

Izabella Bukraba-Rylska
Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN

SOCJOLOGIA CIAŁA, CZYLI (PÓKI CO) TEORIE DEKORACYJNE*

Socjologiczne zainteresowania ciałem określane są głównie przez tzw. paradygmat kartezjański. Zakłada on, iż wszystko w społeczeństwie i kulturze (a więc także ludzkie ciała i przedmioty materialne) posiada tylko arbitralnie nadane cechy. Takie stanowisko neguje istnienie uprzednich znaczeń fizycznych oraz cielesnych, do których odwoływała się późniejsza fenomenologia i na które zwracają uwagę antropologowie (Paul Willis, Kirsten Hastrup). Tego rodzaju teorie koncentrujące się na opisach społecznych i kulturowych rekonstrukcji ciała Bryan Turner nazywa „teoriami dekoracyjnymi”. Słuszność jego krytyki potwierdzają inni badacze, którzy upominają się o renaturalizację badań społecznych i humanistyki (Doris Bachmann-Medick, Jürgen Habermas, Ted Benton i Ian Craib). Pojawiające się współcześnie prace badaczy polskich i zagranicznych pozwalają oczekiwać zmiany obowiązującego w socjologii paradygmatu na materialistyczny, ucieleśniony, a więc naturalistyczny.

Główne pojęcia: paradygmat kartezjański; znaczenia fizyczne i cielesne; kulturowe reprezentacje ciała; postulat renaturalizacji nauk społecznych i humanistyki.

Socjologia ciała (podobnie jak inne subdyscypliny) zajmuje się socjologicznym badaniem wycinka rzeczywistości społecznej, a więc zjawiskami związanymi z funkcjonowaniem ludzkiego ciała w społeczeństwie: jego wytwarzaniem, dyscyplinowaniem i kontrolowaniem, ale też definiowaniem, postrzeganiem i doświadczaniem. Przegląd najważniejszych nurtów socjologicznego badania ciała dają liczne teksty badaczy zachodnich i polskich. I tak, przykładowo, Bryan Turner (2003) wyróżnia tu następujące obszary zainteresowań: ciało (*body*), obraz ciała (*body image*), cielesność (społeczny proces oblekania się w ciało – *embodiment*) i ponawiane nieustannie praktyki ucieleśniania (*corporealization*), a Agata Dziuban (2007) wymienia kierunki konstruktywistyczne, naturalistyczne, fenomenologiczne i feministyczne. Mimo różnorodności podejść uzasadnione wydają się jednak diagnozy mówiące o zasadniczo błędnym konceptualizowaniu problemu, o zadowalaniu się najczęściej refleksją nad reprezentacjami ciała czy też o ograniczeniach językowego opisywania

Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, e-mail: bukryl@gmail.com

* Artykuł przygotowany w ramach projektu „Lokalne dziedzictwo kulturowe w doświadczeniu mieszkańców wsi” finansowanego przez NCN na podstawie decyzji DEC-2014/13/B/HS2/0083.2.

zjawisk związanych z tematem ciała. W najczęściej praktykowanych ujęciach ciało jest bowiem wciąż traktowane przede wszystkim jako obiekt plastyczny, który daje się dowolnie modelować i stanowi całkowicie neutralny nośnik znaczeń przypisywanych mu językowo, a więc w nich bez reszty się zawierających. O wiele rzadziej podejmowane są natomiast próby reprezentujące orientację naturalistyczną, wywodzącą się jeszcze z behawioryzmu czy z niecieszącej się szczególną estymą i raczej zwalczanej socjobiologii (Shilling 2010).

W tym kontekście, jako zdecydowanie obiecujące, trzeba przywołać niektóre koncepcje feministyczne. Zwłaszcza te akcentujące fakt, iż ludzkie ciało ma także swoją płęć, i to nie tylko tę wyznaczaną społecznie (co akcentują teorie *queer*), ale przede wszystkim biologicznie, o co upomina się chociażby Donna Haraway (1991), jak również te, opowiadające się za nową wizją „witalnego materializmu”, „realizmu sprawczego” i „materio-realizmu” (Braidotti 2014). Niezmiernie inspirujące byłoby też gruntowne przemyślenie teorii „abjekcji” Julii Kristevej, która bezpośrednio łączy anatomię biologiczną ciała (zwłaszcza danego w doświadczeniu ciała matki) z konkurencyjną wobec Freudowskiej psychoanalizą i teorią kultury. Teorii Kristevej poświęca osobny i obszerny rozdział w swojej monumentalnej pracy *Wstręt. Teoria i historia* Winfried Menninghaus, który podkreśla, iż „sukces, jaki odniosła Kristeva, zadaje kłam wszelkiemu bajaniu o postnowoczesnym »końcu wielkich opowieści«” (Menninghaus 2009: 467). Wnioski płynące z przywołanych tu lektur mogłyby przyczynić się do zasadniczej reorientacji socjologii. Ich filozoficzne, niekoniecznie zaś ideologiczne założenia mogłyby bowiem stanowić ważny punkt wyjścia do uformowania podstaw teoretycznych takiej socjologii, która ciało czyni nie swoim przedmiotem, ale perspektywą badania społeczeństwa, a więc – w konsekwencji – również podstawą wiedzy o tym społeczeństwie.

Dobrym przykładem tradycyjnego, mającego swoje zalety, ale obecnie coraz częściej kontestowanego, sposobu traktowania ciała w socjologii są dwie prace, jakie w ostatnich latach ukazały się na polskim rynku. Pierwsza z nich to książka *Polityzacja ciała. Między dyskursem publicznym a teorią socjologiczną* Sylwii Breczko (2013). Autorka na podstawie analizy wybranych tytułów prasowych daje obraz zmieniających się „znaczeń ciała” w ich wymiarze nie tylko jednostkowym, tożsamościowym, ale publicznym. Druga, to skromniejsza objętościowo, ale także przynosząca ciekawe wnioski praca Piotra Rymarczyka *Między spontanicznością a konformizmem. Ciało w wybranych magazynach poświęconych stylowi życia* (Rymarczyk 2014). W obu tych przypadkach ciało jako obiekt socjologicznej refleksji jest jednak myślane wyłącznie jako zmienna zależna, nie zaś niezależna, w kategoriach biernego przedmiotu zewnętrznych działań, nie zaś aktywnego podmiotu istotnych kulturowo i społecznie czynności sprawczych. Zgodnie z tym podstawowym założeniem ciało można więc prezentować, opatrywać znaczeniami i opisywać, a następnie analizować naukowo

za pomocą już nie określeń potocznych, ale specjalistycznej terminologii, a więc ponad modelami „naturalnymi” tworząc konstrukty „drugiego stopnia”.

Tak realizowana socjologia ciała wpisuje się w generalną orientację socjologii humanistycznej (jakościowej, interpretatywnej) zdeterminowanej przez tzw. paradygmat kartezjański (Pobojewska red. 2011). Mówiąc w największym skrócie, cechują go następujące założenia: po pierwsze, dualny podział na sferę „ducha” i „materii” (umysłu i ciała, kultury i natury), następnie – asymetria dająca podmiotowi przewagę nad przedmiotem, i to nie tylko w procesie poznawania, wreszcie przekonanie, iż w pierwszym z tych obszarów, w świecie stworzonym przez człowieka, panują zupełnie inne zasady niż prawa obowiązujące w przyrodzie. Fundamentów takiego myślenia dostarczył Kartezjusz, czyniąc brzemienne w skutki rozróżnienie między poddaną konsekwentnej deprywacji sensorycznej niematerialną *res cogitans* i pozostającą w świecie fizycznym *res extensa*. W kierunku dalszej deantropomorfizacji procesu poznawania rozwinął je następnie Kant deklarując, iż myślący podmiot w żadnym razie nie jest cielesny i nie powinien być utożsamiany tylko z istotą ludzką (Kant 1957: 66), a więc uznając, że „transcendentalna subiektywność to historycznie i cieleśnie nieosadzony byt, który ma być jakoby składnikiem rozumności każdej istoty poznającej” (Przyłębski 2016: 225), dopełnił zaś Edmund Husserl, dla którego „powrót do rzeczy” oznaczał wprawdzie zajmowanie się rzeczami, ale dopiero po ich ponownym ukonstytuowaniu – już jako obiektów danych sterylnie czystej świadomości.

Z tych ogólnych przesłanek socjologowie w geście kompletnego *desinterestment* wyprowadzili wniosek, że chociaż na najbardziej podstawowym poziomie czynniki biologiczne oraz zjawiska fizyczne wyznaczają funkcjonowanie i myślenie człowieka, to jednak „nie może to być przedmiotem rozważań socjologicznych” (Ziółkowski 1981: 160). W konsekwencji przyjęto założenie, że materialny przedmiot „ulega przekształceniu z rzeczy w obiekt społeczny przez osadzenie w pewnej narracji” (Harre 2002: 25) lub – w wersji mocniejszej – że „wszelkie przedmioty są najpierw społeczne, zanim staną się fizycznymi” (Tucker 1972: 304). Tym samym odrzucono możliwość, by w świecie stworzonym przez człowieka mogły obowiązywać prawa przyrodnicze; ich miejsce zajęły reguły kulturowe. To one decydują o rozumieniu znaczeń i kierują ludzkim postępowaniem, czyli – przy czym obstawał Max Weber – sensownymi działaniami aktorów społecznych, na tej właśnie zasadzie odróżnianymi od innych, bezrefleksyjnych zachowań. Przyjęcie takiego założenia oznaczało konieczność uwzględniania aspektu świadomościowego, choć czyniono to w różnym zakresie. O ile jeszcze dla Webera „rozumienie” nie wykluczało „wyjaśniania”, o tyle już późniejsi badacze coraz chętniej koncentrowali się na tym pierwszym wymiarze minimalizując bądź zgoła eliminując ten drugi. Doprowadziło to do skrajnego przekonania, iż „zjawiska, procesy i rzeczy, którymi zajmują się nauki

społeczne stanowią przedmiot tych nauk wyłącznie jako korelaty zjawisk świadomości” (Ossowski 1967: 343) albo – używając słów Paula Rabinowa i Williama Sullivana – jedynie „pajęczyna znaczeń” decyduje o ludzkim istnieniu, czy też – zgodnie z jeszcze późniejszymi sformułowaniami Jacques’a Derridy – „nie ma nic poza tekstem”.

Prowadzone w ten sposób myślenie doprowadziło jednak do istotnej reorientacji: oznaczało mianowicie wykroczenie poza ramy „starej” socjologii humanistycznej, jak ją nazywa Jerzy Szacki, i zapanowanie jej „nowej” wersji, silnie już naznaczonej idealizmem oraz subiektywizmem. O ile bowiem początkowo socjologia humanistyczna przestrzegała swego zasadniczo obiektywistycznego nastawienia, gdyż zakładała, iż rzeczywistość społeczna istnieje w sposób niezależny i, co najwyżej, może stanowić obiekt rozmaitych reprezentacji czy interpretacji, o tyle jej późniejsza odmiana stała się, zdaniem Szackiego, bez porównania bardziej radykalna, ponieważ uznała, że nie ma innej rzeczywistości społecznej jak tylko ta, konstruowana przez aktorów społecznych, a więc badacz nie dysponuje żadnymi „surowymi” danymi, a jedynie ich reprezentacjami, czyli tworzonymi przez uczestników życia społecznego konstruktami pierwszego stopnia i to na nich może wznosić swoje naukowe konstrukty drugiego stopnia (Szacki 1991). Dobrym przykładem przejścia od epistemologicznej do ontologicznej wersji socjologii humanistycznej, czyli od uprawiania „hermeneutycznej metodologii” do praktykowania „hermeneutycznej filozofii” jest znana praca Petera Wincha. W książce *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią* przekonuje on, iż „stosunki społeczne są wyrazem poglądów dotyczących rzeczywistości”, zatem „relacje ludzi ‘ucieleśniają idee’”, a więc „stosunki społeczne tak naprawdę istnieją tylko w rozpowszechnionych w społeczeństwie ideach i poprzez te idee” czyli „należą do tej samej kategorii logicznej co stosunki między ideami” (Winch 1995: 33, 128, 133).

Obowiązywanie wszystkich tych skrajnie idealistycznych założeń jest dobrze widoczne w definicjach określających istotę badanych przez socjologię humanistyczną „jakości”. Otóż, wbrew nieco bardziej empirycznie ukierunkowanym skojarzeniom, nie chodzi tu wcale o konkretne odczucia emocjonalne albo doznania zmysłowe, lecz o ich znaczenie, ponieważ przez „jakościowy charakter zjawisk” socjologia jakościowa rozumie wyłącznie „ich sens dla nas” (Abel 1977: 76), a zatem „znaczenia indywidualne i grupowe” (Silverman 2008: 12), czyli „znaczenia przypisane działaniom aktora” (Konecki 2000: 19), nie zaś psychologicznie czy tym bardziej cieleśnie traktowane „jakości” uznane za cechy doświadczeń uczuciowych bądź somatycznych. Rzeczywistość społeczna rozpatrywana przez socjologię humanistyczną jest więc nacechowana nie tylko idealizmem oraz subiektywizmem, ale też nosi znamiona skrzywienia mentalistycznego, co sprawia, że nawet pojęcie „doświadczenia” funkcjonuje tu głównie jako kategoria poznawcza, nie zaś egzystencjalna (Wolska 2012). Dobrym

przykładem obchodzenia się przez socjologię jakościową z tematami, które podejmuje, może być tekst Iaina Wilkinsona *W stronę socjologicznej konceptualizacji problemu lęku*. Autor konsekwentnie rozpatruje lęk jako rezultat czynników społecznych i kulturowych, a samą kategorię lęku uznaje za kulturową formę symbolicznej reprezentacji stanu umysłu i emocji. Zgodnie z taką interpretacją lęk rodzi się w świadomości człowieka i jest rodzajem problemu definicyjnego. Jako taki stanowi więc reakcję na to, że kultura nie wyposażała nas w umiejętność rozumienia prawdziwego znaczenia poczucia zagrożenia, co objawia się jako dręcząca niepewność (Wilkinson 2008). Idąc dalej za tą wykładnią należałoby przyjąć, że możliwe jest, by bolał nas ząb, ale tego nie poczujemy (jeśli kultura nie wyposażała nas w kategorię „ból zęba”) lub – odwracając sytuację – że tylko dlatego umieramy naprawdę, gdyż nasza kultura (niestety) wytworzyła kategorię „śmierci”.

Krytyka socjologii ciała

Trudno jednak uznać, by tak zawężona perspektywa mogła być nadal akceptowana, zwłaszcza w przypadku badań nad cielesnością, które powinny zmierzać do rekonstrukcji nie tylko dających się zwerbalizować abstrakcyjnych „sensów”, ale wszystkich, a więc także przedpredykatywnych ludzkich doznań, jakie są udziałem „ciała żywego” zanurzonego w „świecie przeżywanym”. W tym właśnie kierunku idą poszukiwania antropologów przeświadczonych o „przepaści ontologicznej” między rzeczywistością a kategoriami, w które naukowcy starają się ją ująć (Hastrup 2008), etnografów postulujących uwzględnianie „znień” nie tylko językowych, ale też fizycznych (Willis 2005), socjologów podkreślających potrzebę ukonstytuowania „podmiotu organicznego” zdolnego pozostawać nie tylko w ściśle poznawczym, ale w całościowym – dynamicznym i energetycznym kontakcie z badanym obiektem (Wyka 1993), a także kognitywistów nowej generacji, czyli zwolenników „poznania ucieleśnionego”, którzy twierdzą, iż wszelkie „znaczenie” wyrasta „z naszych trzewiowych reakcji na życie” (Johnson 2015: 9). Dlatego zamiast koncentrowania uwagi na kwestiach świadomościowych, poznawczych i językowych coraz częściej postuluje się takie analizy uczuć, zjawisk somatycznych i wrażeń wyniesionych z obcowania z innymi ludźmi i przedmiotami, które zdolne są uchwycić „jakości kwalitatywnego doświadczenia” (Johnson 2015: 159) i „zmysłowo-percepcyjny bezpośredni kontakt z rzeczywistością” (Wolska 2012: 221), gdyż – jak się wydaje – dopiero wtedy nauka określająca się jako humanistyczna zrealizowałaby w pełni swoją misję.

Tak postrzega sytuację Turner, który formułuje szereg krytycznych uwag pod adresem współczesnej socjologii ciała. Przede wszystkim zarzuca jej, iż

zadawała się jedynie opisywaniem reprezentacji ciała i nie potrafi wyjść poza jego kulturowe czy społeczne konstrukcje. Jego zdaniem, poprzestając na opisach sensów przedstawień, dyskursów i praktyk produkuje się wyłącznie „teorie dekoracyjne”, zamiast badać interakcje dziejące się za sprawą ciała. Turner stawia sprawę jasno: zauważa, iż „trudno zrozumieć, co socjologicznego jest w znaczącej części jej dokonań” (Turner 2003: 547) i doprecyzowuje: „ciało nie jest biernym tworzywem, w którym dokonuje się zapisu przekazów społecznych; jest aktywnym elementem ontologii społecznej. Nie wystarczy twierdzić, że ciało jest przedstawiane w kulturze lub że jest źródłem szeregu wzorów przedstawień kulturowych. Ciało jest zmysłowo-praktycznym aktantem, który kształtuje i wytwarza kulturę” (Turner 2003: 544). W ten sposób wyrażone założenie stanowi dokładne odwrócenie obowiązującego nadal „paradygmatu kartezjańskiego”. Po pierwsze, dokonuje definitywnej detronizacji sfery intelligibilnej, wprowadzając na jej miejsce ożywioną materię. Po drugie, to ta ożywiona materia, czyli ludzkie ciało, okazuje się czynnikiem aktywnym, zdolnym do generowania także zjawisk niematerialnych – treści i wartości kulturowych, a nawet poznania naukowego. Jak twierdzi bowiem Chris Shilling: „ciało nie tylko stanowi miejsce lokowania społecznych klasyfikacji, lecz ma także moc wytwarzania relacji społecznych i ludzkiej wiedzy” (Shilling 2010: 12), a więc (jak można domniemywać) także socjologii ciała, choć jak na razie ona sama nie dostrzega takiej ewentualności. I wreszcie, w ten sposób pojmowane ciało staje się ciałem w pełni „mięsnym”, jakby powiedział św. Augustyn oponujący przeciw gnostyckim doktrynom wyrażanych słowami: *nullam esse carnem* (Augustyn 1998: 858); mięsnym, a więc wyposażonym w zmysły, a przez to podatnym na cierpienie i skazanym na śmierć.

Właśnie od wątku fizycznie doświadczanego cierpienia, chorób, starości i tortur Turner rozpoczyna swoje rozważania podkreślając, iż niedostrzeganie tego faktu przez aktualnie rozwijaną socjologię ciała dyskwalifikuje jej przydatność w analizach kwestii tak podstawowych dla człowieka i współczesnych, zdominowanych przez myślenie biopolityczne społeczeństw. Istotnie, lektura choćby kilku stron skromnej objętościowo książeczki Mariana Zdziechowskiego *O okrucieństwie* dowodzi, jak bezsensowne byłoby pytanie o „symbolikę” czy „znaczenie” w odniesieniu do potwornych praktyk tam opisanych, więcej – że absolutnie niedopuszczalne jest samo stawianie takich pytań (a zwłaszcza stawianie tylko takich pytań) oraz prowadzi do wniosku, że badacza, który dopuściłby się czegoś takiego, słusznie spotkałby zarzut uprawiania socjologicznego mengelizmu.

Poza argumentacją etyczną na uwagę zasługuje też aspekt polityczny, o którym wspomina Turner omawiając kolejno koncepcje Michela Foucault, teorie feministyczne oraz dyskurs o prawach człowieka. Przekonanie, iż nie tylko osobowości, ale także ciała ludzkie są niczym więcej jak społeczno-kulturowym

konstruktem, czyni przecież bezzasadną każdą obiekcję odwołującą się do przyrodzonego czy naturalnego ich charakteru, potrzeb i uprawnień, a więc usprawiedliwia wszelką ingerencję, zarówno tę zmieniającą poglądy, jak i wygląd fizyczny człowieka, choćby nawet miała ona przybrać kształt tak drastyczny, jak ten opisany przez Victora Hugo w *Człowieku śmiechu*, który można odczytywać jako głęboki traktat o uporczywym dążeniu ludzi do podporządkowywania, przekształcania i dostosowywania natury (czy naprawdę równa się to tworzeniu kultury?), przytacza on opis „rzeźbienia żywego ciała człowieka” praktykowany w Chinach: „Bierze się tam dziecko dwu- najwyżej trzyletnie i wkłada się je do wazy porcelanowej dowolnego kształtu, pozbawionej dna i pokrywy, tak by wystawały i nóżki, i głowa. We dnie waza ustawiana jest w pozycji pionowej, na noc kładzie się ją na boku, aby dziecko mogło spać. Dziecko takie nie rozwija się swobodnie; ciało jego i kościec kształtują się według formy zamkniętej naczynia, wypełniając je coraz szczelniej. Ten rozwój w butelce trwa przez kilka lat. Aż wreszcie zniekształcenie staje się nie do naprawienia. Chwyciło, potworek już gotowy, wazę można stłuc; dziecko z niej wychodzi i mamy oto człowieka w kształcie garnka. Sposób ten jest niezwykle wygodny; z góry zamawiać sobie można karła w dowolnym fasonie” (Hugo 1992: 28). Nawet jeśli uznać ten opis za fantazję albo nie potraktować go dosłownie, lecz metaforycznie, robi mocne wrażenie.

O wzrastającej w dzisiejszych naukach społecznych i w filozofii politycznej aktualności problematyki ciała, wypierającej nawet zagadnienia dotyczące osoby, pisze Roberto Esposito i, jak się wydaje, jego refleksje powinny stanowić ciekawe odniesienie dla socjologów ciała. Analizowaną przez siebie charakterystyczną zmianę zainteresowań wiąże on z faktem, iż po II wojnie światowej liberalizm, zorientowany (podobnie jak nazizm) biopolitycznie począł brać górę nad demokracją, uznając (podobnie jak komunizm) swych obywateli za abstrakcyjne podmioty „odseparowane od własnych ciał, to znaczy pojmowanymi jako czyste, logiczne atomy, wyposażone w racjonalną wolę” (Esposito 2015: 167). Ten z gruntu biopolityczny charakter liberalizmu Esposito dostrzega w jego dążeniu do zarządzania życiem, co jest zdecydowanie obce uniwersalistycznym aspiracjom demokracji. Jeśli w starożytności kwestie związane z reprodukcją i podtrzymaniem życia nie przynależały do sfery publicznej ani politycznej, lecz prywatnej i ekonomicznej (Arendt 2000), to w czasach nowożytnych dokonano znamiennego przededefiniowania wszystkich istotnych kategorii politycznych na terminy odnoszące się do ochrony życia ludzkiego. „Wolność, na przykład – pisze Esposito – przestaje być rozumiana jako udział w przywództwie politycznym *polis*, a dokonuje się jej stopniowy dryf konwersyjny w kierunku bezpieczeństwa osobistego” (Esposito 2015: 113).

Ta zasadnicza przemiana sposobu funkcjonowania współczesnych społeczeństw i towarzysząca temu procesowi refleksja naukowa skłania do nowego

spojrzenia na ludzkie prawa i wolności, nie przypadkiem nazywane prawami człowieka i obywatela. Jeżeli w uznawanych dziś coraz powszechniej aktorach społecznych i podmiotach politycznych wyraźnie ubywa „abstrakcyjnego” obywatela, a przybywa jak najbardziej „mięsnego” człowieka, to chyba raczej ma Claude Lévi-Strauss, który twierdzi, iż wszelkie uprawnienia powinny opierać się na ogólnoludzkiej podstawie, chociaż prowadzi to do takiej ich postaci „przeciwko której występują wszystkie demonstracyjnie racjonalne idee teoretyczne” (Lévi-Strauss 1993: 460). Przykładowo „wolność” autor proponuje odnosić nie do człowieka jako bytu moralnego, ale jako istoty żywej, ponieważ o ile funkcjonowanie w społeczeństwie nadaje jednostce biologicznej godność innego rzędu (ale też – np. w ustrojach totalitarnych – można jej odmówić tej godności), o tyle z czystego szacunku należnego samemu życiu powinny wynikać te inne, prawdziwie trwałe i uniwersalne prawa jednostek.

W tak określanym kontekście trzeba przyznać słuszność Turnerowi i uznać, iż nie tylko tradycyjna socjologia – rozpatrująca nie konkretnego człowieka jako istotę biologiczno-społeczną, lecz (według określenia Margaret Archer) „rozmywająca człowieczeństwo” i sprowadzająca je do wytworu procedur socjalizacyjnych, ale także socjologia ciała produkująca jak na razie wyłącznie „teorie dekoracyjne”, objawiają swoją powierzchowność i nieprzydatność w sytuacji konieczności zmierzenia się z najbardziej istotnymi aktualnie problemami. Ta linia argumentacji Turnera, wyrażająca jego generalne przekonanie, że socjologii ciała potrzebne jest (nie tylko ze względów poznawczych) bardziej fundacjonistyczne i esencjalistyczne nastawienie, znajduje zresztą potwierdzenie w konstatacjach wielu współczesnych autorów. O tym, że nastawiona tylko interpretatywnie analiza kulturowa tworzy „bezcieleśne kontynenty Znaczenia” i zapoznaje „nieformalną logikę prawdziwego życia”, tracąc przez to związek z twardą powierzchnią życia, z biologicznymi i fizycznymi potrzebami pisał już Clifford Geertz (2003: 50, 58). Również Michel Maffesoli dostrzega istotę uspołecznienia w „lepkości, która wyraża się w byciu razem wspólnoty” (Maffesoli 2008: 42), Randal Collins wprost definiuje społeczeństwo jako „rodzaj cielesnej aktywności” (Collins 2011: 50). O docenienie materialności upomina się też Jeffrey Alexander (2010: 448), a Ewa Domańska przyznaje się do „neo-esencjalizmu” (Domańska 2012: 138). Za „zwrotem praktycznym” opowiada się także wspomniana już Margaret Archer, widząc właśnie w ciele człowieka przedspołeczną, przedświadomościową i przedjęzykową podstawę formowania jaźni oraz ratunek przed „imperializmem socjologicznym” oraz „kulturowym terroryzmem” (Archer 2013: 26).

Trzecim argumentem podnoszonym przez Turnera w jego krytyce tradycyjnie uprawianej socjologii ciała (to znaczy uprawianej zgodnie z paradygmatem interpretatywnym socjologii humanistycznej, czyli jakościowej, a więc poszukującej wyłącznie sensów i znaczeń abstrakcyjnych, lokowanych w sferze

inteligibilnej bądź ideacyjnej, nie zaś biologicznej czy materialnej) jest wątek zapoznania aspektu funkcjonowania ciała jako doświadczenia przeżywanego. Wszelkie analizy koncentrujące się na reprezentacjach ciała pomijają, jego zdaniem, ten wymiar fenomenologiczny, zubażając i wypaczając obraz rzeczywistości. Winę za to ponosi opieszałość socjologii nienadążającej za rozwojem myślenia filozoficznego bądź też ignorującej jego nowsze osiągnięcia, którymi filozofia fenomenologiczna mogłaby z pewnością ją zainspirować. Można odnieść wrażenie, iż socjologia zatrzymała się na etapie Husserla, w dodatku bardzo często błędnie rozumianego (Kozakiewicz 1991), a przynajmniej poddawane modyfikacjom wypaczającym jego intencje (Szacki 2002: 481), gdyż powołując się na autorytet filozofa socjologia fenomenologiczna uznała, że prowadzone przez nią analizy mają dotyczyć ludzkiej subiektywności w jej świadomościowym odniesieniu do świata. Dlatego formułowane przez Anzelma Schutza czy Petera Bergera i Thomasa Luckmanna opisy społecznego świata sprowadzały się do budowania „podwójnej hermeneutyki”, czyli wypowiadali się oni nie o istniejących realnie obiektach, ale o treściach świadomości zawierających intencjonalne odniesienia do tych obiektów.

Zwłaszcza w konfrontacji z aktualnymi wyzwaniem humanistyki, upominającej się o uwzględnianie materialności i cielesności, przychodzi żałować, iż również polska socjologia nie skorzystała w szerszym zakresie z inspiracji Maurice’a Merleau-Ponty’ego, który wielokrotnie podkreślał, że to ludzkie ciało, nie zaś świadomość jest źródłem sensu, czyli że to, co duchowe, stanowi produkt tego, co naturalne. Charakterystyczne dla Merleau-Ponty’ego było też przekonanie, iż percepcja nie oznacza kontemplacji, lecz ma swoje skutki motoryczne. Na podstawie eksperymentów psychologicznych twierdził, że np. czerwien i kolor żółty sprzyjają poruszeniom płynnym, niebieski i zielony – poruszeniom szarpanym, a obserwowanie błękitu nieba rodzi szczególnie, „błękitny” sposób bycia (ciekawe, jaki wynik dałoby wystawienie badanych na ekspozycję barw łowickiego pasiaka?) Dzieje się tak dlatego, że ludzkie ciała i materialne rzeczy mają wspólny „mięsz”, który umożliwia im komunikację i interakcję (Merleau-Ponty 2001). Skoro jednak w socjologii nie podjęto wątku fenomenologii percepcji, trudno się dziwić, iż zaniedbano również refleksję nad myślą późniejszych autorów tego nurtu filozofii: Michela Henry’ego – radykalnego fenomenologa cielesności, François Chirpaza – piszącego o egzystencjalnym doświadczeniu ciała czy Hermanna Schmitza – fenomenologa witalności, który posługuje się określeniami „mimowolnych doświadczeń życiowych” i „bycia afektywnie poruszonego”.

Niewątpliwie, implikacje wyprowadzone z ich dociekań byłyby cenne dla socjologicznego myślenia, tym bardziej że drogę utorowała tu już dużo wcześniej antropologia, której nowatorstwo potwierdza także polski kontekst. Oto stanowiąca pokłosie badań z lat trzydziestych XX wieku, a wydana zaraz po

II wojnie światowej książka Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej *Spoleczność wiejska* stanowi wręcz antycypację pohuserliańskiej fenomenologii, a zarazem doskonały przykład dokumentowania „afektywnego poruszenia” badacza w reakcji na badane środowisko. Autorka relacjonowała bowiem nie tylko swoje obserwacje czynione we wsi Zaborów, ale też stan swego ducha i ciała. „Robi mi się mdło – pisze o wizycie w chacie nędzarki. – Zatrzymuję oddech, by nie wdychać zaduchu. W uszach szum. Odchodzę stamtąd późnym wieczorem. Po wyjściu z dusznej izby z trudem łapię oddech. Zachłystuję się mroźnym powietrzem, Jestem przeziębnięta do szpiku kości, obolała i odurzona. Moje człowieczeństwo ugina się pod brzemieniem niedoli przytłaczającej tamto istnienie” (Zawistowicz-Adamska 1948: 52–53).

Także obecnie antropologowie raczej z powodzeniem prowadzą refleksję nad cielesnym doświadczaniem rzeczywistości, a więc odwracają schemat powielany najczęściej w socjologii, to znaczy nie pytają, jak doświadczane jest ciało, ale jak ono doświadcza. Klasyką stała się już praca Tomasza Rakowskiego (2006) zatytułowana *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy: etnografia człowieka zdegradowanego*. Ponadto w roku 2013 ukazała się książka Doroty Angutek pt. *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji przyrody na prowincji: od teorii do empirii* (2013). Autorka wychodząc z założeń antropologii i etnografii zmysłów postawiła sobie za cel zrekonstruowanie typów percepcji krajobrazu naturalnego. Jej rozważania, nie zawsze prowadzone konsekwentnie (zwłaszcza jeśli chodzi o ostateczne opowiedzenie się po stronie perspektywy naturalistycznej bądź interpretatywnej), ale bardzo inspirujące, doprowadziły ją do zaproponowania czterech takich typów: okulocentryczno-symbolicznego, rekreacyjno-hedonistycznego, praktyczno-animistycznego i synestezyjno-synergicznego. Z kolei w książce *Krawędzie doświadczenia. Studium z antropologii wizualnej i sensorycznej*, Ireneusz Jeziorski analizuje dostępne osobom z niepełnosprawnością intelektualną sposoby doświadczania przez ciało świata ich życia codziennego (Jeziorski 2017). Wykorzystuje w tym celu różnorodne dane (wizualne, sensoryczne oraz kinestetyczne), dla których proponuje ciekawe określenie „Bio-Dokumentu”. Podobnie jak we wskazanej wcześniej publikacji, także tu daje się jednak zauważyć wahanie autora między najnowszymi tendencjami w humanistyce, które opowiadają się za większą autonomią i sprawczością rzeczy, a tradycyjnym paradygmatem socjologii i antropologii jakościowej. Z jednej strony Jeziorski pisze więc, iż to człowiek nadaje rzeczom znaczenie, ale z drugiej przyznaje, iż jednak rzeczy dzięki swoim materialnym właściwościom posiadają swą moc i rolę w tworzeniu rzeczywistości społecznej, a więc mają moc performatywną, sprawczą, a nawet – kreują podmioty! Wreszcie usytuowane w tym samym nurcie dociekań, a prowadzone w IRWiR PAN w 2017 roku zostały zakończone dwuletnie badania nad doświadczaniem kultury w społecznościach wiejskich. Książka trojga autorów (Bukraba-Rylska, Wieruszewska

i Burdyka 2017) zatytułowana *Lokalne dziedzictwo kulturowe w doświadczeniu mieszkańców wsi* pokazuje, że w obcowaniu z kulturą istotne są nie tylko reakcje mentalne, ale też uczuciowe, a w przypadku wytwórców kultury – zwłaszcza doznania cielesne (zgodnie zresztą z klasyczną definicją Ossowskiego, który przez dziedzictwo kulturowe grupy proponował rozumieć wzory reakcji umysłowych, ale też uczuciowych i mięśniowych, jakie przejawiają z jednej strony twórcy, a z drugiej – odbiorcy kultury).

W poszukiwaniu nowego paradygmatu

Wszystkie przywołane dotychczas pod adresem socjologii ciała krytyczne uwagi niedwuznacznie sugerują, iż zarówno ze względów ściśle naukowych, jak też praktycznych, w obecnym kształcie nie spełnia ona wymagań, jakie powinny być jej stawiane i pod tym względem pozostaje w tyle za antropologią, podejmującą – wprawdzie z różnym skutkiem, ale jednak – próby wypracowania nowego podejścia wobec problematyki ciała i zmysłowego postrzegania świata. Aspekt pierwszy, na jaki trzeba tu zwrócić uwagę, określimy go jako naukowy, odnosi się do niewydolności teoretycznej i zastoju metodologicznego cechujących tę subdyscyplinę. Jeśli mianowicie zadowala się ona wyłącznie opisywaniem rzeczywistości, a raczej reprezentacji tej rzeczywistości, to (niezależnie od jałowości wytkniętej takim „teoriom dekoracyjnym” przez Turnera) potwierdza tym samym, iż jest zdolna tylko do rozwoju ekstensywnego, polegającego na mnożeniu deskrypcji, którym w oczywisty sposób brakuje należytego „profundyzmu”, jak mawiał Tadeusz Kotarbiński. Temu deficytowi mogłoby zaradzić myślenie teoretyczne, które w świetle metodologii naukowych programów badawczych Imre Lakatosa powinno – jeśli jest to myślenie „postępowe” – cechować się zdolnością odkrywania nowych faktów. W przeciwnym razie, gdy teoria (jeśli jako taka w ogóle zostaje sformułowana; choć, jak wiadomo z drugiej strony, w każdym, nawet najbardziej trywialnym opisie już tkwi określona teoria, tyle że niewyartykułowana i niepoddana refleksji) nie spełnia tego kryterium, wówczas okazuje się częścią „degenerującego się programu” i potrafi jedynie wchłaniać fakty już znane (Lakatos 1995: 360). Aspekt drugi, praktyczny, dotyczy wskazywanych przez Turnera i Esposito okoliczności związanych z kształtem współczesnych społeczeństw, czego również nie wolno lekceważyć pod groźbą utraty kontaktu z rzeczywistością.

Skoro zatem aktualny sposób uprawiania socjologii ciała budzi wiele wątpliwości, które wynikają (jak starano się tu wykazać) z uporczywego trzymania się zarzucanego stopniowo w dzisiejszej humanistyce paradygmatu kartezjańskiego, to oczywistym remedium powinno być sięgnięcie po założenia dokładnie odwrotne od dotychczas pielęgnowanych. Tym bardziej że w dorobku socjologii

niezwykle trudno znaleźć liczne wątki, wskazujące, że wcale nie był przesadzony kierunek, w którym ta dyscyplina ostatecznie wyewoluowała. Niestety, założenia takich autorów jak Georg Simmel (socjologia zmysłów), Ferdinand Toennies (cielesne podłoże woli organicznej) czy Edward Abramowski (nieświadoma cennostezja) nie uformowały się w propozycję konkurencyjną wobec obowiązującego, skrajnie zespirytualizowanego paradygmatu i jako rozproszone, ale wciąż inspirujące intuicje zalegają w socjologicznym *limbusie* (Bukraba-Rylska 2013). W kwestii tego, jakie to konkretnie miałyby być założenia, intuicje i propozycje, nie pozostawiają wątpliwości opinii formułowane przez wielu badaczy. I tak, podczas pamiętnej przemowy wygłoszonej w roku 1982 Erving Goffman jasno dał do zrozumienia, iż jedyną obiecującą perspektywą dla nauk społecznych pozostaje naturalizm: „Co do mnie – zwracał się do członków Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego – jestem przekonany, że życie społeczne istot ludzkich mamy badać naturalistycznie, *sub specie aeternitatis*” (Goffman 2009: 315).

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

Inni autorzy, Ted Benton i Ian Craib, zajmujący się filozofią nauk społecznych apelują o realizm i naturalizm „krytyczny”, i twierdzą, że „antypozytywizm nieinterpretatywny”, który byłby „wyraźnym zwrotem ku nieco innej ontologii społecznej, a stąd – ku zgoła odmiennej koncepcji relacji między naukami przyrodniczymi a społecznymi” jest możliwy i obiecujący (Benton i Craib 2003: 154). Obowiązująca dotąd wizja życia społecznego, zgodnie z którą dla badacza ważne ma być tylko „sensowne, racjonalne, społeczne działanie, działanie któremu aktor nadaje znaczenie i które kieruje się ku innym ludziom po to, aby osiągnąć praktyczne cele w świecie” jest według nich nie do utrzymania (tamże, s. 95). Najważniejsze cechy społeczeństwa złożonego z ludzi są bowiem kompletnie niezrozumiałe, „jeśli nie potraktować ich jako cielesnych

istot z organiczno-funkcjonalnymi potrzebami i słabościami. Dlatego też – piszą autorzy – istotami społecznymi jesteśmy zasadniczo dzięki swej fizyczności, nie zaś tylko dzięki życiu umysłowemu” (tamże, s. 149). A ponieważ cielesne wyposażenie ludzi determinuje ich istotne związki „z innymi ożywionymi i nieożywionymi istotami: z przestrzeniami fizycznymi, surowcami, narzędziami i maszynami, domowymi i dzikimi zwierzętami bądź roślinami, rolniczymi i częściowo naturalnymi ekosystemami, budynkami, autostradami itp.” – wszystkie te elementy zasługują na rozpatrzenie jako „elementy ogólnego metabolizmu społeczeństwa” (tamże, s. 150).

Wreszcie Doris Bachmann-Medick, która analizuje kolejne „zwroty” w naukach o kulturze, podkreśla formułowaną przez wielu badaczy potrzebę powiązania ich z najnowszymi odkryciami w sferze biologii i neurofizjologii, co – jej zdaniem – może zaowocować zasadniczą zmianą paradygmatu, czyli taką, która „znosi lub pokonuje granice między kulturoznawczym i przyrodoznawczym systemem opisu” (Bachmann-Medick 2012: 466). Oczywiście, równocześnie z przyjęciem nowych założeń konieczne stanie się wypracowanie także nowej aparatury pojęciowej, gdzie takie określenia jak humanizm, indywidualność i wolność, czyli kategorie podmiotu, znaczenia i wartości stracą dotychczasowy sens. Wszystko wskazuje więc na to, że w pierwszych dekadach XXI wieku zostanie ostatecznie przewyżczony jeden z najbardziej powszechnych dotąd poglądów, który Józef Bocheński nazywa zabobonem i „kompromitującym rodzajem bałwochwalstwa”, a mianowicie humanizm, czyli „przekonanie o szczególnym i nieredukowalnym do przyrody charakterze bytu ludzkiego” (Bocheński 1994: 56).

Jeżeli nakreślone tu skrótowo tendencje uznać za wyraziste symptomy nieuchronnej zmiany paradygmatu w obszarze całej humanistyki, należy zapytać, jakie wymagania stawia to przed socjologią ciała. Otóż po pierwsze, wydaje się, że na jej gruncie powinno się przyjąć założenie o sprawczości przysługującej ludzkiemu ciału, a więc dopuścić ewentualność, iż w rozważaniach socjologicznych mogłoby ono stanowić także zmienną niezależną. Takie odwrócenie najczęściej praktykowanego myślenia stanowiłoby zarazem realizację postulatu Simmla, który w szkicu *Socjologia zmysłów* wyraźnie zaznaczał: „Wrażenia zmysłowe, których sobie wzajem dostarczamy, bynajmniej nie są tylko ogólną podstawą i warunkiem społecznych stosunków, treści zaś i osobliwości tych stosunków zależą już od całkiem innych przyczyn; albowiem każdy zmysł wnosi swój wkład w budowę uspołecznionej egzystencji” (Simmel 2006: 187).

Po drugie, to ontologiczne ustalenie pociągałoby za sobą dyrektywę poznawczą: badanie multisensorycznej rzeczywistości społecznej nie powinno ograniczać się do operacji wyłącznie umysłowych, ale angażować całe ciało badacza, czego domagał się zgodnie z tym Andrzej Tyszką. „Za instrument poznania społecznego musi badacz-humanista przyjąć całego siebie. Nie tylko więc umysł,

ale i zmysły, i wszelkie władze postrzeżeniowe, całą psychikę, pełną swą osobowość, w której rejestruje i przetwarza wszelkie swe doznania” (Tyszka 1999: 203). Zwłaszcza socjolog badający społeczne funkcjonowanie ciała nie powinien zapominać, iż także on sam jest ciałem i że w celach naukowych ma to ciało wykorzystywać. Dopiero bowiem posłużenie się takim kompletnie wyposażonym narzędziem uwarząliwi go na „efekty obecności”, w jakie wyposażone są wszelkie obiekty zanim jeszcze przypisze się im „efekty znaczenia”, a więc pozwoli mu na ujawnienie zmysłowo doświadczanej, estetycznej, „ziarnistej faktury materialności” tego, co społeczne i kulturowe (Alexander 2010: 452).

Wynikałyby z tego, po trzecie, konieczność uznania pragmatycznej „zasady ciągłości” wyrażanej przez Williama Jamesa sformułowaniem o „ideale jako produkcie fizjologii” (James 1998: 49), a co za tym idzie – potrzeba rozwinięcia proponowanej przez wielu semiotyków biologicznej koncepcji znaczenia (Kotarbińska 1990: 189). Opierałaby się ona na regule transsubstancjacji zakładanej w teorii Charlesa Peirce’a, który dopuszczał wędrówkę znaczenia od interpretantów emocjonalnych (uczucia rozbudzone przez znaki) do interpretantów energetycznych (wysiłek fizyczny niezbędny do podjęcia działań stanowiących reakcję na znak) oraz interpretantów logicznych (abstrakcyjnych pojęć intelektualnych, które mogą przybierać formę podzielanego w danej grupie ogólnego wzoru – nawyku myślenia bądź działania). Chociaż więc semioza może być rozumiana jako proces wymiany myśli, to jednak nie wynika z tego, by znaczenie było skazane na bytowanie tylko w sferze intelligibilnej. „Możemy pojąć znak tak szeroko – przekonywał Peirce – że jego interpretant będzie już nie myślą, ale działaniem lub doświadczeniem, możemy nawet tak rozszerzyć jego rozumienie, że interpretant znaku okaże się zwykłą jakością odczucia” (Peirce 1997: 125). Nieprzypadkowo do myśli Peirce’a nawiązują dziś badacze rozważający możliwość powstania biosemiotyki (Bardini 2016) oraz podkreślający relacje *soma/sema* (Dziadek 2014), czyli nieusuwalną obecność ciała w sensualnej warstwie tekstu. Co za okazja dla socjologii pragnącej połączyć refleksję nad obdarzonymi żywym ciałem aktorami ludzkimi z analizami procesów semiotycznych, konstytutywnych dla tego co społeczne i kulturowe! I zarazem co za wyzwanie dla reguł socjologicznego pisania, w którym także powinno dać się odnaleźć to, co materialne i cielesne, pod warunkiem zakwalifikowania socjologicznych ksiązek i artykułów jako nie tylko „naukowych”, ale także jako „somaticstów”.

Po czwarte, oznaczałoby to zakwestionowanie utrzymywanej wciąż radykalnej nieciągłości między naukami przyrodniczymi a humanistyką, co byłoby uzasadnione między innymi tym, że ów Wielki Podział nie tyle wynika z ich zasadniczej odmienności, ile raczej z błędnych wyobrażeń humanistów na temat obiektów i metod badawczych przyrodznawców (Mokrzycki 2007). Filozofowie nauki od dawna i wielokrotnie podkreślali, iż w poznawaniu zjawisk

naturalnych poza procedurami wyjaśniania niezbędne jest także rozumienie, oparte na wczuwaniu się (Popper 1992). Badacze również zwracali uwagę na obecną w ich dociekaniach znaczną dozę emocji – według Einsteina chodzi tu nie o logiczną ścieżkę rozumowania, ale o irracjonalną intuicję oraz intelektualną miłość do obiektu (Popper 1977: 33), a Werner Heisenberg twierdził, iż „porządkowanie faktów udaje się tylko wtedy, gdy potrafimy się raczej wczuć niż wmyśleć w zjawisko” (Heisenberg 1987: 237).

Wreszcie po piąte, wszystkie sugerowane tu rozstrzygnięcia pozwalają – na najwyższym chyba poziomie ogólności – określić proponowaną zmianę paradygmatu jako definitywny odwrót od myślenia o rzeczywistości społecznej i kulturowej w kategoriach reprezentacji, a o jej poznawaniu jako zapośredniczonym przez te reprezentacje, czyli „symbolicznym, ponieważ nie osiąga się dzięki niemu poznania rzeczy realnej, lecz poznanie jej znaku w systemie znaków, czyli symboli” (Ortega y Gasset 2004: 29). Na miejsce tego podejścia, które Edmund Leach zrównuje z Frazerowską definicją magii homeopatycznej (czyli opartej na zasadzie podobieństwa) oraz Jakobsona i Lévi-Straussa rozumieniem myślenia „metaforycznego” (a więc posługującego się formami zastępczymi) powinno zatem wkroczyć myślenie „metonimiczne”, nawiązujące do „magii stycznościowej” (Leach 1973). Nie opierałoby się ono na przekonaniu o potrzebie dystansu, neutralności i obiektywizmu poznania, ale na przeświadczeniu, iż jest ono możliwe tylko w ścisłym kontakcie badacza z przedmiotem jego badania. Według przywołanych autorów, umysł ludzki pracuje według jednego lub drugiego mechanizmu. Skoro zatem obecnie obserwowane są symptomy wyczerpywania się paradygmatu „metaforycznego”, czy nie warto zwrócić się ku przeciwnemu biegunowi i skorzystać z możliwości, jakie oferuje paradygmat „metonimiczny”?

Jak się wydaje, dyscypliną szczególnie uprawnioną do dokonania tego „zwrotu” i zarazem uprzywilejowaną, jeśli idzie o kierunek zainteresowań, jest właśnie socjologia ciała, ale pod warunkiem, że potraktuje swe zadanie z całą konsekwencją, na jaką ono zasługuje. Tego rodzaju próby są zresztą aktualnie podejmowane przez badaczy zarówno polskich, jak i zagranicznych. W odniesieniu do pierwszego obszaru należy tu wymienić pogłębioną zwłaszcza teoretycznie refleksję nad niedyskursywną, bo zakorzenioną w cielesności i tam biorącą swój początek, wiedzą i przekazem tej wiedzy w sporcie (Jakubowska 2015). Autorka trafnie wskazuje przyczyny marginalizacji tego rodzaju „wiedzy milczącej” w socjologii – dominacja paradygmatu konstruktywistycznego – i gromadzi całkiem pokaźny zestaw koncepcji wykraczających poza jego ograniczenia. Na uwagę zasługują tu również badania empiryczne nad biorcami narządów (Kowal 2015) oraz nad przemianami percepcji własnego ciała przez osoby niepełnosprawne (Niedbalski 2015).

Z badań zachodnich warto natomiast wspomnieć o pracy Löica Wacquanta *Body and Soul* (Wacquant 2004) poświęconej trenowaniu boksu. Zajęcie to

zostało przedstawione w sposób przywołujący na myśl Arystotelesowską teorię „cnót”, która w interpretacji Alasdaira MacIntyre’a polega na tym, iż wytrwale ponawiane w jakiejś dziedzinie praktyki pozwalają na osiągnięcie aprobowanych przez daną grupę i właściwych dla tej dziedziny „dóbr wewnętrznych”. Ten efekt jest zaś nierozłącznie powiązany ze zdobywaniem trwałych umiejętności przeradzających się w doskonałość. Takie kształcenie charakteru, czyli „ducha” przez wykonywanie określonych czynności cielesnych prowadzi aż do rozwinienia w sobie odpowiedniego zestawu „cnót” (MacIntyre 1996). Autor *Body and Soul* wprawdzie nie przywołuje Arystotelesa, trudno jednak nie zauważyć podobieństwa jego myślenia nad zależnościami „ciała” i „ducha”, jakie zaprezentował w swojej książce do zasadniczych wątków koncepcji Stagiryty. Jeśli chodzi o stronę metodologiczną, to Wacquant własne przedsięwzięcie określane jako dziennik etnograficzny ukierunkowuje na to, by pokazać możliwość uprawiania nie tylko socjologii „o ciele”, ale przede wszystkim „z ciała”. Właśnie ciało ma tu być narzędziem badania i celem poznania, nie zaś jedynie ich tematem i obiektem. Jeśli aktor społeczny jest przede wszystkim istotą składającą się z mięsa, zmysłów i energii, to dokładnie tym samym rozporządza socjolog. Dlatego musi on realizować swoje działania *in situ, in vivo*, nie zaś wyłącznie *in vitro*, a więc włączać w proces badawczy własny organizm, angażować nie tylko swój intelekt, ale też „wcielony intelekt” i osobniczą wrażliwość. Warunkiem prezentowania świata jest bowiem dla Wacquanta bycie w świecie, i to do tego stopnia, że – jak deklaruje w zakończeniu książki – warunkiem napisania tej książki było dla niego stoczenie prawdziwej walki w ringu bokserskim.

Aczkolwiek jego teza jako generalne zalecenie metodologiczne może być kłopotliwa przy realizacji wielu innych tematów chętnie podejmowanych przez socjologów, to jednak nie sposób odmówić jej atrakcyjności teoretycznej. Postulat fizycznego, cielesnego bycia w świecie badanym warto zestawzić tu z podkreślanym jeszcze przez Władysława Kwaśniewicza nakazem długotrwałej autopsji w przypadku prowadzenia badań monograficznych (Kwaśniewicz 1993, 1999). Mając na uwadze te tak uporcezywie ponawiane w socjologii zalecenia można więc zasadnie zapytać: co takiego daje socjologowi cielesne doświadczenie rzeczywistości, czego nie mogłoby mu dać zapoznanie się z wszelkimi niezbędnymi źródłami, zgromadzenie wszystkich możliwych danych, wybitna wiedza ogólna, zdolności i pracowitość? Odpowiedź na to pytanie dostarczyłaby istotnych racji do powstania nowej wersji socjologii ciała. Problem jednak w tym, iż musi ona zafunkcjonować jeszcze przed takim ostatecznym uprawomocnieniem, gdyż w przeciwnym wypadku nie dopracuje się argumentów przemawiających za własnym istnieniem.

Nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju, jak omówione powyżej, przedsięwzięcia poszukujące nowego podejścia mają – niezależnie od słabości nieuchronnych na etapie, kiedy brak jeszcze w pełni uformowanego nowego

paradygmatu – duże znaczenie, chodzi tu bowiem nie tylko o wskazanie nowej drogi w obrębie socjologii, czy nawet szerzej – nauk humanistycznych, ale być może także o objęcie przewodnictwa w całej współczesnej nauce, co oznaczałoby nie „unaukowienie humanistyki”, jak o programie pozytywistycznym, a zwłaszcza neopozytywistycznym pisał Mokrzycki (2007: 92), ale „zhumanizowanie nauki”. Przynajmniej czegoś takiego oczekuje dziś od dyscyplin humanistycznych Edward Wilson, biolog i socjobiolog, przekonany o tym, że o ile obecnie wyczerpały się już możliwości nauk przyrodniczych, o tyle humanistyka ma jeszcze sporo do zaproponowania. „Dziś weszliśmy w nowy cykl eksploracji – przekonuje w pracy *Znaczenie ludzkiego istnienia* – nieskończenie bogatszej, odpowiednio bardziej wymagającej i nieprzypadkowo coraz bardziej humanistycznej. To mocą humanistyki i jej poważnych sztuk kreatywnych wyrazimy swój byt w sposób, który zacznie wreszcie realizować oświeceniowe marzenia” (Wilson 2016: 48). Wierny swojemu wezwaniu do konsilencji i wciąż podatny na wpływ „jońskiego zauroczenia” apeluje więc o zasypanie podziałów między „dwoma kulturami” i o ich ścisłą współpracę, bo chociaż „radikalnie różnią się sposobem opisu naszego gatunku, to powstały z tego samego źródła twórczej myśli” (Wilson 2016: 33).

Literatura

- Abel, Theodore. 1977. *Podstawy teorii socjologicznych*. Tłum. A. Bentkowska. Warszawa: PWN.
- Alexander, Jeffrey. 2010. *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii*. Tłum. S. Burdziej i J. Gądecki. Kraków Nomos.
- Angutek, Dorota. 2013. *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji przyrody na prowincji: od teorii do empirii*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Archer, Margaret. 2013. *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Tłum. A. Dziuban. Kraków: Nomos.
- Arendt, Hannah. 2000. *Kondycja ludzka*. Tłum. A. Łagodzka. Warszawa: Aletheia.
- Augustyn św. 1998. *Państwo Boże*. Tłum. W. Kubicki. Kęty: Antyk.
- Bachmann-Medick, Doris. 2012. *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bardini, Thierry. 2016. *Junkware, czyli do odzysku*. Tłum. M. Borowski i M. Sugiera. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Benton, Ted i Ian Craib. 2003. *Filozofia nauk społecznych*. Tłum. L. Rasiński. Wrocław: Wyd. Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP.
- Bocheński, Józef. 1994. *Sto zabobonów*. Kraków: Philed.
- Braidotti, Rosi. 2014. *Po człowieku*. Tłum. J. Bednarek i A. Kowalczyk. Warszawa: WN PWN.

- Breczko, Sylwia. 2013. *Polityzacja ciała. Między dyskursem publicznym a teorią socjologiczną*. Kraków: Nomos.
- Bukraba-Rylska, Izabella. 2013. *W stronę socjologii ucieleśnionej*. Warszawa: WUW.
- Bukraba-Rylska, Izabella, Maria Wieruszewska i Konrad Burdyka. 2017. *Lokalne dziedzictwo kulturowe w doświadczeniu mieszkańców wsi*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Collins, Randall. 2011. *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*. Tłum. K. Suwada. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Domańska, Ewa. 2012. *Historia egzystencjalna*. Warszawa: WN PWN.
- Dziadek, Adam. 2014. *Projekt krytyki somatycznej*. Warszawa: IBL PAN.
- Dziuban, Agata. 2007. *Socjologia i problem cielesnej kondycji człowieka*. W: A. Wiczorkiewicz i J. Bator (red.). *Ucieleśnienia. Ciało w zwierciadle współczesnej humanistyki*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 45–69.
- Esposito, Roberto. 2015. *Pojęcia polityczne*. Tłum. K. Burzyk i in. Kraków: Universitas.
- Geertz, Clifford. 2003. *W stronę interpretatywnej teorii kultury*. Tłum. S. Sikora. W: M. Kempny i E. Nowicka (red.). *Badanie kultury*. Warszawa: WN PWN.
- Goffman, Erving. 2009. *Interakcjonizm symboliczny i teorie interakcji*. Tłum. A. Manterys. W: A. Jasińska-Kania i in. (red.). *Współczesne teorie socjologiczne*. T. I. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Habermas, Jürgen. 2012. *Między naturalizmem a religią*. Tłum. M. Pańków. Warszawa: WN PWN.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Press.
- Harre, Rom. 2002. *Material Objects in Social Words*. „Theory, Culture and Society” nr 19 (5/6): 23–33.
- Hastrup, Kirsten. 2008. *Droga do antropologii*. Tłum. E. Klekot. Kraków: WUJ.
- Heisenberg, Werner. 1987. *Część i całość*. Tłum. K. Napiórkowski. Warszawa: PIW.
- Hugo, Victor. 1992. *Człowiek śmiechu*. Tłum. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Most.
- Jakubowska, Honorata. 2015. *Wiedza pozadyskursywna i sposoby jej badania na przykładzie przekazywania i nabywania sportowych umiejętności*. „Studia Socjologiczne” nr 3: 173–191.
- James, William. 1998. *Pragmatyzm*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa: Wyd. KR.
- Jeziorski, Ireneusz. 2017. *Krawędzie doświadczenia. Studium z antropologii wizualnej i sensorycznej*. Kraków: Nomos.
- Johnson, Mark. 2015. *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*. Tłum. J. Płu-ciennik. Łódź: Wyd. UŁ.
- Kant, Immanuel. 1957. *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN.
- Konecki, Krzysztof. 2000. *Studia z metodologii badań jakościowych: teoria ugruntowana*. Warszawa: WN PWN.
- Kotarbińska, Janina. 1990. *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*. Warszawa: PWN.
- Kowal, Katarzyna. 2015. *Wizualne i sprawnościowe doświadczenie przez biorców przeszczepu kończyny górnej zrekonstruowanego ciała – studium socjomedyczne*. „Studia Socjologiczne” nr 3: 193–220.

- Kozakiewicz, Helena. 1991. *Zwierciadło społecznego świata*. Warszawa: PWN.
- Kwaśniewicz, Władysław. 1993. *Badania monograficzne*. „Kultura i Społeczeństwo” nr 3: 153–160.
- Kwaśniewicz, Władysław. 1999. *O potrzebie rewitalizacji badań monograficznych*. „ASK” nr 8: 43–50.
- Lakatos, Imre. 1995. *Pisma z filozofii nauk empirycznych*. Tłum. W. Sady. Warszawa: WN PWN.
- Leach, Edmund. 1973. *Lévi-Strauss*. Tłum. P. Niklewicz. Warszawa: WP.
- Lévi-Strauss, Claude. 1993. *Spojrzenie z oddali*. Tłum. W. Grajewski. Warszawa: PIW.
- MacIntyre, Alasdair. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: WN PWN.
- Maffesoli, Michel. 2008. *Czas plemion*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: WN PWN.
- Menninghaus, Winfried. 2009. *Wstręt. Teoria i historia*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Universitas.
- Merleau-Ponty, Michel. 2001. *Fenomenologia percepcji*. Tłum. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa: Aletheia.
- Mokrzycki, Edmund. 2007. *Do nauki przychodzi się nie tylko z pytaniami*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Niezbalski, Jakub. 2015. *Przemiany recepcji własnego ciała przez osoby z niepełnościami fizycznymi uprawiające sporty*. „Studia Socjologiczne” nr 3: 221–240.
- Ortega y Gasset, José. 2004. *Ewolucja teorii dedukcyjnej*. Tłum. E. Burska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Ossowski, Stanisław. 1967. *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa: PWN.
- Peirce, Charles. 1997. *Wybór pism semiotycznych*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Pobjewska, Aldona (red.). 2011. *Współczesne refleksje wokół kartezjańskiej wizji podmiotu*. Łódź: Wyd. Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej.
- Popper, Karl. 1992. *Wiedza obiektywna*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: PWN.
- Przyłębski, Andrzej. 2016. *Krytyka hermeneutycznego rozumu*. Kraków: Universitas.
- Rakowski, Tomasz. 2006. *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy: etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Rymarczyk, Piotr. 2014. *Między spontanicznością a konformizmem. Ciało w wybranych magazynach poświęconych stylowi życia*. Warszawa: AWF.
- Shilling, Chris. 2010. *Socjologia ciała*. Tłum. M. Skowrońska. Warszawa: WN PWN.
- Silverman, David. 2008. *Interpretacja danych jakościowych: metody analizy rozmowy, tekstu i interakcji*. Tłum. M. Głowacka-Grajper i J. Ostrowska. Warszawa: WN PWN.
- Simmel, Georg. 2006. *Most i drzwi*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szacki, Jerzy. 1991. *Dylematy historiografii idei*. Warszawa: PWN.
- Szacki, Jerzy. 2002. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: WN PWN.
- Tucker, Chris. 1972. *Some Methodological Problems of Kuhn's Self Theory*. W: J. Manis, B. Meltzer (red.). *Symbolic interaction*. Boston: Allyn and Bacon Inc.
- Turner, Bryan. 2003. *Zarys ogólnej socjologii ciała*. W: T. Bryan (red.). *Teoria społeczna. Podręcznik*. Tłum. G. Woroniecka i A. Gąsior-Niemiec. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Turner, Victor i Edward Bruner (red.). 2011. *Antropologia doświadczenia*. Tłum. E. Klekot i A. Szurek. Kraków: WUJ.
- Tyszką, Andrzej. 1999. *Kultura jest kultem wartości*. Komorów: Antyk.
- Wacquant, L ic. 2004. *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press.
- Wilkinson, Iain. 2008. *W stronę socjologicznej konceptualizacji problemu lęku*. Tłum. A. Bukowski. W: P. Sztompka i M. Bogunia-Borowska (red.). *Socjologia codzienności*. Kraków: Znak.
- Willis, Paul. 2005. *Wyobraźnia etnograficzna*. Tłum. E. Klekot. Kraków: WUJ.
- Wilson, Edward. 2016. *Znaczenie ludzkiego istnienia*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Aletheia.
- Winch, Peter. 1995. *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wolska, Dorota. 2012. *Odzyskać doświadczenie*. Kraków: Universitas.
- Wyka, Anna. 1993. *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Zawistowicz-Adamska, Kazimiera. 1948. *Spoleczność wiejska*. Łódź: Polski Instytut Służby Społecznej.
- Ziółkowski, Marek. 1981. *Znaczenie, interakcja, rozumienie*. Warszawa: PWN.

The Sociology of the Body, or (For the Time Being) Decorative Theories

Summary

The sociological interest in the body is defined mainly by the so called Cartesian paradigm, which posits that everything in society and culture (including human bodies and material objects) has only arbitrary qualities. This position negates the existence of prior physical and embodied meanings, which have been studied by late phenomenology and which have been studied by anthropologists (Paul Willis, Kirsten Hastrup). Such theories, focusing on descriptions of social and cultural reconstructions of the body, have been called “decorative theories” by Bryan Turner. The validity of this critique is confirmed by other researchers, who call for a renaturalization of social research and the humanities (Doris Bachmann-Medick, Jürgen Habermas, Ted Benton, and Ian Craib). Recent work by Polish and international scholars allow us to expect a shift in the current sociological paradigm towards one that is materialistic, embodied, and thus naturalist.

Key words: Cartesian paradigm; decorative theories; neonaturalistic turn; biological concept of meaning.