

Spacery miejskie — od badań nad fonosferą do refleksji nad wielozmysłową konstrukcją ludzkiego doświadczenia bycia-w-świecie

We are the mirror as well as the face in it.
We are tasting the taste this minute of eternity.
We are the pain and what causes pain, both.
We are the sweet, cold water and the jar that pours¹

Od wielu już lat prowadzone są badania, w których podkreśla się rolę zmysłów w postrzeganiu przestrzeni miasta; zaliczyć do nich można między innymi analizy krajobrazów dźwiękowych (*soundscape*s) czy krajobrazów zapachowych (*smell-scapes*). Jednocześnie w przypadku takich badań często ignoruje się zintegrowany charakter percepcji środowiska. Podkreśla się znaczenie jednego zmysłu, marginalizując wartość informacji dostarczanych przez pozostałe. A przecież polegamy na wzroku, starając się zrozumieć słyszenie i na odwrót, natomiast dotyk może pobudzić nas do zobrazowania tego, czego w danym momencie nie możemy zobaczyć, co jest szczególnie istotne w przypadku osób niewidomych. Celem tej pracy jest zwrócenie uwagi na wielozmysłową konstrukcję ludzkiego doświadczenia bycia-w-świecie. Opowiadając się za uwzględnieniem zmysłowej i cielesnej perspektywy, wskażę kilka problemów, jakie w wyniku jej przyjęcia pojawiły się w humanistyce i naukach społecznych. Namysł nad tym, co zmysłowe i cielesne w doświadczeniu, wymaga wyjścia poza kartezjańską koncepcję człowieka, która leży u podstaw współczesnej nauki. Zmianie na poziomie teoretycznym powinny odpowiadać zmiany na poziomie metodologii prowadzenia badań, analizy danych i formy ich prezentacji. To jednak rodzi liczne pytania i wymaga przemyślenia

¹ M.J. Rumi, *We are the mirror as well as the face in it*, <http://www.poetry-chaiikhana.com/R/RumiMevlanaJ/Wearemirrora.htm> (dostęp: 18.10.2011).

na nowo możliwości, jakie oferują nam istniejące już teorie, metody i koncepcje; oznacza to konieczność znalezienia nowych form reprezentacji, które pozwoliłyby na uchwycenie tego, co zmysłowe i cielesne w naszym postrzeganiu świata. Poprzez odwołanie się do rewolucji sensorycznej oraz powstałych w jej wyniku antropologii i socjologii zmysłów, a także do własnych badań prowadzonych w ramach projektu „Fonosfera” postaram się przedstawić korzyści, jakie płyną z dostrzeżenia zmysłowego aspektu doświadczenia. Wskażę również na ograniczenia i problemy, jakie napotkaliśmy, prowadząc badania.

Projekt „Fonosfera — antropologia zmysłów”

„Fonosfera — antropologia zmysłów” to projekt badawczy zainicjowany przeze mnie w listopadzie 2009 roku, prowadzony wspólnie z grupą studentów wrocławskiej etnologii: Kamilem Pietrowiakem, Marceliną Jakimowicz, Magdaleną Pietrewicz i Kingą Zabawą. W kwietniu 2010 roku nawiązaliśmy kontakt z uczniami i absolwentami Ośrodka Szkolno-Wychowawczego Dzieci Niewidomych im. Marii Grzegorzewskiej we Wrocławiu. W maju i czerwcu 2010 roku, dzięki uprzejmości Filharmonii Wrocławskiej i Teatru Współczesnego, odbyliśmy wspólne wyjścia na koncerty i przedstawienia teatralne. W grudniu tego samego roku zainicjowaliśmy współpracę z Wydziałem Kultury, który wspomaga nasze najnowsze działania. Obecnie w projekt zaangażowanych jest 15 osób. W ramach badań odbywają się między innymi warsztaty integracyjne, wizyty w szkole i internacie, spacer po Wrocławiu, spotkania w domach, indywidualne i grupowe wyjścia do teatru i filharmonii, „niewidzialne spacer” oraz warsztaty parateatralne. Nasze rozważania, notatki oraz opis poszczególnych działań można znaleźć na prowadzonym od grudnia 2009 roku blogu www.fonosferra.wordpress.com, który jest naszym multimedialnym notatnikiem terenowym, a w przyszłości stanie się miejscem prezentacji wyników badań.

Tworząc projekt, postawiliśmy sobie podstawowe pytanie: w jaki sposób my, antropolodzy, możemy badać foniczny wymiar rzeczywistości? Chcieliśmy dotrzeć do dźwięków konstruujących codzienność; poddać analizie sposób, w jaki są one postrzegane, porządkowane i interpretowane w codziennym życiu. Jednocześnie pragnęliśmy wykroczyć poza zwykłą ich rejestrację. Jednak prowadząc tradycyjne wywiady jakościowe, zderzyliśmy się z barierą oczywistości i swoistej przeźroczystości czy też bezdźwięczności elementów składających się na życie badanych. Z doświadczeń tych wyłoniły się metodologiczne i teoretyczne pytania: jak pokonać oczywistość i dotrzeć do tego, co znaczące? Jak uczynić nieoczywistym to, co nawykowe i rutynowe? Z pomocą przyszła nam etnometodologia. Harold Garfinkel w połowie XX wieku z pomocą swoich studentów przeprowa-

dził serię eksperymentów, które miały ujawnić ukryte w potocznych rozmowach wspólne sensy, sposoby potwierdzania intersubiektywności². U podstaw pomysłu twórcy etnometodologii leżało przekonanie, że nasze codzienne interakcje zakotwiczone są w pewnych powszechnie podzielanych założeniach. Zadaniem studentów Garfinkela było ich zakwestionowanie poprzez złamanie reguł konwersacji. Idąc tym tropem, wykonywaliśmy ćwiczenia, takie jak kierowane rozmowy z bliskimi i znajomymi, spacery z zasłoniętymi oczyma, pogłębione słuchanie dźwięków miasta. W ten sposób chcieliśmy zakwestionować oczywistość otaczających nas dźwięków, a także uwrażliwić się na ich obecność. Wtedy też na blogu pojawiły się pierwsze autoetnograficzne relacje opisujące nasze doświadczenia³. W tamtym czasie wiele energii poświęcaliśmy na analizę zjawiska słuchania muzyki w przestrzeni miejskiej. Refleksyjnie podeszliśmy do własnych doświadczeń, starając się wskazać między innymi zależności pomiędzy sposobem przemieszczania się w przestrzeni, muzyką, rodzajem słuchawek i percepcją⁴. Skrupulatnie odnotowywaliśmy fragmenty zasłyszanych rozmów, w których dźwięk odgrywał istotną rolę⁵. Z przeprowadzonych wcześniej badań wycinaliśmy te fragmenty, w których mowa była o fonii⁶ i na nowo poddawaliśmy je analizie. Na blogu publikowaliśmy też fragmenty wypowiedzi osób, które wzięły udział w projekcie „Niewidzialna mapa Wrocławia”⁷, przygotowując się w ten sposób do samodzielnych spacerów z osobami niewidomymi. Jednak po kilku miesiącach takich rozważań poczuliśmy, że w pewnym sensie temat został wyczerpany, a raczej że na tym poziomie wiedzy nie jesteśmy w stanie powiedzieć nic więcej o otaczającej nas fonosferze. Doszło do tego znużenie jednowymiarowością samych opisów. Ograniczenia naszej perspektywy ukazały także rozmowy z osobami niewidomymi i niedowidzącymi, dla których dźwięk stanowił ważne, acz nie jedyne źródło informacji o otaczającej ich rzeczywistości. Wtedy to pojawił się pomysł,

² H. Garfinkel, *Studia z etnometodologii*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2007.

³ K. Pietrowiak, *Sam nie wiem*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/01/02/sam-nie-wiem/> (dostęp: 25.02.2011); K. Wala, *Trujące dźwięki*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/01/03/trujace-dzwieki/> (dostęp: 25.02.2011); N. Papric, *Usłysz ciszę*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/01/07/uslysz-cisze/> (dostęp: 25.02.2011).

⁴ K. Pietrowiak, *A znanie Meredith Monk*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/02/21/a-znanie-meredith-monk/> (dostęp: 25.02.2011); K. Wala, *Auto-etnografia słuchania muzyki w mieście*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/02/24/auto-etnografia-sluchania-muzyki-w-miescie/> (dostęp: 25.02.2011).

⁵ K. Wala, *Terror dźwięków niechcianych*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/02/05/terror-dzwiekow-niechcianych/> (dostęp: 25.02.2011).

⁶ K. Pietrowiak, *Henryku musisz zrezygnować z jednego ze zmysłów*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/11/19/henryku-musisz-zrezygnowac-z-jednego-ze-zmyslow/> (dostęp: 25.02.2011); K. Wala, *Fonosfera działki: poligon*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/02/10/fonosfera-dzialki-poligon/> (dostęp: 25.02.2011).

⁷ K. Pietrowiak, *Niewidzialna mapa Wrocławia*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/01/26/niewidzialna-mapa-wroclawia/> (dostęp: 25.02.2011); K. Wala, *Zmysłowa burza*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/04/26/zmyslowa-burza/> (dostęp: 25.02.2011).

aby badania poszerzyć o inne zmysły. Pierwszy post mówiący o wielozmysłowym doświadczeniu pochodzi z kwietnia 2010 roku i dotyczy sensorycznej burzy, gdzie nie tylko dźwięk, ale również zapach, obraz i wspomnienia konstruują to wydarzenie⁸. Od tego czasu coraz wyraźniej zaczęliśmy odnosić się do stworzonej przez Dawida Howesa antropologii zmysłów i promowanej przez niego koncepcji multisensoryczności, próbując w ten sposób uchwycić, a następnie opisać złożoną, wielozmysłową konstrukcję naszego doświadczenia bycia-w-świecie. Jednak szybko okazało się, że to zadanie nie jest łatwe i wymaga odpowiednich narzędzi teoretycznych i metodologicznych, a także nowych form prezentacji badań wykraczających poza tradycyjny język naukowy. Klasyczne metody badań i teorie nie pozwalały bowiem na uchwycenie tego, co zmysłowe i ucieleśnione.

Antropologia zmysłów

Już od ponad dwudziestu lat w naukach społecznych obserwuje się intensywne zainteresowanie zmysłami. David Howes mówi nawet o zmysłowej rewolucji⁹, dzięki której wyłoniły się między innymi antropologia zmysłów, studia zmysłowe (*sensuous scholarship*), geografia zmysłów (*sensuous geography*) czy socjologia zmysłów. Od 2006 roku wydawane jest także czasopismo „The Senses and Society”. W obrębie nowego ruchu zmysły postrzegane są jako medium, które łączy umysł i ciało, myśl i obiekt, *self* i środowisko, zarówno w sensie społecznym, jak i fizycznym¹⁰. Dużą rolę w rozwoju antropologii zmysłów odegrali tacy badacze, jak Paul Stoller¹¹, David Howes¹², Nadia Seremetakis¹³ czy Constance Classen¹⁴. Badania prowadzone w późnych latach 80. i wczesnych 90. XX wieku miały na celu porównanie strategii zmysłowego doświadczenia kultury zachodniej ze strategiami istniejącymi w innych kulturach. Howes zajmował się analizą porównawczą różnych systemów porządkowania i wartościowania zmysłów, Seremetakis prowadziła badania nad relacją pomiędzy pamięcią i zmysłami, natomiast Classen skupiła się na kulturowej historii zapachu. W wyniku tych badań powstawały klasyfikacje

⁸ *Ibidem*.

⁹ Zob. D. Howes, *Sensual Relation: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Michigan 2003.

¹⁰ D. Howes, *Charting the sensorial revolution*, „Senses & Society” 1 (1), 2006, s. 122.

¹¹ P. Stoller, *The Taste of Ethnographic Things: The Sense in Anthropology*, Philadelphia 1989.

¹² D. Howes, *Olfaction and transition*, [w:] *Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, red. D. Howes, Toronto 1991.

¹³ C.N. Seremetakis, *The Memory of the Senses, Part I: Marks on the Transitory*, [w:] *The Senses Still: Memory and Perception as Material Culture in Modernity*, red. C.N. Seremetakis, Boulder 1994.

¹⁴ C. Classen, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, London 1993.

społeczeństw, gdzie „pewnym grupom przypisywano orientacje na smak, podczas gdy inne uznawano za skupione na doświadczeniu słuchowym czy smakowym”¹⁵. Stanowiło to wyraźne nawiązanie do koncepcji, według której kultura zachodnia jest oparta na „wizualności”, co jednocześnie nie wyczerpuje możliwości w zakresie obiektywizowania i porządkowania wiedzy. Stąd też możliwe wydawało się istnienie społeczeństw, w których dźwięk lub zapach odgrywał główną rolę. To podejście spotkało się jednak z ostrą krytyką. Według Tima Ingolda różne sposoby doświadczania zmysłowego są w zasadzie niemożliwe do oddzielenia, dlatego nie może istnieć żadna podstawa do dominacji w naszych codziennym doświadczeniu sposobu wizualnego czy dźwiękowego¹⁶. Maurice Merleau-Ponty pisze:

Jeśli chciałbym ograniczyć się tylko do jednego ze zmysłów i na przykład przenieść całego siebie w sferę wzroku, i dać się pochłoniąć błękitowi nieba, to rychło utraciłbym świadomość patrzenia i w tym momencie, w którym pragnąłem stać się w całości widzeniem, niebo przestało być „percepcją wizualną” i stałoby się na chwilę całym moim światem. Doświadczenie zmysłowe jest nieotrwałe i obce naturalnej percepcji, której dokonujemy całym naszym ciałem jednocześnie i która otwiera się na świat między-zmysłowy. Podobnie jak doświadczenie jakości zmysłowej, doświadczenie odseparowanych od siebie „zmysłów” ma miejsce przy bardzo szczególnej postawie i nie może służyć do analizy świadomości bezpośredniej¹⁷.

Współczesne badania prowadzone w ramach antropologii zmysłów wskazują na znaczenie dźwięku, zapachu, smaku i dotyku w procesie doświadczania i konstruowania tożsamości¹⁸ oraz w relacji z przestrzenią¹⁹. Stąd też coraz większa popularność koncepcji multisensoryczności, która zwraca uwagę na fakt, że niezależnie od kultury ludzie konstruują i doświadczają świata jednocześnie poprzez wszystkie zmysły. Koncepcja ta podkreśla społeczny aspekt doświadczania zmysłowego i zakłada, że zmysły wchodzą ze sobą w relacje, choć jednocześnie są układane w hierarchie znaczenia społecznego i porządkowane na nowo w zależności od zmieniających się okoliczności²⁰.

W ramach nowej antropologii zmysłów zwraca się też uwagę na konieczność poświęcenia większej uwagi zmysłowym aspektom pobytu antropologa w terenie. Jednak nie chodzi tutaj tylko o opis tego, jak rzeczy wyglądają, pachną czy smakują. Stoller proponuje „studia zmysłowe” (*sensuous scholarship*) ukazujące, w jaki sposób wiedza etnograficzna jest tworzona nie tylko poprzez obserwacje zjawisk widzialnych, lecz również poprzez inne zmysły. Dla Stollera najważniejsza jest ela-

¹⁵ D. Howes, *Sensorial anthropology*, [w:] *Varieties of Sensory Experience...*, s. 168–169 (wszystkie tłumaczenia, jeśli nie podano inaczej — K.W.).

¹⁶ T. Ingold, *The Perception of the Environment*, London 2000, s. 281.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 246.

¹⁸ Por. S. Pink, *Representing the sensory home: Ethnographic experience and ethnographic hypermedia*, „Social Analysis” 47 (3), 2003, s. 46–63.

¹⁹ S. Pink, *The Future of Visual Anthropology: Engaging the Senses*, London 2005, s. 44–45.

²⁰ *Ibidem*, s. 47–48.

styczna sprawność posługującego się zmysłami badacza — oznacza to połączenie „zmysłowego z intelektualnym, denotującego z ewokującym” oraz „umiejętność stosowania intelektualnych skoków, zapelniających luki stworzone przez iluzję niewspółmierności”²¹. Jego zdaniem zastosowanie tych założeń sprawi, że etnografia będzie nie tylko bliższa życiu, a tym samym bardziej przystępna, lecz również stanie się wiarygodnym świadectwem obecności badacza w terenie²². Należy jednak pamiętać, że realizacja takich badań wymaga nowego podejścia do ciała badacza i badanych, a przede wszystkim wyjścia poza tradycyjną, kartezjańską teorię percepcji.

Teoria percepcji

Jeśli zmysły są środkiem, poprzez który doświadczamy świata, wtedy każda teoria zmysłów wymaga teorii percepcji, dzięki której takie doświadczenie jest możliwe²³. Klasyczna kartezjańska teoria percepcji zakłada oddzielenie umysłu i ciała, rozumu i emocji. Według Roma Harrégo fundamentalne dla ostatnich czterech wieków teorii percepcji jest twierdzenie, że „sposstrzeżenia są myślowo przetwarzanymi wrażeniami, a podstawą postrzegania jest świadomość stanów umysłu, które stanowią odległy efekt procesów fizycznych”²⁴. To podejście wskazuje na marginalną rolę zmysłów w procesie postrzegania rzeczywistości.

Alternatywna wobec tego stanowiska jest między innymi koncepcja Jamesa Gibsona, który proponuje ekologiczne podejście do percepcji. Głównym założeniem teorii bezpośredniej percepcji jest odrzucenie kartezjańskiej dychotomii zmysłowości i namysłu. Postrzeganie nie polega tutaj na mentalnym przetworzeniu bodźców zmysłowych, lecz na funkcjonowaniu całego systemu, składającego się z organów receptorów, mózgu razem z neuronami i mięśniami²⁵. W skrócie, to całość człowieka postrzega, a nie tylko umysł, natomiast rezultatem nie jest sposstrzeżenie, lecz nowy stan postrzegającego. Poza tym, zdaniem Gibsona, poruszając się w środowisku i poznając je, aktywnie poszukujemy i zapamiętujemy informacje, określające niezmiennie właściwości i cechy obiektów, które napotykamy²⁶. Co ważne, w myśl tej koncepcji struktury i znaczenia, które znajdujemy w świecie, tkwią już w informacji wyciąganej przez nas w akcie postrzegania.

Choć Merleau-Ponty w wielu punktach zgadza się z Gibsonem, to jednocześnie idzie krok dalej, postulując, że pre-obiektywne zanurzenie się w danym nam świe-

²¹ P. Stoller, *Sensuous Scholarship*, Philadelphia 1997, s. XVIII.

²² P. Stoller, *The Taste of Ethnographic Things...*, s. 8–9.

²³ B. Farnell, *Kinesthetic sense and dynamically embodied action*, „Journal for the Anthropological Studies of Human Movement” 12 (4), 2003, s. 133.

²⁴ R. Harré, *The Social Construction of Emotions*, Oxford 1986, s. 155.

²⁵ Zob. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston 1979.

²⁶ J. Gibson, cyt. za: T. Ingold, *Kultura i postrzeganie środowiska*, przeł. G. Pożarlik, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 79.

cie jest ontologicznie pierwsze wobec postrzegania obiektów w środowisku²⁷. Jak jednak zauważa Thomas Csordas, mówiąc o pre-obiektowym, francuski filozof nie ma na myśli „pre-kulturowego” czy „pre-językowego”, lecz raczej stan „pre-refleksyjny”²⁸. Merleau-Ponty opowiada się za przywróceniem pierwotnej percepcji (lub doświadczenia świata), która znajduje się poniżej poziomu refleksyjnej lub semantyzowanej świadomości, a także poniżej wszystkich pojęć i całego języka; i jako taka w zupełności wystarczy do tego, aby objaśnić nasze podstawowe potrzeby i dostarczyć materiału do głębszej refleksji. Ten niedyskursywny poziom intencjonalności został przez niego nazwany cichą świadomością podstawowej subiektywności i pierwotnej ekspresji²⁹. Merleau-Ponty pragnie przywrócić filozofii czysty, pierwotny stan zjednoczonego doświadczenia, które nie zostało jeszcze opracowane przez instrumenty refleksji, a więc może zaoferować nam jednocześnie, w beładnym pomieszaniu, podmiot i przedmiot, istnienie i istotę, umysł i ciało³⁰. Owo pragnienie powrotu do pre-refleksyjnej jedności sugeruje niezadowolenie z fragmentacji, jaką refleksyjna świadomość i przedstawieniowe myślenie wprowadziły w obręb naszego doświadczenia³¹. Takie podejście sytuuje ciało i cielesność w sercu naszego bycia-w-świecie. Jednak ze względu na swój filozoficzny program Merleau-Ponty zaniedbuje lub nawet odrzuca refleksyjną świadomość ciała. Richard Shusterman wskazuje:

Jeżeli z całą powagą przyjrzymy się naszemu pre-teoretycznemu zdroworoządkowemu doświadczeniu, do czego nakłania nas Merleau-Ponty, wtedy powinniśmy odrzucić wniosek, że nigdy nie możemy obserwować własnego przeżywanego ciała. Moglibyśmy zatem próbować nakłonić Merleau-Ponty’ego do tego, aby jego filozoficzny projekt został dopełniony przez znaczniejsze uwzględnienie somatycznej świadomości refleksyjnej³².

Thomas Csordas proponuje, aby połączyć koncepcję pre-obiektowego, cielesnego bycia-w-świecie, o którym pisze Merleau-Ponty, z reprezentacją pojawiającą się w umyśle i przejawiającą w języku. Jego zdaniem semiotyka daje nam tekstualność, która pozwala zrozumieć reprezentacje, fenomenologia natomiast daje nam cielesność, która uświadamia nam nasze bycie-w-świecie³³. W tym sensie ludzkie, cielesne doświadczenie może zostać wyrażone poprzez język, jednocześnie uznaje się, że doświadczenie wykracza poza refleksję i narrację. Należy zaznaczyć, iż poglądy Csordasa częściowo wpisują się w tradycję kartezjańską, choć nie to było jego intencją.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 34.

²⁸ *Ibidem*, s. 183.

²⁹ R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz, Kraków 2008, s. 87.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, Warszawa 1996, s. 135.

³¹ R. Shusterman, *op. cit.*, s. 108.

³² *Ibidem*, s. 107.

³³ T.J. Csordas, *The body's career in anthropology*, [w:] *Anthropological Theory Today*, red. H. Moore, Cambridge 1999, s. 184.

W tym miejscu warto zastanowić się nad kategorią doświadczenia. W antropologii o doświadczeniu (*experience*) pisze między innymi Viktor Turner, który traktował je jako proces składający się z dwóch etapów³⁴. Pierwszy z nich stanowiło doświadczenie fizycznie (*mere experience*), które następnie było przetwarzane poprzez myśl i język, stając się pełnym doświadczeniem (*an experience*). Do zaproponowanego przez Turnera modelu krytycznie odniósł się Clifford Geertz, według którego doświadczenie nigdy nie jest oddzielone od jego interpretacji, zatem zawsze stanowi *an experience*³⁵. Taki pogląd jest dość powszechny we współczesnej antropologii. Jednocześnie oba stanowiska można uznać za produkt myślenia zachodniego, zakotwiczonego w kartezjańskim dualizmie, oraz poddać krytyce leżące u ich podstawy oddzielenie doświadczenia (jako nieorganizowanego pola impresji sensorycznych) od narracji (jako struktury, która porządkuje doświadczenie). Jako takie, nie są one satysfakcjonujące dla badań nad zmysłami. Jason C. Throop, odnosząc się do Turnera i Geertza, a także do prac Williama Jamesa, Edmunda Husserla, Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Alfreda Schütza, proponuje bardziej elastyczny model doświadczenia, którego celem jest integracja tego, co w doświadczeniu jest bezpośrednie i czasowe, oraz tego, co pośrednie i refleksyjne. Jednocześnie wskazuje na fakt, że nie wszystkie elementy doświadczenia podlegają strukturze narracji i refleksji³⁶. Zdaniem tego autora doświadczenie może być pojmowane jako związek pomiędzy ciągłym strumieniem sensorycznej, cielesnej percepcji i jej definicją, która może pomieścić tylko określone formy. Zaczerpnięty z fenomenologii elastyczny model doświadczenia dostarcza użytecznego narzędzia pozwalającego badać, w jaki sposób ludzie żyjący w nowoczesnych społeczeństwach zachodnich nadają sens swej cielesności i zmysłowemu doświadczeniu.

Zmysłowe ciało

W humanistyce i naukach społecznych długotrwałą nieobecność zagadnień związanych z ciałem można wyjaśnić panowaniem kartezjańskiej, dualistycznej koncepcji człowieka, dzięki której ciało zostało oddane naukom przyrodniczym, a nauki społeczne i humanistyczne zajęły się człowiekiem jako osobą. Dla badacza kultury człowiek był istotą obdarzoną duszą, myślą, uczuciami, czynami i ich materialnymi korelatami. Patrzono na niego, jak na aktora społecznego — bezcielesnego i abstrakcyjnego, który nie doświadcza świata zmysłowo poprzez

³⁴ V. Turner, E. Bruner, *The Anthropology of Experience*, Chicago 1986.

³⁵ Zob. C. Geertz, *Making experience, authoring selves*, [w:] *The Anthropology of Experience*, red. V. Turner, E. Bruner, Chicago 1986.

³⁶ J. Throop, *Articulating experience*, „Anthropological Theory” 3 (2), 2003, s. 233.

swoje ciało. Stąd też biologiczne uwarunkowania ludzkich działań były traktowane jako mało istotne³⁷. W myśli socjologicznej ciało było nieredukowalnym warunkiem działania społecznego, lecz jako takie nie wymagało refleksji teoretycznej³⁸. Zdaniem Kirsten Hastrup również w antropologii pogląd, że ludzie mają ciała, sprawił, iż znikły one z analizy. Antropolożka pisze: „ciała biologiczne wszędzie są takie same, a ich oczywistość paradoksalnie przesłoniła nam absolutnie podstawową wagę ciała w doświadczeniu społecznym. W najlepszym razie ciało było dla antropologii interesujące jako poddawane kulturowej konceptualizacji albo jako metafora społeczeństwa”³⁹. Dla etnografów, socjologów i historyków ciało stanowiło zatem biologiczną podstawę społeczeństwa i kultury, jednak między ciałem i kulturą nie dopatrywano się bezpośrednich związków⁴⁰. Wraz z rewolucją sensoryczną nauki społeczne zmieniły spojrzenie na człowieka. W latach 90. XX wieku nastąpiło przywrócenie ciała antropologii i socjologii, jednak na samą cielesność spojrzano w inny niż do tej pory sposób. Na tę zmianę fundamentalny wpływ miała krytyka kartezjańskiej wizji człowieka oraz fenomenologia, dzięki której możliwe stało się „wydobycie ciała z cienia cogito”⁴¹. Zdaniem Jakubowskiej, dostrzeżono subiektywny aspekt cielesności, dzięki czemu „ciało przestaje być traktowane jako obiektywny przedmiot, zewnętrzny wobec »ja«, lecz stanowi ważny element tego »ja«”⁴². Chyba największe znaczenie dla współczesnych rozważań naukowych nad ciałem i cielesnością ma filozofia Merleau-Ponty’ego, dla którego ciało jest punktem rodzenia się znaczeń, miejscem narodzin sensu, dzięki któremu kształtuje się świadomość i podmiotowość⁴³. „Ciało jest nierozzerwalnie związane z nami samymi, jest pośrednikiem w kontaktach z otaczającym nas światem, rzeczami i ludźmi”⁴⁴. Tak rozumiane ciało stanowi wehikuł naszego bycia-w-świecie, a mieć ciało, to dla żyjącej istoty wiązać się z określonym środowiskiem, utożsamiać się z pewnymi projektami i stale się w nie angażować⁴⁵. W tym kontekście ciało jest podstawą naszego postrzegania i posiadania świata, stanowi ono fundament ludzkiego doświadczenia i płasuje się „na styku dwóch podstawowych dążeń: epistemologicznego, w tym sensie, że ciało własne jest moim punktem widzenia na świat i odgrywa decydującą rolę w poznaniu, oraz ontologicznego, ponieważ

³⁷ Por. H. Jakubowska, *Socjologia ciała*, Poznań 2007.

³⁸ A. Wieczorkiewicz, *Wprowadzenie*, [w:] *Spektakle zmysłów*, red. A. Wieczorkiewicz, M. Kostraszuk-Romanowska, Warszawa 2010, s. 9.

³⁹ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 94.

⁴⁰ H. Jakubowska, *op. cit.*, s. 100.

⁴¹ Z. Libera, *Mikrokosmos, makrokosmos i antropologia ciała*, Tarnów 1997, s. 9–10.

⁴² H. Jakubowska, *op. cit.*, s. 108.

⁴³ *Ibidem*, s. 112; por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji...*

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 100.

świadomość wcielona to nasz sposób bycia-w-świecie”⁴⁶. Kluczowe zatem wydaje się badanie codziennego doświadczenia cielesności, zwrócenie uwagi na złożoność postrzegania zmysłowego oraz jego relacje z otoczeniem.

W dalszej części artykułu zajmę się kwestią relacji, jakie zachodzą pomiędzy ciałem a środowiskiem, a także zastanowię się nad rolą zmysłów i innych czynników w procesie doświadczenia i „konstruowanie miejsc”.

Zmysłowa konstrukcja miejsc

Nick Crossley pisze: „Moje doświadczenie jest ucieleśnione, ale nie jest to doświadczenie mojego ciała, jest to raczej ucieleśnione doświadczenie świata, który jest dookoła mnie”⁴⁷. Ciało poprzez zmysły doświadcza napotkanych na swej drodze innych ciał, rzeczy, miejsc⁴⁸, staje się ogniwem wiążącym bezpośrednie zmysłowe doświadczenie świata zewnętrznego, który człowiek fizycznie przemierza, z zapośredniczonym przez dyskurs krajobrazem znaczeniowym, na jaki składają się smaki, zapachy, dźwięki, ideologie i sensy⁴⁹. Analiza problematyki miejsca zachęca do konceptualizowania zasadniczych aspektów naszego usytuowania w świecie jako istot obdarzonych ciałem (*embodied*), różniących się pod względem płci kulturowej, wieku, klasy, rasy, grupy etnicznej itd.⁵⁰. W tym sensie nasze codzienne działania, tożsamość, osiągnięcia i wyobrażenia obecne są w procesie doświadczenia, ale również wytwarzania przedmiotów, ciał, sytuacji, a także fenomenologicznego „sensu miejsca”. Edward Casey⁵¹ stworzył teorię miejsca, która pozwala na analizę znaczenia zmysłów w procesie kreowania miejsc⁵². Casey sugeruje, że kategoria miejsca pełni podstawową funkcję w odniesieniu do tego, co Merleau-Ponty nazwał naszym sposobem bycia-w-świecie. Sugeruje zatem, że zawsze jesteśmy umiejscowieni oraz że miejsce ma moc gromadzenia (*gathering power*)⁵³. Według autora „miejsca gromadzą w swoim centrum »rzeczy«, rozumiane jako rozmaite ożywione i nieożywione byty. Miejsca gromadzą także doświadczenia i historie, a nawet języki i myśli”⁵⁴. Uznając niestabilny charakter miejsca, Casey pisze:

⁴⁶ M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2002, s. 176.

⁴⁷ N. Crossley, *Researching embodiment by way of 'body techniques'*, „The Sociological Review” 2007, s. 82.

⁴⁸ J. Urry, *Spojrzenie turysty*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2007, s. 240.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ S. Pink, *Zwiedzanie miasta. Sensoryczny charakter więzi społecznych w etnograficznym procesie wytwarzania miejsca*, przeł. M. Songin, „Tematy z Szewskiej” 1 (5), 2011, s. 139.

⁵¹ *Ibidem*, s. 138; por. E. Casey, *How to get from space to place in a fairly short space of time*, [w:] *Senses of Place*, red. S. Feld, K. Basso, Santa Fe 1996.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

Miejsca są zarazem elastyczne w odniesieniu do zewnętrznych granic i krzyżujących się w ich wnętrzu ścieżek, a jednocześnie wystarczająco spójne, by można je było postrzegać jako takie same (a więc by można było je jednocześnie zapamiętywać i do nich wracać itp.), a także, by można je było klasyfikować jako miejsca pewnego typu (np. dom, miejsce pracy, miejsce do zwiedzania)⁵⁵.

Definicja Caseya pozwala nam zrozumieć miejsce jako przestrzeń budowaną przez doświadczenie cielesne. Sądzę, że dobry tego przykład daje studium stworzone przez Rocha Sulimę w *Antropologii codzienności*. Autor opisując świat tzw. daczowisk, wskazuje na wielozmysłową naturę działkowania, gdzie dźwięki i zapachy odgrywają fundamentalną rolę w procesie postrzegania działki jako miejsca⁵⁶. Należy jednak pamiętać o innych elementach składających się na konstrukcję miejsca. Małgorzata Nieszczerzewska podkreśla wagę tzw. jednostkowej wyobraźni, która wprowadza pewien porządek w sensoryczny chaos otaczającego nas świata⁵⁷. Autorka pisze:

Na kalejdoskopowe obrazy codzienności nakładają się rytmiczne, kolejno po sobie następujące obrazy mentalne. Są to najczęściej ulotne myśli, interpretacje, wspomnienia, które pojawiają się nagle, wywołane jakimś dostrzeżonym szczegółem [...] i równie szybko zostają wyparte, zapomniane, zastąpione kolejnymi. Wspomnienie materializuje się właśnie w tym, co pozwala naprowadzić na jego trop, czyli w ledwo uchwytnym wrażeniu, odczuciu, impresji⁵⁸.

Nieszczerzewska pisze, że „wyobraźnia ciała” to szczególna władza, która umożliwia połączenie uczuć, myśli, wspomnień i wrażeń zmysłowych, malutkich fragmentów doświadczanej cielesnie i myślowo przestrzeni⁵⁹. Natomiast Laura Marcus twierdzi, iż każdy moment w strumieniu osobistych narracji jest złożoną kombinacją myśli i bodźców sensorycznych. Odmienne doświadczenia kontrolowane są przez trzy czynniki: pamięć, będącą ich podstawą, zmysły, które nimi kierują, oraz wyobraźnię, decydującą o ich giętkości⁶⁰. Można zatem powiedzieć za Nieszczerzewską, że miejsce jest u-zmysławiane⁶¹, czyli multisensorycznie konceptualizowane. Termin „u-zmysłowić” w zestawieniu z powyższymi rozważaniami wydaje mi się trafniejszy niż „odczuwać za pomocą zmysłów”. Miejsce jest więc nie tylko widziane, słyszane i dotykane, ale również w tej samej chwili wspominane i myślane, a bodziec sensoryczny stanowi pretekst do snucia rozmaitych rozważań.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 44.

⁵⁶ R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000, s. 19–29.

⁵⁷ M. Nieszczerzewska, *op. cit.*, s. 266.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*; por. L. Marcus, *Virginia Woolf*, London 2004, s. 26.

⁶¹ *Ibidem*, s. 274.

Metoda badań

Uświadomiwszy sobie te zależności, humaniści i badacze społeczni stanęli przed metodologicznym problemem uznania i wyrażenia cielesności ludzkiego doświadczenia bycia-w-świecie. Oznacza to przede wszystkim konieczność ponownego połączenia umysłu i ciała jako punktu ogniskującego działania w przestrzeni materialnej i społecznej oraz uświadomienia sobie, że wcześniejsze oddzielenie tych dwóch jest efektem istnienia dyskursu, który uprzednio je rozdzielił, a który należy obecnie przewyciężyć.

Współcześnie badania powinniśmy prowadzić z uwzględnieniem perspektywy ciała, jednak Margarete Sandelowski wskazuje na ważny problem wynikający z nieadekwatności tradycyjnych metod stosowanych w naukach społecznych⁶². Zdaniem Sandelowski badania jakościowe ze swoją naiwną ufnością w wartość wywiadu i obserwacji, jak również ze skłonnością do negocjowania świata materialnego, dalekie są od zaangażowania całego ciała (*full-bodied*) w proces badawczy⁶³. Według badaczki tradycyjny wywiad jakościowy utrudnia „dostęp do autentycznego doświadczenia, prywatnych światów, »prawdziwego« ja badanych”⁶⁴. Jednocześnie autorka *Reembodying Qualitative Inquiry* twierdzi, że nawet w przypadku obserwacji uczestniczącej rzadko zwraca się uwagę na informacje dostarczane przez zmysły inne niż wzrok.

Jack Katz i Thomas Csordas proponują prowadzenie badań w ramach etnografii fenomenologicznej⁶⁵, gdzie cielesność stanowi podstawę do rozpoznania człowieczeństwa innych w sposób bezpośredni i intersubiektywny. Tak rozumiana etnografia, oparta na metodzie, którą można nazwać „odczuwaniem uczestniczącym” (*participant sensation*), polega na świadomym i cielesnym zanurzeniu się w terenie, aktywnym uczestnictwie w praktykach badanych osób, obserwacji i odczuwaniu tego, co składa się na ich doświadczenie bycia-w-świecie. Jednak tego rodzaju badania terenowe nie polegają tylko na odczuwaniu tego, co odczuwają badane osoby, lecz również na rozumieniu kategorii, które konstytuują to doświadczenie; to także zwracanie uwagi na różnice pomiędzy tym, czego doświadcza badany i antropolog⁶⁶. Dodatkowo Mădălina Diaconu proponuje gęsty opis zmysłowego doświadczenia (*thick sensory description*) oraz notatki terenowe dotyczące materialnych, cielesnych doświadczeń (*corporeal ethnography field notes*), których autorami powinni być zarówno badacze, jak i informatorzy⁶⁷. Sarah Pink pokazuje jednak, że nacisk

⁶² M. Sandelowski, *Reembodying qualitative inquiry*, „Qualitative Health Research” 12, 2002, s. 104.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 105.

⁶⁵ J. Katz, T.J. Csordas, *Phenomenological ethnography in sociology and anthropology*, „Ethnography” 2003, 4 (3), s. 275–288.

⁶⁶ S. Pink, *The Future of Visual Anthropology...*, s. 47.

⁶⁷ Zob. M. Diaconu, *The Rebellion of the „Lower” Senses: A Phenomenological Aesthetics of Touch, Smell and Taste*, Prague 2002, <http://problemboard.com/bio/?p=24> (dostęp: 15.02.2011).

na rozmowę i pisanie prowadzi do wyniesienia języka ponad inne formy reprezentacji doświadczenia. Zdaniem tej antropolożki także obraz ma potencjał możliwy do wykorzystania w metodologii badań sensorycznych⁶⁸. Poprzez uwzględnienie obrazu i wideo w procesie badawczym oraz współpracę z informatorami można uzyskać nie tylko opowieści o doświadczeniu sensorycznym, ale także wizualne reprezentacje takiego doświadczenia, co pozwala na ujawnienie dźwięków, zapachów i smaków oraz tekstury, dając badaczowi dostęp do tego, co zmysłowe i przed-refleksyjne⁶⁹.

Poza tym, co należy jeszcze raz podkreślić, w badaniach zmysłowych ważna jest autoetnograficzna refleksja i dokonana przez badacza analiza własnego doświadczenia. Ciało antropologa stanowi bowiem instrument badawczy, a on sam dosłownie staje się swoim własnym informatorem. Wszystko to znajduje swoje odbicie w zebranych danych, wpływa także na formę ich prezentacji.

Prezentacja danych

Jak zakomunikować innym to, czego doświadczamy poprzez zmysły? Jak wyrazić doświadczenie, które umyka słowom, choć jest zakorzenione w ciele? Ben Highmore pisze, że podczas prób opisu życia codziennego, w których staramy się na pierwszy plan wysunąć królestwo zapachów, dźwięków, gestów, smaków, uświadamiamy sobie, że problem ich wyrażenia nie zostanie rozwiązany poprzez odwołanie się do tradycyjnych form przedstawienia wypracowanych w ramach socjologii i antropologii⁷⁰. Istnieje już wiele prac, których autorzy, wykraczając poza konwencjonalny język nauki, wykorzystują artystyczne i subiektywne formy przedstawienia: autoetnografię, poezję, a nawet fikcję. Teksty, w których pomieszaniu ulegają gatunki, mają zdolność do tłumaczenia wielowymiarowego doświadczenia w sposób otwarty, emocjonalny, ucieleśniony oraz zmysłowy. Ale czy sam język stanowi wystarczające medium? Jak twierdzi Highmore, niczym prorokom brakuje nam odpowiednich słów do przekazania innym naszego doświadczenia⁷¹. Podobnie Howes wskazuje, że zmysłowy wymiar życia społecznego jest w tekście tłumiony i zniekształcany⁷². Jednocześnie pisze on, że sam zapach, smak czy dźwięk nie może zastąpić opisu etnograficznego czy służyć do prezentacji idei teoretycznych w antropologii akademickiej. Howes mówi o antropologicznej niewiedzy w zakresie możliwości komunikacji poprzez zapach, smak i dotyk. Jego zdaniem

⁶⁸ S. Pink, *The Future of Visual Anthropology...*, s. 47.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 47–48.

⁷⁰ B. Highmore, *Homework. Routine, social aesthetics and the ambiguity of everyday life*, „Cultural Studies” 18 (2/3), 2004, s. 318.

⁷¹ *Ibidem*, s. 320–321.

⁷² D. Howes, *Sensual Relations. Engaging the Senses in Cultural and Social Theory*, Michigan 2003, s. 26–27.

brakuje nam niezbędnych technik, nie mówiąc już o kodach — dlatego rozpylaniu perfum czy degustacji potraw wciąż musi towarzyszyć język i obraz⁷³. W tym kontekście Csordas zastanawia się nad relacją pomiędzy językiem a doświadczeniem, wskazuje, że zamiast polaryzacji języka i doświadczenia należy przyrzeć się ich wzajemnym korelacjom⁷⁴. Ten pogląd podziela Sarah Pink⁷⁵, która wskazuje na to, że pisanie pozwala nam odwoływać się do doświadczenia zmysłowego, choć jednocześnie język nie może oddać w pełni doświadczenia, na przykład bólu. Antropolożka nakłania do tego, aby w przypadku badań skupionych na ucieleśnieniu zwrócić się w stronę różnych form wyrazu, takich jak rysunek i malarstwo czy film, i łączyć je z językiem. Laura U. Marks idzie jeszcze dalej. W pracy *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses* stawia sobie za cel zrozumienie tego, „jak znaczenie pojawia się w ciele nie tylko na poziomie audiowizualnych znaków”⁷⁶. Autorka wychodzi poza obraz i dźwięk, aby ukazać, jak film, wideo oraz teatr aktywizują niereprezentowalne zmysły: dotyk, węch i smak. Także stosowane przez Stollera elastyczne przedstawienia i eksperymentalne formy mają na celu nie tylko wywołanie w odbiorcy zrozumienia, ale również stworzenie „połączenia pomiędzy doświadczeniem i rzeczywistością, wyobraźnią i rozumem, różnicą i wspólnością”⁷⁷.

Zgadzając się z poglądami Marks i Stollera, twierdzę, że etnografia performatywna, w której wykorzystany zostaje język, obraz, dźwięk, zapach, dotyk oraz smak, a także ruch, oferuje najpełniejszą reprezentację naszego zmysłowego, cielesnego doświadczenia świata. Jednocześnie świadoma, że nie zawsze istnieje możliwość wykorzystania takiej formy, proponuję za Georgem Marcusem skorzystanie z koncepcji „montażu” w tworzeniu wielopoziomowych tekstów, w których uwzględniona zostanie zarówno proza naukowa, jak i obraz, dźwięk oraz inne formy wyrazu. Według Marcusa, w przeciwieństwie do popularnych w nauce narracji liniowych tekst „montażowy” uwzględnia jednocześnie zbiory różnych sposobów postrzegania świata i przedstawia je bez konieczności przełożenia na akademickie kategorie⁷⁸.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ T.J. Csordas, *Embodiment as a paradigm for anthropology*, „Ethos” 18, 1990, s. 5–47.

⁷⁵ S. Pink, *Home Truths: Changing Gender in the Sensory Home*, Oxford 2004.

⁷⁶ L.U. Marks, *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*, Durham 2000, s. XVI–XVII.

⁷⁷ P. Stoller, *Sensuous...*, s. 92.

⁷⁸ G. Marcus, *The modernist sensibility in recent ethnographic writing and the cinematic metaphor of montage*, [w:] *Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology and Photography*, red. L. Devereaux, R. Hillman, Berkeley 1995, s. 44.

Spacer-y sensoryczne

Odnosząc się do omówionych wcześniej zagadnień, chciałabym opowiedzieć o spacerach miejskich, które regularnie odbywają się w ramach projektu „Fonosfera — antropologia zmysłów”, jako o próbie dotarcia do obrazów, dźwięków, smaków, zapachów przestrzeni miejskiej, do tego, jak są one doświadczane przez nas i naszych towarzyszy.

Chris Jenks i Tiago Neves wskazują na postać flâneura, w ujęciu zaproponowanym przez Waltera Benjamina, która umożliwia krytyczną refleksję nad podejmowanymi w mieście działaniami etnografa. Autorzy definiują flâneura jako „tego, który przechadza się niespiesznie, w sposób przypadkowy, zatracając się w doznaniach i podziwiając ulotne widoki”⁷⁹. Choć zwrócenie uwagi na podobieństwo zachodzące pomiędzy spacerowaniem po mieście i etnografią jest ważne, to ma ono pewne ograniczenia, które wynikają z założenia, że w przestrzeni miejskiej dominuje zmysł wzroku⁸⁰. I choć miasto rzeczywiście doświadczane i kształtowane jest poprzez wzrok, to zdaniem Pink istnieją powody, aby ponownie przyjrzeć się zarówno postaci flâneura, jak i etnografii miasta w terminach multisensorycznego doświadczenia⁸¹. Idea spacerowania jako doświadczenie angażujące wiele zmysłów jest coraz częściej podejmowanym tematem w naukach społecznych i humanistycznych. Bo spacerujemy codziennie, mniej lub bardziej świadomie przemierzając dystanse pomiędzy istotnymi dla nas punktami w przestrzeni. Już sama wycieczka przez miasto może dostarczyć nam ważnych informacji na temat tego doświadczania. Zdaniem Paula C. Adamsa, „przemierzanie danego miejsca łączy się nieodmiennie z zaangażowaniem wzroku, słuchu, dotyku czy powonienia... zmysłu orientacji przestrzennej lub nawet smaku”⁸². Według Pink wgląd w to, jak inni ludzie, spacerując, wytyczają ścieżki w przestrzeni miasta oraz w jaki sposób postrzegają te praktyki, dostarcza swoistego klucza do zrozumienia — nawiązując do słów Marleau-Ponty’ego — naszych własnych i ich sposobów bycia-w-świecie⁸³.

W przypadku badań do projektu „Fonosfera — antropologia zmysłów”, mając na celu rozpoznanie sensorycznych wymiarów bycia-w-mieście, chcieliśmy wykroczyć poza wizualny aspekt interesującej nas przestrzeni. Rozpoczynając pracę nad projektem, zaczęliśmy bacznie śledzić nasze własne doświadczenia. Staraliśmy się wykroczyć poza samo widzenie miasta i z większą niż do tej pory uwagę

⁷⁹ C. Jenks, T. Neves, *A walk on the wild side: Urban ethnography meets the flâneur*, „Cultural Values” 2000, nr 4 (1), s. 7.

⁸⁰ S. Pink, *Zwiedzanie miasta...*, s. 139.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² P.C. Adams, *Peripatetic imagery and peripatetic sense of place*, [w:] *Textures of Place*, red. P.C. Adams, S.D. Hoelscher, K.E. Till, Minneapolis 2001, s. 188.

⁸³ S. Pink, *Zwiedzanie miasta...*, s. 140.

doświadczyć, a następnie zapamiętać i opisać nasze codzienne spacery, ich foniczne, a z czasem także zapachowe, dotykowe oraz kinestetyczne aspekty. Zadanie okazało się jednak trudne, bo wymagało od nas ciągłego skupienia nie tylko na bodźcach dostarczanych przez otoczenie, ale również na samym ciebie, przeżywanych emocjach i wspomnieniach. Oznaczało to konieczność utrzymania dużej dyscypliny i stanu samoświadomości (także na poziomie ciała), ciągłego pobudzania w sobie zdziwienia światem, brania w nawias tego, co oczywiste, co czyniło te spacery pracochłonnymi i dość męczącymi ćwiczeniami. Nasze refleksje staraliśmy się oddać w kolejnych postach publikowanych na blogu:

Z zamkniętymi oczyma idąc samotnie przez ogródki działkowe (95 kroków), usłyszałam ćwierkanie ptaków. Początkowo ptaków ogólnie, ale po chwili zaczęłam odróżniać ćwierkanie od terkotania, kukanie od świstania. Zdaje się około dziesięciu rodzajów ptasich treli. Do uszu dotarł także gruchot śniegu, mokrego, nieskruszanego jeszcze roztopem. Uroczy, wręcz hipnotyzujący szmer wytwarzały spadające gęsto ciężkie płatki śniegu, szczególnie te wpłatające się w futrzane zakończenie kaptura zimowej kurtki⁸⁴.

Jednocześnie chcieliśmy znaleźć odpowiednią formę wyrazu dla tych autoetnograficznych refleksji i odczuć, najpierw eksperymentując z formą tekstową, następnie starając się wykorzystać również dźwięk i obraz⁸⁵.

Czuąc pewien przesyt analizą własnych doświadczeń i chcąc poszerzyć projekt o nowe perspektywy, postanowiliśmy włączyć do badań osoby niewidome i niedowidzące. Na tym poziomie badań postanowiliśmy posłużyć się techniką badawczą *go-along*, która polega na towarzyszeniu badanym w procesie przemierzania miasta, zadawaniu pytań, słuchaniu, odczuwaniu i jednoczesnej obserwacji całej sytuacji. *Go-along* pozwala badaczowi aktywnie uczestniczyć w codziennych praktykach badanych osób; poddać analizie to, jak jednostki wchodzą w interakcje ze swoim fizycznym i społecznym otoczeniem⁸⁶. Metoda umożliwia również zrozumienie roli miejsca w codziennym życiu, a także, poprzez zaangażowanie ciała zarówno badanych, jak i badaczy, rejestrację i analizę w czasie rzeczywistym sensorycznych elementów tego doświadczenia. To, co odróżnia tę metodę od popularnego w etnografii *hanging out*, to fakt, że etnograf ma możliwość systematycznej obserwacji przestrzennych praktyk badanych, jednocześnie sam może zanurzyć się w tym doświadczeniu i wraz z badanymi na bieżąco poddawać interpretacji poszczególne jego elementy.

W projekcie „Fonosfera — antropologia zmysłów” metodę *go-along* wykorzystujemy w dwóch wariantach. W pierwszym przypadku są to „niewidzialne

⁸⁴ K. Zabawa, *Rodzinny Ogród Działkowy „Jelcz”* Wrocław, ul. Winogronowa — godzina 9:30, <http://fonosfera.wordpress.com/2010/02/12/rodzinny-ogrod-dzialkowy-%E2%80%99Ejelcz%E2%80%99D-wroclaw-ul-winogronowa-godzina-930-3-lutego-2010/> (dostęp: 25.02.2011).

⁸⁵ K. Wala, *Kroki. Kroczenie. Przekraczanie*, <http://fonosfera.wordpress.com/2010/08/25/kroki-kroczenie-przekraczanie/> (dostęp: 25.02.2011).

⁸⁶ M. Kusenbach, *Street phenomenology. The go-along as ethnographic tool*, „Ethnography” 2003, nr 14 (3), s. 483.

spacery”, w które zaangażowane zostały osoby z zespołu badawczego; w drugim, spacer odbywają się w towarzystwie osób niewidomych i niedowidzących. Przeprowadzane w parach eksperymentalne wycieczki po Wrocławiu pozwalają nam, poprzez całkowite zasłonięcie oczu, bezpośrednio doświadczyć niewidomości. W dwuosobowym składzie przemierzamy miasto, na zmianę wchodząc w rolę osoby niewidomej i przewodnika. Celem tego ćwiczenia jest doświadczenie miasta poprzez zmysły inne niż wzrok, wczucie się w sytuację osoby pozbawionej wzroku, a także nauczenie się tego, w jaki sposób poruszać się z osobami niewidomymi, aby uniknąć sytuacji trudnych, niekomfortowych czy niebezpiecznych. Zdając sobie sprawę z faktu, że tego rodzaju eksperymenty pozwalają jedynie na fragmentaryczne zrozumienie, staramy się na własnej skórze doświadczyć, w jaki sposób ludzie niewidomi wytwarzają środowisko miejskie w oparciu o cielesne i wyobrazeniowe praktyki oraz jak badani konstytuują własną koncepcję miasta. Spacerując po Wrocławiu, odkrywamy nowe wymiary (nie)znanych nam obszarów miasta, a zdobyte w ten sposób doświadczenia przedstawiamy w formie złożonych nieraz narracji, poprzez które staramy się oddać istotne elementy naszych spacerów, przedstawiać stany ciała, umysłu, ducha, opisać emocje, wyrazić myśli. Oto fragment wypowiedzi Kamila Pietrowiaka:

Pierwszą rzeczą, która zaskoczyła mnie zaraz po zasłonięciu sobie oczu, była ziemia. Nie była to ta sama ziemia, po której chodzę co dnia, lecz taka, którą się poznaje, rozpoznaje, wyczuwa, z którą trzeba się polubić, której przyciąganie trzeba uznać. Uczucie zagrożenia i obawa, że urwie się ona za kolejnym krokiem, skazując mnie na irracjonalnie przewidywaną przepaść, mija po kilku chwilach. Zastępuje je poczucie ciężaru własnego ciała oraz stopniowe zlewianie się ze stawianymi coraz pewniej krokami. Kiedy odrywam się od Ciebie, chcąc spróbować pójść samemu, sytuacja się powtarza. Trawa po lewej i śledzenie Twojego głosu utrzymują mnie na drodze. Gdy opuszczamy nadrzeczne wały, znów muszę poddać się Twojej opiece. Dźwięki dochodzą zewsząd, tworząc niemożliwą do ogarnięcia różnorodność. Czekając na pasach, na których nikt z prowadzących nie ma zamiaru się zatrzymać, staję się czujny, kulę się w sobie, by zlokalizować nadjeżdżające — czy lepiej: pędzące — auta. Dźwięki stają się gęste, mają konsystencję rozgrzanej w dłoniach plasteliny. Ludzie zmieniają się w kroki i urywane rozmowy⁸⁷.

W drugim przypadku przemierzamy miasto w towarzystwie uczniów z Ośrodka Szkolno-Wychowawczego Dzieci Niewidomych im. Marii Grzegorzewskiej. Od maja 2010 roku dość regularnie odbywamy spacer, który trwa od 3 do 9 godzin. Celem naszych działań jest poznanie miasta takim, jakim jest ono konstruowane i doświadczane przez osoby niewidome i niedowidzące. Wciąż jesteśmy na etapie zbierania danych i transkrybowania wywiadów. Dlatego w tym miejscu mogę przedstawić jedynie zarys naszych wstępnych jeszcze spostrzeżeń i wniosków wypływających z badań.

⁸⁷ K. Pietrowiak, *Cz. 4. Puz. Zle. Pki. Z. My. Słów*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/07/11/cz-4-interpretacje/> (dostęp: 25.02.2011).

Przyjmujemy założenie, że „miejsce jest fundamentalną formą cielesnego doświadczenia — obszarem potężnego stopienia ja, przestrzeni i czasu”⁸⁸, poprzez co staramy się lepiej zrozumieć, jak uczniowie budują wspomnienia i wyobrażenia w odwołaniu do ich własnego, bezpośredniego doświadczenia cielesnego. Podążając ich ścieżkami i dostrajając do nich nasze ciała, rytmy oraz sposoby (nie)widzenia, chcemy rozpocząć proces wytwarzania, rozumienia i doświadczania miejsc w sposób podobny do tego, jak są one wytwarzane, rozumiane i doświadczane przez naszych rozmówców. Jednak w praktyce oznacza to wejście w zawiłą sytuację, w której na zmianę stajemy się przewodnikami i „turystami”, czy też „wizytatorami” cudzego doświadczenia. Biorąc udział w takich czynnościach, jak jazda tramwajem do centrum, wizyta w banku, zakupy w Biedronce⁸⁹ czy obiad w restauracji, możemy z bliska przyjrzeć się temu, jak uczniowie radzą sobie w przestrzeni miejskiej. Dzięki możliwości zadawania pytań na bieżąco dowiadujemy się, które bodźce dochodzące do nich z miasta są ważne i pozwalają na rozeznanie w sytuacji, a także jakich informacji brakuje (na przykład kwestia cichych „gadaczy” lub ich braku we wrocławskich autobusach i tramwajach). Wspólnie podróżując, poznajemy oswojone przez badanych ścieżki i punkty na mapie miasta — miejsca, w których czują się pewnie. Jednocześnie, odnosząc się do koncepcji Tima Ingolda, w której miejsce jest konstruowane przez splecione ścieżki (*entangled pathways*), analizujemy i interpretujemy ich kształt oraz zakres⁹⁰. Uwaga Ingolda pozwala analizować, jak wytyczanie miejskich szlaków związane jest z procesem wytwarzania miejsca. W naszym przypadku jest to proces wytwarzania i doświadczania Wrocławia przez osoby niewidome, uczniów Ośrodka Szkolno-Wychowawczego Dzieci Niewidomych im. Marii Grzegorzewskiej. Jednocześnie należy podkreślić fakt, że my jako uczestnicy tych badań odgrywamy ważną rolę w procesie uzupełniania tych ścieżek o nowe informacje, a także w dokładaniu nowych tras (dzięki wizytom w teatrze, filharmonii, prezentacji naszych ulubionych miejsc w mieście itp.), a tym samym w poszerzaniu zakresu rozumienia i doświadczania Wrocławia. Jak pisze Sarah Pink:

Badacz ujmując proces wytwarzania miejsca w terminach uniwersalnej i bezustannej aktywności człowieka (i/lub jako rezultat ludzkiego działania) nie jest po prostu obdarzonym ciałem (*embodied*) etnografem wytwarzającym intersubiektywne relacje ze swoimi informatorami. Dzieje się raczej tak, że współ-obecność badacza i badanego podmiotu jest wpisana w miejsce-jako-wydarzenie, jest jednocześnie doświadczana i konstruowana⁹¹.

Istnieje zatem konieczność zwrócenia uwagi na to, że przemierzając ścieżki i drogi, uczestniczymy w pewnym stopniu w procesie wytwarzania miejsca, a pro-

⁸⁸ Por. S. Feld, K. Basso, *Senses of Place*, Santa Fe 1996.

⁸⁹ K. Wala, *Sensoryczna pomarańcza*, <http://fonosferra.wordpress.com/2010/05/22/sensoryczna-pomarańcza/> (dostęp: 25.02.2011).

⁹⁰ T. Ingold, *Lines: A Brief History*, London 2007, s. 103.

⁹¹ S. Pink, *Zwiedzanie miasta...*, s. 141.

ces badań etnograficznych może być postrzegany jako swoista praktyka wytwarzania miejsca, w tym przypadku właśnie Wrocławia — zarówno przez badanych, jak i przez nas samych.

Powyższe omówienie wycieczek po mieście stanowi zarys studium cielesnego i refleksyjnego zaangażowania w sferę dyskursywną, materialną, społeczną i sensoryczną osób biorących udział w projekcie „Fonosfera — antropologia zmysłów”. Wspólne spacerowanie, wymiana spojrzeń lub brak takiej interakcji, spożywanie posiłków, podzielenie rytmów, dźwięków, zapachów i wielu innych jeszcze elementów, pozwala nam na nowo odczuć miasto, wykroczyć poza tradycyjne rozumienie przestrzeni. Należy jednak pamiętać, że uczestnicząc w sensoryczności i materialności sposobów bycia-w-świecie innych ludzi, nie możemy mieć bezpośredniego dostępu do ich pamięci, doświadczeń i wyobrażeń. Możemy jedynie się do nich zbliżyć.

Zakończenie

Dzięki rewolucji sensorycznej dostrzeżono kulturowy wymiar percepcji zmysłowej, której do tej pory w naukach społecznych i humanistycznych przypisywano marginalne znaczenie. Odkąd jednak dostrzeżono, że modus kształtowania wiedzy akademickiej o ludzkim świecie w wysokim stopniu określony został przez kartezjańską wizję człowieka rozumianego jako „bezcieleśny podmiot myślący” oraz związany z tym pryzmat wzroku jako zmysłu modelującego poznanie, pojawiła się potrzeba szukania innych ścieżek badania, opisanego i wyrażenia ludzkiego bycia-w-świecie. Badacze zainteresowani analizą zmysłowego i ucieleśnionego wymiaru ludzkiego doświadczenia muszą zmierzyć się z licznymi problemami natury filozoficznej, teoretycznej, metodologicznej. Co (w efekcie) wymaga prze-myślenia na nowo relacji, jakie zachodzą pomiędzy ciałem, rozumem i środowiskiem, oraz funkcji, jaką pełnią zmysły w procesie postrzegania i doświadczania. Znalezienie alternatywnych rozwiązań wobec tych dominujących obecnie w nauce wydaje się konieczne, aby można było rzeczywiście mówić w naukach społecznych i humanistycznych o zmysłowej rewolucji.

W artykule starałam się przedstawić pewne tropy i rozwiązania w zakresie badań nad doświadczeniem, które pojawiły się w antropologii i socjologii zmysłów, a także w obrębie geografii humanistycznej. Odnosząc się do realizowanego przeze mnie wspólnie ze studentami etnologii projektu „Fonosfera — antropologia zmysłów”, próbowałam pokazać, na jakie przeszkody można trafić, prowadząc badania nad zmysłowym i ucieleśnionym wymiarem ludzkiego bycia-w-świecie. Za Ingoldem twierdząc, że doświadczenie ma charakter wielozmysłowy, a skupienie się na jednym tylko wymiarze (obraz, dźwięk, smak, zapach itp.) może zniekształcać czy wręcz fałszować jego charakter. Jednocześnie stanowisko to rodzi nowe problemy w zakresie określenia znaczenia poszczególnych zmysłów,

a także relacji, jakie między nimi zachodzą w konkretnych sytuacjach. Prowadząc same badania, należy analizować nie tylko narracje, w których wyrażane jest doświadczenie, lecz także to, co ucieleśnione i pozajęzykowe. W tym celu powinniśmy znaleźć nowe formy gromadzenia danych etnograficznych, aby dotrzeć do ukrytych pokładów ludzkiego doświadczenia. Poprzez wykorzystanie aparatów fotograficznych, rekorderów, kamery wideo będziemy mogli poszerzyć narracje badanych o przedstawienia audiowizualne odnoszące się do wizualnych, słuchowych, dotykowych, a także zapachowych i smakowych aspektów doświadczenia. Jednocześnie w przypadku badań sensorycznych ważne jest, aby również badacz przyjrzał się własnemu doświadczeniu i potraktował siebie jako informatora. Etnografia sensoryczna stanowi bowiem cielesny proces, który nie tylko angażuje badacza w opowieści na temat doświadczenia innych, ale także poprzez fizyczną i sensoryczną obecność w terenie pozwala mu doświadczać rzeczywistości badanych.

Walking in the city — from audiosphere research to a reflection on the multi-sensory structure of human experience of being-in-the-world

Summary

The aim of the article is to present the opportunities and limitations associated with analyses of the audiosphere in social studies. The author proposes a multi-sensory perspective in her research that enables her to capture the multi-sensory structure of places. In her paper, she describes the development of the anthropology of the senses, methodology of sensory research and forms of representing the data collected in such research. She presents her own experience related to the project “Audiosphere — anthropology of the senses,” pointing at the same time to problems associated with the implementation of such proposals.