

## ***Odzyskać doświadczenie. W kierunku nowego idiografizmu?***

Wilhelm Windelband w słynnej rektorskiej mowie z 1894 roku, proponując podział nauk na nomotetyczne (*Gesetzwissenschaften*) i idiograficzne (*Ereigniswissenschaften*), odwołał się do kryterium formalnego, do „właściwości celów poznawczych”<sup>1</sup>. Z różnych względów niezadawalający wydał mu się utrwalony wcześniej przedmiotowy podział na przyrodoznawstwo i nauki o duchu. Jego zasadność podważać miała choćby ówczesna psychologia, którą wedle tej klasyfikacji należałoby określić paradoksalnym mianem „przyrodniczej nauki o duchu”<sup>2</sup>. Dychotomię między dyscyplinami nomotetycznymi i idiograficznymi pojmował więc Windelband jako dychotomię trybów dociekań, stąd, zauważał, ta sama problematyka może stanowić przedmiot zarówno analiz idiograficznych, jak i nomotetycznych. Rozróżnienie bowiem między niepowtarzalnym a niezmiennym jest w jego opinii relatywne. Historia naturalna to dobry przykład idiograficznego przyrodoznawstwa. Generalnie jednak Windelband dostrzegał w przyrodoznawstwie skłonność do abstrakcji, owocującej poszukiwaniem prawidłowości, a w naukach historycznych — do oglądu (*Anschaulichkeit*) za sprawą „oka duszy”, oglądu stanowiącego podstawę opisu. „Oko duszy” to metafora retoryki wzrokocentrycznej, która ostatnio jest na cenzurowanym<sup>3</sup>, ale wówczas odsyłała

---

<sup>1</sup> W. Windelband, *Historia a przyrodoznawstwo (Mowa rektorska, Strasbourg 1894)*, przeł. Cz. Karkowski, [w:] *Neokantyzm*, tłum., wybór tekstów B. Borowicz-Sierocka, Cz. Karkowski, Wrocław 1984, s. 15–44. Tłumaczone fragmenty mowy rektorskiej Windelbanda i komentarz do niej znaleźć można też w: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Kraków 2009, s. 205–237.

<sup>2</sup> Być może pewnym refleksem tego „paradoksu” jest wyraźny dziś podział na psychologię „przyrodniczą” (na przykład ewolucyjną) oraz humanistyczną.

<sup>3</sup> Zob. M. Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley-Los Angeles-London 1993; E. Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination*, przeł. P. Stern, Cambridge 1986.

przede wszystkim do idealistycznego pojmowania postrzegania i — ogólniej — poznania. Windelband był zdecydowanie przeciwny „materialistycznej koncepcji postrzeżenia” także w odniesieniu do anatomicznego oka<sup>4</sup>. W metaforze „oka duszy”, myślę, zawiera się krytyczna perspektywa neokantyzmu. W każdym razie w świetle zaproponowanej przez Windelbanda dychotomii opis nie wydaje się ani bardziej oczywistym, ani łatwiejszym do osiągnięcia celem poznania niż sformułowanie („odkrycie”) prawa, bo to, że podejście idiograficzne ma walor poznawczy, nie ulegało wątpliwości. Poza tym, to nie w literalnie rozumianym opisie wyczerpywać się ma poznawcza funkcja wiedzy idiograficznej, o czym szerzej traktował uczeń Windelbanda, Heinrich Rickert<sup>5</sup>.

Windelband podkreślał, że jego klasyfikacja nauk nawiązuje do relacji między ogólnym a szczegółowym, którą Sokrates uznał za zasadniczą dla ludzkiego rozumienia, ale też do tego pęknięcia w klasycznej metafizyce, które legło u podstaw różnicy w pojmowaniu tego, co rzeczywiste przez Platona i Arystotelesa. Mamy tu też do czynienia z rozróżnieniem — z ducha kantowskim — na uniwersum konieczności i uniwersum wolności. Wolność bowiem, która według Windelbanda charakteryzuje ludzką kondycję, stanowi granicę ogólnych wyjaśnień:

Ogólne prawa nie ustanawiają ostatecznego stanu, z którego definitywnie wyprowadzić można konkretne warunki łańcucha przyczynowego. A zatem w analizie ostatecznych przyczyn lub podstaw pojedynczego, czasowo danego zjawiska podciągnięcie pod ogólne prawa jest bezużyteczne. Tym samym we wszystkich danych historycznego i indywidualnego doświadczenia pozostaje pewne *residuum* niezrozumiałości, nagie fakty, niewyraźne i niedefiniowalne zjawisko. Tak więc ostateczna i najgłębsza natura osobowości opiera się analizie prowadzonej w kategoriach ogólnych. Z perspektywy naszej świadomości patrząc, ten niezrozumiały charakter osobowości pojawia się jako istota indeterminizmu naszej natury, innymi słowy — jako indywidualna wolność<sup>6</sup>.

Windelband ponadto był przekonany, że: „Wszelkie nasze poczucie wartości funduje się na niepowtarzalności i nieporównywalności ich przedmiotów”<sup>7</sup>.

Tak więc ludzka wolność, ale i charakter wartości oraz ich doświadczania korespondują z wiedzą idiograficzną. Jednocześnie Windelband nie umniejszał walorów wiedzy ogólnej, podobnie jak oczywiste było dla niego to, iż nauki idiograficzne nie obędą się bez ogólnych twierdzeń, a i bez odwołań do praw, tyle że nie są one ani zasadniczą treścią, ani celem idiograficznych zabiegów poznawczych. Podkreślał zaś, i to wydaje mi się szczególnie ważne, iż prawo — poprzez które wyraża się to, co niezmienne — i zdarzenie, jako wyraz niepowtarzalnego, stanowią zdecydowanie niewspółmierne cele ludzkiej wiedzy. Potwierdzenie tego sądu znajdował zarówno w filozofii Immanuela Kanta, jak i Gottfrieda Leibniza, tam

<sup>4</sup> Zob. W. Windelband, *op. cit.*, s. 25–26, 32.

<sup>5</sup> Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Idiograficzna koncepcja historii*, „Studia Filozoficzne” 1958, nr 1 (4).

<sup>6</sup> W. Windelband, *op. cit.*, s. 42–43.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 38.

gdzie obaj filozofowie przekroczenie tej niewspółmierności pozostawiali boskim kompetencjom.

Możliwym praktycznym walorom wiedzy ogólnej, stanowiącej podstawę „celowej interwencji w tok zdarzeń”<sup>8</sup>, Windelband przeciwstawiał immanentną, autoteliczną wartość wiedzy idiograficznej, spełniającej się w opisie tego, co indywidualne, niepowtarzalne i podlegające zmianie. Co do wyjaśnień zmiany, był przekonany, że nomologicznym eksplikacjom nie poddaje się zmiana jako taka, a jedynie jej najogólniejsze formy.

### **Clifford Geertz. Wiedza lokalna — ponad idiografizmem i nomotetyzmem?**

Minęło ponad sto lat od rektorskiej mowy Windelbanda, kiedy antropolog kulturowy, Clifford Geertz, zastanawiając się nad kondycją swej dyscypliny, co określił jako namysł nad stanem antropologicznej sztuki (*sic!*), zdecydowanie stwierdził, dzieląc — myślę — zdanie wielu mu współczesnych badaczy, że nie potrzebujemy odnowienia starej debaty nad nomotetyzmem i idiografizmem, jak i roztrząsania opozycji wyjaśnienie — rozumienie<sup>9</sup>.

Jeśli podzielimy opinię Geertza, to pojawia się pytanie o powód atrofii potrzeby takiej dyskusji. Czyżby udało się to, co w przekonaniu Windelbanda było niemożliwe, mianowicie przekroczenie niewspółmierności wiedzy nomologicznej i idiograficznej? Czy też dokonaliśmy swoistej destrukcji tej opozycji, bowiem najbardziej dziś wpływowe ideały poznania jej nie potrzebują? A może dokonuje się właśnie jej dekonstrukcja, przewartościowanie wpisanej w tę opozycję — idiografizm a nomotetyzm — hierarchii i tym samym zmiana znaczenia jej elementów i w konsekwencji otwiera się nowa przestrzeń dyskusji. Moim zdaniem wiele przemawia za tym, że mamy do czynienia z tą trzecią sytuacją. Pewnym argumentem może być tu choćby postrzeganie nauki, a szczególnie nauk przyrodniczych, w kategoriach humanistycznych, co ma miejsce na szerszą skalę od późnych lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, od czasów *Struktury rewolucji naukowych* Thomasa Kuhna (bowiem o Ludwiku Flecku i jego pochodzącej z międzywojnia koncepcji faktu naukowego rzadko się pamięta, nie miał Fleck

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>9</sup> Jak pisał Geertz: „Potrzebujemy nie współczesnego wydania dawnych sporów o nomotetyczność i ideografię, *erklären* i *verstehen*, lecz wskazania przez jedną czy drugą stronę bądź to efektywnej drogi kontrolowania ogólnych kierunków nowoczesnego życia społecznego, bądź rozwinięcia i wpojenia naszym czasom umiejętności bardziej łagodnego torowania sobie przez nie drogi, bez względu na obrany kierunek”. C. Geertz, *Stan antropologicznej sztuki*, [w:] *idem*, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 178 (artykuł w oryginale był wydany w roku 2000).

w swoim czasie, mówiąc językiem Brunona Latoura, wystarczająco mocnych rzeczników i sojuszy). Perspektywa socjologiczna, kulturowa i historyczna, z której zaczęto się przyglądać nauce, nie pozostała bez wpływu na pojmowanie jej sposobów wyjaśniania.

Geertz we wprowadzeniu do *Wiedzy lokalnej*, książki stanowiącej kontynuację jego *Interpretacji kultur*, pisał, że czuje się świadkiem roszczeń do naukowości wiedzy opartej na studium przypadku i że te roszczenia „wzmacnia wszystko: od ponownych rozważań filozoficznych nad istotą prawa przyrodniczego po rozpowszechnienie wyjaśnień z perspektywy zależnej od obserwatora”<sup>10</sup>. Geertz w zasadzie nie kojarzył studium przypadku z idiograficznym trybem wiedzy. Jak wiadomo, studiowanie przypadku, jakkolwiek nigdy nie może pominąć tego, co szczegółowe, prowadzić może do rozmaitych rezultatów, ale i różnymi kierować się celami. Osobną kwestią jest status Geertzowskiego opisu gęstego i wiedzy lokalnej, których tu szerzej nie będę podejmowała, choć można ją wpisać bez wątplenia w debatę o „nowym” idiografizmie, by zostać na razie przy starej nazwie.

Istotnie, nie ustają burzliwe dyskusje nad charakterem prawa przyrodniczego, które problematyzują ostrość granic między procedurami poznawczymi przyrodoznawstwa i nauk społecznych oraz humanistyki. Najczęściej nie idzie jednak o to, by owe granice zamazywać czy zawieszać, raczej poddawane są pod rozważę próby ich przemieszczenia i nowej interpretacji. Sporo ożywienia w te dyskusje wprowadziła teoria aktora-sieci (ANT) Latoura. Jej przesłaniem, jeśli można tak to ująć, staje się właśnie opis, nie — wyjaśnianie. Latourowska teoria, niezależnie od jej ocen, bo te nie są jednoznaczne<sup>11</sup>, wydaje się jednym z istotniejszych dziś głosów w procesie kwestionowania utrwalonych podziałów na humanistykę i przyrodoznawstwo oraz jest wyrazem pozytywnej waloryzacji opisu<sup>12</sup>.

Wracając do Geertza, rozjaśniał on swe stanowisko między innymi poprzez metaforę pływaka i hydrologa:

Kto lepiej zna rzekę (by posłużyć się obrazem, jaki znalazłem kiedyś w przeglądzie publikacji na temat Heideggera), hydrolog czy pływak? Przy takim ujęciu sprawy odpowiedź najwyraźniej zależy od przyjęcia rozumienia pojęcia „znać” i [...] od wyznaczonego celu. Rozumiejąc to jako pytanie o rodzaj wiedzy, jaka jest nam najbardziej potrzebna, jakiej poszukujemy i jaką potrafimy osiągnąć w naukach humanistycznych, uważam, że znajomość lokalnej specyfiki — rodzaj

<sup>10</sup> C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005, s. 15.

<sup>11</sup> Zob. na przykład recenzję książki Brunona Latoura *Science in Action* napisaną przez Olge Amsterdamską: *Surely you are joking, monsieur Latour?*, „Science, Technology, & Human Values” 15, 1990, nr 4, s. 495–505.

<sup>12</sup> W sprawie opisu zob. B. Latour, *Prolog w formie dialogu pomiędzy studentem i (cokolwiek) sokratycznym profesorem*, tłum. zbiorowe pod kier. K. Abriszewskiego: A. Sohler *et. al.*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1/2. Co do kwestii Latourowskiego podziału na humanistykę i przyrodoznawstwo zob. A.W. Nowak, *Methodenstreit, podmiot, phronesis. Wpływ sposobu interpretacji opozycji humanistyka a przyrodoznawstwo, na rozumienie etyki, polityki i podmiotu*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007, s. 169–181.

wiedzy posiadanej przez pływaka, czy możliwej do zdobycia przez pływanie — może co najmniej skutecznie rywalizować z odmianą powszechnej wiedzy, którą posiada hydrolog. [...] Nie jest to kwestia kształtu naszej myśli, ale jej powołania. Nie wiem, czy stanowi to adekwatną „reakcję na krytyczne pretensje uniwersalizmu i władzy” wysuwane przeciwko pracy, która wychodzi od „historycznego punktu w czasie i geograficznego punktu w przestrzeni” [...], ani nawet, co mogłoby zostać tu uznane za adekwatne. Podobnie jednak jak cała „lokalna wiedza” jest to konkretne, czyjeś i na teraz wystarczy<sup>13</sup>.

Metafora użyta i zinterpretowana przez Geertza zdaje się wyrażać tę samą podstawę klasyfikacji, którą zaproponował Windelband, tu także „wyznaczony cel”, rozumiany jako powołanie wiedzy, decyduje o tym, czy mamy do czynienia z pływakiem (idiografem?), czy z hydrologiem (nomotetykiem?). Geertz koncentruje się jednak na pragmatycznym aspekcie sprawy, jego uwagę zaprzęta kwestia tego, jakiej wiedzy potrzebujemy i do czego jej potrzebujemy<sup>14</sup>. „Technologia” skonfrontowana jest z *phronesis*, a więc technologiczna skuteczność wiedzy, jej ogólność i abstrakcyjność — z jej konkretnością, ale i z ezoterycznością praktycznej mądrości. Zdecydowanie bliższy Geertzowi jest „pływak” i to tę postawę wybiera on jako bardziej pożądaną w antropologicznych eksploracjach. Kiedy w innym miejscu autor *Interpretacji kultur* sugeruje, że lokalność wiedzy należałoby konfrontować nie z jej ogólnością i uniwersalnością, lecz z inną lokalnością, to wówczas „lokalność” zdaje się wymagać charakterystyki wznoszącej się ponad podziałem na idiografizm i nomotetyzm. Choć pewnie znajdują się i tacy, którzy uznają, że owo „ponad” jest jednak jakąś formą sukcesji idiografizmu, z racji obcych wiedzy lokalnej jakichkolwiek roszczeń do uniwersalizowania swych rezultatów i nadmiernych uogólnień.

Geertzowi zarzuca się, że wbrew swym deklaracjom promował w istocie idiograficzną antropologię<sup>15</sup> i że miał swój udział w tym, iż antropologia kulturowa, która miała status nauki społecznej, zaczęła przybierać postać dyscypliny humanistycznej, oferującej wiedzę trudną do weryfikacji czy wręcz nieweryfikowalną, niejasno komunikowaną i tym samym o niepewnym epistemicznym statusie.

W *Przedmowie do Zastanego światła*, książki oryginalnie wydanej w 2000 roku, a więc w jednym z ostatnich swych tekstów, autor najogólniej zadanie antropologa kultury określił jako „badanie bogactwa i struktury ludzkiego doświadczenia oraz jego sensu”<sup>16</sup>.

Pisał tam, że w filozofii, zwłaszcza tej, która poddała się wpływowi „późnego Wittgensteina”, znalazł potwierdzenie przekonania, „że jeśli w ogóle istnieją od-

<sup>13</sup> C. Geertz, *Stan antropologicznej...*, s. 178–179.

<sup>14</sup> Gubi się tu ważny dla Windelbanda wątek autoteliczności idiografizmu, co być może ma związek z rosnącymi współcześnie wpływami różnych form myśli pragmatystycznej, która nie jest wrażliwa na autoteliczność wartości poznawczych.

<sup>15</sup> Zob. na przykład M. Lubaś, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków 2003, tu: rozdz. II.

<sup>16</sup> C. Geertz, *Przedmowa*, [w:] *idem, Zastane...*, s. 5.

powiedzi na nasze najbardziej ogólne pytania — dlaczego? jak? co? gdzie? — to znaleźć je można w drobnych detalach prawdziwego życia”<sup>17</sup>.

I tu zaczynają się kłopoty. Jeśli bowiem idzie o „prawdziwe życie”, to trudno o zgodę co do tego, gdzie go szukać. Już z samym „życiem” jest kłopot, a co dopiero, gdy chcemy dotrzeć do życia „prawdziwego”. Czy konkretne ludzkie doświadczenia to jest właśnie „prawdziwe życie”, czy zaledwie jego przejaw bądź powierzchnia jego głębi. Udręki płynące z przeświadczenia, iż „życie jest gdzie indziej”, bywają nie tylko udziałem literatów i literackich bohaterów, ale także badaczy świata człowieka. A ten swoisty kunderyzm wraz bowaryzmem sprzyjają zmienności wpływów „hydrologów” i „pływaków” w obszarze badań ludzkiego świata.

W niezwykle żarliwych dyskusjach lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, w okresie wzmożonych autoanaliz w antropologii, wpisujących ją w rozmaite „zwroty”, pojawił się także wątek doświadczenia. To zainteresowanie doświadczeniem zbiegało się często z deklaracjami kierowania badawczej uwagi właśnie ku „prawdziwemu życiu”. Doświadczenie budziło zainteresowanie nie jako kategoria epistemologiczna, źródło czy kryterium teoretycznej wiedzy i jej pewności, lecz jako przestrzeń i forma tej niepewności, jaka przysługuje naszej w świecie egzystencji. Zdawano sobie jednocześnie sprawę z tego, że trudno o bardziej wieloznaczne pojęcie niż pojęcie doświadczenia. W związku z tym jego poznawcza użyteczność podlegała i podlega zupełnie skrajnym ocenom.

Czy to szczególne zainteresowanie doświadczeniem można potraktować jako przejaw skłonności idiograficznych bądź kryptoidiograficznych antropologii, czy rzeczywiście prowadzi ono do tego, że celem myślenia staje się to, co szczególne, zindywidualizowane i podlegające zmianie?

Jakkolwiek Geertz miał swój istotny udział w przygotowaniu gruntu do ponownego przemyślenia kwestii doświadczenia, to za inicjatora antropologii doświadczenia uchodzi Victor Turner, wybitny badacz afrykańskiego ludu Ndembu z Zambii, łączony dziś w humanistyce i naukach społecznych głównie z koncepcjami „dramatu społecznego”, „liminalności” i „liminoidalności”, „antystruktury”, „*communitas*” oraz ze stworzeniem podstaw dla tego nurtu antropologii, który zyskał miano antropologii performatywnej.

## ***Victor Turner. Odzyskać doświadczenie***

To głównie z inicjatywy Turnera w 1980 roku w ramach corocznego zjazdu Amerykańskiego Towarzystwa Antropologicznego odbyło się w Waszyngtonie sympozjum na temat antropologii doświadczenia, które współorganizowali Bar-

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 6.

bara Meyerhoff i Edward M. Bruner. *The Anthropology of Experience*, praca będąca owocem tych obrad, zredagowana przez Turnera i Brunera, wydana została trzy lata po śmierci tego pierwszego, w 1986 roku. Książka nie miała najlepszych recenzji, choć zgodnie uznawano jej ważność ze względu na to, że prezentowała po raz pierwszy idee, które wkrótce weszły w szerszy obieg<sup>18</sup>. Jeden z recenzentów, Robert A. Paul uznał ją za zaledwie blade odbicie gwiazdorskiego waszyngtońskiego panelu.

Autorzy zainteresowani kategorią doświadczenia najczęściej deklarują odwrót od paradygmatu strukturalistyczno-funkcjonalistycznego. Istotnym motywem zdystansowania się wobec niego jest, jak słusznie zauważyła Mary Douglas, przekonanie o wyjątkowej wartości „przeżywanego życia”. Następuje za tym, dodać można, przewartościowanie filozoficznych tradycji, w których antropolodzy poszukują inspiracji. Stąd nawiązania do filozofii życia, filozofii hermeneutycznej i amerykańskiego pragmatyzmu, a więc tych nurtów myślenia, które „życie”, „egzystencję”, „bycie” i „praktyczne działanie” czynią swym pierwszym przedmiotem.

Geertz, autor epilogu do *The Anthropology of Experience*, podobnie jak niektórzy recenzenci pracy, zauważa, iż to, co łączy większość autorów tomu, proklamującego antropologię doświadczenia, to niechęć do myślenia w kategoriach dualizmu „kulturowych wzorów” i „społecznych struktur”, prowokującego do poszukiwania ich wzajemnego funkcjonalnego dopasowania. Douglas, komentująca w swej recenzji słowa Geertza, podziela jego przekonanie o redukcyjnym charakterze wskazanego przezeń dualizmu, ale jednocześnie wyraża rozczarowanie, że w ślad za jego odrzuceniem nie idzie żadna propozycja innych rozwiązań kwestii, które za jego sprawą zostały postawione, czego rezultatem jest jedynie likwidacja ważnych pytań. Badaczce tej najciekawsze wydawały się próby odniesienia do siebie doświadczenia i performansu, bo tu dostrzega ona przeoczoną przez Geertza szansę uwolnienia się od pułapek tekstualizmu, szansę, jej zdaniem, najlepiej wykorzystaną przez Turnera<sup>19</sup>.

Niewątpliwie był on jednym z antropologów, którzy najintensywniej rozmyślali o doświadczeniu, ale zarazem trzeba się zgodzić z opinią Grzegorza Godlewskiego, który, analizując twórczość Turnera ze względu na jej ambicje proklamowania antropologii doświadczenia, uznał, że badacz ten nie zaproponował ani wyraźniej koncepcji doświadczenia, ani jej teorii<sup>20</sup>. Godlewski sugeruje, że

---

<sup>18</sup> Zob. recenzje: R.A. Paul w „*American Ethnologist*” 14, 1987, nr 3, s. 564–565; J. Peacock w „*The Journal of American Folklore*” 100, 1987, nr 397, s. 342–344; M. Douglas w „*American Anthropologist, New Series*” 92, 1990, nr 1, s. 252–254.

<sup>19</sup> Podejście performatywne budzi nadzieje na zarzucenie postaw *tekstocentrycznych*, zob. na przykład D. Conquergood, *Ethnography, rhetoric, and performance*, „*Quartely Journal of Speech*” 1992, nr 78.

<sup>20</sup> Zob. G. Godlewski, *Victor Turner ku antropologii doświadczenia*, „*Przegląd Kulturoznawczy*”, 2009, nr 2 oraz jego tekst w niniejszym tomie.

rozważania Turnera o doświadczeniu można potraktować jako zapowiedź nie tyle pojawienia się nowej orientacji w antropologii, ile raczej nowej orientacji samej antropologii. A na marginesie może warto przypomnieć, że „doświadczenie” nie- rzadko bywa, nie tylko w języku potocznym, traktowane jako antonim „teorii”.

Turner był świadom tego, że teoria, z jaką przystępuje się do badań terenowych, pozwala dostrzec pewien rodzaj „danych”, ale „czyni ślepy” na inne. Zgadzał się z diagnozą Georga Spinglera, że „idiograficzną etnografię obraca wniwecz nomotetyczna orientacja etnografa”, co wcześniej wyjaśniał, tak odnosząc się do brytyjskiego funkcjonalizmu:

każda s p e c y f i c z n a dziedzina etnografii służyła poszukiwaniu ogólnych zasad. Innymi słowy, procedury idiograficzne, polegające na szczegółowym zapisie danych terenowych, służyły odkrywaniu ogólnych praw. Hipotezy postawione na podstawie czynności idiograficznych weryfikowano nomotetycznie, w ten sposób formułując ogólne zasady socjologiczne<sup>21</sup>.

Nie ma tu już mowy o zauważanej przez Windelbanda niewspółmierności idiografizmu i nomotetyzmu, lecz zakłada się ich swoistą komplementarność, co prowadzi do zinstrumentalizowania procedur idiograficznych, podporządkowania ich nomologicznym celom. To właśnie doświadczenie miało stać się tą kategorią, która uwalnia od funkcjonalistyczno-strukturalistycznego instrumentarium. Turner pisał:

Pojęcia funkcja i struktura w moim zawodowym życiu jako antropologa miały niemal magiczną wartość. Oba są zapożyczone z innych dyscyplin: funkcja z biologii i matematyki, struktura z architektury, inżynierii i językoznawstwa. Nie zamierzam o nie kruszyć kopii. Zbyt wiele czasu zmarnowano na niekonstruktywne spory. Chciałbym ponownie ożywić nasze nieprzemijające antropologiczne zainteresowanie „doświadczeniem”. Pojęcia tego nie zapożyczyliśmy z innych humanistycznych dyscyplin, jest osobiście nasze własne<sup>22</sup>.

Ta deklaracja odzyskania „doświadczenia” jako własnego pojęcia antropologii pochodzi z tekstu *Experience and Performance. Towards a New Processual Anthropology*, zamieszczonego w wydanej już po śmierci Turnera, a zredagowanej przez jego żonę i jednocześnie współpracowniczkę, książce z 1985 roku *On the Edge of Bush*, o znamienym podtytule: *Anthropology as Experience*. Wedle świadectwa Edith Turner, tekst powstał w 1980 roku. Victor Turner zwraca tam uwagę, że w żartobliwym utożsamianiu przez antropologów doświadczenia terenowego z rytuałem przejścia jest coś więcej niż zwykła metafora. Zrozumienie odmiennego świata wymaga bowiem, w jego głębokim przekonaniu, nie empatii, lecz transformującego doświadczenia. Takie doświadczenie bowiem generuje znaczenie, a każde doświadczenie docierające do znaczenia

<sup>21</sup> V. Turner, *Od rytuału do teatru*, przeł. M. i J. Dziekanowie, Warszawa 2005, s. 100 (wydanie oryginalne 1982).

<sup>22</sup> V. Turner, *Experience and Performance. Towards a New Processual Anthropology*, [w:] *idem, On the Edge of the Bush. Anthropology of Experience*, red. E. Turner, Tuscon 1985, s. 205 (przeł. D.W.).



jest procesem przemieniającym, stąd powiązania tych doświadczeń z performansami, które umożliwiają zrozumienie ekspresji, odsłaniających się tutaj jako w istocie uprzedmiotowane cudze doświadczenia, a więc pojmowanych po Diltheyowsku.

Początkowo Turner łączył doświadczenie ze zmysłowym, fizjologicznym, cielesnym i ewentualnie emocjonalnym wymiarem ludzkiej egzystencji, natomiast począwszy od prac z lat osiemdziesiątych doświadczenie jest rozumiane inaczej i szerzej, mieści w swej strukturze — poza zmysłowymi i emocjonalnymi — także elementy kognitywne i wolicjonalne. Turner, konstruując swe rozumienie oraz zarówno teoretyczną, jak i metodologiczną ocenę doświadczenia, wiele zaczerpnął z myśli Wilhelma Diltheya. W bardzo osobistym wstępie do książki *Od rytuału do teatru* sugeruje, iż jej tytuł lapidarnie odzwierciedla jego drogę badawczą — od studiów nad rytuałem po specyficzne zainteresowania teatrem, głównie eksperymentalnym, co sentymentalnie interpretuje jako powrót do wypartego dziedzictwa matki, Violetta Witter, założycielki i aktorki Szkockiego Teatru Narodowego w Glasgow. Ale ta droga „od Ndembu na Broadway”, jak gdzie indziej ją określono<sup>23</sup>, jest też drogą poprzez poznawcze paradygmaty. Turner zdobywał wykształcenie i zaczął prowadzić badania w ramach brytyjskiego „strukturalnego funkcjonalizmu”. Jak wspomina jego żona, to lektura *Wyspiarzy z Andamanów* Alfreda R. Radcliffe’a-Browna zaowocowała ostateczną decyzją o studiach antropologicznych. Orientacja funkcjonalistyczna — przypomina V. Turner — była spadkobierczynią zarówno brytyjskiego empiryzmu Johna Locke’a i Dawida Hume’a, jak i francuskiego pozytywizmu Auguste’a Comte’a i Émile’a Durkheima<sup>24</sup>. Kiedy Turner skoncentrował swą badawczą uwagę na społecznych dramatach, czyli, mówiąc najogólniej, na procesach ujawniania się, przebiegu i rozwiązywania wszechobecnych w ludzkich społecznościach konfliktów społecznych, zaczął doświadczać ograniczeń strukturalno-funkcjonalnego paradygmatu „chwytającego”, ale też projektującego, z czego antropolog zdawał sobie sprawę, raczej spójność kulturowego i społecznego ładu niż jego zakłócenia i transformacje. Tak o tym pisał po latach:

Teraz doskonale widzę, jak stopniowo znosiło mnie z przerwami na studia nad procesami symbolicznymi, teorią interakcji symbolicznych, poglądami socjologów fenomenologicznych, francuskich strukturalistów oraz „dekonstrukcjonistów” — w kierunku stanowiska zbieżnego z myślą wielkiego myśliciela, który na fotografiach wygląda jak stary siwy wieśniak — Wilhelma Diltheya (1833–1911)<sup>25</sup>.

Tak więc długa i okrężna droga wiodła Turnera do autora *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, choć, jak sam twierdzi, zaczął myśleć kategoriami Diltheyowskimi na długo przedtem, zanim zdał sobie z tego sprawę: „Na długo przed

<sup>23</sup> Zob. E. Turner, *Prologue: From the Ndembu to Broadway*, [w:] V. Turner, *On the Edge...*

<sup>24</sup> Zob. V. Turner, *Od rytuału...*, s. 8, 101.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 15.

zapoznaniem się z twórczością Diltheya, podzielałem jego pogląd, że struktury doświadczenia: kognitywne, konatywne i afektywne — mają fundamentalną wagę w studiowaniu ludzkiego działania<sup>26</sup>.

Zważywszy na bogactwo i złożoność Diltheyowskiego dzieła, można zapytać, do jakiego Diltheya „zniosło” Turnera. We współczesnej świadomości ten niemiecki myśliciel funkcjonuje zarówno jako filozof życia, jak i hermeneuta w obu rozróżnionych niegdyś przez Güntera Scholza znaczeniach<sup>27</sup>, a więc jako filozof humanistyki, czyli hermeneuta filozoficzny, oraz jako filozof hermeneutyczny, fundator filozofii hermeneutycznej. W tej ostatniej roli był na długo zapoznany za sprawą między innymi Hansa-Georga Gadamera i Martina Heideggera, którzy, jakkolwiek przyznawali się do długu wobec Diltheya, to jednak precyzując własne stanowiska poprzez kontrast z Diltheyowskim — w ich ujęciu głównie epistemologicznym czy metodologicznym — umniejszali mimowolnie jego rolę jako współtwórcy filozofii hermeneutycznej<sup>28</sup>. Wydaje mi się, iż Dilthey stał się dla Turnera istotnym myślicielem we wszystkich tych trzech rolach; jako filozof życia, który był przekonany o tym, iż to „życie objaśnia życie”, oraz upatrywał w doświadczeniu — przeżyciu (*Erlebnis*) pierwotną i podstawową ludzką rzeczywistość, ale także jako filozof hermeneutyczny, dla którego „kołowa” interpretacja życia miała wymiar ontologiczny, i — w końcu — jako filozof humanistyki przekonany o konieczności zarówno wypracowania specyficznych procedur humanistycznego poznania, jak i odzyskania jego własnych kategorii.

Zwrot ku autorowi *Einleitung in die Geisteswissenschaften* stanowił wyraz rodującego się dystansu Turnera do pewnych idei strukturalistycznych. Diltheyowska

<sup>26</sup> V. Turner, *A New Processual Anthropology*, [w:] *idem, On the Edge...*, s. 210.

<sup>27</sup> Zob. G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, przeł. D. Domagała, [w:] *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994.

<sup>28</sup> O filozofii hermeneutycznej Diltheya przekonująco pisze znawczyni jego dzieła Elżbieta Paczkowska-Łagowska (*Logos życia*, Gdańsk 2000, tu szczególnie rozdział *Hans-Georg Gadamer i spór o miejsce Wilhelma Diltheya w tradycji hermeneutycznej*, s. 213–243). Andrzej Przyłębski w swej pracy o hermeneutycznym zwrocie w filozofii argumentuje na rzecz tezy, „iż ontologiczne, antropologiczne, epistemologiczne i metodologiczne badania Diltheya kulminują w jego teorii hermeneutycznej, mogącej stanowić istotną podstawę dla filozofii hermeneutycznej rozwijanej nie tylko przez Heideggera czy Gadamera, lecz także przez alternatywne względem nich propozycje teoretyczne” (*Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005, s. 99). Jako przykład Przyłębski wskazuje Ferdinanda Fellmanna i jego pracę *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbeck bei Hamburg 1991. Własne odczytanie Diltheya jako możliwego patrona przemian antropologii kulturowej zaproponował Dariusz Czaja w tekście: *Życie, czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię — kultury*, [w:] *idem, Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Kraków 2004, s. 61–98. Autorzy anglosascy korzystają, po pierwsze, z opracowań dzieła Diltheya autorstwa Rudolpha Makkreela, między innymi z jego pracy o Diltheyu jako filozofie humanistyki (1992), hasła *Dilthey* w *The Cambridge Dictionary of Philosophy* oraz napisanego wspólnie z Fridhjoferem Rodim wstępu do wyboru pism Diltheya w języku angielskim, a po drugie, z pracy Michaela Ermartha o Diltheyowskiej krytyce rozumu historycznego (1978). Turner powołuje się na wcześniejsze prace Herberta A. Hodgesa (1953), Rudolpha A. Makkreela (1975).

koncepcja *Erlebnis* była dla niego atrakcyjna między innymi ze względu na jej „anty-Kantowski” charakter, przejawiający się w przekonaniu, iż dane doświadczenia nie są pozbawione formy, a przeżycie ze względu na swe bogactwo nie daje się określić za pomocą ogólnych kategorii formalnych. Turner tak to argumentował:

Nie jest tak, że podmiot doświadczający nakłada kategorie przestrzeni, substancji, interakcji itd. na świat fizyczny, na czas, twórczą wolność, wartość, znaczenie i tym podobne kategorie ze „świata umysłu”. Dane doświadczalne są „instynktowne w swojej formie”, a praca myślowa polega na wydobyciu „systemu strukturalnego” ukrytego w każdym możliwym do wyróżnienia przeżyciu, *Erlebnis* lub jednostce doświadczenia, niezależnie czy jest to romans, czy głośne wydarzenie historyczne jak sprawa Dreyfusa, czy dramat społeczny [...]. Struktury przeżycia nie są dla Diltheya tak ukochanymi przez strukturalistów — którzy zdominowali francuską antropologię na tak długie lata — suchymi, statystycznymi, synchronicznymi „strukturami kognitywnymi”. Oczywiście poznanie jest ważnym aspektem, „wymiar” każdej takiej struktury. Myśl wyjaśnia i uogólnia doświadczenie życiowe, ale jest ono samo w sobie przesycone emocjami i wolą, źródłami — odpowiednio — ocen wartościujących i nakazów<sup>29</sup>.

W istocie niemiecki filozof odrzucał przekonanie o istnieniu apriorycznych kategorii umysłu, które z racji swej uprzedniości wobec doświadczenia gwarantowałyby istnienie „generujących” je ram. Przyjmował natomiast istnienie pewnych wspólnych struktur psychicznych, które wyłaniają się z podzielanych przez ludzi doświadczeń i zapewniają podstawy wspólnych form ludzkiej świadomości, przybierających postać „obiektywnego umysłu” czy „kultury”. Myśliciel ten poszukiwał trzeciego rozwiązania między Kantowskim apiryzmem a asocjacionizmem Hume’a. Stąd jego propozycja „psychologii opisowej i analitycznej”, niesłusznie jest odczytywana i odrzucana jako wyraz li tylko redukcyjnego psychologizmu<sup>30</sup>.

Właśnie ze względu na krypto- czy raczej *quasi*-Kantowski charakter strukturalizmu Turner zaczął się wobec niego dystansować, choć nie do końca konsekwentnie. Przywoływał w swych tekstach opinie tych spośród krytyków tego nurtu myślenia, którzy dostrzegali w strukturalizmie ideę Kantowskiej nieświadomości rozumianej jako kategorialny system bezpodmiotowych odniesień oraz postawiony na głowie — materialistyczny — Kantowski transcendentalizm, poszukujący uniwersalnych praw zależnych ostatecznie od funkcjonowania centralnego układu nerwowego<sup>31</sup>. Kiedy Claude Lévi-Strauss w *Smutku tropików* twierdził, że warunkiem dotarcia do rzeczywistości jest odrzucenie doświadczenia, i potępiał fenomenologię za żywione w jej ramach przekonanie o ciągłości między rzeczywistością a doświadczeniem, a także przestrzegał, że koncentracja na doświadczeniu wiedzie albo do wulgarnego empiryzmu, albo taniego do sentymentalizmu, to stało za tym zarówno określone — sensualistyczno-emocjonalistyczne — rozu-

<sup>29</sup> V. Turner, *Od rytuału...*, s. 16.

<sup>30</sup> Zob. Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1987.

<sup>31</sup> Turner odwołuje się do B. Scholte, *The Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss*, [w:] *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, red. J.J. Honigmann, R. McNally, Chicago 1973. Taką interpretację strukturalizmu Lévi-Straussa zaproponował Paul Ricoeur.

mienie doświadczenia, jak i przekonanie, że doświadczenie jest zaledwie epifenomenem, przejawem rzeczywistości, która jest „gdzie indziej”, nie w „przeżywanym przez ludzi życiu”, lecz choćby w obiektywnych uniwersalnych strukturach nieświadomego umysłu. Wówczas to intelekt poprzedza i generuje „życie”, stanowi jego głębię, jego przedustawny porządek. Takie przekonania, zdaniem Turnera, odwracały uwagę antropologów od „żyjących ludzi” na rzecz tekstów, artefaktów, form mentalnych, traktowanych jako zaledwie realizacje tego generującego życie ludzkie porządku i jednocześnie jako warunek bądź jedyny możliwy instrument dostępu do tego ładu jako czegoś transempirycznego. Stąd służebność procedur idiograficznych. Kiedy więc Turner w latach siedemdziesiątych po raz pierwszy zetknął się z omówieniami i przekładami tekstów Diltheya (jego lekturom niektórzy krytycy zarzucają nadto dowolną interpretację Diltheyowskich myśli), znalazł w nich potwierdzenie i uzasadnienie swego przekonania, że życia w kulturze nie można sprowadzić do funkcjonowania w spójnym, statycznym i funkcjonalnie określonym ładzie, że kultura nie odciska się w uczestniczących w niej ludziach niczym w wosku, a oni nie stanowią prostego ucieleśnienia jej abstrakcyjnych wzorów<sup>32</sup>. Widział też w pracach Diltheya poświadczenie słuszności swego poglądu, iż kulturę można traktować jako przestrzeń twórczości wyrażającą się zarówno w zachowaniach przekraczających ład, jak i przywracających go w sytuacji doświadczanego kryzysu.

Turner marzył o wyzwolonej antropologii, było to marzenie o uwolnieniu antropologii od systematycznej, jego zdaniem, dehumanizacji przedmiotu jej studiów, wspieranej utrwalonymi retorycznymi wzorami antropologicznych wypowiedzi. Wyzwolona antropologia to dla Turnera jednocześnie antropologia procesualna, procesualna co do przedmiotu i charakteru dyscypliny. Nie żywiąc naiwnej wiary w łatwą konceptualizację dynamiki i zmian, badacz ten chciał przekroczyć ograniczenia analiz strukturalistycznych sprowadzających zmienność przede wszystkim do permutacji i wariacji, zajmowały go bowiem raczej mutacje, zmiany emergentne. Uruchomienie badanego świata to zawsze zmierzenie się z jego temporalnym wymiarem i tego właśnie podjął się Turner. O Diltheyu pisał, iż niczym antropolog w terenie zaczynał badania *in media res*, co w tym wypadku znaczyło: od konkretnego, mającego swój temporalny wymiar doświadczenia (*Erlebnis*) przeżywających świat ludzi. Turner zapewniał, że sam nigdy nie stronił od poszukiwania systematyczności i prawidłowości także w świecie stanowiącym domenę badań humanistycznych. Dilthey także mówił o „strukturach doświadczenia”, pozwalających wyróżnić je jako pewne, jakkolwiek otwarte, jednak całości w strumieniu przepływającego życia. Diltheyowska charakterystyka „struktur doświadczenia” ma, podkreślał Turner, triadyczny charakter (po trzykroć triadyczny). Jedna triada to: znaczenie (lub sens), wartość oraz cel (lub dobro), następna — trzy wymiary umysłu: poznanie, uczucia i wola, a ostatnia: przeszłość,

<sup>32</sup> Zob. V. Turner, *On the Edge...*

teraźniejszość i przyszłość. Szczególna rola przypada znaczeniu „zwróconemu” ku przeszłości, ale wyłaniającemu się w negocjacjach z teraźniejszością i integrującemu doświadczenie w poznawczym wymiarze. Wartość rozumiana jest przede wszystkim jako jakość powiązana z emocjami, stanowiąca o naszym zaangażowaniu w teraźniejszość, a cel (dobro) to przejaw wolitywnego ukierunkowania na przyszłość. Właśnie ze względu na tę charakterystykę struktury doświadczenia Turner uznał, że może potraktować dramat społeczny jako, jak to ujął, subkategorię *Erlebnisse*<sup>33</sup>. Próbował odnieść Diltheyowski model do społecznego dramatu, pisząc, iż dramat też jest strukturą, mającą swój początek i koniec, co nie znaczy, że jest strukturą hermetycznie zamkniętą, ma swe rozwiązanie, ale nie jest ono nigdy jednoznaczne i zupełnie konkluzywne. Cztery fazy dramatu: 1) naruszenie porządku, 2) kryzys, 3) przywracanie równowagi, 4) rozwiązanie, które jest albo powrotem do względnej równowagi w postaci re-integracji, albo formą zgody na nieodwołalność rozłamu, można, w jego przekonaniu, opisywać za pomocą kategorii doświadczenia. Rytuał i współczesne gatunki kulturalnych performansów jako jego sukcesja, a zwłaszcza faza liminalna rytuału i odpowiednio liminalna kulturowych performansów, interesowały Turnera jako źródła kulturowej, twórczej zmienności. Ale także jako stwarzające unikatową strukturę doświadczenia, dla którego najstosowniejszy wyraz miał stanowić *subjunctive mood*. Tryb, dla którego — jak słusznie zauważyła tłumaczka Turnera, Katarzyna Przyłuska-Urbanowicz — nie ma odpowiednika w polszczyźnie, został on bowiem wchłonięty przez tryb przypuszczający i rozkazujący. A chodzi tu o tryb, który najsluszniej byłoby nazwać „przypuszczająco-spełniającym”. Wyrażające go „niech” (się stanie) ma mieć w sobie performatywny rys, kiedy nie mówi się o faktach, które mają miejsce, ale o pragnieniach urzeczywistnienia<sup>34</sup>.

Piszący o etnografii performatywnej Dwight Conquergood zaproponował, by w genealogii performansu wyróżnić trzy jego istotne postaci: performans jako *mimesis*, performans jako *poiesis* oraz performans jako *kinesis*<sup>35</sup>. Turner, w mniemaniu Conquergooda, jest najistotniejszą postacią dla przejścia od performansu mimetycznego, mieszczącego się w Platońskiej wizji świata, do performansu poietycznego. Postawę performatywno-poietyczną najlapidarniej wyraża Turnerowskie: *making not faking*, czyli „czynienie, nie udawanie (odgrywanie)”. Doświadczenie poznaje doświadczenie, niczym Diltheyowskie „życie poznaje życie”. Turner w konkretnych ludzkich doświadczeniach upatruje nie tyle materii, co istotny, wcale niedru-

<sup>33</sup> Zob. V. Turner, *A New Processual Anthropology...*, s. 214.

<sup>34</sup> Zob. K. Przyłuska-Urbanowicz, *Widowisko, dramat społeczny, refleksywność i tryb przypuszczający, czyli Turner po polsku*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2009, nr 2.

<sup>35</sup> Zob. D. Conquergood, *Ethnography...*, s. 80–123; *idem*, *Performing as a moral act: ethical dimensions of the ethnography of performance*, „Literature in Performance” 1985, nr 5, s. 1–13. Conquergood wiąże performans mimetyczny z nazwiskiem Ervinga Goffmana, natomiast kinetyczny z Johannesem Fabianem, Homi K. Bhabhą i przedstawicielami antropologii aktywistycznej, eksperymentalnej, która wykazuje wyraźnie ambicje zmiany świata.

gorzędny przedmiot badań; broni zasadności wiedzy ukierunkowanej na szczególność i indywidualność oraz zmianę, która nie jest li tylko wariacją. Jednocześnie wiedzy o szczególnym nie chce sprowadzać do formy weryfikacji abstrakcyjnego ogólnego ani też jego *exemplum*. Pewna forma zaangażowania w świat (znajdująca wyraz w performansie) nie jest dla niego, jak rozumiem, przeszkodą w poznaniu, lecz bywa jego warunkiem. Turner, podobnie jak Geertz, cenił sobie „ekstensywną metodę studium przypadku”<sup>36</sup>. To wszystko składa się na obraz badacza, któremu bliski jest ideał humanistycznej wiedzy o kulturze, badacza stroniącego od jakichkolwiek redukcyjnych wyjaśnień i nieuprawnionych generalizacji. Pojawia się jednak pewna zagadkowa rysa niekonsekwencji w tym obrazie.

Przedmiotem zainteresowań i wielkiej fascynacji Turnera w ostatnich latach życia stały się osiągnięcia neurobiologii. Złożył nawet deklarację, że skłonny jest naruszyć „święte” dla własnej i następnych generacji antropologów założenie o społecznym li tylko uwarunkowaniu ludzkich zachowań rytualnych<sup>37</sup>. Uznał, że możliwe jest przejście od neurologii do kulturologii, choć nie zdążył wyjaśnić, jak miałyby ono być praktykowane<sup>38</sup>.

Wyjątkowe wrażenie na Turnerze zrobiła biogenetyczna analiza rytuału, zbiorowa praca *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis* z 1979 roku, zredagowana przez Eugene’a d’Aquila, Charlesa D. Laughlina i Johna MacManusa. Turner wspólnie z Philipem Hefnerem z Centrum Religii i Nauki w Chicago, długoletnim redaktorem naczelnym pisma „Zygon: Journal of Religion & Science”, zaplanował na 1984 rok konferencję poświęconą znaczeniu badań neurobiologicznych dla antropologii kulturowej. Niestety, rok wcześniej zmarł, a konferencja bez niego się nie odbyła. Z fascynacji Turnera neurobiologią wyrastają dwa eseje: *Body, Brain, and Culture* i *The New Neurosociology*<sup>39</sup>. Pierwszy ponoć spotkał się z owacyjnym, jak wspomina żona Turnera<sup>40</sup>, przyjęciem w środowisku scjentyistycznie (neurologicznie) zorientowanych religioznawców.

Czy fascynacja neurobiologią mózgu oznacza, że Turner ostatecznie zaprzeczył swej humanistycznej orientacji? Bardzo trudno na podstawie zaledwie dwóch tekstów coś w tej sprawie ostatecznie przesądzić i odpowiedzialnie stwierdzić. Myślę, iż Turner stanął przed problemem pewnych konsekwencji zwrotu ku doświadczeniu rozumianemu jako przeżycie świata przez konkretnych ludzi. Z jednej strony doświadczenie, jego wydarzeniowy charakter, jego unikatowość, powiązanie z uniwersum symbolicznym domagały się jakościowej analizy i opisu, a z drugiej — podmiot tego doświadczenia, jako podmiot ucieleśniony, pro-

<sup>36</sup> V. Turner, *Od rytuału...*, s. 75.

<sup>37</sup> V. Turner, *Body, Brain, and Culture; The New Neurosociology*, [w:] *idem, On the Edge...*, s. 250–289.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 275.

<sup>39</sup> Zob. V. Turner, *On the Edge...* Pierwszy z tekstów był pierwotnie drukowany w: „Zygon: Journal of Religion & Science”, September 1983, t. 18, nr 3.

<sup>40</sup> Zob. E. Turner, *Prologue...*

wokował kwestie właśnie ciała i cielesności. Dlaczego jednak te kwestie pojawiają się w ujęciu neurobiologicznym? W końcu to humanistyka i nauki społeczne chcą, szczególnie intensywnie od lat osiemdziesiątych, odzyskać ciało, na długie lata zawłaszczone przez przyrodoznawstwo, jako własny przedmiot badań. Neurobiologia, w przekonaniu Turnera, pozwala ujmować cielesność bez, jak to ujął, redukcji animalistycznych. Odkrycia neurobiologiczne, zwłaszcza dotyczące budowy i funkcjonowania ludzkiego mózgu, wydały się Turnerowi intrygujące ze względu na to, iż w ich świetle mózg jawił się jako swoisty zwornik czy przekładnia tego, co biologiczne i społeczne oraz kulturowe, tego, co ucieleśnione, i tego, co abstrakcyjne; jako *locus* łączenia i przepracowywania genetycznych i kulturowych danych. Pełna eksplikacja jego funkcjonowania wymaga uwzględnienia odniesień do kultury i życia społecznego<sup>41</sup>.

Turner wspominał, że kiedy w 1965 roku brał udział w dyskusji na temat rytualizacji zachowań ludzkich i zwierzęcych zorganizowanej przez sir Juliana Huxleya w Królewskim Towarzystwie Naukowym, ton dyskusji nadawali obecni tam etolodzy i zoolodzy tej miary co Konrad Lorenz, Desmond Morris, Irenäus Eib-Eibesfeldt. Przedstawiciele innych dyscyplin: psychologii, psychiatrii, historii sztuki (m.in. Erik H. Erikson, Ronald D. Laing, Ernst H. Gombrich), najczęściej w zgodzie z antropologami kulturowymi, których prócz Turnera reprezentowali Meyer Fortes i Edmund Leach, bardzo sceptycznie odnieśli się do tez o genetycznym zaprogramowaniu ludzkich rytuałów i bronili przekonania o ich społecznych i kulturowych źródłach oraz transmisji. Jak wiadomo, kwestia biologicznych uwarunkowań ludzkich zachowań i ich roli w wyjaśnianiu kultury i życia społecznego trwale spolaryzowała nie tylko środowisko antropologów. Turner uznał, iż po blisko dwudziestu latach od spotkania w Królewskim Towarzystwie Naukowym sytuacja się na tyle zmieniła, że warto było przynajmniej zapytać o istotność neurobiologii i jej osiągnięć dla badań z zakresu antropologii kultury. Jakkolwiek Turner optymistycznie zapatrywał się na możliwość dialogu między neurobiologami i antropologami, to otwarcie przyznawał, że sam ma kłopot ze sformułowaniem pytań, które mogłyby stać się podstawą owocnego i nieredukcyjnego dla obu stron dialogu. *Nota bene*, wrażenie bardzo zainteresowanego neurobiologicznymi badaniami sprawiał także Geertz, wielki wróg — co mu nie raz wypominano — socjobiologii i jej roszczeń do eksplikacji kultury, zdecydowanie bardziej bezceremonialny w wyrażaniu w tym względzie swych krytycznych opinii niż Turner.

---

<sup>41</sup> Interesująco, choć w kołowej, paradoksalnej formule, dał temu wyraz Geertz: „Nasze mózgi znajdują się nie w kadziach, a w naszych ciałach. Nasze umysły są nie w naszych ciałach, a w świecie. A co do świata, to nie jest on w naszych mózgach bądź w naszych umysłach: to one znajdują się w nim razem z bogami, czasownikami, skałami, politykami”; *Kultura, umysł, mózg — mózg, umysł, kultura*, przeł. M. Kamińska, A. Orzechowski, [w:] *Clifford Geertz — lokalna lektura*, red. M. Brocki, D. Wolska, Kraków 2003, s. 76.

Ten ostatni był przede wszystkim pod wrażeniem badań z zakresu neuroanatomii i neurofizjologii mózgu, oceniał bowiem jako istotne ich implikacje dla studiów zarówno nad rytuałem, jak i mitem oraz nad wzajemnymi odniesieniami mitu i rytuału. Uznał, że nowa mapa mózgu, uwzględniająca jego trzy względnie autonomiczne części oraz cztery „centra dowodzenia” (mózg archaiczny, system limbiczny oraz prawa i lewa półkula), stanowi wyzwanie dla naszego samorozumienia. Te neurobiologiczne koncepcje korespondują, w jego przekonaniu, z prorocत्वami Williama Blake’a oraz z Jungowską koncepcją indywidualizacji i jaźni<sup>42</sup>. W swoistej harmonii „mózgów” Turner upatrywał psychogeniczną, a nawet neurogeniczną podstawę własnej koncepcji *communitas*, tego rodzaju wzajemnych egzystencjalnych ludzkich odniesień („nieróżnicujących, egalitarnych, bezpośrednich, ekstatycznych, nieracjonalnych”<sup>43</sup>), które się pojawiają spontanicznie bądź w liminalnej fazie rytuału.

Co do mitu, Turner pisał, że ludzki mózg „dokonuje [za sprawą mitu] czegoś więcej, niż zwykle odsłonięcie swej kognitywnej struktury, raczej alegoryzuje swój *e pluribus unum* charakter”<sup>44</sup>. Logiczne paradoksy, które w micie się objawiają, są wyrazem dysharmonii działania „czterech mózgów”. Binarna koncepcja mitu Lévi-Straussa jest, wedle Turnera, wyrazem ekstrapolacji funkcjonowania lewej „racjonalnej” półkuli, koncepcja „mistycznej partycypacji” Luciena Lévy-Bruhla zaś prawej, „emocjonalnej”, „twórczej”. Obie koncepcje nie są sprzeczne, raczej należy je uznawać za komplementarne.

Rytuał natomiast stanowi swoistą opozycję mitu w tym znaczeniu, że zapewnia egzystencjalne rozwiązanie paradoksów logicznych odsłanianych przez myśl mityczną. Turner łaskawszym okiem spojrział na francuski strukturalizm, nie akceptując jedynie tych jego konsekwencji, które nazywa mianem „imperializmu prawej półkuli”, a które są, w jego przekonaniu, charakterystyczne dla kultury Zachodu.

Zdecydowanie za mało jest przesłanek, by stwierdzić, dokąd zaprowadziłyby Turnera jego nowa fascynacja. Czy w istocie znalazł on w neurobiologii jakieś potwierdzenie swej koncepcji *homo performens*? Czy chodzi tu o nową metaforykę, analogię czy o coś więcej? Czy stoi za tym rzeczywistość, głębsza przemiana, której skutkiem byłoby odrzucenie projektu „wyzwolonej antropologii”, „antropologii doświadczenia”? Na te pytania nie umiem odpowiedzieć.

<sup>42</sup> Ta mapa mózgu i stworzona przez Paula MacLeana koncepcja harmonicznego współdziałania czterech „mózgów” skojarzyła się Turnerowi z prorocत्वami Blake’a, jego czterema *Zoa*, czterema „formami życia” (*Urizen, Los, Luvah, Tharmas*), których równowaga stanowi rajską harmonię i przedmiot ludzkiego dążenia. Turner w swym tekście o nowej neurosocjologii sporo miejsca poświęca temu odniesieniu (zob. V. Turner, *On the Edge...*, s. 283–285), podobnie jak interpretacjom archetypicznej nieświadomości Junga i jego intuicjom, których potwierdzenie Turner znajdował w neurobiologii i neurofizjologii mózgu, *ibidem*.

<sup>43</sup> Zob. V. Turner, *On the Edge...*, s. 286.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 287.



Dodatkową, ale znamiennej, komplikację stanowi status współczesnej biologii, która ma kłopoty z epistemologicznym samookreśleniem się w ramach dostępnych paradygmatów wypracowanych na kanwie tych dyscyplin, które nie konfrontują się z witalnością, by nie powiedzieć: z nagim życiem.

Kiedy Windelband sformułował swą ideę, względnie jasny sens miało przeciwstawienie wskazywanych przez niego celów poznania: „prawo” *versus* „zdarzenie”, oraz jego trybów: *nomotetyzm versus* *idiografizm*; swoją względnie ustaloną treść miało także przeciwstawienie uniwersum konieczności i wolności. Fakt, że te opozycje straciły na jasności i oczywistości, jest symptomem ich postępującej dekonstrukcji. Nie tylko skomplikowało się wyjaśnianie podług praw i przestało być oczywiste jego uprzywilejowanie. Kryzys filozofii *mimesis* w jego epistemologicznym wydaniu, zadając do przemyślenia problem reprezentacji, podważył także oczywistość opisu, co w antropologii kulturowej zaowocowało szczególnie interesującą dyskusją i erupcją autorefleksji.

Katarzyna Kaniowska, przyglądając się współcześnie dokonującym się przemianom rozumienia opisu i jego epistemologicznym przewartościowaniom, tak przed dziesięcioma laty podsumowała:

Sądzę, że właśnie zrozumienie nowych funkcji opisu pozwala zrozumieć i określić tę cienką granicę między antropologią deskryptywną a antropologią pojmującą swój empiryzm jako nowego rodzaju poznanie, obejmujące również szczególną kategorię poznawczą, jaką jest doświadczenie. Nobilitacja doświadczenia i łączącej się z nim pamięci, jako nienaukowych źródeł poznania w kanonie dawnego scjentyistycznego modelu nauki, nadała nowy sens empiryzmowi współczesnej antropologii. Czyni on poznanie procesem, którego racjonalność nie jest oparta na sztywnym dyktacie broniącym obiektywności i niepodważalności odkrywanych prawd. Otwarcie się na doświadczenie, przeżycie, pamięć wprowadza inne kanony rozumienia<sup>45</sup>.

Turner nawoływał do odzyskania doświadczenia jako własnej kategorii badań antropologicznych, czynił to w przestrzeni, w której pomimo zakwestionowania dominacji orientacji scjentyistycznej w badaniach świata człowieka i pomimo pokazywania jej ograniczeń konsekwencje tego nie objawiły się wówczas w pełni. Nie sądzę, by myślał o rehabilitacji niegdysiejszego *idiografizmu*. Choć poznawcze cele *performensu* dadzą się ująć jako *zradykalizowane* cele *idiografizmu*.

---

<sup>45</sup> K. Kaniowska, *Opis — klucz do rozumienia kultury*, Łódź 1999, s. 9.