestionowane i przekształcane”³⁴. A zatem, choć praktyki nie są sposobami realizacji intencji i nie są – jak ekspresje – wytwarzane intencjonalnie na użytek innych, doświadczenie poprzez nie się ujawnia i, przynajmniej w pewnej mierze, poddaje obserwacji z zewnątrz. Praktyki można więc uznać za najdogodniejszy wziernik w doświadczenie, co czyni z nich kategorię pozwalającą na jego operacjonalizację badawczą. Przy czym kwalifikacje te należy traktować jako względne: praktyk nie da się zredukować do postaci kategorialnej, a operacjonalizacja doświadczenia, jaką umożliwiają, nie jest równoznaczna z jego pełną dostępnością poznawczą.

Teza o pierwszorzędnej przydatności praktyk do badania doświadczenia kulturowego – czy też do badania rzeczywistości kulturowej, o ile uznać, że doświadczenie jest jej warstwą pierwotną – wymaga, rzecz jasna, i dalszych uzasadnień,

³² Osobną koncepcję antropologicznego badania codzienności, unikającą wspomnianych antynomii, lecz nie opartą na kategorii doświadczenia, wypracował Roch Sulima: wyrasta ona z etnograficznego podejścia do studiowania powszednich zdarzeń i rzeczy, poddawanych następnie analizie fenomenologicznej i interpretacji semiotycznej. Zob. R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.

³³ M. Sheringham, *Everyday Life...*, s. 398, 386. Zob. też A. Reckwitz, *Toward a Theory of Social Practice: A Development of Social Theorizing*, „European Journal of Social Theory” 2002, nr 22, s. 44.

³⁴ E. Shove, M. Pantzar, M. Watson, *The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and How it Changes*, London 2012, s. 5.

i rozwinięcia. W tym miejscu należy jednak prowadzony tu wywód opatrzyć pewnym komentarzem. Nie sposób bowiem ukryć, że podejście zorientowane na praktyki rozwijało się równolegle z opisanymi poszukiwaniami teoretycznymi w antropologii, nie w ich następstwie. Rzecz w tym, że tendencje reprezentujące generalny „zwrot ku rzeczywistości” wyłaniały się w odpowiedzi na różne szczegółowe wyzwania i w różnych obszarach badawczych, między którymi często nie było komunikacji i wzajemnego przepływu; otwarcie granic między dyscyplinami było w tym czasie – i w pewnej mierze jest dotąd – jedynie postulatem najbardziej zaawansowanych teoretycznie stanowisk. Tu jednak kształtowanie się podejścia do badania doświadczenia przedstawiane jest nie w porządku historii nauki, lecz zgodnie z logiką przezwycięzania kolejnych przeszkód poznawczych i wyprowadzania konsekwencji z kolejnych kroków czynionych w tym procesie.

Tworzy to oczywiście pewną fikcję poznawczą. Trzeba jednak pamiętać, że fikcje takie są akceptowanym w nauce i pożytecznym instrumentem poznania, a zwłaszcza wyjaśniania: konstrukcje tworzone w ramach „kontekstu uzasadnienia” nie muszą, jak wiadomo, odtwarzać sekwencji działań podjętych w ramach „kontekstu odkrycia”. W tym przypadku fikcja ta pozwala w uporządkowany sposób zrekonstruować zasadnicze przesłanki i implikacje wypracowywanego stanowiska. Ciąg kolejnych kroków nie oddaje tu następstwa w czasie, lecz jest sposobem wyprowadzenia układu relacji i zależności między różnymi składnikami tego stanowiska. Ale nawet jeśli poszczególne inicjatywy teoretyczne nie następowały w zrelacjonowanym tu porządku i często rozwijały się współbieżnie, to złożyły się na całościowe, rozwinięte stanowisko dopiero w finalnej fazie procesu rozwojowego każdej z nich, gdy osiągnęły pułap swoich możliwości, dający się przekroczyć jedynie dzięki wsparciu ze strony inicjatyw pokrewnych, lecz dotąd od nich niezależnych.

Dla antropologii dążącej do ukonstytuowania się na gruncie doświadczenia jako pierwotnej warstwy rzeczywistości i napotykającej na tej drodze poważne trudności i aporie poznawcze, pokrótce tu zrelacjonowane, kluczowym wsparciem stała się „teoria praktyk”. Używam tu liczby mnogiej – wbrew rozpowszechnionemu w polskim piśmiennictwie naukowym tłumaczeniu przyjętego w literaturze anglojęzycznej terminu „practice theory” jako „teoria praktyki” – po to by uniknąć pewnej mylącej dwuznaczności, którą dobrze będzie od razu wyeliminować. Otóż istnieją co najmniej dwa sposoby rozumienia terminu „praktyka” – bliskie sobie, a nawet w pewnej mierze wspomagające się nawzajem, niemniej warte odróżnienia. Pierwsze z nich, dystrybutywne, pozwalające na używanie tego terminu w liczbie mnogiej, odnosi się do dających się wyodrębnić, względnie stabilnych sekwencji czynności usytuowanych w przestrzeni i rozwijających się w czasie, podejmowanych przez konkretne podmioty kierujące się wspólnymi regułami, schematami, dyspozycjami lub wyobrażeniami. Drugie rozumienie, wymagające liczby pojedynczej, ma charakter atrybutywny i obej-

muje całość działań wykonywanych w ramach praktyk w pierwszym rozumieniu i składających się na pierwotny wymiar ludzkiej egzystencji, zazwyczaj przeciwstawiany generalnie wszystkiemu, co teoretyczne, systemowe czy normatywne³⁵.

Rozróżnienie to jest często pomijane bądź uznawane za nieistotne. Dzieje się tak w filozofii, zwłaszcza w obrębie filozofii działania, w której kategoria praktyki bywa pomocna w uchwyceniu pewnej elementarnej jakości bytu ludzkiego i sposobów jej przejawiania się, nie jest zaś rozpatrywana w kontekstach społecznych czy kulturowych. Inaczej jest w naukach społecznych, szczególnie w socjologii, gdzie często wciąż wyróżnia się (choć niekoniecznie separuje) poziomy mikrospołeczny i makrospołeczny; dwojako rozumiana kategoria praktyki pozwala na zróżnicowaną konkretyzację obu poziomów, a jednocześnie stwarza podstawę do określania relacji między nimi, w szczególności do rekonstrukcji procesów, poprzez które szersze całości i porządki społeczne wyłaniają się z aktywności społecznej jednostek. W antropologii – choć zasadniczo zalicza się ją do nauk społecznych – dywersyfikacja pojęcia praktyki jest rzadko spotykana. Ma to swoje racje: wprowadzie dywersyfikacja taka odpowiadałaby ważnej, a nawet konstytutywnej dla paradygmatycznej antropologii kulturowej opozycji między atrybutywnym i dystrybutywnym pojęciem kultury, jednak – jak wspominałem – antropolodzy od pewnego czasu stronią od tego pojęcia, jak również rezygnują z rekonstruowania zakreślonych przestrzennie lub społecznie, całościowych porządków kulturowych. Jednak w odniesieniu do stanowiska badawczego, które staram się tu wywieść i uzasadnić, rozróżnienie praktyk jako konkretnych sposobów działania i praktyki jako elementarnego wymiaru ludzkiego świata wydaje się niezbędne. Aby uniknąć wszelkich niejasności, terminu „praktyka” (niezależnie od liczby gramatycznej) będę używał wyłącznie w stosunku do pierwszego sposobu rozumienia tego pojęcia, dla drugiego z nich rezerwując – mające długą tradycję w filozofii i naukach społecznych – określenie „praxis”.

Teoria praktyk od początku, zanim jeszcze wpisała się w perspektywę antropologicznych badań doświadczenia, nie mieściła się w ramach standardowej teorii naukowej, ograniczonej czy to przez wybrany zakres przedmiotowy, czy to przez paradygmatyczne ramy eksplikacji. Przede wszystkim, nawet jeśli zajmowała się praktykami określanymi jako społeczne, była teorią o charakterze kulturowym, co przejawia się – jak wyjaśnia Andreas Reckwitz – w „ujmowaniu i wyjaśnianiu działań poprzez rekonstrukcję struktur symbolicznych wiedzy, które skłaniają podmioty działające do interpretowania świata zgodnie z okreś-

³⁵ Potrzebę takiego rozróżnienia akcentują zwłaszcza przedstawiciele teorii społecznej (co uzasadniam dalej), np.: S. Turner, *The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*, Cambridge 1994, s. 8; T.R. Schatzki, *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, New York 1996, s. 89–90; A. Reckwitz, *Toward a Theory of Social Practice...*, s. 249–250.

lonymi formami i do odpowiadających im sposobów zachowania”³⁶. Nie zakłada się tu żadnego danego uprzednio porządku, w obrębie którego funkcjonują praktyki („wiedza praktyczna” stanowi bowiem integralny ich składnik), lecz, przeciwnie, to same praktyki traktuje się jako pierwotnie dane. Prowadzi to do kontrparadygmatycznej orientacji procesu poznania, co znajduje wyraz w stwierdzeniu Davida G. Sterna: „[...] zdaniem teoretyków praktyk powinniśmy zacząć od praktyk i na nowo przemyśleć nasze teorie od samych podstaw”³⁷.

Nieodparcie nasuwa się tu skojarzenie z późną filozofią Ludwiga Wittgensteina, który podobnie podchodził do gier językowych. W *Dociekaniach filozoficznych* zapisał: „Nasz błąd polega na tym, że szukamy wyjaśnień tam, gdzie fakty należałoby traktować jako «zjawisko pierwotne». Czyli tam, gdzie należałoby rzec: **w taką grę językową się tu gra**”³⁸. W *O pewności* zaś dopowiadał: „Musisz zważać na to, że gra językowa jest, że tak powiem, czymś nieprzewidywalnym. Rozumiem przez to: jest pozbawiona podstaw. Nie jest rozumna (czy nierozumna). Jest tu – jak nasze życie”³⁹. A ściślej: gra językowa jest pozbawiona podstaw z wyjątkiem sposobu życia, z którego wyrasta. I podobnie praktyki należałoby ujmować wraz ze sposobami rozumienia świata, w których są one osadzone i które na równi i równolegle z nimi powinny być rozpoznawane.

Praktyki w tym ujęciu nie sprowadzają się, rzecz jasna, do szeregowego przedmiotu badań, lecz stają się owym Wittgensteinowskim „zjawiskiem pierwotnym”, uznawane – podobnie jak doświadczenie, którego są konkretyzacją – „za grunt, z którego muszą wyrastać wszystkie opisy, dociekania i wyjaśnienia”⁴⁰. Sprawilo to, że różne warianty teorii praktyk złożyły się na „zwrot ku praktykom” (*practice turn*)⁴¹, który wpisał się w serię pokrewnych zwrotów: ku rzeczywistości, ku doświadczeniu, ku codzienności. Praktyki okazały się nie tylko zwornikiem, ale też swego rodzaju ucieleśnieniem i materializacją tych porządków – dotąd, jak wskazywałem, trudno uchwytnych – dzięki czemu otworzyły do nich dostęp, co pozwoliło na wyzwolenie dynamiki badania obszaru rzeczywistości przez nie współwyznaczanego. Obszaru, przypomnijmy, uznanego za jej warstwę pierwotną.

Jeśli perspektywa badawcza, zgodnie z postparadygmatyczną kondycją nauki, ustanawiana jest w punkcie wyjścia przez sam przedmiot, traktowany tu jako źródłowa postać rzeczywistości, to oddalone zostają nie tylko wszystkie ca-

³⁶ A. Reckwitz, *Toward a Theory of Social Practice...*, s. 245–246.

³⁷ D.G. Stern, *The Practical Turn*, [w:] *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, red. S. Turner, P.A. Roth, Malden – Oxford 2003, s. 185.

³⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, § 654.

³⁹ L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. M. Sady, W. Sady, Warszawa 1993, § 559.

⁴⁰ Zob. przyp. 7.

⁴¹ Zob. *The Practice Turn in Contemporary Theory*, red. T.R. Schatzki, K. Knorr Cetina, E. von Savigny, London – New York 2001.

łościowe teorie na jego temat, ale również wszelkie paradygmatyczne konstrukcje pojęciowe, ustanawiające ramy organizujące i zarazem ograniczające poznanie. Jak twierdzi Stern: „[...] zwrot ku praktykom pozwala wydostać się z prokrustowego łoża nieuniknionych, wydawało się, kategorii, takich jak podmiot i przedmiot, reprezentacja i to, co reprezentowane, przekonanie i pragnienie, struktura i działanie, system pojęciowy i jego treść, reguły i ich stosowanie, poziomy «mikro» i «makro», jednostka i całość”⁴². Nie poddając się reżimowi obowiązujących dotąd matryc pojęciowych, prowadzących często – jak w przypadku badań doświadczenia i codzienności – do trudnych do przezwyciężenia antynomii i dylematów poznawczych, badacze praktyk nie rezygnują bynajmniej z wszelkich pojęciowych instrumentów poznania. Tyle że kategorie, którymi się posługują, wyłaniają się w sposób właściwy nauce wyzwolonej spod władzy paradygmatów: w interakcji z poznawaną rzeczywistością, przystosowywane do napotykaných zadań poznawczych. Zrozumiałe więc, że tworzone w toku tego procesu konstrukcje teoretyczne w różnych postępowaniach badawczych przyjmują różne postaci, nie poddając się żadnym zewnętrznym presjom unifikacyjnym ani kryteriom systemowej spójności. „W studiach nad praktykami – pisze dalej Stern – wykorzystuje się różne nachodzące na siebie zespoły luźno połączonych i niejednoznacznych kategorii, które wytwarzają powiązania prowadzące w kilku różnych kierunkach. Są to takie kategorie jak: działanie, *praxis*, *performance*, użycie, gra językowa, zwyczaj, wprawa, *know-how*, wyposażenie, habitus, wiedza ukryta, presupozycja, reguła, norma, instytucja, paradygmat, rama, tradycja, schemat, kontekst, pogląd na świat i obraz świata”⁴³.

Na zwrot ku praktykom składa się więc wiele stanowisk badawczych, wiele „teorii praktyk”. Nie rozsadza to od wewnątrz całej tej formacji, bo badacze praktyk dystansują się od rozumienia teorii jako sformalizowanej budowli systemowej. Aktywność teoretyczną traktują raczej jako ciągłą refleksję nad możliwymi sposobami badania praktyk, często ograniczonego do wybranych ich rodzajów, a także jako nieustanne tropienie tendencji poznawczych – w tym właśnie teorii w „twardym” rozumieniu – które pozbawiają praktyki tego, co stanowi o ich szczególności⁴⁴. W rezultacie orientację tę tworzy konstelacja ujęć czy, by tak rzec, praktyk badawczych, które ani się nie integrują, ani nie wykluczają – łączy je raczej „podobieństwo rodzinne”. Jest to stan skupienia właściwy postparadygmatycznym formacjom naukowym, w których zwartość teoretyczną poświęca się na rzecz wszechstronnego, komplementarnego ujęcia badanej rzeczywistości.

⁴² D.G. Stern, *The Practical Turn*, s. 185.

⁴³ Tamże, s. 186. Należy zastrzec, że pojawiające się w przytoczonym wyliczeniu pojęcie paradygmatu odnosi się nie do całościowej teorii naukowej (jak w niniejszym tekście), lecz do szerzej występującego postrzegania świata w ustalonych ramach, bez poddawania ich refleksji czy weryfikacji.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 186–187.

W tej sytuacji całościowe przedstawienie tej orientacji byłoby trudne, a ponadto – co ważne ze względu na cel prowadzonego tu wywodu – groziłoby zatarciem wyrazistości jej zasadniczych wektorów. Na szczęście jednak w całej tej konstelacji stanowisk wyraźnie wyodrębnia się jedno, które doprowadziło do wyznaczenia głównych współrzędnych podejścia do praktyk. Chodzi mi o myśl Pierre’a Bourdieu – nawet jeśli nie wszyscy badacze praktyk zgadzają się z jego koncepcją, to właściwie wszyscy konstruują własne stanowisko poprzez odniesienie do jej założeń.

Postparadygmaticzna teoria praktyk

Swoją centralną pozycję koncepcja ta przynajmniej po części zawdzięcza temu, że szczególnie mocno akcentuje swoistość sposobu istnienia i funkcjonowania praktyk i w związku z tym radykalnie kwestionuje – choć znaleźli się więksi radykałowie! – zdolność paradygmaticznie zorganizowanej nauki do jej uchwycenia. A jednak, paradoksalnie, to od Bourdieu właśnie pochodzi twardo brzmiący termin „teoria praktyki” (*théorie de la pratique*), który pojawił się nawet w tytule pierwszego dzieła, jakie poświęcił praktykom⁴⁵. Ale już w drugiej swojej podstawowej pracy na ten temat, powtarzającej zresztą wiele wątków poprzedniej, wyeksponował w tytule określenie „zmysł praktyczny” (*sens pratique*), a jej pierwszą księgę zatytułował „Krytyka rozumu teoretycznego”⁴⁶. Zestawienie tych sformułowań dobrze obrazuje napięcie przenikające dociekania Bourdieu – napięcie, które zresztą, wbrew literze tytułów, obecne jest w równym stopniu w obu tomach, a także w innych jego pracach podejmujących tę problematykę.

Jego złożony stosunek do myślenia teoretycznego współbrzmi z postawą innych rzeczników zwrotu ku praktykom, jednak nie wynika z generalnej nieufności wobec teorii paradygmaticznych – ta miała zrodzić się nieco później – tylko z dogłębnego wniknięcia w naturę praktyk. W swoich pracach socjologicznych Bourdieu z rozmachem kreślił teorię społeczeństwa, a choć nie została ona ujęta w formę w pełni systematyczną, pozostając zbiorem oddzielnych, w różnym stopniu powiązanych ze sobą ujęć, to w oczach kontynuatorów zyskała status nowego paradygmatu, być może ostatniej wielkiej teorii społecznej. Jednak zwracając się ku praktykom – i przyjmując wówczas perspektywę antropologiczną – Bourdieu traci zaufanie do tego rodzaju konstrukcji teoretycznych, a nawet, szerzej, do konstytutywnych funkcji i zastosowań teorii naukowej w ogóle. Co takiego

⁴⁵ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève 1972; wyd. pol. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Kęty 2007.

⁴⁶ P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris 1980; wyd. pol. P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Kraków 2008.

dostrzegł w praktykach, że zajęcie się nimi skłoniło go do zakwestionowania prawomocności „rozumu teoretycznego”? A skoro, po jego przenicowaniu, zdecydował się jednak nie porzucać refleksji teoretycznej nad praktykami – jaką postać refleksja ta przyjęła?

Odpowiadając na te pytania, warto na początku zwrócić uwagę, że również Bourdieu wpisywał praktyki w szerszy i bardziej elementarny porządek doświadczenia, choć dotarcia do tego porządku nie czynił celem swoich dociekań. Jednak niejednokrotnie wskazywał, że tym, co decyduje o swoistości praktyk i odróżnia je od innych przedmiotów badania, jest właśnie przejawiające się w nich „doświadczenie pierwotne”⁴⁷, które też stawia szczególny opór przyjętym sposobom poznania naukowego⁴⁸. Tym zaś, co w praktykach najtrudniejsze – o ile w ogóle możliwe – do ujęcia teoretycznego, są ich płynność, aintelektualizm i immanentna czasowość⁴⁹, a więc cechy właściwe rdzennym postaciom doświadczenia. I właśnie to zrośnięcie praktyk z porządkiem doświadczenia wydaje się sprawiać, że ich badanie stanowi tak wyjątkowe wyzwanie poznawcze. Podejmując je, Bourdieu był jednak świadom, że praktyki nie wyczerpują dziedziny doświadczenia i zarazem same wykraczają poza jego ramy, manifestując się w postaciach – materialnych, cielesnych, behawioralnych – które dostępne są zewnętrznemu obserwatorowi.

Trzeba jednak od razu zastrzec, że to wszystko, co składa się na obserwowalne manifestacje praktyk, nie daje również pełnego dostępu do – jak zwykł pisać Bourdieu – praktyk **jako praktyk**. Praktyki bowiem są fenomenami o tyle wyjątkowymi, że ich sposób istnienia i rozwijania się jest w pełni dostępny jedynie samym wykonującym je podmiotom, a logika, jaką się rządzą, nie daje się zrekonstruować na podstawie ich uzewnętrznionych, a tym samym uchwytnych z zewnątrz przejawów. Przy czym ich wyjątkowość rysuje się wyłącznie w optyce pragnącego je poznać badacza – jako opór, jaki stawiają narzędziom poznawczym znajdującym się w jego dyspozycji – bo dla samych podmiotów działających są one najbardziej powszechnym, a nawet powszednim sposobem ich bycia-w-kulturze. Ludzki udział w „świecie przeżywanym”, rzeczywistość kulturowa widziana z perspektywy jej uczestników, a najprościej mówiąc – ludzkie życie w kulturze wypełniane jest bowiem w znacznym stopniu właśnie przez praktyki. Są one elementarnym sposobem organizacji zachowań – tak elementarnym, że często niedostrzegalnym, a przez to właśnie nieuniknionym. Tak jak mówiąc wypowiadamy się nieuchronnie, jak twierdzi Bachtin, w ramach jakiegoś gatunku mowy⁵⁰, podobnie podejmując jakiejkolwiek czynności w swoim środo-

⁴⁷ Zob. np. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, s. 175, 178–179.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 243.

⁴⁹ Zob. P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, s. 20, 37, 111–112.

⁵⁰ M. Bachtin, *Problem gatunków mowy*, [w:] tegoż, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1986.

wisku życiowym – jeśli tylko nie są one ścisłą realizacją jakiegoś wzoru lub, na drugim biegunie, aktem jednorazowym, niemającym precedensu – robimy to w ramach jakiejś praktyki. Praktyki tworzą realną tkankę, która wypełnia organizm kultury i sprawia, że jest to organizm żywy. Organizm ten ma też, rzecz jasna, swój szkielet – makrostrukturę wzorców i norm – ale to tkanka praktyk daje mu życie; bez niej pozostaje on czystą formą ładu pozbawioną substancji, której nadawałaby organizację – nie konstrukcją już, tylko konstruktem. I właśnie tyle pozostaje z rzeczywistości kulturowej w ujęciu nauki paradygmatycznej, dysponującej instrumentami rozpoznającymi jedynie makrostruktury: szkielet bez tkanek, preparat, eksponat.

Co jednak konkretnie sprawia, że praktyki stawiają taki opór poznaniu naukowemu? Praktyki to dla samych praktykujących pewne przyjęte sposoby działania, podejmowane i stosowane na mocy zwyczaju, przy czym ta zwyczajowość praktyk może mieć różne postaci, źródła i stężenie. Praktykowanie nie polega na imitacji gotowych wzorów, poddawaniu się wyuczonym normom ani uleganiu zewnętrznej presji, choć jest co najmniej równie odległe od działania na zasadzie samorządnej inicjatywy, dowolności czy przypadkowości. Praktyki to działania zawsze w jakiś sposób zorganizowane, a ich organizacja nie ma charakteru jednorazowego ani swobodnego, lecz wyrasta z osadzenia podmiotów działających we wspólnym środowisku kulturowym. W tym sensie praktyki są zawsze praktykami kulturowymi. Ponownie nasuwa się tu analogia z wysuniętą przez Wittgensteina koncepcją gier językowych, które – podobnie jak sam język, sprowadzający się zresztą według filozofa do ich sumy – nie mogą mieć charakteru prywatnego, lecz zyskują nieuchronnie postać publiczną⁵¹. Dzieje się tak głównie dlatego, że reguły realnych gier stosowanych w życiu nie są czysto umowne, nie są wymyślane *ad hoc*, nie są wytworem arbitralnie ustanowionej konwencji ani spekulacji intelektualnej, lecz wyrastają z pewnego sposobu życia⁵², czyli – zgodnie z jedną z możliwych interpretacji, mającą w moim przekonaniu szczególnie mocne podstawy – z pewnej formy kultury⁵³. A więc z tego samego gruntu, z którego wyrastają sposoby organizacji praktyk. Trudno tu już właściwie mówić o analogii – w tym punkcie teoria praktyk i teoria gier językowych *de facto* się zbiegają. Jak bowiem twierdzi *expressis verbis* Wittgenstein, w grze językowej „kierowanie się regułą» jest pewną praktyką”⁵⁴.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 243–272. Argumentacja Wittgensteina przeciwko możliwości istnienia języka prywatnego stanowi jeden z kluczowych punktów jego stanowiska i poświęcono jej całą bibliotekę komentarzy i interpretacji.

⁵² Tamże, § 19, 23.

⁵³ Zob. np.: H. Le Roy Finch, *Formy życia*, tłum. A. Orzechowski, [w:] *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Wittgensteina*, red. A. Chmielewski, A. Orzechowski, Wrocław 1996; A. Zaporowski, *Wittgenstein a kultura*, Poznań 1996.

⁵⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 202.

Ale co to znaczy „kierować się regułą”⁵⁵? Na pewno nie znaczy to: ślepo jej przestrzegać. Praktyki zresztą częściej niż gry językowe nie posiadają żadnych uchwytnych, z zewnątrz czy od wewnątrz, reguł, a jeśli je posiadają, to zwykle są one głęboko zinternalizowane, tak że niepodobna wyizolować ich z całościowej konstytucji podmiotu, z wszystkiego, czym dysponuje on i posiłkuje się w działaniu. Sam Bourdieu dystansuje się wobec stosowania do praktyk kategorii reguły, bo implikuje ona sposób postępowania zaprzeczający ich duchowi: „[...] zasadą praktyk nie są świadome i stałe reguły, ale schematy praktyczne, same dla siebie nieprzeniknione, podlegające zmianom zależnie od logiki sytuacji”⁵⁶.

Głównym czynnikiem organizującym praktykę byłby więc schemat, ale szczególnie, bo „sam dla siebie nieprzenikniony” i z natury elastyczny, dostarczający ramowych zasad postępowania, które wszelako nie poddają się algorytmizacji, a tym samym i rekonstrukcji z zewnątrz. Skoro tak, to kwestią kluczową dla zrozumienia swoistości praktyk jest to, skąd się takie schematy biorą i w jaki sposób są przyswajane. Najogólniej rzecz biorąc, są one wytwarzane... w praktyce. Nie są wymyślane ani celowo konstruowane, lecz powstają w trakcie konkretnej działalności, jako wynik czy, lepiej, osad procesu wypróbowywania różnych rozwiązań i ich selekcionowania. Osiągnąwszy pewien stopień trwałości, „wytrącone” z ciągów działań empirycznych, ustanawiają praktyki i poprzez nie mogą się upowszechniać. Poprzez nie – gdyż przyswojenie schematu praktycznego zasadniczo może nastąpić, ponownie, jedynie na drodze praktyki. Praktykę, wraz z jej „miękkim” rdzeniem, schematem, można opanować – tak twierdzą prawie wszyscy badacze praktyk – tylko dzięki praktykowaniu.

Jak się to odbywa? Najczęściej – drogą terminowania. Jako ilustrację Bourdieu przywołuje między innymi opisany przez Alberta Lorda przykład tradycyjnych śpiewaków bałkańskich, którzy uczą się sztuki śpiewania pieśni epickich – traktowanej tu jako praktyka – wytrwale towarzysząc mistrzom tej sztuki i obserwując ich występy⁵⁷. Ani treści pieśni, ani zasad ich formularnej organizacji, ani też sposobów posługiwania się nimi w trakcie śpiewu adepci nie uczą się na żadnym etapie w postaci uogólnionej, oderwanej od kontekstu teorii, lecz stopniowo przyswajają je sobie, uczestnicząc w występach doświadczonych śpiewaków – przy różnych okazjach, w różnych sytuacjach. Tym, co w ten sposób poznają, jest więc nie model tej praktyki, który mogliby jedynie odtwarzać w kolejnych konkrety-

⁵⁵ Kwestia ta, powiązana zresztą z tezą o nieistnieniu języka prywatnego, ma jeszcze większą bibliotekę opracowań (zwłaszcza że znajduje zastosowanie również w naukach społecznych). Przywołam więc tu jedynie pracę najbardziej bodaj podstawową, podejmującą łącznie oba zagadnienia: S. Kripke, *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym: wykład wprowadzający*, tłum. K. Pośłajko, L. Wroński, Warszawa 2007.

⁵⁶ P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, s. 20.

⁵⁷ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, s. 214–217; zob. A.B. Lord, *Pieśniarz i jego opowieść*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2010, rozdz. „Pieśniarze: wykonanie i nauka”, zwł. s. 93–106.

zacjach, ale właśnie jej schemat praktyczny, wyłaniający się z ciągu konkretnych realizacji. Schemat ten nigdy nie zostaje oddzielony od sytuacyjnych warunków tych realizacji ani też nie wprowadza podziału na różne składowe występy, takie jak rama fabularna pieśni, formuły, z których jest komponowana, zasady ich łączenia, sposoby operowania głosem i ciałem czy utrzymywania kontaktu ze słuchaczami. Wszystkie te składniki obecne są w schemacie łącznie, powiązane ze sobą i przenikające się wzajemnie. A co najważniejsze: schemat taki nie zostaje nigdy wyizolowany z kontekstów, w których jest stosowany, dzięki czemu obserwacja jego zmieniających się zastosowań dostarcza adeptowi materiału pozwalającego na wychwycenie racji różnych podejmowanych przez śpiewaka decyzji, tego, **czym się kieruje**, dokonując w konkretnych sytuacjach takich, a nie innych **praktycznych** wyborów. W ten sposób początkujący śpiewak zyskuje **praktyczną wiedzę** o potencjale elastyczności schematu praktyki i sposobach jego aktualizacji – a więc o sposobach jej generowania – i to bez uświadamiania sobie ponadkontekstowej konstytucji tej wiedzy.

Aktualizacje te nie następują automatycznie, nie mają charakteru czysto reaktywnych, mechanicznych przystosowań schematu do napotykanых okoliczności – bo jego praktyczność polega na tym, że nie jest on modelem działania obejmującym wszystkie możliwe sytuacje, w jakich znaleźć się może podmiot, lecz „zapewnia mu raczej ogólną umiejętność reagowania na nieskończenie rozmaite okoliczności społeczne”⁵⁸. Wątpliwe jednak, by umiejętność ta – jak zdaje się sugerować przytoczone stwierdzenie Anthony’ego Giddensa, który swoją teorię społeczną w znacznej mierze oparł na kategorii praktyk – tkwiła w samym schemacie i nabywana była poprzez samo jego przyswojenie. Zdolność do reagowania na zmieniające się sytuacje i przystosowywania do nich przyjętego schematu postępowania podmiot zawdzięcza raczej swoim własnym dyspozycjom, podsuwającym mu „sposoby posługiwania się schematem”. Nie oznacza to jednak, by praktyki ulegały indywidualnemu zróżnicowaniu na tyle, że zacierałaby się ich ponadjednostkowa tożsamość. Praktyki zachowują pewną jednorodność, dostrzegalną nie tylko w różnych działaniach tego samego podmiotu, ale również w działaniach różnych podmiotów. Jednorodność ta jest wprawdzie ograniczona i względna, lecz wystarczająca do tego, by w działaniach tych za każdym razem rozpoznawać „tę samą” praktykę. W ten sposób zyskuje ona – również w oczach zewnętrznych obserwatorów – wymiar społeczny. Jak do tego dochodzi?

Bourdieu odpowiada na to pytanie w sposób jednoznaczny: źródłem jednorodności praktyk, w granicach ich dopuszczalnej zmienności, jest habitus – zespół trwałych dyspozycji mentalnych, wolicjonalnych, emocjonalnych i cielesnych, ukształtowanych we wczesnym okresie życia jednostki i generujących

⁵⁸ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*, tłum. S. Amsterdamski, Poznań 2003, s. 61.

jej działania w taki sposób, że zastosowania schematu praktycznego w nowych sytuacjach zachowują elementarną regularność⁵⁹. To właśnie habitus pozwala wypełniać ramy elastyczności schematu w warunkach wykraczających poza jego dotychczasowe zastosowania. Habitus pozwala też na społeczne uzgodnienie indywidualnych sposobów postępowania – dzięki harmonizacji habitusów różnych jednostek dokonującej się za sprawą wspólnoty środowiska wychowania i treningu wczesnych zachowań, a także dzięki względnej powtarzalności sytuacji aktualizujących dyspozycje habitusu w fazie stabilizowania się praktycznych umiejętności jednostek. Stabilizacja ta, również w wymiarze ponadjednostkowym, wzmacniana jest – na co zwraca uwagę Wittgenstein i kładą nacisk badacze praktyk o orientacji socjologicznej – przez kontrolne oddziaływania grupy, w obrębie której trwa nieustanny proces wzajemnej adaptacji stosowanych zasad i miar⁶⁰.

W ten właśnie sposób praktyki osiągają swój szczególny sposób istnienia, sytuujący je poza alternatywą absolutnego determinizmu i pełnej wolności, pozwalający na generowanie nieskończonej zmienności konkretnych realizacji danej praktyki w ograniczonych ramach jej odrębności i zarazem niepozwalający wyprowadzić tej odrębności „ani z warunków aktualnych – choć może się wydawać, że praktyki są przez nie wywoływane – ani z warunków minionych, które wytworzyły habitus, trwałą zasadę ich wytwarzania”⁶¹, ponieważ faktycznie wyłaniają się one w procesie interakcji jednych z drugimi. Zgodnie ze znaną metaforą przywoływaną przez Bourdieu praktyki rozwijają się tak, jak postępuje pociąg wiozący ze sobą szyny, które są przed nim układane, w miarę jak posuwa się po nich naprzód⁶². Są zarazem w pewnej mierze przewidywalne i w pewnej mierze nieprzewidywalne, w pewnej mierze ustalone i w pewnej mierze emergentne, w pewnej mierze wstępnie zaaranżowane i w pewnej mierze uwarunkowane sytuacyjnie⁶³ – wymykają się więc przyjętym kategoryzacjom naukowym, także tym, które stanowią podstawę rozróżnienia nauk nomotetycznych i idiograficznych. Jak zatem je badać?

Nie bez powodu uznano praktyki za „znikający punkt dwudziestowiecznej filozofii”⁶⁴, za „ciemną stronę społecznej aktywności”, przysłoniętą przez „do-

⁵⁹ Zob. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, s. 192–193.

⁶⁰ Zob. P. Gerrans, *Tacit Knowledge, Rule Following and Pierre Bourdieu's Philosophy of Social Science*, „Anthropological Theory” 2005, nr 1, s. 62–63.

⁶¹ P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, s. 75–76.

⁶² Tamże, s. 77.

⁶³ Podobne ujęcie działań kulturowych, oparte na kategoriach twórczości i improwizacji, proponują T. Ingold, E. Hallam, *Twórczość i improwizacja kulturowa*, tłum. M. Rakoczy, [w:] *Almanach Antropologiczny 4: Twórczość słowna / literatura. Performance, tekst, hipertekst*, red. G. Godlewski, A. Karpowicz, M. Rakoczy, P. Rodak, Warszawa 2014.

⁶⁴ S. Turner, *The Social Theory of Practices*, s. 1.

minującą na Zachodzie racjonalność”⁶⁵. Jednak w sytuacji narastającego krytycyzmu wobec podstaw tej racjonalności, a zwłaszcza wobec zbudowanej na nich postawy epistemologicznej obowiązującej w nauce, powstają warunki, by praktyki wydobywać z cienia. Myśl Pierre’a Bourdieu pozostawałaby w tym względzie głównym drogowskazem, choć niekoniecznie panaceum na wszelkie napotymane na tej drodze przeszkody poznawcze. Podążając w kierunku wytyczonym przez autora *Zmysłu praktycznego*, należy w tym miejscu wskazać na pewne ograniczenia jego ujęcia praktyk, związane przede wszystkim z pojęciem habitusu traktowanego jako główny czynnik ich generowania. Wprowadzie pojęcie to stanowi zwornik całej koncepcji, nadając jej spójność i kompletność, a także uruchamiając jej moc eksplikacyjną, jednak nie przesądza to o słuszności opartej na nim interpretacji praktyk.

Krytyka, z jaką spotkało się stanowisko Bourdieu – między innymi ze strony Michela de Certeau⁶⁶ i badaczy praktyk społecznych⁶⁷ – najczęściej koncentrowała się właśnie na kategorii habitusu. Twierdzono, że habitus, „ustrukturuwana struktura strukturująca”⁶⁸, na tyle silnie określa i warunkuje przebieg praktyk, że można tu w gruncie rzeczy mówić o odtworzeniu, deklaratywnie odrzucanej przez Bourdieu, relacji między systemem a jego zastosowaniem czy realizacją. Utrzymywano również, że habitus jest czynnikiem wprowadzonym do obszaru praktyk z zewnątrz – przeniesionym przez badacza z innych segmentów jego teorii społecznej, zwłaszcza z teorii reprodukcji, gdzie pełni inne role, trudne do uzgodnienia ze sposobami funkcjonowania praktyk. W konsekwencji stanowi w teorii praktyk poniekąd ciało obce, niedostępne dla narzędzi stosowanych w ich analizie, a przez to staje się swego rodzaju hipostazą – co szczególnie akcentował de Certeau, nazywając go „wydedukowanym, skonstruowanym modelem”, „domniemaną rzeczywistością”, „odległym i nieprzeniknionym miejscem”⁶⁹.

Inni badacze praktyk sięgali po odmienne – i rozmaite – kategorie zastępujące habitus w jego roli podstawowego czynnika stabilizującego praktyki i nadającego im regularność, zwłaszcza w sytuacjach nowych, wykraczających poza warunki dotychczasowych zastosowań przyjętego schematu. Nie podejmując tu próby oceny fortunnosci tych różnych rozwiązań, dość będzie wskazać to z nich, które, z jednej strony, wydaje się mieć najpowszechniejsze zastosowanie, z drugiej zaś – stosunkowo najłatwiej poddaje się badaniu. Jest to rozwiązanie wspomniane już wcześniej, a pochodzące od Wittgensteina: osadzenie praktyk w pewnych

⁶⁵ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008, s. XXXV.

⁶⁶ Zob. tamże, s. 51–62.

⁶⁷ Zob. np. S. Turner, *The Social Theory of Practices*, s. 47–49; T.R. Schatzki, *Social Practices*, s. 136–144.

⁶⁸ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, s. 192–193.

⁶⁹ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność*, s. 58, 59, 65.

sposobach życia. Jak wiadomo, filozof nigdzie nie sprecyzował znaczenia tego pojęcia, lecz właśnie jego ogólność, a tym samym inkluzywność, może stanowić o przydatności do badania różnego rodzaju praktyk, przez różne czynniki generowanych. Wprawdzie użycia i zastosowania analityczne kategorii sposobu życia w późnych pismach Wittgensteina podsuwają, jak wspominałem, możliwość jej konkretyzacji jako formy kultury, to również w tej interpretacji pozostaje ona kategorią otwartą, nie do końca określoną, bliską, jak się zdaje, pojęciom „świata przeżywanego” czy *Umwelt*.

Nie sposób zaprzeczyć, że odniesienie praktyk do tak czy inaczej identyfikowanych form kultury jako instancji je uprawomocniających i określających zakres i sposoby ich aktualizacji nie daje możliwości śledzenia bezpośrednich zależności między obu porządkami – możliwości, jaką stwarza Bourdieu, traktujący habitus jako swego rodzaju zapośredniczenie między formującym go środowiskiem kulturowym a konkretnymi zachowaniami składającymi się na praktykę „w działaniu”. Ale nawet jeśli w proponowanej tu koncepcji pominięte zostaje jedno z ogniw procesu generowania praktyk, a tym samym „logika praktyk” rozpoznawana jest mniej precyzyjnie, to podejście takie, uwzględniając tylko to, co manifestuje się w sposób uchwytne dla badacza kultury, eliminuje ryzyko, jakie wiąże się z wymogiem docierania do dyspozycji stanowiących wewnętrzne wyposażenie podmiotów działających. A ponadto prowadzi do znacznego poszerzenia pola widzenia, obejmując uwarunkowania i zróżnicowanie praktyk nie tylko społeczne, ale i kulturowe⁷⁰.

„Nieuczona wiedza” praktyka, „uczona niewiedza” badacza

Nawet zdefiniowanie obszaru badania praktyk w kategoriach kulturowych, a samego badania – w kategoriach antropologicznych, nie oferuje gotowych i niezawodnych metod badawczych ani też nie gwarantuje pełnego rozpoznania świata praktyk. Spośród wielu ich cech, które stawiają opór poznaniu naukowemu, niezależnie od przyjętego podejścia, bodaj największą trudność sprawiają: aintelektualizm praktyk i ich immanentna czasowość.

W nauce zachodniej badania zachowań ludzkich zawsze opierały się na założeniu – zwykle przyjmowanym milcząco, bo traktowanym jako oczywiste – że

⁷⁰ Warto zauważyć, że w odniesieniu do tej kwestii uwidacznia się ograniczenie podejścia prezentowanego przez badaczy praktyk o orientacji socjologicznej, którzy twierdzą, że dostęp poznawczy do praktyk osadzonych w innej kulturze jest poważnie utrudniony i możliwy właściwie tylko na gruncie ponadkulturowej wspólnoty podstawowych warunków życia i sposobu ich rozumienia (zob.: S. Turner, *The Social Theory of Practices*, s. 103; T.R. Schatzki, *Social Practices*, s. 107–108). Za komentarz niech starczy przypomnienie, że radzenie sobie z tą trudnością jest zadaniem konstytuującym badania antropologiczne.

ludzie są istotami racjonalnymi, kierującymi się w swoich działaniach pewną logiką. Nawet jeśli narastająca świadomość różnicowania kulturowego ludzkich społeczności nakazywała badaczom pohamować skłonność do przypisywania innym standardów racjonalności i logiczności obowiązujących w nauce (bądź wytykania im braku takich standardów), to nie powstrzymała ich – i w większości nadal nie powstrzymuje – przed doszukiwaniem się w ich postępowaniu **jakiejś** racjonalności, **jakiejś** logiki. Skoro jednak trudno, przynajmniej w punkcie wyjścia, uzyskać wgląd w treść zasad – „innych” zasad – którymi realnie kierują się inni ludzie, przyjęto, że ich działania powinny w każdym razie podlegać swego rodzaju metakategoriom, wyprowadzonym z miar stosowanych w nauce, lecz pozbawionym ich ostrości i mocy wykluczania. Uznano więc, że wszelkie zorganizowane, regularne działania mają znaczenie, które jest przez jednostki uświadamiane i komunikowane, a także podejmowane są w jakiejś intencji lub ze względu na jakiś cel. I z pewnością wiele jest takich rodzajów działania, które spełniają te kryteria, jednak z równą pewnością można stwierdzić, że praktyki nie dają się w nich zamknąć.

Schematy praktyczne nie są racjonalnie obmyślonymi technikami czy procedurami, nie poddają się algorytmizacji, nie są też konkretyzacją żadnej nadrzędnej teorii. Owszem, zabiegi tego rodzaju mogły mieć udział w powstaniu jakiejś praktyki, która też może wtórnie zostać im poddana, ale praktyki w działaniu, w postaci, w jakiej funkcjonują w ludzkim życiu i je wypełniają, doskonale radzą sobie bez nich wszystkich. Generalnie mają bowiem status działań zwyczajowych, rutynowych, sankcjonowanych przez uzus i względną powtarzalność, pozwalających co najwyżej oczekiwać, że wykażą się pewną – mniej lub bardziej konkretnie traktowaną i jasno dostrzeganą – skutecznością czy sprawczością. Podobnie sam „zmysł praktyczny”, umiejętność posługiwania się schematami w nowych, nienapotkanych dotąd warunkach, swego rodzaju improwizowania, nie korzysta z dobrodziejstw teorii pozwalającej na podstawie tego, co znane i rozpoznane, konstruować modele obejmujące to, co możliwe i wyobrażone, antycypować sytuacje, które dotąd nie miały miejsca. Zmysł ten, wyrastający z zadowolenia się w pewnym sposobie życia, udostępniającym całościowe rozpoznanie w uniwersum „świata przeżywanego”, stanowi rodzaj praktycznej inteligencji, pozbawionej jednak zaplecza czysto intelektualnego, pozwalającej dokonywać wyborów nie na podstawie wcześniejszej kalkulacji, lecz dzięki wyczuciu, smakowi czy poczuciu stosowności, a tym samym oscylującej między sztuką, intuicją i odruchem⁷¹.

Wiedza, która towarzyszy praktykom i jest w nich aktualizowana, jest więc w obu wskazanych rejestrach wiedzą, co się zowie, praktyczną – „wiedzą ukrytą”, „wiedzą jak”, obywatyczną się bez uzasadnień teoretycznych, bez wiedzy

⁷¹ Zob. M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność*, s. 70–73.

o własnych zasadach, przejawiającą się wyłącznie poprzez zastosowania. Jest to zatem „wiedza nieuczona”⁷². Co znaczy również: niezajmująca się formułowaniem ani okazywaniem znaczenia podejmowanych zgodnie z nią działań, niesłuszając ich planowaniu ze względu na powzięty zamiar czy zakładany rezultat. Jeśli więc te własności badacz przypisuje praktyce (i praktykującemu), popełnia „błąd intelektualizmu”, który polega na „wprowadzeniu do przedmiotu intelektualnego stosunku do przedmiotu, zastąpieniu praktycznego stosunku do praktyki takim stosunkiem do przedmiotu, który jest właściwy obserwatorowi”⁷³. Tak rozumiany „intelektualizm” stanowi z jednej strony przejaw generalnej tendencji poznawczej nauki zachodniej, z drugiej zaś – wyraz dominacji poznawczej podmiotu poznającego nad przedmiotem: rzutowania przez badacza na praktyki jego własnego stosunku i nastawienia do nich, zwłaszcza postrzegania ich w kategoriach poznawczych i komunikacyjnych⁷⁴. Dlatego zdaniem Bourdieu należy odrzucić „teorię działania jako produktu intencjonalnej świadomości, jawnego projektu, jawnej intencji nastawionej na jawnie wyznaczony cel”⁷⁵.

Ujawnia się tu fundamentalna trudność, związana nie tylko ze specyfiką praktyk jako przedmiotu poznania, ale też, ogólniej, ze specyfiką poznania antropologicznego, którego przedmiotem są inne podmioty, inni ludzie. Antropolodzy próbowali zwykle tę trudność zamaskować czy może raczej wyprzeć, przyjmując, najczęściej milcząco, że działania poznawanych podmiotów dają się w pełni rozpoznać na podstawie ich wytworów czy obserwowalnych przejawów, z których można wyprowadzić modele tych działań, służące jako ich zadowalająca poznawczo reprezentacja. Nie jest to, warto zauważyć, supozycja wzięta z powietrza i w powietrzu zawieszona – na niej była jednak oparta konstrukcja antropologii jako nauki w jej obowiązującej wersji paradygmatycznej. Tymczasem stosunek podmiotu (poznającego) do innego podmiotu (działającego i jako takiego poznawanego) stawia zdecydowany opór próbom redukcji do relacji: podmiot – przedmiot. Uprzedmiotowienie poznawanego podmiotu, wynikające z asymetrycznej relacji dystansu i dominacji między poznającym a poznawanym, ujawnia tu swój uzurpacyjny charakter: to, co dla tak usytuowanego badacza poznawalne, traktowane jest i przedstawiane jako wystarczające dla uchwycenia natury poznawanego, jego entelechii⁷⁶.

⁷² Choć charakteryzując tę wiedzę, nawiązując do Bourdieu, to wyrażenie „wiedza nieuczona” wydaje mi się lepiej oddawać jej swoistość niż używane przez niego określenie „uczona niewiedza” (zob. np. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, s. 229, 241), dla którego zresztą – o czym niżej – można znaleźć lepsze zastosowanie.

⁷³ P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, s. 47.

⁷⁴ Zob. tamże, s. 37–39.

⁷⁵ P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. J. Stryczyk, Kraków 2009, s. 136.

⁷⁶ Osobną kwestią jest wytwarzanie wiedzy antropologicznej na podstawie wypowiedzi lokalnych informatorów; choć metoda ta w pewnej mierze unika uprzedmiotowienia badanych, budzi inne poważne zastrzeżenia poznawcze.

Czy to znaczy, że badanie praktyk, mające umożliwić wgląd w rzeczywistość doświadczenia kulturowego, powiela nieprzewidywalne trudności nastręczane przez próby badania samego doświadczenia, transponując jedynie problematyczność relacji między doświadczeniem a jego ekspresjami na problematyczność relacji między praktyką a jej wytworami czy przejawami? Choć rzeczywiście nie wszystkie trudności zostają tu usunięte, to jednak dokonana transpozycja poważnie skraca dystans między badaczem a tymi postaciami rzeczywistości kulturowej, do których chciałby on dotrzeć.

Skraca dystans, lecz go nie eliminuje. Jego nieusuwalna obecność daje o sobie znać, gdy w polu poznania pojawia się inna ważna właściwość praktyk: ich czasowość. Ten wymiar rzeczywistości zawsze stawiał opór podejściu antropologicznemu, w ramach którego próbowano go neutralizować poprzez ujęcia synchroniczne i stosowanie „antropologicznego czasu teraźniejszego”, w który wpisana jest sugestia, że opisywane za jego pomocą zjawiska mają charakter powtarzalny i modelowy⁷⁷. Praktyki są jednak znacznie głębiej – by tak rzec: źródłowo – definiowane przez czasowość niż inne elementy rzeczywistości kulturowej, przez co trudności, jakie rodzi ich badanie ze względu na tę własność, ulegają spotęgowaniu.

Rzecz w tym, że czasowość praktyk nie sprowadza się do czasowości innych czynności czy procesów – nie są one wyznaczone przez punkty wyjścia i dojścia, a nawet przez trajektorię przechodzenia od pierwszego punktu do drugiego. Praktykom właściwa jest – jak pisał Bourdieu – immanentna czasowość: nie tylko toczą się one w czasie, ale też wykorzystują czas w sposób strategiczny⁷⁸. Emergentny charakter praktyk wyraża się w tym, że każdy moment ich działania się jest ważny, bo następuje w nim spełnienie schematu w interakcji z napotkanymi w tym właśnie momencie warunkami. I wybory, jakich wówczas się dokonuje – dotyczące nie tylko wykonywanych czynności, ale również na przykład ich skali, natężenia, rytmu czy tempa – stwarzają podstawę dla następnych kroków, a tym samym decydują o konkretnym przebiegu praktyki, o jej „czasowej realności”. Nie są to przy tym wybory dowolne czy też, inaczej mówiąc, muszą one być fortunate z punktu widzenia wymogów praktyki, muszą się mieścić w jej ramach. Z punktu widzenia podmiotu działającego kluczowe znaczenie – oprócz wszystkich czynników wcześniej wskazanych – ma wycucie *kairos*, „właściwego momentu”, w którym należy zastosować to właśnie, a nie inne rozwiązanie, w takiej, a nie innej postaci, raz przejęte bezpośrednio ze schematu, innym razem zmodyfikowane w odpowiedzi na wyłaniającą się w tym właśnie momencie sytuację⁷⁹. Strategiczne wykorzystanie czasu jest więc praktycznym sprawdzianem „wykonawczej biegłości” podmiotu.

⁷⁷ Zob. J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983.

⁷⁸ P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, s. 111.

⁷⁹ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, s. 226.

Jeśli praktyka jest czymś immanentnie czasowym – a zatem tu oto się stającym, improwizowanym, zawsze *in statu nascendi* – to w tej postaci ujawnia się jedynie samemu wykonawcy. Powtarzany wielokrotnie przez Bourdieu apel, by praktyki badać jako praktyki, jest wezwaniem, by nie poprzestawać na tym, co praktyka czyni, jak się przejawia i oddziałuje, i zmierzać do ujęcia tego, jak praktyka się dzieje, jak przebiega samo praktykowanie. Do osiągnięcia tego celu nie wystarczy jednak przyjęcie perspektywy wykonawcy rozumiane jako pewien zabieg poznawczy; emergentne stawanie się praktyki odsłania się bowiem jedynie temu konkretnemu podmiotowi, który ją wykonuje, czy raczej to on je odsłania w toku swoich działań dzięki środkom i zasobom, które są w jego wyłącznej dyspozycji, oraz okolicznościom, które tylko jemu są w pełni znane. Czy więc badanie praktyk, w szczególności ze względu na właściwą im czasowość, wymaga tego, by badacz sam stał się jednym z praktykujących?

Nie jest to możliwe ani też – z innych powodów – wskazane. Bourdieu zdecydowanie odrzuca wszelkie „spontaniczne” i populistyczne ideologie” – ideologie, doprecyzujmy, występujące pod postacią teorii naukowych – na mocy których badanie miałoby prowadzić do inicjacji w badaną rzeczywistość, do pełnego w niej uczestnictwa czy też zanurzenia⁸⁰. Nieusuwalna **różnica** między badającym a badanym, zamykająca przed tym pierwszym drogę do praktyki postrzeganej z punktu widzenia praktykującego, nie jest jedynie przyrodzoną ułomnością ludzkiego poznania, której akceptacja i spożytkowanie teoretyczne sprowadzałyby się do czynienia „z konieczności cnoty” i „przekształcenia faktycznego wykluczenia w decyzję metodologiczną”⁸¹. Eliminacja dystansu z sytuacji badawczej jest niemożliwa nie tylko dlatego, że nie da się go wyeliminować, ale również dlatego, że jest on inherentnym składnikiem poznania naukowego, współdecydującym o wyjątkowym statusie tego rodzaju poznania. Jak dobitnie – choć tylko w przypisie – stwierdza Bourdieu: „Jest rzeczą oczywistą, że **teoretyczne poznanie praktyki jako praktyki** nie ma nic wspólnego z **poznaniem praktycznym**”⁸². Tym bowiem, do czego prowadzi poznanie praktyczne, jest wiedza praktyczna – „wiedza nieuczona”, nieintelektualna, wtopiona w cielesność i konteksty swoich zastosowań, nieodłącznie związana z konkretnym podmiotem i biegłością, jaką osiągnął. Jest to więc wiedza – przynajmniej w istotnej części – nieuświadamiana, niedająca się wyrazić w pojęciach ani regułach i, w konsekwencji, nieprzekazywalna w żaden inny sposób jak tylko poprzez terminowanie u doświadczonego praktyka. A zatem nawet jeśli badacz takim czy innym sposobem nabrałby biegłości praktyka, jeśli opanowałby w pełni praktykę, którą chciał zbadać, i tak nie byłby w stanie zdobytej wiedzy praktycznej

⁸⁰ Tamże, s. 95, przyp. 17.

⁸¹ Tamże, s. 175.

⁸² Tamże, s. 95, przyp. 17.

wyrazić – ujawnić i sformułować – w postaci, która spełnia minimalne kryteria wiedzy naukowej, pozwalając na udostępnienie uzyskanych przez badacza wyników tym, którzy nie dzielili z nim doświadczenia badania. „Wiedza nieuczona” to wiedza, która nie daje się unaukować.

Czy to oznacza, że praktyki pozostają niedostępne poznaniu naukowemu? W pewnej mierze tak właśnie jest, o ile dostępność będziemy rozumieli jako **pełną** dostępność⁸³. Ale nie oznacza to, że należy odstąpić od ich badania. Za tym, żeby tej „ciemnej strony społecznej aktywności” nie pozostawiać w cieniu, przemawiają co najmniej dwa względy. Pierwszy jest dość oczywisty. Wszak stanowisko poznawcze wielu nauk zakłada akceptację tego, że uzyskiwana dzięki niemu wiedza o wybranym obszarze rzeczywistości będzie miała charakter przybliżony. W szczególności jest tak w antropologii, zwłaszcza w tych jej postaciach, które podejmują krytykę możliwości poznawczych, jakimi dysponują. Jak twierdził Geertz, nie docieramy przecież do wewnętrznego świata badanych podmiotów na tyle, by osiągnąć zdolność zachowywania się jak tubylcy, tylko co najwyżej zyskujemy taką wiedzę o ich świecie, która pozwala nam rozumieć ich zachowania – działania i ich sekwencje, ciągi zdarzeń, ujmowane w sposób zbliżony do praktyk – *ex post*, jako procesy ukończone i domknięte⁸⁴. Tę cenę przybliżenia, a właściwie uznania niezdolności badacza do uchwycenia sposobów generowania tych procesów, zatem również oddania ich czasowości, warto płacić zwłaszcza wówczas, gdy przedmiotem badania są tak ważne składniki rzeczywistości kulturowej jak praktyki, stanowiące jej życiodajną tkankę.

Drugi powód nie sprowadza się do akceptacji ograniczeń dostępu poznawczego do praktyk **jako ograniczeń** – tu ograniczenia uznawane są za *felix culpa*. Odnoszę się tu do znanego w refleksji epistemologicznej dylematu: czy o pływaniu ryb więcej wie ichtiolog czy sama ryba? Dylemat ten, jak wiadomo, jest w istocie pozorny: wszak nie trzeba być rybą, żeby być ichtiologiem, a ryba nie potrzebuje ichtiologa, by wiedzieć, jak się pływa. Choć nikt, kto nie jest rybą, nie będzie wiedział tego wszystkiego, co potrafi ryba, pływając jak ryba, to umiejętnościami pozwalającymi rybie pływać z nikim się ona nie podzieli, i to nie tylko dlatego, że ryby głosu nie mają. Wartość tej ograniczonej wiedzy, jaką zdobywa ichtiolog, polega nie tylko na tym, że potrafi on ją sformułować i udostępnić innym, ale również na tym, że nie będąc rybą – obserwując ją z dystansu – jest w stanie dostrzec i wydobyć te własności pływania, która dla ryby są, chciałoby się powiedzieć, wtopione w jej praktykę życiową.

Rzecz jasna, rybie pływanie nie jest praktyką w przyjętym tu rozumieniu. Ale analogia ta pozwala z jednego wyraźnie zdać sobie sprawę: utożsamienie

⁸³ Niepoznawalność, nieprzejrzystość praktyk akcentuje zwłaszcza S. Turner, *The Social Theory of Practices*, rozdz. 6, „The Opacity of Practices”.

⁸⁴ C. Geertz, *Opis gesty...*, s. 26–27.

się podmiotu z przedmiotem – czy, w tym przypadku, podmiotu poznającego z podmiotem poznawanym – nie prowadzi bynajmniej do pełni poznania. Dystans – który w antropologii bywa postrzegany jako przeszkoda w poznaniu i który rzeczywiście nie pozwala dotrzeć do niektórych sposobów istnienia tego, co badane – jest wręcz warunkiem pewnego rodzaju wiedzy o przedmiocie (innym podmiocie): wiedzy zdesubiektywizowanej i poddającej się intersubiektywizacji⁸⁵. Dlatego należy uznać go za *felix culpa*.

Mając więc do czynienia z wyraźnie odrębnymi od siebie: wiedzą praktyka i wiedzą badacza praktyk – trzeba stwierdzić, że żadna z nich nie jest „lepsza”. Można byłoby powiedzieć, że są one komplementarne, gdyby nie to, że są to dwa typy wiedzy, które mają na tyle różny charakter, że nie podlegają zsumowaniu czy zespoleniu. Przy czym nie chodzi tu jedynie o odmienność ich statusu epistemologicznego, niepozwalającą usytuować ich na wspólnej płaszczyźnie, ale również o to, że zazwyczaj nie znajdują się one łącznie w dyspozycji jednego podmiotu. W szczególności bierze się to ze specyfiki wiedzy praktycznej: jest to wiedza ukryta – nie daje się więc odsłonić; jest to także wiedza milcząca – nie można jej wyśłowić. Gdy wiedza ta zostaje ujawniona i wyartykułowana – znika czy raczej przestaje być tym, czym jest. Musi zatem pozostać tam, gdzie jest, i taka, jaka jest. Skoro tak, to trzeba skupić się na wiedzy uzyskiwanej dzięki dystansowi badawczemu, jawnej i dającej się formułować – nie czyniąc przy tym „z konieczności cnoty”, ale wydobywając maksimum potencjału tego rodzaju wiedzy.

Co to znaczy w odniesieniu do badania praktyk? Innymi słowy: jak najefektywniej badać praktyki? Bourdieu udziela w tym względzie kilku ważnych wskazówek. Rdzeniem jego podejścia, przypomnijmy, jest odrzucenie ujęcia systemowego, odwołującego się do „języka reguły i modelu” – które może być przejściowo użyteczne w zastosowaniach heurystycznych, natomiast „nie wytrzymuje próby w zetknięciu z konkretnym praktycznym opanowaniem” praktyk⁸⁶, zwłaszcza gdy przyjmuje się, że ujęcie takie miałoby oddawać rzeczywiste zasady, jakimi kierują się praktykujący⁸⁷. Jego odrzucenie nie oznacza jednak odrzucenia wszelkich środków i narzędzi poznania, jakimi posługuje się badacz w celu uchwycenia i zrozumienia tego, co bada. Środki te i narzędzia stanowią źródło i zarazem wykładnik „dystansu obiektywizującego”, który konstytuuje postawę badawczą. Nauka pozbawiona „momentu obiektywizacji” przestałaby być nauką – twierdzi Bourdieu – i przekształciłaby się w *quasi*-mistyczne doznawanie uczestnictwa w cudzym doświadczeniu⁸⁸.

⁸⁵ Celowo używam tu „miękkich” określeń, unikając terminu „obiektywizacja” (i pochodnych) ze względu na szczególne konotacje przypisywane mu przez Bourdieu.

⁸⁶ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, s. 176–177.

⁸⁷ Zob. P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, s. 19.

⁸⁸ Tamże.

Ta orientacja obiektywizująca – nieuchronna i kluczowa w dociekaniach naukowych – powinna jednak podlegać daleko idącej kontroli, którą Bourdieu określa jako „obiektywizację dystansu obiektywizującego”. Odrzucając na wstępie to, co ewidentnie zniekształca obraz praktyk – co jest zaprzeczeniem ich ducha, jak choćby ujęcie systemowe – badacz powinien wydobywać na jaw i poddawać krytycznemu oglądowi wszystkie „kategorie myśli, percepcji i szacowania”, które zapośredniczają i organizują jego podejście: od narzędzi najbardziej szczegółowych do uogólnień właściwych „rozumowi teoretycznemu”⁸⁹. W postępowaniu tym nie chodzi o eliminację wykrytych zapośredniczeń, tylko o zdobycie świadomości, jakich operacji organizujących poznanie – koniecznych i użytecznych dla poznania naukowego – dokonuje się za ich sprawą. Parafrazując Wittgensteina: chodzi o uzmysłowienie sobie, przez jakie okulary patrzy się na świat – nie po to, by je zdjąć, ale po to, by skupić wzrok na samych szklach i zidentyfikować ich parametry, które stają się czynnikami decydującymi o konstrukcji powstającego dzięki nim obrazu.

Nie należy, rzecz jasna, przy tym pozwolić, by kontrola punktu widzenia przyjmowanego w badaniu wzięła górę nad samym badaniem, bo wówczas – podobnie jak, paradoksalnie, w przypadku badania „przeoczanego obiektywizację punktu widzenia” – rezultatem będzie sam ten punkt widzenia⁹⁰; tak oto nadmierny rygoryzm może zbiegać się w swoich efektach z naiwnością epistemologiczną. Należy więc raczej kontrolę tę prowadzić kontrapunktycznie wobec samego procesu poznania, dążąc do uzyskania dwuogniskowości spojrzenia: jednoczesnego czy może raczej naprzemiennego skupiania ostrości na obserwowanej rzeczywistości i na soczewkach, poprzez które się ją obserwuje. „W ten sposób – konkluduje Bourdieu – stanie się możliwe prawdziwe **uczone** poznanie praktyki i praktycznego sposobu poznania”⁹¹.

Może się wydawać, że proponowana przez Bourdieu „krytyczna refleksja na temat ograniczeń uczonego pojmowania”⁹² bliska jest orientacji refleksyjnej w antropologii. I rzeczywiście, generalny punkt wyjścia jest tu wspólny: w obu przypadkach podejmuje się w pierwszym kroku próbę zbadania założeń, sposobów i instrumentów badania. Kolejne kroki prowadzą już jednak w odmiennych kierunkach. Refleksyjność antropologiczna opiera się zasadniczo na przekonaniu, że uwarunkowania poznania mają charakter kulturowy, historyczny i ideologiczny, a więc z teoretycznego punktu widzenia przygodny, co oznacza, że stają na przeszkodzie zbliżeniu do badanych i dlatego należałoby je eliminować. Tymczasem celem „obiektywizacji dystansu obiektywizującego” nie jest bynajmniej całościowe „oczyszczenie” podmiotu poznającego ze wszystkiego, co wy-

⁸⁹ Tamże, s. 29.

⁹⁰ Zob. tamże, s. 41, przyp. 10.

⁹¹ Tamże, s. 38.

⁹² Tamże, s. 39.

znacza jego stanowisko. Nie chodzi bowiem o niwelację tego dystansu, stwarzającą iluzję zbliżenia, tylko właśnie o jego obiektywizację, która, „oddalając tego tubylca, który jest w każdym obcym obserwatorze”, zachowuje – i wydobywa na jaw – te wyznaczniki dystansu, które są koniecznymi składnikami podejścia naukowego i teoretycznego. I to dopiero umożliwia badaczowi realne „zbliżenie do tubylca” – w tym stopniu, w jakim status badacza mu na to pozwala⁹³.

Wyprowadzony ze wszystkich tych wskazań Bourdieu sposób badania praktyk nie da się sprowadzić do żadnej zwartej metodologii. Konsekwencją przekonania, że to, co źródłowo decyduje o swoistości praktyk jako praktyk, pozostaje dla badacza zamknięte, jest złożona strategia ich „osaczania”, rozpoznawania czynników wobec nich zewnętrznych, lecz możliwie bliskich i rzucających światło na poszczególne ich aspekty. Jak pisze Bourdieu, „pełna prawda praktyki” – choć, sprecyzujmy, może to być prawda jedynie „względnie pełna”, w granicach jej dostępności dla badacza – obejmuje podstawowo: „obiektywistyczny model” praktyki, habitus praktyków i schemat praktyczny, jakim się posługują, oraz „tubylczą teorię praktyki”⁹⁴. Ten układ czynników, i tak złożony i stanowiący niemałe wyzwanie dla badacza, wymaga jeszcze, po części zgodnie z ustaleniami samego Bourdieu, pewnych uściśleń i dopowiedzeń. Nie mnożąc ich, poprzestanę na najważniejszych.

Przed wszystkim „obiektywistycznemu modelowi” praktyki towarzyszyć powinna, jak już powiedziano, analiza wydobywająca na jaw – „obiektywizująca” – kategorie i instrumenty, za pomocą których dokonano obiektywizacji tego modelu; obraz praktyki powinien być przedstawiony wraz soczewkami, dzięki którym powstał. Ponadto zastrzec należy, że charakterystyka habitusu i schematu praktycznego może być jedynie przybliżona, bo są one w pełni dostępne wyłącznie „od wewnątrz”, samym praktykującym, których wiedza na ten temat jest zresztą „nieuczona”, a więc nie w pełni uświadamiana i w ograniczonym stopniu przekazywalna. Dlatego proponowałem wcześniej odstępnie od prób ich badania; w to miejsce do układu uwzględnianych czynników można by wprowadzić „sposób życia” – tak czy inaczej identyfikowaną formę kultury, z której i habitus, i schemat praktyczny wyrastają, a która, choć pozwala o nich, a w dalszym kroku także o samej praktyce, wnioskować jedynie pośrednio, z pewnością poddaje się rozpoznaniu antropologicznemu.

Potrzebne tu jest jeszcze jedno, ogólniejsze zastrzeżenie. Otóż takie konfiguracyjne ujęcie przedmiotu badań – rozłożonego na szereg czynników w różny sposób powiązanych z praktyką, lecz z nią samą nie równoznacznych – nie powinno rodzić pokusy konstruowania obrazu całościowego, sumowania rezultatów uzyskiwanych w odniesieniu do każdego z tych czynników z osobna.

⁹³ Zob. tamże, s. 29.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 145–147.

Procedura totalizacji w niektórych zastosowaniach stanowić może – jak wskazuje Bourdieu – przywilej badacza, który na przykład dokonując synoptycznego zestawienia następujących po sobie faktów dotyczących praktyki, traci wprawdzie możliwość uchwycenia jej czasowości, jednak zyskuje za tę cenę zdolność do identyfikacji nadrzędnych, przenikających ją relacji, a tym samym ogarnięcia jej jako synchronicznie istniejącej całości. Tworzy w ten sposób, rzecz jasna, kolejną fikcję poznawczą, ale może ona być użyteczna dzięki temu, że odsłania takie formy organizacji praktyki, które niedostępne są z kolei samym podmiotom działającym⁹⁵.

Ale w przypadku ogólnej strategii badania praktyk, zwracającej się nie bezpośrednio ku nim samym, lecz ku wielowymiarowej, heterogenicznej przestrzeni stanowiącej ich środowisko poznawcze, podobna totalizacja nie wchodzi w grę. Składniki tej przestrzeni nie tylko bowiem są różnorodne, ale mają różny status poznawczy, a odniesienie każdego z nich do samej praktyki ma odmienny charakter. Osiąganych wyników nie da się więc sprowadzić do żadnego wspólnego mianownika, poddać jednej logice ani zsynchronizować. Dlatego celem nakreślonej tu strategii badawczej nie jest stworzenie całościowego, uzgodnionego wewnętrznie korpusu wiedzy „pozytywnej” o danej praktyce, tylko swego rodzaju **trian-gulacja** – względnie jednoznaczne wytyczenie „miejsca” praktyki z zewnątrz, poprzez rzutowanie częściowych jej rozpoznań prowadzonych z różnych i w różny sposób ustanowionych perspektyw: „modelu obiektywistycznego” (wraz z jego obiektywizacją), habitusu i schematu praktycznego (bądź „sposobu życia”) i „teorii tubylczej”. Jedyną możliwą strategią poznania naukowego praktyk byłoby więc, powtórzmy, ich „osaczenie”.

Powstaje jednak pytanie, czy to rzeczywiście jedyna możliwość. Rekomendowana przez Bourdieu strategia opiera się bowiem, jak wskazywałem, na założeniu o konieczności zachowania „dystansu obiektywizującego” w postawie badawczej. Tymczasem istnieją propozycje teoretyczne – podtrzymujące zasadnicze tezy Bourdieu dotyczące natury praktyk – które założenia tego nie respektują. Mam tu na myśli koncepcje, w myśl których najwłaściwszym sposobem docierania do „nieuczonej wiedzy” praktyka jest „uczona niewiedza” badacza.

Koncepcje takie rozwijają głównie antropolodzy o podejściu fenomenologicznym, często łączący je właśnie z podejściem zorientowanym na praktyki⁹⁶. Uznają oni, że celem badania antropologicznego jest dotarcie do szczególnych sposobów postrzegania i ujmowania badanej rzeczywistości przez tych, którzy ją zamieszkują, czyli – przywołując słynne sformułowanie Bronisława Malinow-

⁹⁵ Zob. tamże, s. 112–114.

⁹⁶ Zob.: R. Desjarlais, C.J. Throop, *Phenomenological Approaches in Anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 2011, nr 40; M. Jackson, *Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique*, [w:] *Things As They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, red. M. Jackson, Bloomington 1996, zwł. s. 20–21, 34–36.

skiego – do „tubylczego punktu widzenia”⁹⁷. Ta „fenomenologia kulturowa”, z oczywistych względów odrzucająca uniwersalistyczne roszczenia klasycznej fenomenologii filozoficznej, odrzuca również przenikający ją „intelektualizm”, zwracając się ku „światu przeżywanemu” (*Lebenswelt*) – kategorii przejętej z myśli fenomenologicznej, lecz zredefiniowanej antropologicznie, osadzonej na gruncie zróżnicowania kulturowego⁹⁸. Badacze ci zwracają w ten sposób uwagę, że w realnym życiu poznanie i rozumienie świata nigdy nie sprowadzają się do wymiarów czysto umysłowych, lecz splecione są z byciem i działaniem w świecie i z nich się wyłaniają, a sam podmiot jest pierwotnie „umysłem ucieleśnionym”, pozostającym w związkach z innymi istotami o podobnej konstytucji⁹⁹.

Domena zidentyfikowana przez fenomenologów jako „świat przeżywany” stanowi właściwy obszar doświadczania świata – poprzez które wytwarza się i przejawia sposób jego pojmowania – i dlatego bywała też określana jako „świat doświadczany”¹⁰⁰. Dostęp do tego świata – jak utrzymują antropolodzy fenomenologiczni, podążający w tym względzie za pragmatystami – powinien być w jak najmniejszym stopniu zapośredniczany przez kategorie ściśle intelektualne. Skoro w samym „świecie przeżywanym” nie występują jakości czysto umysłowe, to również jego poznawanie nie powinno się na nie zdawać – zgodnie z zaleceniem Diltheya, aby kategorii służących do badania doświadczenia nie wносить z zewnątrz, lecz wyprowadzać je z niego samego. Regularne podejście naukowe, rzutujące na „świat przeżywany” swoje wstępne założenia na jego temat i zgodnie z nimi ustanawiające go jako przedmiot badań, musi tu być oddalone, przy czym wymóg ten ulega wzmocnieniu za sprawą przejmowanej z fenomenologii filozoficznej procedury *epoché*, nakazującej zawieszenie wszelkich wstępnych przekonań na temat sposobów istnienia badanego świata. W konsekwencji badacz powinien porzucić pozycję zewnętrznego obserwatora – wraz z właściwymi jej narzędziami pozyskiwania i konstruowania wiedzy – i dążyć do usytuowania

⁹⁷ B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwineji*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynekiewicz, [w:] tegoż, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1981, s. 57.

⁹⁸ Zob.: T. Csordas, *Cultural Phenomenology: Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness*, [w:] *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, red. F.E. Mascia-Lees, Oxford 2011; M. Jackson, *Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism...*, s. 6–7, 15–19. Por. A. Gurwitsch, *Problemy świata przeżywanego*, tłum. D. Lachowska, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, wyb. i red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 170–173.

⁹⁹ Stanowisko to, inspirowane myślą Maurice’a Merleau-Ponty’ego, reprezentuje, prócz cytowanych wcześniej badaczy, Tim Ingold, zwłaszcza w pracach: *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London – New York 2000; *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, London – New York 2011.

¹⁰⁰ Określenia tego używał już William James w wykładzie: *The Experience of Activity* (1904), [w:] tegoż, *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge MA 1976. Do dokonań pragmatyzmu amerykańskiego – również w wydaniu Johna Deweya – często odwoływali się zarówno przedstawiciele antropologii fenomenologicznej, jak i badacze doświadczenia (zob. przyp. 15).

się nie poza czy ponad obszarem „świata przeżywanego”, lecz w jego obrębie, zmierzając do tego, aby proces jego poznawania przyjął postać „intersubiektywnego procesu dzielenia doświadczenia”. Nie oznacza to zatarcia różnicy między badającym a badanym, różnicę tę ustanawia jednak sama postawa poznawcza pierwszego, ale już nie zewnętrzna wobec tego świata pozycja: badacz sytuuje się zasadniczo na tym samym poziomie co badany, dążąc do wytworzenia z nim relacji współuczestnictwa w dzielonym podczas badań świecie¹⁰¹.

Jak usytuowanie to przejawia się i konkretyzuje w praktyce badawczej, zwłaszcza w odniesieniu do interesujących nas tu praktyk kulturowych, współtworzących rzeczywistość „świata przeżywanego”? Jednej z odpowiedzi dostarcza Tomasz Rakowski, który stosuje perspektywę fenomenologiczną do badań „kultury nędzy”¹⁰². Znamienne, że antropolodzy fenomenologiczni często zwracają się ku środowiskom określanym przez kulturę dominującą jako zdegradowane, zmarginalizowane, wykluczone – ku bezrobotnym, ubogim, bezdomnym, chorym, niepełnosprawnym¹⁰³. Wydaje się to wynikać stąd, że tego rodzaju „innym” – najczęściej zresztą „bliskim innym” – właściwa jest kultura ukryta: nie eksponują oni jej treści, jej specyfiki, nie wytwarzają jawnych ekspresji, bo blokuje ich poczucie niższości, wstyd, obawa przed odrzuceniem. W takich przypadkach badacze pozbawieni zostają przywilejów postawy hegemonii poznawczej: nie mogąc pozyskiwać zobiektywizowanej wiedzy standardowymi metodami etnograficznymi – takimi jak prowadzona z zewnątrz obserwacja czy wywiad – muszą poszukiwać innych sposobów docierania do wewnętrznych światów tych grup, „światów przeżywanych”, lecz jawnie niewyrażanych.

Rakowski proponuje w takiej sytuacji przyjęcie postawy, którą można by nazwać postawą „uczonej niewiedzy”¹⁰⁴. W pierwszym kroku przejawia się ona w antropologicznym wariacie *epoché* – zawieszeniu wszelkiej zdobytej wcześniej i „wnoszonej” zazwyczaj w teren wiedzy dotyczącej zarówno samego badanego środowiska, jak i ogólnych zasad czy mechanizmów funkcjonowania kultury, które miałyby ono respektować. Ale zawieszeniu powinno ulec coś jeszcze bardziej fundamentalnego: podejście intelektualne badacza, polegające na tym, że od początku dąży on do **rozumienia** badanej rzeczywistości, do przekładania tego, co w niej zaobserwuje, na znaczenia i reguły, które pozwoliłyby mu na stworzenie jej reprezentacji w postaci pewnego ładu kulturowego. Jeśli jego

¹⁰¹ Zob. M. Jackson, *Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism...*, s. 8–9.

¹⁰² Jego najważniejsza praca to: *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk 2009. Należy zaznaczyć, że perspektywę fenomenologiczną łączy Rakowski z innymi inspiracjami teoretycznymi; ze względu na cele moich rozważań nie będę jednak charakteryzował całościowo jego koncepcji, ograniczając się do tych jej aspektów metodologicznych, które stwarzają alternatywę wobec stanowiska Bourdieu.

¹⁰³ Zob. R. Desjarlais, C.J. Throop, *Phenomenological Approaches...*

¹⁰⁴ Zob. T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy*, s. 33–45.

celem jest maksymalne zbliżenie się do świata badanych w jego rdzennej, macierzystej postaci, bez narzucania mu własnych hegemonicznych kategorii, musi te Wittgensteinowskie „okulary idei” zdjąć, otwierając się na to, jak świat ten jest doświadczany i postrzegany przez samych jego uczestników.

Aby to zbliżenie realnie nastąpiło, postawę badawczą, wraz z właściwym jej dystansem i narzędziami obiektywizacji, które go ustanawiają, należy zastąpić sposobami bycia w terenie stawiającymi w centrum tych, którzy go zamieszkują i dla których jest on „światem przeżywanym”. Nawet jeśli ostatecznym celem etnografa jest ich poznanie, to na drodze do tego celu powinien on unikać orientacji czysto poznawczej i dążyć do towarzyszenia im w ich aktywnościach, przenikając i dzieląc ich sposób życia. Na plan pierwszy wysuwają się wówczas akty pozaintelektualne – cielesne, zmysłowe, czynnościowe, nastawione na zdobywanie „doświadczenia w przebywaniu w cudzej rzeczywistości”, na „uczestnictwo w społecznym procesie tworzenia się cudzego doświadczenia”¹⁰⁵. Wiedzę etnograficzną poprzedza tu więc **doświadczenie etnograficzne**, którego warunkiem jest oddalenie wszelkiej wstępnej wiedzy, przyjęcie postawy „uczonej niewiedzy”, bo tylko ona stwarza możliwość rzeczywistego otwarcia się na „inność”. Przy czym chodzi nie o tę „inność”, która rysuje się w spojrzeniu badacza, lecz o to, co dla samych „innych” istotne w ich sposobie życia, w logice ich zachowań, w ich zmyśle praktycznym.

Odrzucenie „spojrzenia badacza” – a więc również, choćby przejściowo, statusu badacza – oznacza odrzucenie wszelkich oczekiwań wobec terenu, każących doszukiwać się w nim tego, co spodziewane lub przynajmniej mieszczące się w przyjętych kategoriach¹⁰⁶. Otwiera się dzięki temu miejsce dla gotowości spostrzegania i uznawania tego, co naprawdę się wydarza, w takich postaciach, w jakich bezpośrednio się ujawnia¹⁰⁷. W tej fazie nie chodzi o całościowe ogarnięcie cudzego „świata przeżywanego”, tylko o wnikanie w konkretne sposoby zagospodarowywania tego świata, przejawiające się w technikach cielesnych, umiejętnościach i taktykach życiowych, sposobach posługiwania się zmysłami, „sztukach działania” – słowem: praktykach. To swego rodzaju terminowanie u „innych” pozwala zdobyć jakąś wiedzę o znajdującej się w ich dyspozycji „wiedzy ukrytej”, którą stosują praktycznie, ustanawiając i konkretyzując swój „świat

¹⁰⁵ Tamże, s. 33–34.

¹⁰⁶ Rakowski przywołuje w tym kontekście zalecenie zasłyszane na konferencji poświęconej badaniom terenowym: „[...] jeśli jedziesz w teren i widzisz tam, że ludzie wcale nie poświęcają tam zbyt wiele uwagi na swoje rytuały i wewnętrzne ceremonie, które zamierzałeś badać, a na przykład cały czas zajmują się kopaniem «dziur w ziemi», wtedy ty powinienesz badać właśnie to, co oni robią – zajmij się wtedy kopaniem dołów”; tamże, s. 35.

¹⁰⁷ Gdzie indziej charakteryzowałem takie podejście jako „strategię radaru”, przeciwstawioną „strategii lunety”, właściwej nauce paradygmatycznej – zob. *Luneta i radar. O dwóch strategiach badań kulturoznawczych*, [w:] *Kulturo-znawstwo: dyscyplina bez dyscypliny?*, red. W.J. Burszta, M. Januszkiewicz, Warszawa 2010.

przeżywany”. Tyle że ta wiedza o cudzym doświadczeniu sama zdobywana jest w drodze doświadczenia, jest więc wiedzą nie intelektualną, tylko cielesną, zmysłową, behawioralną – jest „wyczuciem cudzego wycucia”. Uzyskana nie dzięki naukowym narzędziom poznania i zachowująca w pewnej mierze tę postać, w jakiej dysponują nią badani, wiedza jest niewerbalna, do pewnego stopnia niewypowiadalna i niekomunikowalna, i w konsekwencji nie poddaje się standardowym procedurom (re)prezentacji naukowej. W istocie więc jest to również „wiedza ukryta”.

A zatem fenomenologiczna strategia „uczonej niewiedzy”, mająca służyć docieraniu do praktyk kulturowych z pominięciem „dystansu obiektywizującego”, realizowana jest w dwóch trybach, uruchamianych w dwóch kolejnych krokach (co wskazuje na jej nieuchronnie czasowy charakter). W pierwszym kroku następuje zawieszenie całej gotowej, wcześniej zdobytej wiedzy antropologicznej, swego rodzaju oczyszczenie pola – nie tylko z wszelkich wnoszonych z zewnątrz presupozycji, ale również z nacechowanej intelektualnie postawy badawczej. Pole poznania etnograficznego przekształca się dzięki temu w pole doświadczenia – doświadczenia uczestnictwa w cudzym doświadczeniu. Należy pamiętać, że „niewiedza” ta jest „uczona” – stanowi bowiem wynik wstępnej decyzji badacza, świadomie, choć tylko przejściowo, rezygnującego z uprzywilejowanej poznawczo pozycji, by dotrzeć do praktyk innych ludzi, do generującej je „wiedzy nieuczonej”. Ta z kolei wiedza jest, zgodnie z kryteriami badacza, „niewiedzą” – jest bowiem wiedzą ukrytą, „czynnościową” raczej niż intelektualną – ale oparcie się na tego rodzaju „(nie)wiedzy” nie jest dla samych praktyków przedmiotem wyboru, tylko postawą „naturalną”, „nieuczoną”.

W rezultacie takiego usytuowania w terenie, które pozwala etnografowi przeniknąć do „cudzej rzeczywistości”, uzyskuje on wiedzę o praktykach ją wypełniających, o „nieuczonej wiedzy” praktyków. Tę uzyskaną wiedzę Rakowski nazywa „profesjonalną (nie)wiedzą etnograficzną”¹⁰⁸, powstaje ona bowiem w wyniku doświadczenia etnograficznego zdobytego dzięki „profesjonalnej” decyzji zawieszającej profesjonalną wiedzę antropologiczną – po to, żeby zdobyć wiedzę w pełni wiarygodną, rozpoznającą „inność” we właściwych jej postaciach. Jednak wiedza ta – aintelektualna, niespełniająca kryteriów naukowości – jest co do swojego charakteru równoważna „wiedzy nieuczonej” praktyków, którą przenika i na swój sposób rozpoznaje. A więc spajając ze sobą oba tryby przyjętej strategii, można jej rezultat określić jako „**uczoną «wiedzę nieuczoną»**”.

Powstaje tu jednak istotna trudność. Z tego rodzaju wiedzy należy wszak w jakiś sposób zdać sprawę. Pozostawienie jej w pierwotnej postaci, „w ukryciu”, kwestionowałoby bowiem naukowy charakter całego przedsięwzięcia. A przedstawić tej wiedzy nie można przecież za pomocą standardowych środ-

¹⁰⁸ T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy*, s. 33.

ków dyskursu naukowego. Nie miejsce tu, by tę kwestię rozwijać, dość stwierdzić, że „(nie)wiedza etnograficzna” o „wiedzy nieuczonej” jest wiedzą „cichą”, z trudem uświadamianą i komunikowaną. Nie tylko więc ma charakter z gruntu nietekstowy, ale też nie poddaje się tekstualizacji¹⁰⁹. Dlatego jej prezentacja wymaga poszukiwań nowego języka, nowych środków konstruowania przekazu, a być może i jego funkcji – poszukiwań sytuujących się w polu eksperymentów post- czy kontrtekstowych¹¹⁰. Co zresztą stanowi ogólniejsze wyzwanie stojące przed badaczami za sprawą przeprowadzonej przez antropologów postmodernistycznych krytyki tekstowości antropologii¹¹¹.

Tak, najogólniej, rysowałaby się propozycja fenomenologicznego badania praktyk kulturowych, alternatywna wobec rozwiązania przyjętego przez Bourdieu¹¹². Jest to propozycja kusząca, bo oferująca możliwość przekroczenia „dystansu obiektywizującego” i zbliżenia się do wewnętrznej perspektywy praktykujących, do tych ich zasobów, które Bourdieu uważał za zasadniczo niedostępne poznaniu z zewnątrz. Należy jednak zaznaczyć, że choć w ujęciu fenomenologicznym odrzuca się dystans jako wyznacznik hegemonicznego stanowiska badacza, który sytuuje się na tym samym poziomie „bycia-w-świecie” co badani przez niego ludzie, to nie zacierza to **różnicy** między nimi. Badacz, nawet dążąc do neutralizacji swojego statusu, zajmuje w tym wspólnym świecie odmienną pozycję, a jego usytuowanie na równi z „innymi” jest wynikiem świadomej – można by powiedzieć: metodologicznej – decyzji i ma charakter przejściowy, podobnie jak akt redukcji fenomenologicznej. Dodać też trzeba, że fenomenologiczna strategia „uczonej niewiedzy” jest w pełni możliwa do zastosowania jedynie wówczas, gdy praktyki stają się przedmiotem etnograficznych badań terenowych, co nie wyczerpuje przecież możliwości ich poznawania.

Nie przesądzam więc, które z podejść do badania praktyk – najogólniej: zachowujące dystans lub zakładające możliwość jego przezwyciężenia – jest właściwe, lepiej ugruntowane bądź płodniejsze. Obie strategie wydają się wykazywać istotnymi walorami poznawczymi, ale też każda z nich niesie wraz z sobą pewne ograniczenia i zagrożenia. O przydatności jednej czy drugiej do badania konkretnych przypadków praktyk decydować powinna, jak zwykle, próba praktyki. Tym razem praktyki badawczej.

¹⁰⁹ Od trudności tej nie jest wolne również podejście do praktyk właściwe Bourdieu, zwłaszcza gdy traktuje się poważnie jego postulat ujmowania praktyk jako praktyk. Por. R. Chartier, *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*, tłum. na ang. L.G. Cochrane, Baltimore 1997, cz. 2: „Discursive and social practices”.

¹¹⁰ Zob. O. Kaczmarek, *Kontrtekstowość. Zmagania humanistyki z medium*, [w:] *Almanach Antropologiczny 4: Twórczość słowna / literatura. Performance, tekst, hipertekst*.

¹¹¹ Por. T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy*, s. 44–45. Książka Rakowskiego przynosi zresztą przekonującą próbę takiego „innego” sposobu pisanía.

¹¹² Trzeba tu odnotować, że również Bourdieu przyznawał się do inspiracji fenomenologicznych.

Od praktyk kulturowych do praktyk językowych

Dziwić może, że przedstawienie koncepcji badania praktyk językowych jako praktyk kulturowych poprzedził tak długi wywód, w którym o samych praktykach językowych prawie w ogóle nie było mowy – wywód dotyczący sposobu rozumienia praktyk kulturowych jako takich, możliwych podejść do ich badania, a także osadzenia tej problematyki w szerszym horyzoncie wyzwań stojących przed antropologicznymi badaniami kultury „żywej”. Były ku temu ważne powody. Przede wszystkim dość już upowszechnione w badaniach kulturowych ujmowanie języka w kategoriach praktyk zwykle traktowane jest jako rozwiązanie czysto metodologiczne czy wręcz „operacyjne”, a tym samym neutralne teoretycznie. Przyjęciu tego rozwiązania rzadko towarzyszy świadomość, że jest ono uwikłane w całą sieć fundamentalnych dylematów poznawczych współczesnych nauk o kulturze, a jego wybór jest zarazem wyborem pewnego konkretnego sposobu przewyciężenia tych dylematów i ma istotne konsekwencje nie tylko dla rezultatów osiągniętych w zakresie wybranej dziedziny badań, ale również dla sposobu uprawiania nauki, rozumienia jej funkcji i możliwości. Krótko mówiąc, jeśli chce się badać praktyki językowe **jako praktyki**, trzeba zdawać sobie sprawę, jak doniosła teoretycznie jest ta decyzja, jak poważne ma implikacje poznawcze. I właśnie zdaniu z tego sprawy miał służyć dotychczasowy wywód.

Drugim jego uzasadnieniem – powiązaniem zresztą z pierwszym – jest to, że praktyki językowe podlegają w zasadzie tym samym prawidłowościom co praktyki w ogóle, a ich główną odrębnością jest jedynie to, że zawierają składnik werbalny – jako element konieczny, choć niekoniecznie jedyny ani nawet dominujący. Jak stwierdził Stephen Turner: „[...] zasadniczo praktyki językowe nie różnią się na tyle od innych praktyk, aby można było uznać, że mają radykalnie odmienny charakter”¹¹³. Skoro tak, to część ogólnoteoretyczną tego wprowadzenia można byłoby zakończyć stwierdzeniem: „...i to wszystko dotyczy również praktyk językowych”. Byłoby to jednak przedwczesne. Co prawda poczynione ustalenia na temat praktyk kulturowych rzeczywiście mają zastosowanie również do praktyk językowych, nie oznacza to jednak, że praktykom tym należy w ogóle odmówić swoistości.

Rzecz nie tyle nawet w samej ich „językowości”. Choć praktyki językowe rzecz jasna wykorzystują wszystkie możliwości tkwiące w słowie jako takim, to ze względu na cele rozwijanego tu wywodu ważniejsze jest to, w jaki sposób słowo zabudowuje, przekształca i poszerza obszar stanowiący właściwą domenę funkcjonowania praktyk. Słowo jest bowiem nie tyle ich tworzywem czy budulcem,

¹¹³ S. Turner, *Throwing Out the Tacit Rule Book: Learning and Practices*, [w:] *The Practice Turn...*, s. 130.

ile raczej składnikiem czynnym; nie tylko siłą działającą, ale też siłą powołującą do życia nowe sposoby działania. Tak jak język jako system znaków, pozwalając na formułowanie i przekazywanie coraz to nowych znaczeń, nieustannie powiększa swoje zasoby, a tym samym zasoby intelektualne człowieka, tak słowo jako uczestnik sfery *praxis*, generując coraz to nowe formy ludzkiej aktywności, formy zachowania i oddziaływania na rzeczywistość, nieustannie poszerza repertuar praktyk kulturowych, a tym samym i pole ludzkiego doświadczenia. Przy czym te twórcze moce języka, w obu jego wskazanych sposobach istnienia, mają swoje źródło nie tylko w jego własnościach jako „formy symbolicznej”, ale również w jego postaciach skonkretyzowanych medialnie, w nowych możliwościach, jakie każda z nich stwarza. I właśnie ten potencjał produktywności słowa i jego mediów trzeba brać pod uwagę, badając kulturowe *modi operandi* praktyk językowych.

Innym znamieniem odrębności tego rodzaju praktyk jest to, że dla koncepcji ich badania nie mniej ważny niż odniesienie do „teorii praktyk” jest kontekst dotychczasowych badań języka jako zjawiska kulturowego, nawet jeśli ci, którzy podejmując takie badania, posługują się kategorią praktyki językowej, raczej rzadko odwołują się do poziomu refleksji, który ustanowił Bourdieu. Ten więc kontekst należy teraz przywołać, zwłaszcza że w jego obrębie postulat badania praktyk językowych jako praktyk kulturowych wcale nie rysuje się jako oczywisty.

Najpierw jednak jeszcze jedna kwestia dotycząca „teorii praktyk”: o ile w jej ramach praktykom językowym jako odrębnemu przedmiotowi badań nie poświęcano zbyt wiele uwagi¹¹⁴, o tyle dość często odwoływano się do sposobów funkcjonowania języka w celu zobrazowania natury praktyk. Zwykle chodziło przy tym nie o praktyki językowe, tylko o mowę w ogóle, rozumianą jako sfera wypowiedzi, użycie języka, *parole*, przeciwstawianych systemowi językowemu, *langue*. A właściwie nie o samą tę opozycję, tylko o utrwalony w nauce sposób jej definiowania. Relacja ta w ujęciu ugruntowanym przez językoznawstwo strukturalistyczne stanowiła dla badaczy praktyk odniesienie negatywne jako wyrazisty i potężnie oddziałujący przejaw podejścia systemowego, które zamyka dostęp do praktyk, do tego, stanowi o ich swoistości. Jak pisał Bourdieu: „Język Saussure’owski [...] to język martwy, pisany i obcy, [...] samowystarczalny system, [...] ponieważ **został oderwany od rzeczywistego użycia i pozbawiony swoich funkcji**”¹¹⁵. Konsekwencją takiego ujęcia jest „niezdolność myślenia o mowie (*parole*), i ogólniej o praktyce, inaczej niż jako o wykonaniu”, traktowanym jako „negatywny produkt uboczny”, jako „odpad z budowy systemu obiektywnych relacji”¹¹⁶.

¹¹⁴ Jednym z wyjątków jest Michel de Certeau – zob. tegoż, *Wynaleźć codzienność*, cz. 4: „Użycia języka”.

¹¹⁵ P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, s. 44.

¹¹⁶ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, s. 185.

Paradygmat strukturalistyczny rzutuje negatywnie także na postrzeganie wielu szczegółowych aspektów żywego języka. Jest chociażby źródłem „**intelektualizmu**, implikowanego przez skłonność do ujmowania języka z punktu widzenia podmiotu słyszącego, a nie podmiotu mówiącego, czyli raczej jako narzędzia deszyfracji aniżeli «środka działania i ekspresji»”¹¹⁷. Podejście takie nie pozwala dostrzec, że „sensem informacji, która nigdy nie jest sama dla siebie celem – chyba że dla naukowca albo estety – nie jest w ostatecznym rachunku nic innego, jak zbiór działań, które wywoła”, a tę zdolność język czerpie nie tylko z własnych zasobów, ale również ze źródeł pozajęzykowych – z kontekstu i sytuacji, w których jest on używany¹¹⁸. Diagnoza ta bezpośrednio odnosi się do zjawisk językowych, ale jej przywoływanie służy Bourdieu i innym badaczom do wydobycia skutków stosowania podejścia strukturalistycznego do wszelkich praktyk kulturowych, które ujęte w jego tryby zostają sprowadzone do tego, czym faktycznie nie są, co zaprzecza ich naturze. Z drugiej strony, jeśli żywa mowa, wyzwolona spod reżimu systemowości, traktowana jest jako pierwotna postać języka, to jej sposób funkcjonowania doskonale ilustruje, a nawet ucieleśnia szczególny sposób istnienia praktyk¹¹⁹.

Skoro przeniesienie strukturalistycznych wzorców badania języka na inne pola powoduje tak znaczne zniekształcenia obrazu badanych zjawisk, poważnie utrudniając uchwycenie tych ich postaci, które współtworzą pierwotną rzeczywistość kultury – takich jak właśnie praktyki kulturowe – to oddziaływanie tych wzorców w obrębie ich macierzystej domeny, a więc w odniesieniu do zjawisk językowych, ogranicza możliwości ich badania, rzecz jasna, jeszcze drastyczniej. Ciężenie paradygmatu strukturalistycznego czy, ogólniej, nastawienia systemowego jest w tej dziedzinie powszechne i wyjątkowo trudne do przezwyciężenia, i to również w obrębie tych kierunków badawczych, które wykraczają poza klasyczne językoznawstwo i dystansują się wobec dziedzictwa tego paradygmatu. Więcej jeszcze: siła tego ciężenia daje znać o sobie nawet w badaniach, w których przyjmuje się, że język jest zjawiskiem pierwotnie kulturowym, czy wręcz ujmuje się go w kategoriach praktyk językowych.

Badania języka jako zjawiska kulturowego

Osadzenie koncepcji badania praktyk językowych jako praktyk kulturowych w szerszym kontekście badań języka pociąga za sobą problemy i trudności teoretyczne innego rodzaju niż te, które przynosi odniesienie tej koncepcji do

¹¹⁷ P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, s. 45.

¹¹⁸ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, s. 176–178.

¹¹⁹ Zob. np.: tamże, s. 183; M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność*, s. 39–40.

prowadzonych w obrębie antropologii poszukiwań dostępu do rdzennej postaci rzeczywistości kulturowej, do kultury „żywej”, rozpoznawanej zasadniczo jako sfera doświadczenia kulturowego i badanej w kategoriach praktyk. Odsłonięcie tych odmiennych problemów i trudności nie wymaga naturalnie nakreślenia pełnego obrazu badań kulturowych języka, a jedynie tych ich kierunków, które z przyjmowanym tu podejściem łączy stosunkowo najbliższe sąsiedztwo lub powinowactwo i które miały swój udział w procesie jego krystalizacji.

Aby te relacje sąsiedztwa czy powinowactwa uchwycić, trzeba najpierw, choćby najzwyczajniej, określić punkt wyjścia, miejsce stanowiące ośrodek wszystkich tych relacji. Jest nim stanowisko, zgodnie z którym pierwotnym sposobem istnienia języka są sytuacje jego praktycznego używania, wyznaczone przez różnorodne i zmienne warunki kulturowe, historyczne i społeczne, a różnicowane również przez rodzaj wykorzystywanego medium, traktowanego szeroko, jako całościowe środowisko komunikacyjne. Stanowisko to ma charakter z gruntu antropologiczny, jako że przyjmuje perspektywę człowieka posługującego się słowem w konkretnych kontekstach, co odsłania głębokie zakorzenienie języka w rzeczywistości kulturowej, nie redukując przy tym jego swoistości. Badane zjawiska językowe umiejscawiane są podstawowo na poziomie doświadczenia kulturowego, same zaś użycia słowa rozpatrywane są ze względu na różnorodne ich funkcje, zwłaszcza pozakomunikacyjne, w tym związane z szeroko rozumianymi działaniami i sprawczością.

Tak scharakteryzowane stanowisko wyznacza konstrukcję nośną antropologii słowa, macierzystej perspektywy badawczej zespołu autorów tego tomu. Konstrukcja ta wymaga, rzecz jasna, wypełnienia i obudowania, na razie jednak taka jej postać powinna wystarczyć jako punkt odniesienia dla przeglądu kierunków i koncepcji zorientowanych – każda we właściwy sobie sposób – na „żywy język”, na jego życie poza systemem, poza Słownikiem i Gramatyką. Celem tego przeglądu, z konieczności bardzo skrótowego, jest nie tyle zdanie sprawy ze stanu badań, z sytuacji panującej na polu, na które wkraczamy, ile raczej wydobyć osiągnięć i ograniczeń tych kierunków i koncepcji ze względu na zadanie, jakie sobie stawiamy. Pozwoli to, z jednej strony, spłacić należne długi naukowe, z drugiej zaś – uchwycić swoistość naszej inicjatywy, jej oryginalność i potencjał poznawczy, chociaż także wskazać zagrożenia, które trzeba przezwyciężyć, by potencjał ten wykorzystać.

Na początku trzeba stwierdzić, że w naukach podstawowo zajmujących się zjawiskami językowymi – a więc językoznawstwie i literaturoznawstwie – wciąż dominują podejścia izolujące formy językowe i w niewielkim stopniu uwzględniające sytuacje ich powstawania, realnego funkcjonowania i oddziaływania. W obrębie tych dyscyplin pojawiły się wprawdzie orientacje, które rozszerzają ujęcie zjawisk językowych o wybrane czynniki pozajęzykowe, w tym kulturowe – takie jak lingwistyka pragmatyczna, badania językowego obrazu świata

czy kulturowe teorie literatury – jednak odniesienia do tych czynników i odpowiadających im porządków kultury traktowane są tam zazwyczaj w sposób selektywny i instrumentalny wobec semantycznego wymiaru języka. Również nauki społeczne zajmujące się zjawiskami językowymi, zwłaszcza socjolingwistyka, skupiają uwagę na ich stronie werbalnej, ujmowanej w kategoriach kodu językowego czy dyskursu, wobec których okoliczności społeczne pełnią jedynie rolę zewnętrznych uwarunkowań, zwłaszcza wpływających na wybór takiej lub innej ich odmiany.

Kulturowe wymiary funkcjonowania języka w stosunkowo szerokim zakresie są uwzględniane przez dyscypliny wyrastające z antropologii lub jej bliskie, takie jak etnolingwistyka czy folklorystyka, choć i one zazwyczaj nie traktują tych wymiarów całościowo i systematycznie. Na wyróżnienie pod tym względem zasługują te badania folklorystyczne, które formy sztuki słowa żywego ujmują w kategoriach zdarzenia i działania, jako *performance*, urzeczywistniany we współzależności z całościowo ujmowanym środowiskiem kulturowym. Kierunek ten – któremu patronuje Richard Bauman – skupia się jednak głównie na oralności, i to zwłaszcza pierwotnej, co oznacza, że jego zastosowanie do badania innych typów kultur wymaga przetransponowania właściwego mu podejścia na inne media słowa. Uwypukla to znaczenie teorii mediów kulturowych, zwłaszcza teorii oralności/piśmienności (jej główni przedstawiciele to Jack Goody, Walter Ong, Eric Havelock i David Olson), choć przede wszystkim w jej późnych rozwinięciach, gdy zaczęto wykraczać poza wąskie, „technologiczne” rozumienie mediów słowa i uwzględniać ich interakcje z szerszymi wymiarami kulturowymi sytuacji komunikacyjnych, a także brać pod uwagę pozakomunikacyjne funkcje użyć języka. W największym stopniu czynią to badacze reprezentujący „nowe badania piśmienności” (New Literacy Studies), którzy zajmują się praktykami piśmiennymi usytuowanymi w konkretnych środowiskach społecznych. Rezygnują oni jednak z uogólniania swoich ustaleń i stosowanych metod, uprawiając swoisty idiografizm etnograficzny, przez co ich osiągnięcia w niewielkim stopniu mogą być przenoszone na inne obszary badawcze. Wpływ mediów słowa na kształt i funkcje praktyk językowych wnikliwie analizują historycy kultury o orientacji antropologicznej, zwłaszcza francuscy – Roger Chartier, Daniel Fabre czy Philippe Lejeune – którzy zajmując się piśmiennością i praktykami piśmiennymi, takimi jak czytanie i pisanie, uwzględniają w swoich badaniach odniesienia kulturowe, zróżnicowane historycznie i społecznie, jednak posługują się kategorią praktyki językowej w wąskim rozumieniu, traktując owe odniesienia jedynie jako konteksty dookreślające zachowania językowe lub jako obszary pośredniego oddziaływania badanych praktyk.

Dociekania tego rodzaju, wymienione tu tylko przykładowo, zmierzają niewątpliwie do zmiany w badaniach języka, polegającej na zwrocie ku sytuacjom jego praktycznego używania. Jest to jednak jedynie przedstawienie badań na nowe

tory, wskazanie nowego kierunku, wciąż jeszcze dalekie od rzeczywistej ich reorientacji, która wymagałaby głębokiej rekonstrukcji podejścia poznawczego i odnowienia instrumentarium analitycznego. Również w obrębie tych tendencji badawczych daje bowiem o sobie znać skłonność do autonomizacji zjawisk językowych, ograniczająca zakres uwzględnianych warunków sytuacyjnych, społecznych czy kulturowych, których związki z zachowaniami werbalnymi sprowadzane są najczęściej do pojedynczych zależności o charakterze linearnym i jednokierunkowym. Prócz tego badacze zwykle koncentrują się na komunikacyjnych i znaczeniowych funkcjach użycia języka i dążą do konstruowania ich modeli, mających pozwolić na sformułowanie rządzących nimi reguł.

Wśród wielu okoliczności rzutujących na ten stan rzeczy na plan pierwszy wysuwa się para czynników, które zidentyfikowane już zostały jako główne przeszkody w badaniu praktyk: podejście systemowe i nachylenie tekstowe. W odniesieniu do praktyk szczególnie wyraźny jest wpływ pierwszego z nich, nakazującego tworzenie reprezentacji badanej rzeczywistości w postaci uporządkowanych logicznie całości, pozwalających wyprowadzać obowiązujące w niej prawa czy normy. Utrzymywanie się takiego nastawienia, jawnie nieprzystającego do natury praktyk, bierze się przede wszystkim stąd, że co najmniej od początku ery nowożytnej stanowi ono wzorzec poznania naukowego jako takiego i wciąż jeszcze jest z nim powszechnie utożsamiane.

Nachylenie tekstowe może wydawać się tendencją poznawczą o węższym, bardziej wyspecjalizowanym oddziaływaniu, a przecież nie tylko wiąże się ono ściśle z podejściem systemowym, ale stanowi też – na co, jak wspominałem, wskazywał już Victor Tuner – jedno z jego źródeł. O randze tej tendencji świadczy to, że jej następstwa, nie ograniczając się do sfery nauki, kształtują również generalne struktury poznawcze, zwłaszcza w kulturach o zaawansowanej piśmienności. Załączki nachylenia tekstowego można jednak upatrywać już u zarania pisma alfabetycznego, co odsłoniли przedstawiciele teorii piśmienności, którzy od początku zwracali uwagę na poznawcze, a nie tylko komunikacyjne, następstwa wczesnych zastosowań pisma w starożytnej Grecji, które doprowadziły do wykształcenia się zasad rozumowania opartych na kategoriach logicznych, a w konsekwencji – zupełnie nowych obszarów kulturowych, obejmujących nie tylko struktury umysłowe, ale również struktury społeczne¹²⁰.

Ale konsekwencje poznawcze użycia pisma ujawniły się w pełni dopiero wówczas, gdy wykształciła się i upowszechniła najbardziej rozwinięta jego postać: forma tekstu. W założeniu zamknięty i samowystarczalny, tekst powoływał do

¹²⁰ Zob.: J. Goody, I. Watt, *Następstwa piśmienności*, tłum. J. Jaworska, [w:] *Communicare. Almanach Antropologiczny 2: Oralność/piśmienność*, red. G. Godlewski, A. Karpowicz, I. Kurz, A. Mencwel, P. Rodak, Warszawa 2007; E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, tłum. i wst. P. Majewski, Warszawa 2007; J. Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, tłum., red. i wst. G. Godlewski, Warszawa 2006.

życia autonomiczny dyskurs, wymagający formułowania wypowiedzi w taki sposób, aby znaczyła samodzielnie, niezależnie od kontekstu – a więc w sposób pojęciowy i abstrakcyjny, w kategoriach ogólnych reguł i struktur, podporządkowanych zasadom logiki formalnej¹²¹. W kulturach w pełni piśmiennych tekst staje się nie tylko wysoko cenioną, uprzywilejowaną postacią użycia języka, ale również modelem dla myślenia, wyznaczonym przez kategorie intelektualne wywiedzione z tekstowej organizacji idei i znaczeń. Gdy kategorie te osiągają stabilność i zostają usystematyzowane, tworząc spójną całość, ustanawiają piśmienną *episteme*, określającą kryteria prawomocnej wiedzy i doświadczenia¹²². I właśnie internalizacja tej *episteme* prowadzi do powstania nachylenia tekstowego – generalnej postawy poznawczej, na mocy której na uwagę zasługują jedynie zjawiska spełniające te kryteria, a wytworzony w wyniku ich badania obraz świata przyjmuje postać tekstualizowanej reprezentacji teoretycznej.

Taki obraz świata nie jest, rzecz jasna, fałszywy *per se*; co więcej, modele teoretyczne rzeczywistości mają tę wartość, że wykraczają poza to, co empiryczne, zmierzając ku ujęciom aspirującym do uniwersalności, obejmującym również to, co możliwe. Fałszywe jest w nim przyjmowane jako pewnik założenie, że w polu badania mieszczą się wyłącznie obiekty poddające się tekstualizacji; w konsekwencji znaczna część rzeczywistości bądź to zostaje z niego wykluczona, bądź to ulega zniekształceniu za sprawą rzutowania kategorii i pojęć tekstowych na zjawiska, które w wyniku takich operacji tracą to, co stanowi o ich naturze.

Badaczem wyjątkowo konsekwentnie zajmującym się tą kwestią był Roy Harris, który w swoich kolejnych pracach tropił rozliczne skutki skryptyzmu, rozumianego – na podobieństwo nachylenia tekstowego – jako skłonność do stosowania w analizie zarówno języka, jak i rzeczywistości pozajęzykowej kategorii wywiedzionych z pisma i właściwego mu porządku, lecz na tyle uwewnętrznionych, że traktowanych jako nienacechowane i mające powszechne zastosowanie¹²³. Najbardziej bezpośrednim z tych skutków jest niedostrzeganie odrębności pisma, uznawanego za przezroczyste medium języka, i podporządkowanie wszystkich zjawisk językowych, w tym zwłaszcza mowy żywej, standardom piśmiennym. W rezultacie wszelkie użycia słowa – a nawet szerzej: wszelkie akty komunikacji – rozpatrywane są w taki sposób, jakby dawały się sprowadzić do postaci tekstowej. Podejście to, nazywane przez Harrisa segregacjonizmem, nakazuje traktować stosowane w komunikacji znaki językowe jako gotowe, nieza-

¹²¹ Zob. D.R. Olson, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisanie i czytania*, tłum. M. Rakoczy, red. i wst. G. Godlewski, Warszawa 2010.

¹²² Zob.: J. Brockmeier, D.R. Olson, *The Literacy Episteme: From Innis to Derrida*, [w:] *The Cambridge Handbook of Literacy*, red. D.R. Olson, N. Torrance, New York 2009.

¹²³ Spośród licznych publikacji Harrisa podejmujących tę kwestię dość będzie wskazać dwie, stosunkowo niedawne i najbardziej bodaj syntetyczne: *Racjonalność a umysł piśmienny*, tłum. M. Rakoczy, red. i wst. P. Majewski, Warszawa 2014; *After Epistemology*, Gamlingay 2009.

leżne od użytkowników i kontekstu, jak również od innych kanałów komunikacji, i ograniczające się do przekazywania znaczeń. Gruntowna krytyka tego podejścia doprowadziła badacza do wypracowania własnego stanowiska, określonego jako integracjonizm, które opiera się, najkrócej mówiąc, na zaprzeczeniu założeń segregacjonizmu we wszystkich wskazanych punktach. W szczególności Harris akcentuje, że znaczenia są wciąż od nowa konstruowane i negocjowane przez uczestników komunikacji, tworzone na użytek konkretnej wymiany w zależności od jej kontekstu i zadań, przez co są nieuchronnie płynne i zmienne, improwizowane, a więc powstają i funkcjonują w niedającym się pominąć w badaniach wymiarze czasowym.

Nawet jeśli poprzestać na tym skrótowym ujęciu, łatwo spostrzec, że myśl Harrisa wykazuje daleko idącą współbieżność z rozwijanym tu podejściem do „żywego języka” – zarówno z uwagi na krytykę ujęcia tekstocentrycznego, jak i ze względu na przyległość stanowiska integracjonistycznego do badania praktyk językowych, do szczególnego sposobu ich istnienia. Myśl ta przynosi zarazem mocną argumentację na rzecz tezy, że nachylenie tekstowe, bezpośrednio rzutując na postrzeganie języka, modeluje również podstawowe struktury postrzegania świata. Harris nie ogranicza się bowiem do studiów nad językiem, lecz, zgodnie z rzadko dziś kontynuowaną tradycją łączenia ich z refleksją filozoficzną, ukazuje rozległe implikacje poznawcze skryptyzmu. Przede wszystkim na wielu polach i poziomach śledzi proces kształtowania się tekstowo nacechowanych założeń i zasad myślenia, które złożyły się na zachodnią racjonalność, traktowaną jako rdzeń podejścia naukowego i wzorzec postawy poznawczej mającej pozwolić na niezapośredniczone, w pełni obiektywne ujęcie „natury rzeczywistości”. Odsłaniając medialne uwarunkowania tego procesu, wskazuje jednocześnie mechanizmy, za sprawą których ich istnienie zostało skutecznie zatarte, w wyniku czego wytwory „umysłu piśmiennego” uległy „naturalizacji”, zyskując status doskonałych i niezawodnych instrumentów poznawczych.

Harris podważa w ten sposób absolutystyczne roszczenia nauki zachodniej i jej prerogatywy do wyłączenia z obszaru poznania wszystkiego, co nie spełnia jej kryteriów. Stwarza tym samym podstawy teoretyczne możliwości innych postaci nauki, opartych na innych modelach racjonalności. Stanowi to istotne wsparcie dla prób badania zjawisk – takich jak praktyki – które nie mieszczą się w granicach przyjętych miar poznania naukowego. Swoisty charakter tych zjawisk, ich „inność”, nie oznacza więc, że muszą zostać przykrojone do obowiązujących wzorców istotności poznawczej – a więc na przykład ulec tekstualizacji – albo jej pozbawione; oznacza jedynie, że wymagają one „innej” nauki.

Takie alternatywne podejście potrzebne jest w szczególności w badaniach praktyk językowych. Ale też na tym polu jego wypracowanie jest wyjątkowo trudne. Nie tylko dlatego, że to właśnie na terenie języka nachylenie tekstowe pierwotnie się wyłoniło, a więc jest w nim najgłębiej zakorzenione i ma naj-

bardziej bezpośrednie zastosowanie. Również dlatego, że nachylenie to, wraz ze wspieranym przez nie podejściem systemowym, zostało tu bardzo silnie uprąpomocnione, zyskując całościową, metaparadygmatyczną kodyfikację w postaci modelu strukturalistycznego, który zanim stał się matrycą ujęcia systemowego w innych dziedzinach, ustanowił trwałe ramy poznawcze dla badań języka. Potrzebie przekroczenia nachylenia tekstowego w tych badaniach odpowiada więc siła oporu, jakie na tym właśnie polu ono stawia.

Ale nie jest to opór nie do przezwyciężenia. Aby jednak tego dokonać, niezbędne jest uzyskanie odpowiedniego wsparcia. Harris znajduje je przede wszystkim w myśli Ludwiga Wittgensteina, której przydatność w tej funkcji polega nie tylko na tym, że przedstawia stanowisko poznawcze wolne od zniekształceń powodowanych przez nachylenie tekstowe, ale również na tym, że radykalna zmiana, jakiej dokonuje Wittgenstein, przechodząc od swojej pierwszej filozofii, reprezentowanej przez *Tractatus logico-philosophicus*, do drugiej, która znalazła wyraz głównie w *Dociekaniach filozoficznych*, może być interpretowana właśnie jako proces przezwyciężania tego nachylenia. Szczególne kwalifikacje Roya Harrisa do tego, by wykorzystać to doświadczenie filozoficzne do podważenia hegemonii orientacji tekstocentrycznej na polu badań języka, biorą się stąd, że w swoich badaniach zajmował się zarówno dziełem de Saussure’a, które ustanowiło tę hegemonię, jak i pracami Wittgensteina, które zawierają przesłanki jej zniesienia¹²⁴. Co przy tym ważne – i co przydaje wiarygodności jego dokonaniom – nie absolutyzował przeciwstawności ich stanowisk, prezentując je jako punkt wyjścia i punkt dojścia zakładanej zmiany, lecz istniejące między nimi różnice rozpatrywał na tle łączących je podobieństw i analogii. W szczególności akcentował otwarcie de Saussure’a na pozasystemowe aspekty i sposoby istnienia języka (co dowodzi, że obsadzenie go w roli kodyfikatora „twardego” wzorca strukturalistycznego w językoznawstwie jest nadużyciem), natomiast w myśli Wittgensteina odnajdował nie tyle gotową konstrukcję stanowiska antysystemowego, ile raczej ciągły i nigdy niesfinalizowany ruch ku jego osiągnięciu, zmagający się z ciężeniem rozumienia języka w kategoriach systemowości, gramatyczności i reguły – a więc, zgodnie z autodefinicją samego filozofa, proces terapeutyczny.

Nie wdając się w rozwinięcia koncepcji Harrisa – pozostające z reguły na dość wysokim poziomie ogólności – warto odnotować, że sojuszników w swoim przedsięwzięciu znajduje on nie wśród współczesnych przedstawicieli najnowszych kierunków badawczych, lecz wśród myślicieli, którzy kierunki te częstokroć początkowali lub antycypowali. Podobnie w naszym przedsięwzięciu, zmierzającym do wypracowania programu antropologicznego badania praktyk językowych zdolnego do uchwycenia ich swoistości, największym wsparciem

¹²⁴ Zob. zwłaszcza: R. Harris, *Language, Saussure and Wittgenstein: How to Play Games with Words*, London – New York 1988.

i źródłem najważniejszych inicjatyw teoretycznych są dokonania badaczy będących już klasykami nowoczesnej refleksji nad językiem: prócz przywoływanej kilkakrotnie filozofii „gier językowych” Ludwiga Wittgensteina przede wszystkim teoria „obcowania językowego” Michaiła Bachtina i „etnograficzna teoria języka” Bronisława Malinowskiego. Wprawdzie badacze ci nie posługiwali się kategorią praktyki językowej albo odwoływali się do niej jedynie incydentalnie, jednak zjawiska i zachowania językowe sytuowali w szeroko zakreślonej rzeczywistości kulturowej i ujmowali w złożonych wzajemnych relacjach z rozmaitymi jej przejawami, różnicującymi i specyfikującymi sposoby posługiwania się słowem. I – co szczególnie ważne – stawiali opór nachyleniu tekstowemu.

W przypadku Bachtina opór ten miał konkretny adres, jako że jego macierzystą dziedziną było literaturoznawstwo, w którym – zwłaszcza w okresie, gdy rozwijała się jego myśl – z oczywistych względów dominował tekstocentryzm. A choć niektóre jego twierdzenia i kategorie odnoszące się nie tylko do literatury, ale również do szerszych obszarów języka i kultury noszą ślady tego nastawienia, to przecież jako jeden z pierwszych radykalnie zakwestionował prymat systemowego bytu języka. Język to dla niego mowa, nieuchronnie włączona w procesy „obcowania językowego”, a więc urzeczywistniająca się poprzez relacje międzyludzkie i społeczne i osadzona w tym, co kulturowe. Pierwotne wobec języka, jako tak czy inaczej rozumianej całości, jest słowo, niedające się oddzielić od sytuacji wypowiedzania, spełniające się między podmiotami, współtworzone w interakcji z warunkami i okolicznościami, wyrastające z historii dotychczasowych użyć i wychylone w przyszłość, żywiące się doświadczeniami mówiących i samo aktywnie je kształtujące.

Bachtinowska koncepcja słowa doskonale wpisuje się w przyjmowany przez nas sposób rozumienia i badania praktyk językowych, wydobywając te właściwości mowy, które są źródłem jej wigoru, produktywności i twórczych mocy, a tym samym sprawiają, że słowo, język w działaniu, nie zastyga nigdy jako *ergon*, lecz żyje i funkcjonuje jako *energeia*. To z niego czerpią więc praktyki swoją dynamikę, dzięki której respektując granice tego, co sprawdzone, ustalone i regularne, rozwijają się w sposób żywy, płynny, w pewnej mierze nieprzewidywalny, przez co nie poddają się rygorom organizacji systemowej i tekstowej.

W badaniach praktyk językowych, prócz generalnych założeń tej koncepcji, przydatne są również rozmaite szczegółowe jej składniki – co zostało poświadczane w poszczególnych studiach zawartych w tym tomie. Warto jednak wskazać w tym miejscu niektóre ogólniejsze właściwości słowa wydobyte przez Bachtina, wraz z zorientowanymi na nie metodami i kategoriami badawczymi, bo zaważyły one na przyjętym tu sposobie ujmowania praktyk.

Przed wszystkim odsłania on rozległą sieć powiązań form i użyć słowa z rozmaitymi przejawami i obszarami rzeczywistości kulturowej. O ile przyjąć za Malinowskim, że każdą wypowiedź należy rozpatrywać w kontekście całej

kultury, w której powstała, to nawet jeśli jest to zadanie, któremu nie sposób do końca sprostać, wydaje się, że Bachtin realizował je stosunkowo najpełniej. Już samo uznanie, że słowo pierwotnie przejawia się w procesach „obcowania językowego”, pociąga za sobą konieczność uwzględniania wielu czynników kulturowych, które współokreślają charakter i przebieg kontaktów i interakcji międzyludzkich, w których słowo uczestniczy. A przecież jest to poziom najbardziej bezpośrednich uwarunkowań kulturowych; na kolejnych wyłaniają się czynniki innego typu, choćby dotyczące czasoprzestrzennej organizacji doświadczenia czy zróżnicowania społecznego i odpowiadającego mu rozkładu wzorów i wartości kulturowych. Przykładem wyjątkowo bogatej i wszechstronnej charakterystyki kulturowej jest nakreślony przez Bachtina obraz słowa jarmarcznego, ujętego jako składnik i zarazem wykładnik świata karnawału¹²⁵. Dopiero rekonstrukcja tego świata jako całości – poczynając od właściwej mu postaci cielesności, a na implikacjach światopoglądowych kończąc – w dodatku widzianej w relacji do świata kultury oficjalnej, której jest rewersem, pozwala zrozumieć fenomen tej szczególnej odmiany słowa, jej formy i funkcje. Już choćby ten jeden przykład dobitnie dowodzi, że praktyki językowe – do których można zaliczyć słowo jarmarczne – muszą być traktowane i badane jako praktyki kulturowe.

Biorąc pod uwagę, że relacja między bezpośrednimi kontekstami użycia słowa a całościowym kontekstem kulturowym często jest trudna do określenia, szczególnie cenne są inicjatywy teoretyczne Bachtina pozwalające uchwycić odniesienia kulturowe średniego zasięgu, które zapośredniczają te dwa bieguny kulturowego usytuowania słowa. Odniesieniem takim, szczególnie ważnym w badaniu praktyk językowych, są sfery działania, społecznie wydzielone i zorganizowane obszary, na których następuje wprzęgnięcie użycia słowa do pewnych form aktywności, do udziału w pewnego typu działaniach, zdefiniowanych i podejmowanych na tych obszarach. Pojęciowe wyodrębnienie pól społecznej *praxis* uświadamia, że tak długo, jak praktyki językowe nie są z nimi związane i traktuje się je jako wyłącznie językowe, pozostają czymś oderwanym i abstrakcyjnym, rodzajem fikcji poznawczej. Dzięki osadzeniu w ustalonych sferach działania nie tylko zostają one dookreślone i skonkretyzowane, ale również uzyskują społecznie kontrolowaną regularność i stabilność. Głównym rezultatem tej stabilizacji jest wykształcenie się gatunków mowy, które stanowią swego rodzaju matryce społecznie regulowanych zachowań językowych, oferujące podmiotom całościowo, choć elastycznie zorganizowaną przestrzeń wypowiedzi, wyposażoną w instrumenty i środki nie tylko jej organizacji formalnej, ale również orientacji komunikacyjnej i funkcjonalnej.

¹²⁵ M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'a o kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Goreniewie, Kraków 1975.

Gatunki mowy nie są, rzecz jasna, tożsame z praktykami językowymi, ale kategoria ta, rozpracowana analitycznie przez Bachtina, jest przydatna do ich badania. Można bowiem powiedzieć – zwłaszcza przyjmując perspektywę zewnętrznego obserwatora – że praktyki, w wyniku ponawianego użytkowania, osadzają się w postaci gatunków, społecznie i kulturowo utrwalonych modeli czy wzorów praktyk, dających się uchwycić jako konstrukcje odzwierciedlające ich regularności, a nawet logikę. Zgodnie z tym ujęciem praktyki i gatunki byłyby nawzajem swoimi „momentami”: gatunek to osad praktyki, względnie trwały jej wzorzec, praktyka zaś to gatunek w użyciu, ożywiony i wprowadzony w ruch – i często przekraczający „od wewnątrz” normy i przepisy gatunku, co może, w kolejnym kroku, prowadzić do zmian w jego konstrukcji¹²⁶. Gatunek mowy byłby więc kategorią analogiczną do kategorii proponowanych przez Bourdieu w celu badania praktyk kulturowych – jako instrument pozwalający zbliżyć się do badanej praktyki językowej, oddać te jej aspekty, które poddają się reprezentacji teoretycznej. Ale też, trzeba podkreślić, niepozwalający oddać w pełni praktyki językowej jako praktyki.

Kategoria gatunku mowy może być dla badacza praktyk językowych użyteczna jedynie w ograniczonym zakresie nie tylko dlatego, że umożliwia rozpoznawanie wyłącznie niektórych ich własności. Jej pierwowzorem była kategoria gatunku literackiego – wprawdzie Bachtin znacznie ją przekształcił, mając na względzie specyfikę żywego słowa, nie na tyle jednak, by przezwyciężyć jej źródłową „literackość”. Stąd wśród czynników gatunkowych organizujących wypowiedź znaleźć można właściwości znamionujące utwór literacki, takie jak zestaw estetycznie nacechowanych form językowych, styl czy kompozycja. Ale ważniejsze, że wraz z literackością przenoszona jest tkwiąca u jej podstaw tekstowość. Odciska się ona zresztą nie tylko na kategorii gatunku mowy, ale również, jak już sygnalizowałem, na niektórych innych składnikach Bachtinowskiej koncepcji słowa i jego badania. A głównym przejawem obecnego w niej – reliktoowo, niemniej w sposób uchwytany – nachylenia tekstowego jest tendencja do rozpatrywania wypowiedzi podstawowo w kategoriach jej znaczenia i ze względu na jej funkcję komunikacyjną. Tymczasem praktyki językowe – których badanie koncepcja Bachtina pod wieloma względami owocnie wspiera – z całą pewnością do tych ram nie dają się sprowadzić. Można by nawet powiedzieć, że to, co decyduje o ich swoistości jako praktyk, właśnie poza te ramy wykracza.

Dlatego niezbędne jest sięgnięcie do koncepcji tych badaczy, którzy ujmowali zachowania językowe w odmiennej perspektywie, nie uznając nadrzędności znaczenia i komunikacji w ich charakterystyce i zwracając uwagę zwłaszcza na

¹²⁶ Precyzyjną charakterystykę relacji między praktykami językowymi a gatunkami mowy w odniesieniu do twórczości słownej przedstawia A. Karpowicz, *Poławianie gatunków. Twórczość słowna w antropologicznej sieci*, [w:] *Od aforyzmu do zinu. Gatunki twórczości słownej*, red. G. Godlewski, A. Karpowicz, M. Rakoczy, P. Rodak, Warszawa 2014.

ich funkcje sprawcze. W grupie tej na plan pierwszy wysuwa się Bronisław Malinowski, który podczas swoich badań terenowych wśród Trobriandczyków doświadczył wglądu w sposób postrzegania i używania języka radykalnie odmienny od tego, który sam dotąd reprezentował jako członek zaawansowanej kultury piśmiennej i adept Akademii. W rezultacie tego wglądu Malinowski stwierdził, że gruntownej redefinicji wymaga przede wszystkim kategoria znaczenia¹²⁷. W pierwszym kroku odrzucił rozumienie znaczenia językowego w sposób słownikowy – jako autonomicznego, niezależnego od zastosowania – uznając, że jest ono konstruowane kontekstowo i sytuacyjnie, przy czym te pozajęzykowe okoliczności nie tyle dookreślają czy konkretyzują dany wcześniej inwariant semantyczny słowa, ile raczej każdorazowo ustanawiają znaczenie odpowiadające danym warunkom. W konsekwencji odwróceniu ulega przyjęty porządek zachowania językowego, zgodnie z którym to znaczenie słowa decyduje o tym, kiedy się go używa; w perspektywie przyjętej przez Malinowskiego znaczenie zostaje sprowadzone do reguł rządzących sposobami użycia słowa w określonych typach sytuacji. W ujęciu tym semantyczny wymiar znaczenia traci samodzielność i dominację na rzecz praktycznych zastosowań słowa i związanych z nimi funkcji.

Z czasem Malinowski posunął się jeszcze dalej, twierdząc, że o zastosowaniach tych przesądza zdolność słowa do działania, przy czym nie chodzi tu o jakąkolwiek samoistną jego moc, lecz o motywowaną sytuacyjnie zdolność do wystąpienia w roli „ogniwa działania”. Pojęcie działania rozumiał zaś szeroko, obejmując nim zarówno powodowanie uchwytanych zmian w świecie fizycznym czy społecznym, jak i regulowanie czy koordynowanie złożonych ludzkich czynności bądź podtrzymywanie pewnych stanów rzeczy; zarówno działanie o charakterze „mistycznym” czy magicznym, jak i działanie pragmatyczne, oparte na obowiązujących w danej kulturze zwyczajach czy konwencjach. Tak czy inaczej, znaczenie słów zostaje tu sprowadzone do „skutku, jakie one wywierają na ludzkie umysły i ciała, a poprzez nie na otaczającą rzeczywistość”¹²⁸.

Takie podejście stwarza dogodne przesłanki badania praktyk językowych, których specyfiką – w zestawieniu z innymi postaciami języka i sposobami jego ujmowania – jest między innymi to, że ich charakter i przebieg kształtuje, w większym lub mniejszym stopniu, funkcja sprawcza, zazwyczaj nadrzędna wobec poziomu znaczenia stosowanych form językowych. Skrajność koncepcji Malinowskiego, zwłaszcza późnego jej wariantu, rodzi jednak pewne trudności, jako że ulega w niej zatarciu nie tylko semantyczny wymiar znaczenia językowego, ale w ogóle swoistość samego słowa, utożsamianego z zachowaniem dźwię-

¹²⁷ Szerzej na ten temat zob. M. Rakoczy, *Słowo – działanie – kontekst. O etnograficznej teorii języka Bronisława Malinowskiego*, Warszawa 2012.

¹²⁸ B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, tłum. B. Leś, [w:] tegoż, *Dziela*, t. 5, red. A.K. Paluch, Warszawa 1987, s. 101.

kowym, podejmowanym ze względu na jego ustalone powiązanie z określonym oddziaływaniem na rzeczywistość. Jeśli jednak koncepcję tę traktować nie jako samodzielną i samowystarczalną platformę badań praktyk językowych, tylko jako impuls teoretyczny, to jej skrajność można uznać za prawomocną i pożyteczną. Jest ona bowiem uzasadniona siłą zakorzenienia poglądu przeciwnego – nachylenia tekstowego, narzucającego prymat znaczenia i komunikacji w studiowaniu zjawisk językowych.

Myślicielem prezentującym podobne podejście, lecz unikającym niektórych skrajności Malinowskiego, był Ludwig Wittgenstein. Wprawdzie celem jego koncepcji gier językowych nie było samo rozpoznanie natury języka, lecz terapia filozofii, polegająca na krytyce tych jego postaci, które umożliwiły ustanowienie kanonu pozornych i jałowych problemów filozoficznych, rozpoznania takiego „przy okazji” jednak dokonał, za źródłową postać języka uznając nie dyskurs teoretyczny – filozoficzny czy naukowy – lecz obszar powszednich, „praktycznych” zachowań językowych. Obserwacja tego rodzaju zachowań doprowadziła go – podobnie jak Malinowskiego – do podważenia dominacji znaczenia w realnym funkcjonowaniu języka, którego użycia traktował przede wszystkim jako „część pewnej działalności”. Również Wittgensteina takie podejście przywiodło do zatarcia swoistości zjawisk językowych – choć nie tak daleko idącego jak w przypadku późnego stanowiska Malinowskiego: zauważał bowiem i ogólnie charakteryzował zarówno odrębny charakter form języka, jak i porządek „czystych” znaczeń językowych, tyle że uznawał je za względnie nieistotne, podrzędne wobec funkcji pełnionych przez słowo w obrębie gier językowych.

Przede wszystkim jednak jego ujęcie dostarcza mocnych argumentów na rzecz tezy, że praktyki językowe powinny być traktowane jako praktyki kulturowe, a także ogólnych kategorii pozwalających je jako takie badać. W pracach Malinowskiego aspekt kulturowy zachowań językowych jest oczywiście uwzględniany, ale zasadniczo jako jeden ze stałych składników kontekstu wypowiedzi, który trzeba albo traktować generalnie, jako „kontekst całej kultury”, albo każdorazowo konkretyzować, identyfikując go i rekonstruując zależnie od wymogów danej wypowiedzi. W konsekwencji kulturowy wymiar praktyk językowych albo przyjmuje tu postać ogólnego ich „zanurzenia” w kulturze, albo ulega atomizacji i rozproszeniu na ciąg luźno powiązanych ze sobą przypadków. Tymczasem podejście Wittgensteina stwarza przesłanki, by tezę o kulturowym charakterze praktyk językowych użytkować badawczo w sposób bardziej efektywny.

Cechą tego podejścia jest bowiem powiązanie sprawczości słowa z wyrażeniami ugruntowanymi i zakreślonymi obszarami kulturowymi. Kategoria gry językowej pozwala wykroczyć poza zatomizowany obraz użycia słowa, w którym każdy przypadek musi być oddzielnie definiowany i odnoszony do inaczej za każdym razem precyzowanego kontekstu kulturowego. Gier językowych nie

traktuje Wittgenstein w sposób autonomiczny, jako osobnych przestrzeni gier jako takich, ani też nie odnosi do całościowo ujmowanych uniwersów kultury, lecz osadza je w pewnych sposobach życia, które – jak już wspominałem – można prawomocnie interpretować jako konkretne formy czy porządki kulturowe. Wielość i różnorodność gier językowych wyrastałaby więc z wielości i różnorodności porządków kultury o różnym zasięgu i charakterze, odzwierciedlających nie tylko różnice między kulturami, ale również zróżnicowanie wewnątrz kulturowe. Każdy z nich powołuje do życia właściwe sobie wyobrażenia świata i wzorce jego rozumienia – i to w nich właśnie znajdują oparcie reguły ustanawiające gry językowe, które tym samym nie mają charakteru czysto językowego, lecz stanowią sposoby działania przyjęte w obrębie danego porządku i czerpiące z niego swoją sensowność. Praktyki językowe należy więc badać w nierozzerwalnym związku z tym, co Wittgenstein nazywa ogólnie „otoczeniem sposobu działania”¹²⁹, bo dopiero uwzględnienie tego odniesienia pozwala rozumieć, co ktoś mówi i robi, a właściwie: co robi mówiąc.

A zatem o ile reguła jest tym, co z użycia języka czyni grę językową, o tyle nie jest już tym, co ją uprawomocnia. Gra językowa czerpie swoją prawomocność z porządku kultury, z którego się wyłania. O ile „kierowanie się regułą” jest pewną praktyką¹³⁰, to sama ustanawiana przez regułę gra językowa jest praktyką już nie tylko językową – jest praktyką kulturową. Aspekt kulturowy wypowiedzi to nie tylko – jak twierdzi Malinowski – jeden z wymiarów jej kontekstu, pozwalający rozumieć jej znaczenie, a także sposób stosowania i zasadę oddziaływania. To sposoby życia, a więc formy kultury, generują praktyki, które wprawdzie posługują się słowem, ale nie ono – a przynajmniej nie samo – nadaje im sensowność i wewnętrzną logikę. Jeśli źródłem każdej praktyki językowej jest zawsze pewien konkretny porządek kulturowy, to badanie praktyk musi obejmować identyfikację i rekonstrukcję ich zakorzenienia kulturowego.

Te trzy koncepcje – Bachtina, Malinowskiego i Wittgensteina – zawierają fundamentalne rozpoznania dotyczące języka jako zjawiska kulturowego, które mają kluczowe znaczenie dla badania praktyk językowych. Każda z tych koncepcji ma jednak pewne ograniczenia, wynikające już to z przyjmowanych założeń teoretycznych – zwłaszcza tych, które noszą ślady nachylenia tekstowego – już to z przyjmowanych celów poznawczych, niedefiniowanych w kategoriach praktyk. Jeśli jednak koncepcji tych nie traktować jako osobnych, integralnych całości, w granicach właściwych im dziedzin, lecz skupić się na niektórych elementach, wybranych ze względu na potrzeby programu badania praktyk językowych, okazują się względem siebie komplementarne, dostarczając zespołu twierdzeń i kate-

¹²⁹ L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, tłum. i oprac. A. Orzechowski, Warszawa 1998, s. 38.

¹³⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 202.

gorii przydatnych do wyznaczenia podstaw tego programu, a zarazem stanowiących istotne wsparcie dla jego macierzystej perspektywy badawczej, antropologii słowa. Ale nawet brane łącznie, ujęcia wypracowane przez tych trzech uczonych nie podejmują problematyki „języka żywego” całościowo i wyczerpująco, koncentrując się na pewnych jego przejawach, aspektach czy sposobach istnienia.

Tymczasem takie całościowe ujęcie istnieje – oferuje je antropologia lingwistyczna. Jej podejście należy więc na koniec tego przeglądu przywołać, ponieważ pozwoli to dookreślić prezentowane tu stanowisko badawcze. By jednak tego dokonać, nie wystarczy wydobyć te wątki antropologii lingwistycznej, które dotyczą bezpośrednio praktyk językowych; trzeba zestawić całościową jej perspektywę z perspektywą antropologii słowa, bo w każdej z nich sposób badania praktyk jest w znacznej mierze pochodną generalnych założeń teoretycznych i metodologicznych – te zaś są w obu przypadkach bliskie sobie, lecz nie tożsame.

Antropologia słowa vs. antropologia lingwistyczna¹³¹

Zestawienie takie jest rzeczą niełatwą, gdyż antropologia lingwistyczna, jako subdyscyplina antropologii kulturowej, ma historię niewiele od niej krótszą i w jej trakcie nie tylko zgromadzone zostały ogromne zasoby wiedzy na temat języka jako zjawiska kulturowego, ale też samo rozumienie tego przedmiotu ulegało poważnym zmianom, co pociągało za sobą redefiniowanie dziedziny studiów, wprowadzanie nowych metod i instrumentów badania. Jak twierdzi Alessandro Duranti, w procesie rozwoju antropologii lingwistycznej można dostrzec następstwo trzech paradygmatów¹³², przy czym dopiero drugi z nich, który pojawił się w latach sześćdziesiątych zeszłego stulecia, wyraźnie zrywał z założeniami podejścia językoznawczego, uznając prymat *parole*, użycia słowa, nad *langue*, systemem językowym. W ramach tego paradygmatu przyjęto ponadto, że użycie nie powinno być sprowadzane do formy językowej, lecz należy je rozpatrywać w koniecznym powiązaniu z podmiotem mówiącym oraz sytuacją i kontekstem wypowiedzi, ujmowanymi w kategoriach kulturowych, a także z innymi okolicznościami relewantnymi dla danego przypadku. Co więcej, twierdzono, że wszystkie te czynniki pozajęzykowe nie stanowią jedynie zewnętrznej ramy dla zachowania językowego, lecz współkształtują je, rzutując na jego charakter, przebieg i funkcje. Już w obrębie tego paradygmatu wyłoniły się więc przesłanki, by

¹³¹ W części tej odwołuję się do ustaleń, które przedstawiłem szerzej w artykule: *Anthropology of the Word: The Stepsister of Linguistic Anthropology*, „Anthropological Journal of European Cultures” 2015, nr 1.

¹³² A. Duranti, *Language as Culture in U.S. Anthropology: Three Paradigms*, „Current Anthropology” 2003, nr 3.

użycia słowa – zwłaszcza wykazujące jakiś stopień ciągłości i regularności – ujmować jako praktyki językowe.

Przesłanki te uległy wzmocnieniu wraz z pojawieniem się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych trzeciego paradygmatu antropologii lingwistycznej, którego przedstawiciele, najogólniej mówiąc, zwrócili uwagę, że użycia języka nie tylko są kulturowo warunkowane i organizowane, ale też same oddziałują na rzeczywistość społeczno-kulturową, przyczyniając się do przekształcania lub reprodukcji różnych jej składników, takich jak instytucje, normy, relacje społeczne czy formy tożsamości. Oznacza to, że „język w działaniu” zaczął być postrzegany jako „język działający”, a tym samym na plan pierwszy wysunęła się jego funkcja sprawcza. Funkcja, która szczególnie wyraźnie daje o sobie znać w tych przejawach języka, które przyjmują postać praktyk. Zrozumiało więc, że takie przesunięcie perspektywy spojrzenia na zjawiska językowe prowadziło do ugruntowania poglądu, że właśnie w kategoriach praktyk powinny być one podstawowo ujmowane.

Samo pojawienie się, a nawet upowszechnienie tego poglądu nie rozwiązuje jednak wszystkich problemów związanych z antropologicznym badaniem praktyk językowych. Wprawdzie Duranti już na pierwszej stronie swojego klasycznego podręcznika antropologii lingwistycznej, odzwierciedlającego jej stan z początku lat dziewięćdziesiątych, twierdził, że język należy badać „nie tylko jako sposób myślenia, lecz przede wszystkim jako praktykę kulturową, czyli taką formę działania, która zarówno zakłada, jak i wytwarza pewne sposoby bycia w świecie”¹³³, ale w całej książce, zdającej sprawę z osiągnięć i obszarów zainteresowania antropologii lingwistycznej, nie znajdujemy żadnych wyrazistszych zastosowań czy konkretyzacji tego stanowiska. Wydaje się to świadczyć o tym, że uświadamiano już sobie wówczas przydatność kategorii praktyki do antropologicznych badań języka, jednak nie potrafiono jeszcze realnie jej zoperacjonalizować, a także nie zdawano sobie w pełni sprawy z implikacji teoretycznych płynących z jej przyjęcia.

W późniejszej o półtorej dekady syntezie dokonań antropologii lingwistycznej dokonanej przez Laurę Ahearn¹³⁴ pogląd, że język to przede wszystkim zbiór społecznie ugruntowanych praktyk, traktowany jest już w zasadzie jako oczywisty. Teza ta została przez autorkę wywiedziona, w znacznej mierze z „teorii praktyk”, i treściwie uzasadniona¹³⁵, a w całej książce – podobnie jak w licznych pracach w niej przywoływanych – kategoria praktyki językowej pojawia się nieustannie, sytuowana w rozmaitych sferach działania, wiązana z różnorodnymi uwarunkowaniami i konsekwencjami, odnajdywana jako składnik

¹³³ A. Duranti, *Linguistic Anthropology*, Cambridge 1997, s. 1.

¹³⁴ L.M. Ahearn, *Antropologia lingwistyczna. Wprowadzenie*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2013.

¹³⁵ Tamże, s. 35–37.

i siła napędowa szerszych procesów społecznych i kulturowych. Wydawałoby się więc, że współczesna antropologia lingwistyczna rzeczywiście traktuje praktykę jako podstawowy sposób istnienia języka, dzięki czemu – jak napisał Duranti – „wprowadza [go] na powrót tam, gdzie jego właściwe miejsce, a więc między ludzi zajmujących się swoimi sprawami”¹³⁶. Można by więc uznać, że dostarcza ona właściwej perspektywy badania praktyk językowych, którą zatem powinni przyjąć wszyscy chcący uczynić je przedmiotem swoich dociekań.

Byłby to jednak wniosek nie w pełni uzasadniony. Wielość i różnorodność praktyk rozpoznawanych i analizowanych przez antropologów lingwistycznych, rodząc wrażenie kompletności ujęcia, osłabia bowiem zdolność do identyfikacji jego możliwych braków czy ograniczeń. Jednocześnie upowszechnienie kategorii praktyki językowej sprawia, że staje się ona przezroczysta, co nie tylko grozi tym, że straci wszelką moc różnicującą („wszystko jest praktyką”), ale również utrudnia stwierdzenie, czy kategoria ta została w pełni przyswojona i uwewnętrzniona teoretycznie, z uwzględnieniem tych wszystkich jej właściwości, które decydują o swoistości praktyki jako praktyki. Dlatego warto sprawdzić, czy rzeczywiście perspektywa antropologii lingwistycznej, w istocie bardzo szeroka, objęła **wszystkie** sytuacje, w których język uczestniczy w życiu „ludzi zajmujących się swoimi sprawami”, wszystkie odmiany praktyk i sposoby ich istnienia.

Jest to właściwy moment, by skonfrontować stanowisko antropologii lingwistycznej ze stanowiskiem antropologii słowa – perspektywy badawczej o znacznie krótszej historii i, w konsekwencji, dużo skromniejszym dorobku, która jednak, wbrew podobnej nazwie, nie bez powodu zachowuje odrębność¹³⁷. Na jedno ze źródeł tej odrębności wskazuje to, że antropologia słowa, będąc młodszą siostrą antropologii lingwistycznej, jest jej siostrą przyrodnią. Nie ukształtowała się bowiem w obrębie antropologii kulturowej, jak antropologia lingwistyczna, lecz wyłoniła się z pola nauk filologicznych, pod wpływem przekonania, że prowadzone na tym polu badania języka i literatury powinny uwzględniać ich zakorzenienie kulturowe. Jeśli bowiem formy językowe i literackie są traktowane – zgodnie z podejściem dominującym w dyscyplinach zajmujących się nimi – jako zjawiska autonomiczne, zostają odcięte od pola sił, z którego wyrastają i które stanowi środowisko ich rozwoju.

Starania o wypracowanie perspektywy badawczej, która pozwalałaby ujmować zjawiska językowe w ich realnym funkcjonowaniu, osadzone w sieci różnorodnych i zmiennych warunków kulturowych, początkowo podejmowane

¹³⁶ A. Duranti, *Language as Culture...*, s. 333.

¹³⁷ Założenia teoretyczne i główne zastosowania antropologii słowa przedstawiają: *Antropologia słowa*, red. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2003, zwł.: G. Godlewski, *Wstęp: słowo o antropologii słowa*; A. Mencwel, *Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia*, Warszawa 2006, zwł. rozdz. „Antropologia słowa i historia kultury”; G. Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa*.

były niejako od wewnątrz nauk filologicznych, nie opierając się na osiągnięciach tych dyscyplin, które, jak antropologia lingwistyczna, w punkcie wyjścia optykę taką przyjmowały. Może się to wydawać wyważaniem otwartych drzwi, ale wysiłki, aby przełamać ograniczenia podejścia filologicznego, nie poszły na marne, przyniosły bowiem wyostrzoną świadomość różnego rodzaju przeszkód poznawczych na drodze do właściwego rozpoznania kulturowego bytu języka. Jedną z nich, występującą właśnie w filologii, jest tendencja do postrzegania i badania wszelkich wypowiedzi językowych jako form tekstowych, oddzielonych od kontekstu użycia i sprowadzonych do zawartych w nich znaczeń. Tendencja ta to nic innego jak scharakteryzowane wcześniej nachylenie tekstowe. Doświadczenie zdobyte w toku jego przewyższania na polu filologii, gdzie występuje jawnie, a nawet programowo, doprowadziło do szczególnego wyczulenia na oddziaływanie tej postawy poznawczej w obrębie innych nauk, w szczególności antropologii, gdzie jej oddziaływanie jest zwykle ukryte, trudniejsze do dostrzeżenia.

Innym zyskiem, jakie przyniosło to pierwotne odniesienie do filologii, było to, że antropologia słowa nie rozwijała się w ramach jakiegokolwiek ugruntowanej dyscypliny, takiej jak antropologia kulturowa, lecz kłusowała na pograniczach, od początku przyjmując postawę polemiczną wobec podejścia filologicznego i czerpiąc bez skrępowania z wielu innych nauk, w tym również z antropologii. Korzyść z tego jest taka, że dojrzałe rozwiązania wypracowane w obrębie antropologii słowa nie tylko znajdują zastosowanie w antropologicznych badaniach języka, ale mają także znaczenie dla innych zajmujących się nim nauk, językoznawstwa i literaturoznawstwa nie wyłączając.

Te pożytki z narodzin antropologii słowa z ducha filologii nie wystarczyłyby jednak, by zachowywać jej odrębność od antropologii lingwistycznej – do której podejścia badawczego było jej z czasem coraz bliżej – gdyby nie to, że obok daleko idącej zbieżności podstawowych rozpoznań „kulturowej natury” języka między obiema orientacjami utrzymują się trudne do pominięcia różnice, jeśli chodzi o zakres przedmiotowy i możliwości badania praktyk językowych. Po wiem więcej: antropologia słowa reprezentuje podejście szersze i bardziej wszechstronne od antropologii lingwistycznej i tym samym przekracza istotne ograniczenia podejścia swojej starszej i uznanej w świecie siostry. Ta bowiem skupia się zasadniczo na obszarach, które stanowią domenę jej macierzystej dyscypliny, antropologii kulturowej, podczas gdy antropologia słowa nie miała i nie ma wobec niej żadnych zobowiązań, a inspiracje, jakie czerpała z innych źródeł, służyły poszerzeniu jej perspektywy.

Dotyczy to również inspiracji płynących z filologii, nawet jeśli jej generalne ujęcie okazało się pod wieloma względami niesatysfakcjonujące. Przede wszystkim antropologia słowa, podążając za filologią podejmującą badania tradycji piśmiennych, zajmuje się nie tylko współczesnymi praktykami językowymi, ale

także praktykami powstałymi i funkcjonującymi w przeszłości¹³⁸. Jest to zadanie rzadko podejmowane przez przedstawicieli antropologii lingwistycznej, którzy preferując metodę etnograficzną, uznawaną w antropologii za rdzenną, zajmują się przede wszystkim tymi zjawiskami językowymi, które są dla nich bezpośrednio dostępne i poddają się obserwacji. Tymczasem w przypadku dawnych praktyk językowych bezpośredni dostęp mamy jedynie do ich materialnych śladów, głównie pisanych, które żadną miarą nie stanowią samodzielnej reprezentacji praktyk jako praktyk, nawet piśmiennych.

Podejście etnograficzne z całą pewnością jest niezastąpione w badaniach „żywego języka”, ale w odniesieniu do historycznych jego postaci brak tak silnego przywiązania antropologii słowa do tego podejścia może być uznany za dobroczynny. Brak ten badacze z tego kręgu rekompensują sobie bowiem doświadczeniem zyskanym w toku przewyższania filologicznych metod analizy tekstu, co zaowocowało rozwinięciem takiego jego rozumienia, które nie sprowadzając go do zawartych w nim znaczeń, obejmuje również różnego rodzaju konteksty, w których jest osadzony lub do których odsyła. A konteksty te pozwalają nie tylko dookreślić sam przekaz, ale także wnioskować o jego funkcjach i odtwarzać całość sposobu działania, którego tekst jest tylko jednym ze składników lub wytworów. Otwiera to możliwości rekonstrukcji praktyk językowych na podstawie ich tekstowych przejawów czy śladów. Nie oznacza to oczywiście, że podejście antropologii słowa stwarza łatwy i bezpośredni dostęp do praktyk językowych istniejących w przeszłości. Z pewnością jednak zachęca do ich badania, oferując metody i środki pozwalające ze świadectw pośrednich – nie tylko różnego typu dokumentów pisanych, ale też materiałów wizualnych, narzędzi, artefaktów, wytworów materialnych etc. – wyprowadzać wiedzę na temat cech danej praktyki: jej formy, sposobu wykonywania, logiki, funkcji, sprawczości.

Tak uzyskana wiedza może być wykorzystywana do różnych celów, różnie konceptualizowana i organizowana. Gdy praktyki rozpatruje się ze względu na ich zakorzenienie w konkretnej rzeczywistości historycznej, w której wyłoniły się, rozwinęły i były wykonywane, wówczas rzeczywistość tę można traktować jak „inną” kulturę, a same te praktyki – jak praktyki kultur lokalnych badane przez antropologów. W tym ujęciu praktyki, wraz ze swoimi kontekstami kulturowymi, jawią się w swoich zasadniczych rysach jako statyczne – co odzwierciedla ogólną tendencję poznania antropologicznego. Można jednak odmiennie zorientować perspektywę poznawczą, próbując uchwycić ich zmienność w czasie – ale nie ich wewnętrzną dynamikę, tylko przekształcenia historyczne, dokonujące istotnych modyfikacji ich własności. Różnica między tymi dwoma podejściami

¹³⁸ Zob. np.: A. Mencwel, *Wyobrażenia antropologiczne, cz. 2: „Strona historii”*; P. Majewski, *Pismo, tekst, literatura. Praktyki piśmienne starożytnych Greków i matryca pamięci kulturowej Europejczyków*, Warszawa 2013; I. Piotrowski, *Pieśni i moc. Pieśni codzienne Franciszka Karpińskiego w kulturze polskiej XIX i XX wieku*, Warszawa 2012.

to, uogólniając, różnica między antropologią historyczną praktyk językowych a ich historią antropologiczną.

Innym wyróżnikiem antropologii słowa – mającym jedno ze swoich źródeł, ponownie, w jej pierwotnych związkach z filologią – jest to, że przedmiotem swoich badań czyni nie tylko powszechne, „zwyczajne” użycia języka, ale również literaturę czy, szerzej, sztukę słowa¹³⁹. Choć wszelkie jej formy są z natury rzeczy oparte na słowie i mogą być traktowane jako praktyki językowe, nie znalazły się w polu zainteresowań antropologów lingwistycznych¹⁴⁰. I tu przyczynę można upatrywać w ich orientacji etnograficznej, jakkolwiek ważniejszym powodem wydaje się ukształtowane w kulturze zachodniej pojęcie sztuki, wyodrębniające ją jako dziedzinę autonomiczną, zarezerwowaną dla badań stosujących kryteria estetyczne i odpowiadające im metody analizy. Jeśli antropologia słowa tej tendencji nie ulega, to w znacznej mierze za sprawą inspiracji płynących od Bachtina, który kwestionował jej przesłanki, twierdząc, że literatura jest zanurzona w ogólnej logosferze, w uniwersum obcowania językowego, w obrębie którego gatunki literackie są tylko jednym z rodzajów gatunków mowy. Nawet jeśli dzieło literackie jako tekst zachowuje pewną autonomię w kategoriach znaczenia (choć nie jest tak we wszystkich odmianach sztuki słowa), to przecież w granicach tekstu zamknąć się nie daje. Choćby dlatego, że stanowi przedmiot wielu czynności i działań wykraczających poza te granice: jest wymyślane, tworzone, publikowane, rozpowszechniane, czytane, interpretowane, oceniane, dyskutowane, popularyzowane, zwalczane – na różne sposoby, przez różnych ludzi, w ramach różnych instytucji, w różnych warunkach kulturowych, społecznych i historycznych, pozostając w różnych relacjach z tymi warunkami.

Z tego względu literaturę można ujmować i badać jako złożoną, wielopostaciową praktykę językową – warunkowaną społecznie, zmienną historycznie, zróżnicowaną kulturowo. Lepiej więc praktykę tę określać bardziej pojemnym terminem „sztuka słowa”, bo przecież literatura w ścisłym sensie ukształtowała się w zaawansowanej typograficznie kulturze europejskiej, zgodnie z dyktowanymi przez nią warunkami, a istniało w przeszłości, funkcjonuje obecnie i zapewne powstanie w przyszłości wiele praktyk pokrewnych tak rozumianej literaturze pod względem formy i/lub funkcji, jednak pod innymi względami daleko od niej odbiegających, toteż powinny być one traktowane jako odmienne od niej i odrębne. Wszystkie te warianty sztuki słowa, w tym literatura, mieszczą się w perspektywie i kompetencjach antropologii słowa i mogą być badane, tak jak inne

¹³⁹ Zob.: G. Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa*, cz. 3: „Sztuka słowa”; A. Karpowicz, *Proza życia. Mowa, pismo, literatura*, Warszawa 2012; *Antropologia twórczości słownej*, oprac. K. Hagmajer-Kwiatkiewicz, A. Karpowicz, J. Kowalska-Leder, Warszawa 2012; *Od aforyzmu do zinu; Almanach Antropologiczny 4: Twórczość słowna / literatura*. Performance, tekst, hipertekst.

¹⁴⁰ Wyjątek stanowi oralna sztuka słowa w społecznościach tradycyjnych, choć i nią zajmowali się raczej folklorysty i antropolodzy niereprezentujący antropologii lingwistycznej.

praktyki językowe, jako zjawiska kulturowe. Rzecz jasna, istnieją cechy szczególne każdego z tych wariantów, które odróżniają go – jak „literackość” literaturę – od innych praktyk. Ale istnieje też poziom, na którym praktyki „artystyczne” i „nieartystyczne” współistnieją i oddziałują nawzajem na siebie, podlegając często tym samym uwarunkowaniom kulturowym i społecznym. I właśnie to społeczno-kulturowe usytuowanie praktyk sztuki słowa może stać się przedmiotem badań antropologicznych – domeną antropologii sztuki słowa.

Kolejnym ważnym założeniem antropologii słowa jest przyjęcie, że podstawowym czynnikiem określającym charakter i możliwości praktyk językowych są wykorzystywane przez nie media. Można by właściwie powiedzieć, że praktyki językowe nie istnieją, jako że w użyciu język musi przyjąć jedną ze skonkretyzowanych empirycznie postaci: mówioną, pisaną, drukowaną, elektroniczną, cyfrową. Każde z tych mediów słowa powołuje do życia właściwe sobie praktyki, które wymagają rozpoznania właśnie ze względu na swoją medialną specyfikę. Tymczasem antropologia lingwistyczna od początku koncentrowała się na mowie żywej – zgodnie z orientacją wczesnej antropologii kulturowej, zajmującej się przede wszystkim społecznościami pierwotnie oralnymi. Z czasem badacze, będąc świadkami wprowadzania pisma do tych społeczności, zaczęli brać pod uwagę również lokalne praktyki piśmienne. Ale nawet później, gdy rozszerzyli swoje zainteresowania na społeczeństwa nowoczesne, nie włączyli do swoich badań praktyk charakterystycznych dla innych, bardziej zaawansowanych technologicznie mediów – najwyraźniej ze względu, raz jeszcze, na preferowaną metodę etnograficzną, która w swojej klasycznej postaci nie jest przystosowana do eksplorowania świata tych mediów.

Antropologia słowa, niezwiązana w takim stopniu z tradycjami antropologii i dyktowanymi przez nie metodami, jest otwarta na wszystkie media słowa i odpowiadające im praktyki¹⁴¹. Ranga przyznawana tu mediom bierze się stąd, że nie są one rozumiane jedynie jako nośniki przekazu, lecz jako rozległe i złożone środowiska komunikacyjne, co pozwala zauważyć, że nie tylko ustanawiają odrębne kanały i sposoby komunikacji, ale też regulują wiele innych aspektów użycia języka: sam sposób istnienia wypowiedzi, jej własności materialne, przestrzenne i czasowe, wymagane umiejętności i środki, charakter relacji między uczestnikami, zasięg, udział różnego rodzaju kontekstów, funkcję czy oddziaływanie. Dlatego media są podstawowym czynnikiem definiującym praktyki i dostarczają najważniejszych kryteriów pozwalających je różnicować, zarówno typologicznie, jak i historycznie. Ta moc różnicowania jest tym większa, że media nie są tu sprowadzane, zgodnie z „determinizmem technologicznym”, do stałych modeli,

¹⁴¹ Zob.: *Almanach Antropologiczny 2: Oralność/piśmienność*; G. Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa*, cz. 2: „Pismo”; *Antropologia pisma. Od teorii do praktyki*, red. P. Artières, P. Rodak, Warszawa 2010; P. Rodak, *Między zapisem a literaturą. Dziennik polskiego pisarza w XX wieku*, Warszawa 2011; *Almanach Antropologiczny [1]: Internet*, red. A. Mencwel, Warszawa [2004].

realizujących swój program niezależnie od okoliczności; przeciwnie, w różnych okolicznościach generowane są odmienne ich warianty, aktualizujące ogólne możliwości danego medium w różnym wyborze i intensywności, w interakcji z napotkanymi warunkami, również takimi, które wykraczają poza sferę komunikacji. W związku z tym także medialna charakterystyka praktyk nie ogranicza się do przedstawienia ich repertuarów związanych na stałe z poszczególnymi mediami, lecz prowadzi do wydobycia cech szczególnych danej praktyki ze względu na społecznie i kulturowo określony wariant medium, który jest przez nią wykorzystywany.

Antropologia słowa kładzie również nacisk na to, że o ile „żywy język” występuje najczęściej w postaci praktyk, to nie należy traktować ich jako praktyk wyłącznie językowych. Uruchamiają one bowiem nie tylko zasoby samego języka, ale również zasoby rzeczywistości kulturowej, z którą wchodzi w interakcje. W realnych sytuacjach użycia język jest spleciony z całą siecią czynników pozajęzykowych, które tworzą dla niego szeroko rozumiany kontekst, najczęściej współkonstituujący te sytuacje. Wydawałoby się, że ujęcie to jest zbieżne z stanowiskiem antropologii lingwistycznej, której celem – jak twierdzi Duranti – jest rozpoznanie „sposobów organizacji kulturowej użyć języka”¹⁴². Jej przedstawiciele wykazują jednak tendencję do sprowadzania „kulturowej natury” języka do uwarunkowania sytuacyjnego poszczególnych jego cech, które „można zrozumieć jedynie dzięki odniesieniu do kultury”¹⁴³. W antropologii słowa natomiast przyjmuje się, że formy językowe i czynniki kulturowe nakładają się na siebie i przenikają, oddziałując na siebie nawzajem. Nie istnieją więc pojedyncze zjawiska kulturowe, które można by zidentyfikować jako przyczyny czy warunki pojedynczych cech języka; w rzeczywistości praktyki językowe powiązane są na wiele sposobów z szeregiem mechanizmów, motywacji i funkcji, które wpływają na procesy ich rozwoju. Praktyki językowe obejmują nie tylko takie przypadki, w których linia werbalna jest nadrzędna wobec innych składników, ale i takie – można by je określić jako praktyki zapośredniczone językowo – w których jest ona tylko jednym z wątków, nieusuwalnym, lecz wcale nie dominującym. To poszerzone rozumienie praktyk językowych pozwala lepiej uchwycić wszechobecność języka w kulturze, jego współdział w najróżniejszych przejawach doświadczenia kulturowego, a tym samym tworzy sprzyjające warunki dla badania całości rzeczywistości kulturowej z perspektywy zachowań językowych¹⁴⁴.

Dla tak zakrojonych badań kwestią o kluczowym znaczeniu jest dostrzeżenie, że użycia języka nie tylko są warunkowane bądź generowane przez procesy

¹⁴² A. Duranti, *Linguistic Anthropology*, s. 329.

¹⁴³ Tamże, s. 327.

¹⁴⁴ Zob. przykłady takiego podejścia: Z. Grębecka, *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków 2006; M. Prejs, *Oralność i mnemonika. Późny barok w kulturze polskiej*, Warszawa 2009.

kulturowe, ale też same na nie oddziałują. Zjawiska językowe tracą wówczas status uprzywilejowanego przedmiotu dociekań, stając się punktem wyjścia do badania rzeczywistości pozajęzykowej poddanej ich wpływowi. Na pozór podobna reorientacja nastąpiła, zdaniem Durantiego, w antropologii lingwistycznej, w której język zaczęto traktować „już nie jako podstawowy przedmiot badań, ale jako instrument pozwalający zyskać dostęp do złożonych procesów społecznych”¹⁴⁵. Ale uczestnictwo języka w tych procesach nie ogranicza się do stworzenia do nich dostępu – do dostarczania danych pozwalających „dokumentować i analizować procesy reprodukcji i przekształceń osób, instytucji i społeczności”¹⁴⁶ – lecz przejawia się w jego zdolności do pobudzania, podtrzymywania, modyfikowania bądź tłumienia tego rodzaju procesów.

Oznacza to, że jedną z głównych własności praktyk językowych jest sprawczość¹⁴⁷. Własność ta realizuje się jednak z różną intensywnością i poprzez różne mechanizmy, nie należy jej więc utożsamiać ze zdolnością do bezpośredniego działania – jak to się dość powszechnie czyni, przypisując zachowaniom językowym cechę performatywności, często zresztą niewłaściwie rozumianej. Istnieją jednak różne modalności działania, niekoniecznie polegające na bezpośrednim wywoływaniu lub podtrzymywaniu pewnych stanów rzeczy, lecz przejawiające się w udziale słowa w złożonych układach czynności, w których pełni ono rolę czynnika zapośredniczającego czy też, by użyć sformułowania Malinowskiego, „ogniwa działania”. Ponadto *homo loquens* może w takich sytuacjach występować nie autonomicznie, jako samodzielny podmiot, i nie tylko we współpracy z innymi podmiotami, ale w powiązaniu i interakcji z innymi istotami i czynnikami, nie-ludzkimi i nieposługującymi się językiem, tworząc wraz z nimi heterogeniczne zespoły, które zyskują moc sprawczą tylko w całości. Wniosek stąd, że sprawczość językowa może mieć źródła poza samym językiem czy też, inaczej mówiąc, że jest ona z natury kontekstowa i sytuacyjna.

To podejście do praktyk językowych, nakazujące ujmować je nieuchronnie jako praktyki kulturowe, nie jest, rzecz jasna, wyłącznym udziałem antropologii słowa. Bywa przyjmowane również w antropologii lingwistycznej, lecz najczęściej jedynie na poziomie deklaracji teoretycznych, nieznajdujących zadowalającego odzwierciedlenia w praktyce badawczej. Ta bowiem zwykła przyjmować postać śledzenia wybranych czynników (takich jak pozycja społeczna, tożsamość czy płeć kulturowa) warunkujących lub kształtujących zachowanie językowe bądź też pojedynczych jego skutków lub wytworów (takich jak zmiana statusu społecznego czy uzyskanie lub utrata władzy). Być może takie selektywne ujęcie wynika z trudności, jakie niewątpliwie wiążą się z badaniem bardziej skomplikowa-

¹⁴⁵ A. Duranti, *Linguistic Anthropology*, s. 332.

¹⁴⁶ Tamże, s. 333.

¹⁴⁷ Zagadnienie to szeroko omawia M. Rakoczy, *Słowo – działanie – kontekst*.

nych układów zależności, a być może – z zainteresowania badaczy określonymi problemami społecznymi, w które badane praktyki dostarczają jedynie wglądu. Tak czy inaczej, prowadzi to do sytuowania praktyk językowych w „układach zamkniętych”, podczas gdy rzeczywistość społeczno-kulturowa, w której praktykuje się język, jest z natury swojej „układem otwartym”. Nawet najprostsze użycia języka są elementami rozległych, złożonych, wieloskładnikowych i wielowymiarowych kompleksów i procesów, od których nie należy ich odrywać, by następnie badać w kategoriach zależności linearnych i monokauzalnych. Jeśli jednym z głównych założeń antropologii słowa jest teza, że praktyki językowe są zarazem praktykami kulturowymi, to oznacza to, że powinny być ujmowane jako składniki otwartych systemów społeczno-kulturowych i rozpatrywane we wzajemnych relacjach i interakcjach z otwartymi zespołami czynników, które je pobudzają, splatają się z nimi lub podlegają ich wpływowi.

Biorąc to wszystko pod uwagę, nie ma powodu, by występując z całościową koncepcją antropologicznego badania praktyk językowych, trwać przy nieco mylącym określeniu „teoria praktyk”, odwołującym się do jednego z terminów używanych przez Bourdieu i dość przypadkowo przyjętym jako zbiorcza nazwa całej orientacji badawczej wyrosłej na gruncie jego podejścia do praktyk. Lepiej – w zgodzie z przedstawionymi założeniami badawczymi – określić tę koncepcję jako **antropologię praktyk językowych**, traktując ją jako jedną z podstawowych konkretyzacji antropologii słowa.

Dlaczego piszę tu o konkretyzacji, a nie na przykład o dziale czy subdyscyplinie antropologii słowa? Taka niestandardowa i nieoczywista kwalifikacja antropologii praktyk językowych wiąże się ze szczególnym statusem praktyki, w tym również praktyki językowej, jako kategorii badawczej. Jej funkcja nie sprowadza się bowiem do identyfikacji określonego przedmiotu poznania, jasno i jednoznacznie dzięki niej wydzielonego i oddzielonego od innych przedmiotów. Praktyka językowa to w pewnej mierze kategoria heurystyczna – jej użycie nie musi być zdeterminowane przedmiotowo, może stanowić swego rodzaju „przymiarkę” do badanych zjawisk językowych, jedno z możliwych ich ujęć, pozwalające wydobyc takie ich cechy, które nie ujawniają się przy zastosowaniu innych kategorii. Jest to zarazem kategoria o znacznej inkluzywności – może mieć zastosowanie do bardzo wielu postaci „żywego języka”, przy czym część z nich manifestuje się jednoznacznie jako praktyki i trudno byłoby zakwalifikować je inaczej, a część mogłaby być ujmowana w innych kategoriach (takich jak zachowanie językowe, użycie słowa czy zwyczaj językowy), które z kolei mogą rzucać światło na właściwości nierozpoznawane albo przynajmniej nieeksponowane przez podejście zorientowane na praktykę. W takich przypadkach alternatywne ujęcia, ustanawiane przez odmienne identyfikacje kategorialne tych samych zjawisk, często nie wykluczają się, lecz uzupełniają, łącznie wytwarzając wszechstronny, wielowymiarowy ich obraz lub wskazując na różne ich „momenty” czy sposoby istnie-

nia, jak choćby we wspomnianym wcześniej przypadku relacji między praktyką językową a gatunkiem mowy.

Taki status poznawczy kategorii praktyki językowej przekłada się na status antropologii praktyk językowych jako wewnętrznej perspektywy – i konkretyzacji – antropologii słowa; perspektywy jednej z możliwych, współistniejącej z innymi, wyznaczanymi przez inne kategorie, takimi chociażby jak antropologia mediów słowa czy antropologia twórczości słownej. A taka kwalifikacja antropologii praktyk językowych czyni ją odgałęzieniem „układu rozkwitania”, którego bardziej pierwotnym stadium jest antropologia słowa jako jedna z wewnętrznych perspektyw – i konkretyzacji – antropologii kultury¹⁴⁸. To zaś wszystko stanowi wyraz postparadygmatycznego statusu samej antropologii kultury, wraz ze wszystkimi perspektywami badawczymi, które ją wypełniają.

Antropologia praktyk językowych: studia przypadków

Ustalenia poczynione w toku dotychczasowych rozważań – dotyczące zarówno praktyk językowych, jak i wszelkiego rodzaju praktyk kulturowych – składają się na rozległą, rozbudowaną w wielu wymiarach matrycę badawczą. Jej całościowa konstrukcja przystosowana jest do tego, by umożliwić rozpoznawanie szerokiego repertuaru odmian praktyk językowych i ich kulturowego usytuowania, a także do tego, by uchwycić i właściwie oddać szczególne sposoby funkcjonowania praktyk jako praktyk, odróżniające je od innych zjawisk kulturowych identyfikowanych tradycyjnie jako przedmioty poznania naukowego. Oparty na tej matrycy program badań oferuje bogate możliwości poznawcze, wraz z zestawem metod i kategorii pozwalających je wykorzystać, z drugiej jednak strony podjęcie tego programu stanowi poważne wyzwanie, wymaga bowiem przekroczenia ram nauki paradygmatycznej i obowiązujących w niej standardów. Jeśli jednak chce się uchwycić zjawiska wymykające się dotąd poznaniu naukowemu, trzeba temu wyzwaniu sprostać.

Wypełniający ten tom zbiór studiów nie aspiruje do stworzenia kompletnego czy choćby reprezentatywnego obrazu praktyk językowych. Chodziło nam nie o ujęcie ekstensywne, ogarniające możliwie szeroki zakres praktyk, lecz intensywne, nastawione na wypróbowanie wypracowanego podejścia na wybranych przykładach, możliwie gruntownie analizowanych, by wykazać jego wydajność i płodność poznawczą. Nie dążąc do nakreślenia pełnego obrazu, zmierzaliśmy oczywiście do zróżnicowania rodzajów praktyk poddawanych analizie, także po to, by test przyjętego programu był możliwie wszechstronny, a tym samym wia-

¹⁴⁸ Konstrukcję antropologii kultury jako „układu rozkwitania” wywodzę we wprowadzeniu do książki: *Słowo – pismo – sztuka słowa*.

rygodny. I tak, przedmiotem studiów stały się zarówno współczesne praktyki językowe, jak i praktyki dawne, występujące w różnych epokach historycznych; praktyki wykorzystujące różne media słowa: od oralności do sieci cyfrowej; zarówno praktyki „niskie”, reprezentujące sfery codzienności i potoczności, jak i „wysokie”, wykraczające poza powszedniość i wymagające zaawansowanych kompetencji, w tym związane z szeroko rozumianą sztuką słowa; praktyki, w których zachowania językowe wyraźnie dominują, i praktyki, w których stanowią one tylko jeden z wątków w splocie czynników decydujących o przebiegu działania; praktyki zbiorowe, szeroko rozpowszechnione, których podmiotami są całe środowiska i grupy społeczne, ale również praktyki indywidualne – choć nie jednostkowe, czysto prywatne, tylko takie, które nawet jeśli naznaczone piętnem konkretnego podmiotu, stanowią upostaciowanie ogólniejszych tendencji w zakresie praktycznych użycí słowa.

Ograniczenie się do takiej prezentacji badanych praktyk – jako odrębnych jednostek o ustalonej charakterystyce – byłoby jednak mylące. Skoro głównym założeniem antropologii praktyk językowych jest uznanie, że nigdy nie sprowadzają się one do tego, co językowe, i nieuchronnie przyjmują charakter kulturowy, to ukazanie ich jako takich, w możliwie szerokiej sieci powiązań kulturowych, społecznych, historycznych, musi prowadzić do uwzględnienia ich dynamiki, sprawiającej, że jako przedmioty poznania tracą one stabilność i jednorodność. Praktyki językowe, jako postaci „żywego języka”, same również „żyją” – i to nie tylko w tym sensie, że konkretny przebieg danej praktyki wynika z interakcji z niepowtarzalnym za każdym razem układem warunków, w których działa praktyk. „Życie” praktyki to również jej przemiany w pochodzie przez zmienne okoliczności kulturowe, sfery działania, konteksty, środowiska – zarówno społeczne, jak i komunikacyjne czy medialne. Praktyki, również współczesne, zawsze mają swoją historię – albo już dokonaną, której etapy czy fazy można rekonstruować, albo potencjalną, której kierunki można w pewnej mierze przewidywać. W toku tej historii praktyki mogą ulegać różnym przekształceniom – remediacji, rekontekstualizacji, refunkcjonalizacji – które czasem nie naruszają rdzenia stanowiącego o tożsamości danej praktyki, a czasem prowadzą do jej daleko idących transformacji.

Tak rozumianą historię autorzy prezentowanych poniżej studiów starają się przedstawiać, odtwarzając dłuższe lub krótsze sekwencje przemian badanych praktyk językowych, wraz z głównymi cezurami, spośród których do najważniejszych należą momenty remediacji, a także istotne zmiany sposobu posługiwania się danym medium lub postrzegania jego możliwości. Historyczność praktyk ujawnia się również w tych studiach, które koncentrują się na przykładach wyraźnie osadzonych w konkretnych ramach czasoprzestrzennych bądź podmiotowych; i w tych przypadkach bowiem, będących swego rodzaju przekrojami synchronicznymi, uwzględniane są zarówno procesy poprzedzające badaną po-

stać praktyki, które, skumulowane, wpłynęły na jej kształt, jak i tkwiące w niej możliwości rozwojowe. Immanentna dynamika praktyk „w działaniu” znajduje zatem dopełnienie w ich dynamice historycznej – co czyni praktyki przedmiotem badania o nieuchronnie nieostrych granicach. W konkretnym postępowaniu analitycznym trudno, rzecz jasna, uniknąć przyjęcia pewnych ram przedmiotowych, trzeba jednak pamiętać, że zawsze są to decyzje w jakiejś mierze arbitralne, w jakiejś mierze naruszające organiczną ciągłość rozwojową praktyk.

W pewnej mierze arbitralne jest też w przypadku każdej praktyki określenie zakresu jej charakterystyki i zestawu stosowanych kategorii. Prezentowane studia nie są bowiem pełnymi monografiami wybranych praktyk, i to nie tylko ze względu na ramy objętości tomu. Dokonana we wcześniejszych partiach tego wprowadzenia identyfikacja swoistych sposobów istnienia praktyk językowych jako praktyk i oparty na niej program ich badania tworzą swego rodzaju mapę możliwości badania praktyk językowych, nakreślona ze względu na teoretyczne rozpoznanie ich natury. Ten wzorzec każdorazowo ulega selektywnej konkretyzacji ze względu na charakter badanej praktyki i jej dostępność poznawczą. Każda praktyka realizuje się w wielu różnych wymiarach naraz i nie sposób w jej badaniu, a następnie opisie uwzględnić ich wszystkich, należy więc skupić się na tych z nich, które stwarzają najlepszy dostęp do tego, co dla danej praktyki swoiste, i zarazem same udostępniają się badaczowi. Wypracowany program badania praktyk językowych nie jest tu zatem sztywnym i obligatoryjnym schematem analitycznym; stanowi dla autorów studiów raczej zaplecze teoretyczne, obejmujące zasób narzędzi i kategorii, dobieranych i profilowanych stosownie do specyfiki badanej praktyki.

Wśród rysów charakterystycznych przedstawianych tu studiów przypadków na plan pierwszy wysuwa się preferencja dla praktyk inter- czy transmedialnych, niedających się powiązać na zasadzie wyłączności z żadnym pojedynczym medium słowa. Są to przypadki przekształceń historycznych (w nakreślonym powyżej rozumieniu), polegających na przechodzeniu od jednego medium do drugiego, transpozycji remediacyjnej, ale również przesunięć wewnątrzmedialnych, a także przypadki praktyk względnie stabilnych, w których jednak ujawnia się wewnętrzne napięcie między różnymi mediami (niekiedy też między różnymi wariantami jednego medium). Napięcie to polega zwykle na tym, że medium podstawowe dla danej praktyki podlega różnego rodzaju oddziaływaniom innego medium, często wykorzystywanego przez wcześniejszą jej postać. Nie chodzi tu o mechanicznie traktowany osad historii, czysto rezydualny i ograniczony do sposobu funkcjonowania samego medium; chodzi raczej o podskórnie działającą siłę, interferującą z dyspozycjami medium podstawowego, lecz motywowaną również przez czynniki pozakomunikacyjne, składające się na całościowo ujmowany sposób działania. Inaczej jeszcze mówiąc, analizowane tu przykłady praktyk językowych wydają się dowodzić, że w realnych doświadczeniach kul-

turowych właściwie nie występują media słowa w postaciach „czystych”, które, wyodrębniane przez teoretyków, stanowią w istocie typy idealne, które służą jako narzędzia analityczne, pozwalające jedynie na wstępną identyfikację i opis zjawisk o bardziej złożonej charakterystyce medialnej, będących historycznymi wariantami mediów nieuchronnie „nieczystymi” typologicznie.

Napięciem intermedialnym najczęściej wykrywanym w analizowanych w tym mie praktykach jest napięcie między oralnością i piśmiennością – zasadniczo w jej postaci rękopiśmiennej, choć niekiedy również typograficznej. I nie jest to przypadkowy efekt doboru przykładów. Pojawienie się i upowszechnienie pisma w kulturach pierwotnie oralnych uznawane jest nie tylko za najważniejszą rewolucję w historii komunikacji, ale również za jedną z najdonioślejszych rewolucji kulturowych. Wbrew jednak wczesnym enuncjacjom teoretyków piśmienności wpływ pisma nie polegał na automatycznym wypieraniu i marginalizowaniu praktyk słowa żywego ani też na jednostajnym i prostoliniowym procesie ich zastępowania przez formy piśmienne, stopniowo ewoluujące ku najbardziej rozwiniętej postaci tekstowej. Choć zapewne taki właśnie był wektor kierunkowy przemian, to zarówno w odleglejszej, jak i bliższej przeszłości, a nawet współcześnie, praktyki oparte na piśmie rzadko kiedy odwołują się do tekstów, autonomicznych znaczeniowo i komunikacyjnie; znacznie częściej operują formami pisma nieaspirującymi do samodzielności, powiązanymi z innymi użyciami słowa, w tym słowa żywego, wplecionymi w złożone kompleksy zachowań i działań, wraz z tym, co w nich niejęzykowe, w szczególności cielesne, materialne, przestrzenne. „Papierowy świat”, choć ustanawia nowe przestrzenie doświadczenia, doświadczenia piśmiennie zapośredniczonego, nie jest oddzielony nieprzekraczalną granicą od doświadczenia żywego – nie tylko pozapiśmiennego, ale również pozajęzykowego¹⁴⁹.

Z drugiej strony rewolucja mediów elektronicznych i cyfrowych bynajmniej nie detronizuje pisma: w ich świecie jest ono wciąż obecne – już to jako poddany remediacji, lecz nie unicestwiony, pierwowzór przezierający przez technologiczny rynsztunek nowych mediów, już to jako „forma symboliczna”, ogólny wzorzec semiotyczny, którego media te nie przestają na swój sposób realizować. Pismo, historycznie zajmujące centralne miejsce w medialnym doświadczeniu kulturowym, ma więc swoje żywe antecedencje, niedopuszczające do uzyskania przez nie monopolu, ale i ekstrapolacje, dzięki którym ono samo nie ulega hegemonicznym roszczeniom mediów starających się to centralne miejsce przejąć. O ile tekst jako wywiedziony teoretycznie typ idealny pisma jest formą zamkniętą, samodzielną i autonomiczną, o tyle pismo jako realnie praktykowane medium kulturowe ma charakter otwarty i inkluzywny, wykazując zdolność do współdziałania na

¹⁴⁹ Szerzej na ten temat piszę w artykule: *Antropologia pisma: nowe obszary*, [w:] *Antropologia pisma. Od teorii do praktyki*.

różnych warunkach ze sposobami posługiwania się słowem właściwymi innym mediom, a także z innymi, nieangażującymi słowa sposobami działania. I ten właśnie status pisma – niepodważający bynajmniej jego centralnej pozycji, a być może nawet ją wzmacniający – stanowi kluczowy czynnik orientujący podejście do badania praktyk językowych opartych na piśmie.

Ta centralna pozycja pisma wiąże się też z pewnymi zagrożeniami. Najpoważniejszym z nich jest tekstocentryzm, nachylenie tekstowe, które – jak już pisałem – formatuje poznanie, w szczególności poznanie naukowe, ustanawiając wzorce badania, które wprowadzie gwarantują niezawodność i ogólność uzyskiwanych wyników, jednak czynią to za cenę ograniczenia zakresu badanej rzeczywistości bądź zniekształcenia jej obrazu. Jako że praktyki językowe są właśnie jednym ze zjawisk, które w tej optyce pozostają poza polem widzenia lub tracą swoje kontury, jej rozpoznanie stanowiło jedno z głównych zadań wstępnych, a nawet przedmiot, można by rzec, ćwiczeń intelektualnych podjętych przez zespół. Kwestia ta wydała nam się na tyle ważna, że uznaliśmy za wskazane włączenie do tomu również studiów, w których odsłaniane są konkretne skutki stosowania podejścia tekstocentrycznego do praktyk językowych, powodującego daleko idącą ich deformację. Taka decyzja znajduje uzasadnienie również w tym, że nachylenie tekstowe samo generuje właściwe sobie praktyki czy raczej meta-praktyki zmierzające do tekstualizacji praktyk językowych.

Nachylenie to jest tak mocno osadzone w zasadach badania naukowego, konstytuując jego obowiązujące od wieków kanony czy wręcz jego metaparadygmat, jego *episteme*, a zatem tak głęboko uwewnętrznione, że z całą pewnością nie udało nam się go w pełni wyeliminować. Wolno jednak przypuszczać, że już samo uświadomienie sobie tej fundamentalnej trudności i podjęcie starań o jej przezwyciężenie stanowią krok w stronę rozszerzenia ram poznania naukowego, pozwalając uchwycić przynajmniej niektóre przejawy „żywego języka”, które dotąd się w nich nie mieściły.

Bibliografia

- Abrahams Roger D., *Doświadczenie zwyczajne i niezwykle*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, red. Victor W. Turner, Edward M. Bruner, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek, Kraków 2011.
- Ahearn Laura M., *Antropologia lingwistyczna. Wprowadzenie*, tłum. Wojciech Usakiewicz, Kraków 2013.
- Antropologia pisma. Od teorii do praktyki*, red. Philippe Artières, Paweł Rodak, Warszawa 2010.
- Antropologia słowa*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, Warszawa 2003.

- Antropologia twórczości słownej*, oprac. Katarzyna Hagmajer-Kwiatkiewicz, Agnieszka Karpowicz, Justyna Kowalska-Leder, Warszawa 2012.
- Bachtin Michaił, *Problem gatunków mowy*, [w:] tegoż, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. Danuta Ulicka, Warszawa 1986.
- Bachtin Michaił, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. Anna i Andrzej Goreniewie, Kraków 1975.
- Blanchot Maurice, *Everyday Speech*, tłum. na ang. Susan Hanson, „Yale French Studies” 1987, nr 73.
- Bourdieu Pierre, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. Joanna Stryczyk, Kraków 2009.
- Bourdieu Pierre, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. Wiesław Kroker, Kęty 2007.
- Bourdieu Pierre, *Zmysł praktyczny*, tłum. Maciej Falski, Kraków 2008.
- Brightman Robert, *Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification*, „Cultural Anthropology” 1995, nr 4.
- Brockmeier Jens, Olson David R., *The Literacy Episteme: From Innis to Derrida*, [w:] *The Cambridge Handbook of Literacy*, red. David R. Olson, Nancy Torrance, New York 2009.
- Bruner Edward M., *Przeżycie i jego ekspresje*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, red. Victor W. Turner, Edward M. Bruner, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek, Kraków 2011.
- Certeau Michel de, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków 2008.
- Chartier Roger, *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*, tłum. Lydia G. Cochrane, Baltimore 1997.
- Communicare. Almanach Antropologiczny [1]: Internet*, red. Andrzej Mencwel, Warszawa [2004].
- Communicare. Almanach Antropologiczny 2: Oralność/piśmienność*, red. Grzegorz Godlewski, Agnieszka Karpowicz, Iwona Kurz, Andrzej Mencwel, Paweł Rodak, Warszawa 2007.
- Communicare. Almanach Antropologiczny 4: Twórczość słowna / literatura. Performance, tekst, hipertekst*, red. Grzegorz Godlewski, Agnieszka Karpowicz, Marta Rakoczy, Paweł Rodak, Warszawa 2014.
- Csordas Thomas, *Cultural Phenomenology: Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness*, [w:] *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, red. Frances E. Mascia-Lees, Oxford 2011.
- Desjarlais Robert, Throop C. Jason, *Phenomenological Approaches in Anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 2011, nr 40.
- Duranti Alessandro, *Language as Culture in U.S. Anthropology: Three Paradigms*, „Current Anthropology” 2003, nr 3.
- Duranti Alessandro, *Linguistic Anthropology*, Cambridge 1997.
- Fabian Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983.
- Geertz Clifford, *Opis gesty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. Maria M. Piechaczek, Kraków 2005.
- Geertz Clifford, *Zdobywając doświadczenia, autoryzując siebie*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, red. Victor W. Turner, Edward M. Bruner, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek, Kraków 2011.

- Gerrans Philip, *Tacit Knowledge, Rule Following and Pierre Bourdieu's Philosophy of Social Science*, „Anthropological Theory” 2005, nr 1.
- Giddens Anthony, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. Stefan Amsterdamski, Poznań 2003.
- Godlewski Grzegorz, *Anthropology of the Word: The Stepsister of Linguistic Anthropology*, „Anthropological Journal of European Cultures” 2015, nr 1.
- Godlewski Grzegorz, *Antropologia pisma: nowe obszary*, [w:] *Antropologia pisma. Od teorii do praktyki*, red. Philippe Artières, Paweł Rodak, Warszawa 2010.
- Godlewski Grzegorz, *Luneta i radar. O dwóch strategiach badań kulturoznawczych*, [w:] *Kulturoznawstwo: dyscyplina bez dyscypliny?*, red. Wojciech J. Burszta, Michał Januszkiewicz, Warszawa 2010.
- Godlewski Grzegorz, *Słowo o antropologii słowa*, [w:] *Antropologia słowa*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, Warszawa 2003.
- Godlewski Grzegorz, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008.
- Godlewski Grzegorz, *Victor Turner: ku antropologii doświadczenia*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2009, nr 2.
- Goody Jack, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, tłum., red. i wst. Grzegorz Godlewski, Warszawa 2006.
- Goody Jack, Watt Ian, *Następstwa piśmienności*, tłum. Justyna Jaworska, [w:] *Communicare. Almanach Antropologiczny 2: Oralność/piśmienność*, red. Grzegorz Godlewski, Agnieszka Karpowicz, Iwona Kurz, Andrzej Mencwel, Paweł Rodak, Warszawa 2007.
- Grębecka Zuzanna, *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków 2006.
- Gurwitsch Aron, *Problemy świata przeżywanego*, tłum. Dorota Lachowska, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, wyb. i red. Zdzisław Krasnodębski, Warszawa 1989.
- Harris Roy, *After Epistemology*, Gamlingay 2009.
- Harris Roy, *Racjonalność a umysł piśmienny*, tłum. Marta Rakoczy, red. i wst. Paweł Majewski, Warszawa 2014.
- Harris Roy, *Language, Saussure and Wittgenstein: How to Play Games with Words*, London – New York 1988.
- Havelock Eric A., *Przedmowa do Platona*, tłum. i wst. Paweł Majewski, Warszawa 2007.
- Hektner Joel M., Schmidt Jenifer A., Csikszentmihályi Mihály, *Experience Sampling Method: Measuring the Quality of Everyday Life*, Thousands Oaks – London – New Delhi 2007.
- Hoggart Richard, *Everyday Language and Everyday Life*, New Brunswick – London 2003.
- Hubble Nick, *Mass Observation and Everyday Life: Culture, History, Theory*, Basingstoke 2006.
- Ingold Tim, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, London – New York 2011.
- Ingold Tim, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London – New York 2000.
- Ingold Tim, Hallam Elizabeth, *Twórczość i improwizacja kulturowa*, tłum. Marta Rakoczy, [w:] *Almanach Antropologiczny 4: Twórczość słowna / literatura. Performance, tekst, hipertekst*, red. Grzegorz Godlewski, Agnieszka Karpowicz, Marta Rakoczy, Paweł Rodak, Warszawa 2014.

- Jackson Michael, *Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique*, [w:] *Things As They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, red. Michael Jackson, Bloomington 1996.
- James William, *The Experience of Activity*, [w:] tegoż, *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge MA 1976.
- Jay Martin, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, Kraków 2008.
- Kaczmarek Olga, *Kontrtekstowość. Zmagania humanistyki z medium*, [w:] *Almanach Antropologiczny 4: Twórczość słowna / literatura. Performance, tekst, hipertekst*, red. Grzegorz Godlewski, Agnieszka Karpowicz, Marta Rakoczy, Paweł Rodak, Warszawa 2014.
- Karpowicz Agnieszka, *Poławianie gatunków. Twórczość słowna w antropologicznej sieci*, [w:] *Od aforyzmu do zinu. Gatunki twórczości słownej*, red. Grzegorz Godlewski, Agnieszka Karpowicz, Marta Rakoczy, Paweł Rodak, Warszawa 2014.
- Karpowicz Agnieszka, *Proza życia. Mowa, pismo, literatura*, Warszawa 2012.
- Kripke Saul, *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym: wykład wprowadzający*, tłum. Krzysztof Poślajko, Leszek Wroński, Warszawa 2007.
- Kuhn Thomas, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromęcka, Warszawa 2001.
- Le Roy Finch Henry, *Formy życia*, tłum. Andrzej Orzechowski, [w:] *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Wittgensteina*, red. Adam Chmielewski, Andrzej Orzechowski, Wrocław 1996.
- Lefebvre Henri, *Critique of Everyday Life*, t. 1–3, tłum. na ang. John Moore, New York – London 2008.
- Lefebvre Henri, *The Production of Space*, tłum. na ang. Donald Nicholson-Smith, Oxford 1991.
- Lefebvre Henri, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, tłum. na ang. Stuart Elden, Gerald Moore, London 2004.
- Lefebvre Henri, *Seen from the Window*, [w:] tegoż, *Writings on Cities*, red. i tłum. na ang. Eleonore Kofman, Elizabeth Lebas, Oxford 1996.
- Lord Albert B., *Pieśniarz i jego opowieść*, tłum. Paweł Majewski, Warszawa 2010.
- Majewski Paweł, *Pismo, tekst, literatura. Praktyki piśmienne starożytnych Greków i matryca pamięci kulturowej Europejczyków*, Warszawa 2013.
- Malinowski Bronisław, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tłum. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szynkiewicz, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1981.
- Malinowski Bronisław, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, tłum. Barbara Leś, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1987.
- Mencwel Andrzej, *Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia*, Warszawa 2006.
- Moran Joe, *Reading the Everyday*, New York 2005.
- Nycz Ryszard, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa 2012.
- Od aforyzmu do zinu. Gatunki twórczości słownej*, red. Grzegorz Godlewski, Agnieszka Karpowicz, Marta Rakoczy, Paweł Rodak, Warszawa 2014.
- Olson David R., *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, tłum. Marta Rakoczy, red. i wst. Grzegorz Godlewski, Warszawa 2010.
- Piotrowski Igor, *Pieśń i moc. Pieśni codzienne Franciszka Karpińskiego w kulturze polskiej XIX i XX wieku*, Warszawa 2012.

- The Practice Turn in Contemporary Theory*, red. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, Eike von Savigny, London – New York 2001.
- Prejs Marek, *Oralność i mnemonika. Późny barok w kulturze polskiej*, Warszawa 2009.
- Rakoczy Marta, *Słowo – działanie – kontekst. O etnograficznej teorii języka Bronisława Malinowskiego*, Warszawa 2012.
- Rakowski Tomasz, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk 2009.
- Reckwitz Andreas, *Toward a Theory of Social Practice: A Development of Social Theorizing*, „European Journal of Social Theory” 2002, nr 22.
- Rodak Paweł, *Między zapisem a literaturą. Dziennik polskiego pisarza w XX wieku*, Warszawa 2011.
- Sauerland Karol, *Od „wyobraźni” do „przeżycia”, czyli droga do Diltheya*, [w:] tegoż, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, Warszawa 1986.
- Schatzki Theodore R., *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, New York 1996.
- Sheringham Michael, *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, New York 2006.
- Shove Elizabeth, Pantzar Mika, Watson Matt, *The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and How it Changes*, London 2012.
- Stern David G., *The Practical Turn*, [w:] *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, red. Stephen P. Turner, Paul A. Roth, Malden – Oxford 2003.
- Sulima Roch, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.
- Throop C. Jason, *Articulating Experience*, „Anthropological Theory” 2003, nr 2.
- Throop C. Jason, *Experience, Coherence, and Culture. Significance of Dilthey’s ‘Descriptive Psychology’ for the Anthropology of Consciousness*, „Anthropology of Consciousness” 2002, nr 1.
- Turner Stephen P., *The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*, Cambridge 1994.
- Turner Stephen P., *Throwing Out the Tacit Rule Book: Learning and Practices*, [w:] *The Practice Turn in Contemporary Theory*, red. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, Eike von Savigny, London – New York 2001.
- Turner Victor W., *The Anthropology of Performance*, New York 1987.
- Turner Victor W., *Dewey, Dilthey i gra społeczna: szkic z zakresu antropologii doświadczenia*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, red. Victor W. Turner, Edward M. Bruner, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szczurek, Kraków 2011.
- Turner Victor W., *Foreword*, [w:] Richard Schechner, *Between Theater and Anthropology*, Philadelphia 1985.
- Wittgenstein Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Warszawa 1972.
- Wittgenstein Ludwig, *O pewności*, tłum. Małgorzata Sady, Wojciech Sady, Warszawa 1993.
- Wittgenstein Ludwig, *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, tłum. i oprac. Andrzej Orzechowski, Warszawa 1998.
- Wolska Dorota, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012.
- Zaporowski Andrzej, *Wittgenstein a kultura*, Poznań 1996.