

JOANNA KURCZEWSKA

Patriotyzm i emocje – kilka uwag o użytecznych perspektywach badawczych¹

Od wielu lat w humanistyce polskiej i światowej dokonuje się na różne sposoby rozumiany tzw. *zwrot ku kulturze* (Herzfeld 2004; Bernard 2016; Działowski 2016; Bauman 2012). W polu szczególnej uwagi usytuowane są relacje między różnymi typami kultur (pojmowanymi mniej lub bardziej systemowo). Tam też ulokowany jest problem podstawowych rozumień „kultury”, jak i powiązań „wewnątrz” tych różnych typów kultur. Innymi słowy, w przestrzeni znaczącej dla tej odmiany humanistyki znajdują się kwestie umiejscowienia podmiotów: jednostek czy grup zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz rozmaicie rozumianych między nimi relacji, spotkań czy zespoleń. Obecnie właśnie zainteresowanie złożonością spotkań międzyjednostkowych i międzykulturowych (tak wewnątrz kultur, jak i na zewnątrz) czy to w postaci dialogów, czy w formie antagonizmów ze strony badaczy prowadzi do większej niż dotąd uważności na złożoność i specyfikę tych relacji (Kurczewska, Szczepański, Śliz, red., 2015; Paleczny, Talewicz-Kwiatkowska 2014; Paleczny, Banas, red., 2009; Hannerz 2006).

Taki stan rzeczy jest, moim zdaniem, *źródłem głębszego wchodzenia w „materię narodową”* (Bartmiński 2007). Dla badaczy patriotyzmów i nacjonalizmów (Zaremba 2001) strategia ta staje się bardzo istotna. Ważne są dla wielu, podkreślmy, i złożoność powiązań między narodami czy jednostkami do tych narodów należących oraz wielość, i różnorodność właściwości jednostek, grup czy instytucji autoidentyfikujących się jako narodowe.

Analizy nastawień badaczy narodu do złożoności interesujących nas tutaj relacji i atrybutów pokazują, że badacze ci usiłują – z lepszym lub gorszym skut-

¹ Odniesienia bibliograficzne w niniejszym szkicu dotyczą problematyki zasygnalizowanej w tytule a) rzeczywistości społecznej Polski po 1989 roku, głównie w latach 1989–2016, b) studiów teoretycznych i badań empirycznych prowadzonych w Polsce głównie w socjologii i na pograniczach po 1989 roku.

kiem – wyrokować czy relacje te i atrybuty mają charakter w pełni racjonalny, czy przeciwnie – są one dalekie od racjonalności. „Zwrot ku kulturze” obliguje do większej wrażliwości badacza na te wymiary rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej człowieka, w których on realizuje swoją podmiotowość ujawnia konstrukcje stałe czy zmienne swoich tożsamości społecznych. Innymi słowy, postulaty badacza z tego zwrotu wynikające stają się dla badaczy narodu coraz większym wyzwaniem teoretycznym.

Problemy związane ze *zwrotem ku kulturze* (Clifford 2010) dotyczą, przypomnijmy, wielu dziedzin nauk o człowieku i społeczeństwie, również i socjologii: w tym także socjologii narodu czy refleksji nad narodem pojawiających się w różnych subdyscyplinach socjologii.

Z czego te problemy wynikają? Z jednej strony powoduje to szczególnie zainteresowanie badaczy różnicami między kulturami narodowymi w dziedzinie podstawowych wartości (np. tych budujących charakter narodu, ducha narodowego czy składających się na kanon artystyczny kultury narodowej itd.), ich uwarunkowaniami oraz próbami ich zrozumienia, tak na gruncie kumulacji empirycznej wiedzy socjologicznej o osobliwościach (nie tylko aksjologicznych) kultur narodowych, jak i na podstawie artystycznych reprezentacji ich indywidualności.

Z drugiej strony tego rodzaju *zwrot* – zwłaszcza w refleksji nad tożsamościami narodowymi i innymi tożsamościami społecznymi (Paleczny 2008; Żuk, Żuk 2014; Burszta 2004; Szcześniak 2016), z którymi ten pierwszy typ tożsamości jest jawnie czy skrycie powiązany – ma wiele konsekwencji. Sprawia między innymi, że w analizach konstytutywnych zasad narodowych coraz częściej pojawia się potrzeba badania nie tyle ich odświętnych, abstrakcyjnych i zgeneralizowanych interpretacji, co narodowych praktyk codziennych, konkretów – często przybierających postać bezrefleksyjnych rytuałów, w których zatarta jest granica nie tylko między tym, co indywidualne, a tym, co zbiorowe, ale tym, co dotyczy ich genezy, czyli kwestii, które z nich jest z dziedziny kultury, a które z obszaru gospodarki czy polityki). Co więcej, zacieranie w analizach tych właśnie granic, coraz częściej łączących analizę ogólnych zasad narodowych z badaniem narodowych praktyk codziennych (Kulikowska, Olbracht-Prondzyński 2016) powoduje, że studia nad narodem coraz bardziej łączą, a nie dzielą dyscypliny kumulujące i porządkujące wiedzę o zjawiskach i procesach narodowych.

Jednak socjologowie interesujący się problematyką narodową (i to bez względu na to, czy są zwolennikami „żelaznych kurtyń” między socjologią a innymi dyscyplinami, czy nie), *pytają o to, co w badanych przez nich zjawiskach i procesach narodowych jest racjonalne, a co emocjonalne*. Zwykle pytają o to albo w języku określonych tradycji wewnątrz socjologii, albo w języku nauk humanistycznych (jeśli ich subdyscyplina jest ulokowana bliżej antropolo-

gii² czy filozofii społecznej i politycznej (Chavchavadze, Peachey 1994; Virolo 2003; Holmes 1998), czy w języku nauk społecznych – w języku psychologii i ekonomii, które często i od dawna stanowią wzorce metodologiczne badań empirycznych (Boski, Jarymowicz, Malewska-Peyre 1992) dla socjologii. „Wymusza” to na badaczu, który pragnie w analizach zjawisk narodowych odejść od badań systemowo-funkcjonalistycznych na rzecz badań bardziej zakorzenionych w nowej antropologii kulturowej (czyli jednej z ważnych składników nowej humanistyki), znacznie bardziej, od tej tradycyjnej, otwartej na różnicę: cielesność, nieracjonalność, upokarzanie (Burszta, Jezierski, Rauszer, red., 2015; Rydzewski 2015: 359–393; Melosik 2010), zwrócenie uwagi na emocje, na ich uwarunkowania i mechanizmy, na zakres i intensywność ich przejawów i skutków społecznych oraz kulturowych.

„Uogólniające spojrzenie” na prace z domeny badań nad tożsamościami narodowymi pozwala skonstatować coraz większą rolę w refleksji nad tożsamościami narodowymi odwołań do tego, co jest „niewypowiadalne w doświadczeniu ludzkim”. Takie nastawienie „uwrażliwia” badaczy narodu na jednostkowe doświadczenia patriotyzmu, nacjonalizmu czy etnocentryzmu (Koseła 2003) i to od strony takich odczuć jak: uwielbienie dla narodu, poniżenie z powodów przynależności do określonego narodu czy wstyd za zdradę narodową...

Przy takim nastawieniu socjolog musi wnikać w najgłębsze warstwy indywidualnego doświadczenia narodowego stanowiącego fundament tożsamości narodowej artykułowanego w postaci praktyk narodowych, które poprzez negocjacje dokonywane przez jednostki i grupy prowadzą do budowy jakiejś historyczno-przestrzennej formy kultury narodowej. Gdy tak się dzieje, odczucia dumy narodowej i idea powstania narodowego powinny być dla badacza równie ważne. Tego rodzaju równoważność teoretyczna jest możliwa zwłaszcza wtedy, gdy w centrum uwagi badacza znajdzie się *mikroskopijne doświadczenie* jednostkowego procesu uspołecznienia do narodu, procesu ujmowanego relacyjnie (relacje z innymi formami uspołecznienia) i kontekstowo. Dzięki uznaniu doświadczenia mikroskopijnego za doświadczenie matrycowe dla rekonstrukcji tożsamościowych badacz musi wyjść poza analizy semiotyczne i – na różne sposoby i w różnych językach kategoryalnych – uwzględnić czynnik emocji.

Poszukiwania tego, co w doświadczeniu mikroskopijnym jest racjonalne, a co nie, są zawarte tak w zmodyfikowanej tradycji socjologicznej odziedziczonej po Durkheimie, jak i tej tradycji, ostatniej transformacji normatywnej (akcent na problemy tożsamościowe i więzi z Innymi) [Maffesoli 2008]. W związku z tym można i warto w badaniach narodowych zwracać uwagę na

² Zob. problemy historii idei, np. Schmidt 2014.

nienarracyjne formy artykulacji zjawisk i procesów narodowych. Pomoc, i to bardzo kompetentną, stanowią nie tylko nowsze gatunki antropologii kulturowej, psychologii kulturowej³ (bardziej psychoanalizy kulturowej aniżeli psychologii społecznej, Dybel 1995) i historii kulturowej (Burke 2012), ale także i socjologii sprowadzonej do podstawowych modeli teoretyzowania w socjologii kulturowej (Alexander 2010; Bucholc 2016; Korporonicz 2011) [socjologii, którą bez większych wątpliwości „zaliczyć można” do wzorotwórczego w obrębie nowej humanistyki stylu analiz, a nie do domeny nauk społecznych].

Źródła wsparcia, a co za tym idzie i jej odmian, może być wiele. Na przykład pomoc w konstruowaniu „tu” i „teraz” w „drodze do emocji” można uzyskać od krytyków modelu procesu narodowego charakterystycznego dla historiografii pozytywistycznej czy marksistowskiej. Pomoc taką można dostać od socjologów historycznych negatywnie usposobionych do modelu linearnego i systemowego rozwoju narodów analizowanych w kontekstach regionalnych, europejskich czy globalnych. Zastępują je modelami, w których operuje się bardziej kategoriami przestrzennymi, synchronicznymi, nielinearnymi, a one właśnie stanowią cenne zasoby dla zwolenników metateoretycznego unieważnienia dychotomii racjonalne *versus* emocjonalne.

Zanim spróbuję przedstawić – niestety dość szkicowo – symptomy takiego unieważnienia chciałabym poczynić uwagę o bardziej ogólnym charakterze. W obrębie badań nad narodem (i to w najszerszym, bo dotyczącym wielu dyscyplin i specjalizacji ich rozumieniu) mamy coraz częściej, pod wpływem nowych teorii poznania, nowych teorii kultury, do czynienia z odrzuceniem modeli dychotomicznych pojęć, zjawisk, procesów czy idei, na rzecz kategorii pola (Bourdieu), środowiska (Braidotti) oraz sieci (Latour). Tego rodzaju konceptualizacje kategorii podstawowych humanistyki bezpośrednio i pośrednio wpływają na styl „wyobrażania sobie” najważniejszych kategorii badań nad narodem. Wszystko to, używając języka Braidotti, pozwala *zastąpić linearność naszego myślenia stylem myślenia, który pozwala na „rozliczne” połączenia i linie interakcji, które w konieczny sposób zaczynają łączyć tekst z jego licznymi „poza”*⁴.

Zatrzymajmy się na nie tyle na bardzo konkretnych *przejawach owej dychotomiczności*, lecz na procesie jej unieważniania w badaniach nad narodem, na jego ideach przewodnich. Bez względu na to, czy zajmujemy się tożsamością narodową Łemków w Sanoku, czy romantyzmem narodowym w zachowaniach współczesnych Polaków zawsze mniej lub bardziej otwarcie, jako badacze-anali-

³ Zob. Burszta 1993: 78–80, 2008; Hastrup 2008; Colovic 2001; Hannerz 1992; Matsumoto, Juang 2007; Dudek, Pankalla 2008.

⁴ Braidotti 2013: 165, cyt. za: Sendyka 2014: 16.

tycy, zmagamy się intelektualnie z problemem *dychotomii patriotyzm – nacjonalizm*⁵ (dotyczy to przede wszystkim polskiej humanistyki i przyjętej w jej obrębie tradycji kontrastowania tych dwóch interpretacji stylistycznych), etnocentryzm okazuje się – i to na szczęście – coraz bardziej złożony i trudno uchwytny. Innymi słowy, tradycyjna wręcz klasyczna już dychotomia patriotyzm – nacjonalizm zachęca (na gruncie wiedzy na temat nowych prób organizowania badań humanistycznych, w których sieć jest ważniejsza niż wyrazistość i linearność) do nowych prób interpretacji powiązań lub braku powiązań między patriotyzmem i nacjonalizmem – tak w planie wartości, jak i ich realizacji.

Nieufność wobec tej dychotomii, ostatnio także i w socjologii, która w przypadku polskim była do tej dychotomii ideologicznie i empirycznie bardzo przywiązana skłania do poszukiwań nowych sposobów rozumienia patriotyzmu i nacjonalizmu a także do znajdowania nie dychotomii między nimi, ale gradacji w kontekście (problemów różnorodności, synchroniczności, przestrzenności i irracjonalności). W unieważnianiu dychotomii, chciałam mocno podkreślić, istotną rolę odgrywają dotąd lekceważone kategorie, w tym i te odnoszące się *bezpośrednio do emocji*.

Sądzę, że „odległość” między analizami przejawów i skutków wymienionych tu „zwrotów w humanistyce” a stylami uprawiania badań socjologicznych nad narodem wymaga odmiennego modelowania nastawień badacza i stosowania przez niego nowych praktyk badawczych (i to w oparciu nie tylko o nowe zasady interpretacyjne, ale na podstawie czegoś więcej, a mianowicie innego typu wyobraźni społecznej i kulturowej) [Gdula, Grzymała-Kozłowska, Włoch, red., 2012; Rewers, red., 1995].

Uświadomienie sobie przez badacza, iż zachodzące zmiany w sposobach modelowania jego nastawień badawczych są bezpośrednią konsekwencją tych fundamentalnych zwrotów metateoretycznych, pozwala – moim zdaniem – w większym niż dotąd stopniu dostrzec nie tylko przeciwstawienie się interpretacji nacjonalizmu przez opozycję: emocjonalne – racjonalne, miłość ojczyzny *versus* interes narodowy, ale przeciwnie działanie polegające na „wyłapywaniu” wszelkich przejawów podobieństwa między uczuciem a interesem. Innymi słowy, chodzi tu o uczestnictwa jednostek czy grup w podobnych wartościach, więziach, odczuciach, ale w innym zakresie, stopniu, natężeniu.

Nie chodzi o przyzwyczajenia werbalne (świadczą o nich liczne dokumenty ideologiczne i wypowiedzi artystów i polityków) – że patriotyzm odnosi się do emocji (pozytywnych – takich jak: miłość ojczyzny, mocne uczucie a nacjonalizm do postaw racjonalnych, do kalkulacji chłodnych interesu narodowego), nie wystarczają też subtelne krytyki i odrzucenia takich nawyków ideowych.

⁵ Zob. Ossowski 1966; Skarżyńska 2002; Łepkowski 1989; Blok 1994; Kurczewska 1994.

Chodzi o „uruchomienie” nowego rodzaju wyobraźni społecznej i kulturowej⁶, która nie lekceważy kategorii emocji w teoretyzowaniu o społeczeństwach i kulturach.

Tego rodzaju przemiany nastawień duchowych są związane z momentem historycznym oraz teoretycznym, w którym w Polsce uprawia się obecnie (tj. na początku XXI wieku) socjologiczne badania nad narodem, zwłaszcza nad jego wymiarem tożsamościowym.

„Moment teoretyczny”, w jakim się one teraz „znajdują”, ma swoją specyfikę. Badacze coraz częściej zastanawiają się nad stopniem wyrafinowania swoich i cudzych projektów interpretacji (tak w obrębie swojej prywatnej problematyki badawczej, jak i w tej publicznej – w opanowanych przez grupy grantowe czy ośrodki badawcze szerszych specjalizacjach, czy dyscyplinach pogranicznych).

Także, bardziej niż poprzednio, za cel swego rodzaju sanacji metodologicznej stawiają ci badacze „wysubtelnienie narzędzi badawczych”. Obecnie, jak się zdaje, zasoby interpretacyjne w sferze teorii i w sferze narzędzi badawczych przechodzą *rewolucyjną kurację*: coraz więcej w tych zasobach rezultatów badań jakościowych wzorowanych lub zapożyczanych od antropologów, literaturoznawców, filozofów czy psychologów humanistycznych i badaczy tradycji psychoanalitycznych.

Taki stan rzeczy nie może, moim zdaniem, dziwić obserwatorów polskiej socjologii pierwszych dekad XXI wieku i jej powiązań zewnętrznych tak w odniesieniu do nauk społecznych, jak i do humanistyki, gdy w centrum uwagi badacz stawia relacje z obcymi czy innymi (np. imigrantami). W świadomości, jak się zdaje, większości badaczy z różnych poddyscyplin socjologii, w tym i z zakresu socjologii narodu i etniczności (Szacki 2004) [czy szerzej, tych badaczy, którzy uprawiają refleksję nad narodem i nacjonalizmem] pojawiają się wyraźne symptomy niezadowolenia z odziedziczonych (składających się na katechizm badacza, który lekceważy emocje narodowe) – w tym i po niedalekiej przeszłości – pewników teoretycznych i metodologicznych.

W wielu przypadkach badacze – o czym szczególnie świadczą ich podsumowania i wstępy książek i artykułów – piszą o wstydzie narodowym, dumie narodowej itd. Często też piszą, że warto uczuciami narodowymi się zajmować.

Dwie pierwsze dekady, które na pierwszy rzut oka – moim zdaniem pozornie – wydają się w Polsce czasem makro- i mezospołecznych badań nad

⁶ Zob. Burszta, Kisielewski, red., 2015, a zwłaszcza Burszty „*Bycie w ruchu*” jako strategia re-inwencji (s. 29–46) i Ledera *Pragnienia nienawistne jako czynnik kształtujący sferę symboliczną* (s. 47–72); Braidotti 2013.

narodem, są raczej (zobacz publikacje czy wypowiedzi ustne wielu badaczy) zapowiedzią epoki, w której problem emocji staje się jedną z centralnych kategorii interpretacji struktury i dynamiki świata społecznego i politycznego.

Coraz więcej jest w badaniach narodu zogniskowanych na interpretacjach tożsamościowych pytań o to, jak trzeba „obchodzić się” z kategorią emocji w analizie struktury doświadczenia (zob. Jeziorski 2009; Kurczewska 2015) [o złożoności tej interpretacji głośno jest choćby dzięki polskiej tradycji humanistycznej, np. Znanieckiego i Ossowskiego, por. Hałas 2010; Marody 2014; Giza-Poleszczuk, Marody 2006]. (Zwracano też często uwagę na to, że roztrząsano tę kwestię nie tylko w tych rodzimych tradycjach, ale i w najnowszych tradycjach światowych czerpiących swe idee z francuskiej filozofii egzystencjalnej, z fenomenologii niemieckiej czy z pism anglosaskich komunitarystów).

Dodajmy, że „*ten moment*” zmiany teoretycznej jest przez niektórych badaczy narodu (tych co są wierni makrospołecznemu poziomowi ujmowania zjawisk i procesów narodowych) punktem wyjścia nowych analiz procesów modernizacyjnych, tych „równoważących” to, co w rzeczywistości narodowej jest racjonalne, z tym, co jest emocjonalne. (Istotność mobilizacji narodowej w oparciu o gniew narodowy czy pragnienia indywidualne lub zbiorowe pojedynań narodowych) [Kurczewski 2014; Kurczewski, Herman 2012].

Można powiedzieć, że nie tylko pod wpływem wydarzeń w Polsce, w Europie czy w świecie badacze narodu w Polsce czują się – jako obywatele Polski, czy Polacy, Europejczycy, niemal zobowiązani do radzenia sobie z kwestią emocji odnoszących się do więzi z narodem: do bycia Polakiem czy Europejczykiem. Są do tego – co próbowałam już sugerować – zachęcani nie tylko własnym doświadczeniem życiowym, ale i dynamiką teorii doświadczenia czy tożsamości w obrębie nauk społecznych i humanistyki).

Na pierwszy rzut oka w czasie, rzec można, podwójnego kryzysu – kryzysu zewnętrznego społeczno-politycznego narodów i kryzysu wewnętrznego, czyli „specyficznego dla wnętrza akademickich modelowań świata społecznego i naturalnego” – mamy do czynienia z rosnącym zainteresowaniem tym, co emocjonalne w naszych indywidualnych i zbiorowych doświadczeniach narodowych. Emocje przestają być w umysłach badaczy lekceważoną siłą społeczną czy jakimś skutkiem odstępstwa od powszechnie reprezentowanej reguły metodologicznej (twierdzeniem, że zaburzą proces badawczy), stają się – w odczuciu wielu badaczy (w tym i moim) – ideologii narodowych, tożsamości narodowych i lokalnych – impulsem do analitycznego przewartościowania sposobu badań *genezy i morfologii doświadczeń narodowych* nie tylko z powodów presji konfliktów czy rosnącego pokojowego unarodowienia rzeczywistości państwowej – europejskiej czy globalnej.

Chodzi tu też o zwroty w humanistyce, w tym o modelowanie kategorii odnoszących się do skrajnie upodmiotowionej wersji kultury (Drozdowski i in., red., 2014). Obecnie, dodajmy, badania nad narodem przechodzą kryzys twórczy, w którym żarliwie dyskutuje się o tym, co warto zrozumieć, co trzeba na nowo uwzględnić i jak trzeba na nowo unieważnić dziedziczone po klasykach myśli społecznej tematy i pojęcia.

Wydaje się, że ten „moment teoretyczny”, a nie moment polityczny, ma obecnie w Polsce swoich żarliwych analityków. Do ich grona należą środowiska wobec socjologii zewnętrzne, ale również funkcjonujące w obrębie socjologii – środowiska socjologów emocji⁷.

A zatem można i warto poszukiwać zachęt i pomocy bardziej w obrębie samej socjologii emocji w specyficznej dla niej koncepcji uspołeczniania emocji. One właśnie, np. konstrukcje wspólnot emocjonalnych (Rosenvein 2010; Maffesoli 2008), mogą okazać się pomocne w „rozsadzaniu” dychotomicznych ujęć patriotyzmu, nacjonalizmu.

Trzeba jednak zauważyć, że ostatnio wśród socjologów narodu popularne, jak się zdaje, są zapożyczenia kategorii i schematów z nowej humanistyki (głównie z literaturoznawstwa i kulturoznawstwa) za pośrednictwem kategorii – łączników zaczerpniętych z nowej antropologii kultury czy z psychologii kulturowej. Nie można jednak zapominać, że problem emocji w polskiej socjologii pojawił się z innych źródeł, a mianowicie, z psychologii społecznej⁸. (Dodajmy, że przedstawiciele tych właśnie dyscyplin odegrali znaczącą rolę w poszukiwaniach „odpowiedniego sąsiedztwa” dla socjologii emocji jako oddzielnej socjologicznej subdyscypliny).

W swoim szkicu, wbrew zapowiedziom, chciałabym nie tyle pokazać, na czym polega, a zwłaszcza na czym może polegać droga od „socjologii emocji” do badań nad tożsamościami narodowymi, co zarysować drogę, która może wieść od „nowej humanistyki” do wnętrza socjologicznych dociekań nad tożsamościami narodowymi.

Wsparcie dla „*mocnego wejścia*” *analiz emocji do refleksji nad patriotyzmem i nacjonalizmem*, płynie bezpośrednio *nie tylko z wnętrza socjologii* – z *pola socjologii narodowych emocji*, usytuowanego w obszarze badań małych grup czy w ramach badań edukacyjnych (Nikitorowicz 2009, 2015). Można taką pomoc uzyskać także spoza socjologii – ze strony mniej wyrazistych i wykrystalizo-

⁷ W Polsce używam określenia środowisko, dlatego że Polskie Towarzystwo Socjologiczne jest strukturą organizacyjną, w której zinstytucjonalizowały się przedsięwzięcia na rzecz budowy socjologii emocji jako subdyscypliny czy specjalizacji (zob. zjazd PTS, np. Zjazd w 2007 i jego skutki wydawnicze: *Emocje a kultura i życie społeczne*).

⁸ Skarżyńska 2013: 6–8; Bilewicz 2008; Bar-Tal 1999; Wojciszke, Jarymowicz, red., 1999; Jarymowicz 1993; Boski, Jarymowicz, Malewska-Peyre, red., 1992.

wanych połączeń z literaturoznawstwem, badaniami kulturowymi oferującymi projekty *afektywnej historii kultury*⁹.

Te dwa główne „szlaki wsparcia” bezpośredniego wewnętrznego i zewnętrznego, jawnego i pośredniego, choć płyną z różnych stron i są poddane odmiennym kodyfikacjom, sprawiają, że obecnie refleksja nad narodem „nie cierpi” na niedobór użytecznych i wartościowych zapożyczeń. (Wiele przykładów takiego właśnie wsparcia znaleźć można w socjologii emocji – już z początkiem lat dziewięćdziesiątych, zakorzenionej w polskiej socjologii).

Chciałabym więcej uwagi poświęcić możliwościom zewnętrznych zapożyczeń, np. tych ze strony teorii „kultury afektu”¹⁰, wypracowanej w ostatnich dekadach XX wieku za granicą i w Polsce przez środowiska literaturoznawcze i kulturoznawcze. Teoria ta i powiązane z nią studia porównawczo-historyczne są, jak sądzę, dobrym wprowadzeniem do modyfikacji socjologicznego oglądu strony emocjonalnej tożsamości narodowej.

Wydaje mi się, że z kategorii *pojęciowych i wzorców analiz charakterystycznych dla manifestu afektywnego środowisk (związanych z tak zwanym zwrotem afektywnym w światowej humanistyce) płynie, jedna z najciekawszych lekcji dla badaczy narodu. Lekcja ta, i to trzeba mocno podkreślić, jest projektem antropologii kultury i historii kulturowej; zgodnie z założeniami historyzmu.*

O historyczno-kulturowych ujęciach afektów i ich możliwych zastosowaniach w socjologicznych analizach rozwoju tożsamości narodowej można napisać niejedną książkę. Na pewno potrzebna jest „mała apologia” takiego zapożyczenia, która zaznacza, że kulturowa teoria historyczno-społecznego afektu dekonstruuje socjohistoryczną refleksję o narodach, patriotyzmach czy nacjonalizmach.

Innymi słowy, takie ujęcia wnoszą rewolucję do interpretacji historii narodowej określonych podmiotów. Ułatwiają nie tylko pisanie afektywnej biografii jednostek, ale i dowartościowują analizy doświadczeń narodowych małych grup, środowisk czy organizacji. (W oparciu np. o typologie afektów integracyjnych, relacyjne analizy doświadczenia narodowego (czy tożsamości narodowej) w różnych kontekstach historycznych, społecznych, politycznych).

⁹ Zob. ciekawy zarys projektu historii sztuki w Polsce po 1945 roku w: Nader 2014: 32–39.

¹⁰ „Granice semantyczne między afektem a emocją są płynne, bo różny jest ich udział w działaniach celowych i zachowaniach prowokowanych przez bodźce” – pisała Roma Sendyka we wstępie do książki zbiorowej *Pamięć i afekty* (2014: 8). W niniejszym szkice odwołuję się do koncepcji afektu z nowej humanistyki: zob. studia i wypowiedzi R. Nycza i jego współpracowników, zwłaszcza *Afektywne manifesty* (2014) – oraz koncepcji emocji wywodzących się z psychologii eksperymentalnej a zapośredniczonej przez psychologów poznania i psychologów społecznych i politycznych (m.in. J. Reykowski, M. Jarymowicz, K. Skarżyńska). W niniejszym tekście poświęconym zapożyczeniom – źródło „wyboru” typu zainteresowań w ramach poszczególnych dyscyplin (nowa humanistyka czy nauki społeczne z psychologią w roli głównej) jest najważniejsze.

Projekty ze wsparcia ze strony historii kulturowej afektu wydaje się obiecujące: albowiem w polskiej kulturze akademickiej odwołania do wiedzy z zakresu nauk historycznych były i nadal są traktowane jako wartościowe, sprawdzone *zadania misyjne* (Lewandowski 1995; Łodziński 2005). Można zatem założyć, że historia społeczna tożsamości narodowej uprawiana jako historia afektów nie musi przestać być nauczycielką dla socjologa.

Historyczne studia socjologiczne prowadzone z perspektywy literaturoznawczych badań nad afektami (wedle Rosi Braidotti [2011]) mogą pomóc socjologom znacznie głębiej wejść w złożoność afektów decydujących o plastyczności grupowych tożsamości narodowych.

Zaryzykuję opinię, iż środowisko literaturoznawców krakowskich i warszawskich¹¹ może odegrać niebagatelną rolę w redefinicji historii narodowej Polaków przez uwzględnienie wielości podmiotów i ich wewnętrzną złożoność. Przygotowuje ono nam, socjologom, „do sprawdzenia” mapy afektów tak w ujęciu diachronicznym, jak i synchronicznym (są one dobrym wprowadzeniem do pogłębionych, procesualnych analiz narodowego doświadczenia indywidualnego i zbiorowego). Ma rację Ryszard Nycz, pisząc: „wygląda, że studia nad afektami, na Zachodzie uprawiane od ponad 20-lecia, u nas ledwie od lat paru nie będą przejściową modą, zdomowią się w humanistyce na dłużej” (Nycz 2014: 1). Trudno też nie zgodzić się z tym, iż „żyjemy w społeczeństwach afektywnych, zawiązujemy emocjonalne wspólnoty, których więzi społeczne i wspólnotowe doświadczenia zbudowane są raczej na podłożu wspólnego amalgamatu afektywnego (w większym stopniu zresztą negatywnego niż pozytywnego) aniżeli racjonalnego wyboru i uznania (s. 9).

Tego rodzaju sądy, że wspólnie manifestowane i artykułowane afekty łączą i dzielą, równocześnie mogą pomóc socjologom narodu. Stymulują socjologów do koncentracji na innych wizjach jednostki (działań na rzecz modyfikacji ujęć pamięci wspólnotowej przeszłości). Wysterylizowany zaś obraz klasycznego podmiotu, racjonalnie zarządzającego sobą, relacjami z innymi i ze światem każą zastąpić wizją jednostki o umyśle ucieleśnionym, która nie tyle zarządza, ile wywołuje i negocjuje swe potrzeby i cele, stosunki z innymi, jak też podzielaną wspólnotę z pozaludzkim światem – a wszystko to następuje w otwartym horyzoncie zmysłowo-afektywnych doświadczeń (s. 9–10).

Ta konstatacja Nycza jest bardzo dobrym – w moim przekonaniu – punktem wyjścia dla przemiany ram teoretycznych przekształceń socjologicznej refleksji nad tożsamością narodową. Pokazuje, że afekt, będąc właściwością performatywnie rozumianej kultury coraz bardziej „pasuje” do analiz społec-

¹¹ Zob. R. Nycz, *Afektywne manifesty* (2014: 9–14) oraz tomy poświęcone afektom w kulturze z serii „Nowa Humanistyka” (2014, 2015) a także seminaria, konferencje i warsztaty.

czeństwa w kategoriach praktyk kulturowych. Dostarcza argumentów, że kulturowe studia nad afektami, dotycząc ich artykulacji i reprezentacji w praktykach kulturowych, stwarzają nowe możliwości analityczne: badań bez balastu scjentyistycznego psychologii, który pomaga ograniczać i upraszczać wielowymiarowość czynnościowo pojmowanej kultury narodowej (jako niezmiennego układu praktyk kulturowych).

Teoria kultury afektu i jej pochodne (historia afektu) mogą i powinny być ważnym źródłem zapożyczeń i inspiracji dla socjologa, gdyż w obrębie złożonej refleksji nad afektami (a nie nad emocjami) zostały sformułowane podstawowe pytania także i dla socjologów. Te pytania są następujące: 1) czy afekty są przedstawiane tylko w tekstach i innych obiektach kulturowych czy też mogą być wyrażane w czym innym i w inny sposób, 2) czy możliwe jest zadawanie pytania, (które istotne jest dla metodologa z socjologii interpretatywnej), a mianowicie pytanie, czy można wyjść poza semantyczną stronę kulturowego tekstu, czy nie, 3) *last but not least* czy w obrębie tej refleksji istotnie jest powiązanie intelekt – afekt. Analizy wskazują, że w projekcie analitycznym relacja intelekt – afekt znacznie rozszerza, bardziej niż wspomniana wcześniej w tekście relacja rozum – emocje, pola badawcze, gdyż badacz operuje nową konceptualizacją relacji: *w miejsce opozycji sytuuje gradację*.

Reasumując, *teoria kultury afektu* w ujęciu historycznym wyrażona w postaci różnych konkretyzacji historii narodowych *to dobra rama teoretyczna dla socjologa, zajmującego się rozwojem tożsamości narodowej* (Litak, Furman, Bożek, red., 2011; Piotrowski 1995; Tokarska-Bakir 2013).

Socjolog *od narodu* pod wpływem afektywnej historii kultury mógłby, jak sądzę, stawiać literaturoznawcom a nie psychologom następujące istotne pytania badawcze. Po pierwsze: pytanie o definicję afektu, pytanie, co może być odpowiednikiem pytania (które zadaje sobie historyk uprawiający afektywną historię sztuki) o to, w jaki sposób pojęcie afektu może być zastosowane do studiowania ideologii narodowych a zwłaszcza lojalności wobec manifestów wspólnot narodowych. Gdy traktujemy ideologię narodową jako realizację praktyk kulturowych a do ich badania używamy warsztatu podobnego do tego, który stosuje się do dzieła sztuki.

Po drugie – dobrze byłoby gdyby socjolog, „imitując” historyka afektów, chciał zapytać o to, gdzie trzeba ulokować afekt. Mógłby też zapytać, jakie rodzaje wiedzy o polityce narodowej, o budowie tożsamości narodowej, czy prace na rzecz tworzenia propagandy narodowej są substytutami „pracy artystycznej”.

Po trzecie – dobrze byłoby, gdyby pytać (na to szczególnie zwróciłabym uwagę), co wnosi do jego socjologicznego projektu badań rekonstruowanie całościowe czy częściowe afektywnego projektu historii narodowej (opartej na łączeniu pytań podstawowych dla obu wersji historii narodowej akademickiej

i publicznej. Wszystko to wskazuje, jak istotne jest pytanie o to, co afekt wnosi do socjologicznej analizy tożsamości narodowej, gdy jego ujęcie zależy od kontaktu między dyscyplinami akademickimi a nie od bezpośrednich uwikłań w politykę. Dzięki temu socjolog narodu znaleźć się może pod presją nie tylko tradycyjnej historii narodowej i historiografii narodowej, ale i pod wpływem ujęć tożsamości społecznych „zawartych w obrębie antropologii kulturowej”.

Istotna zatem staje się kwestia tak wrażliwej na afekty rekonstrukcji podstawowych typów afektów, jak i ustaleń, który z tych typów afektów należy uznać w analizach za centralny, a który za pochodny.

Warto też dodać, że ramy analityczne, które wywodzą się z antropologicznych ujęć afektu, są silnie powiązane z partykularną perspektywą. Z perspektywą skoncentrowaną na jednym tylko typie afektu. Oto przykład afektu dla socjologa, który z nawyków i tradycji docenia – a częściej przecenia – solidarność (konstytuującą, przypomnijmy nie tylko tożsamości narodowej). Jest nim odpowiedzialna za spójność społeczną *empatia*¹². Warto zauważyć, że właśnie ten typ afektu okazał się – wskazuje na to ilość i jakość prac polskich autorów stosujących tę perspektywę w historii sztuki – szczególnie ważny. (Zainteresowanie nim przeddefiniowało radykalnie styl myślenia o wspólnotach artystycznych i ich oddziaływaniu na publiczność).

W moim przekonaniu, zajmowanie się tożsamością *narodową* z *perspektywy empatii wydaje mi się obiecujące*. Uważam, że socjologowie, a zwłaszcza teoretycy i metodologowie związani z socjologią humanistyczną (klasyczną i tą aktualną sięgającą po metodologię postmodernistycznej europejskiej humanistyki), mogą – i moim zdaniem – powinni, swym szerszym doświadczeniem badawczym służyć socjologom historycznym. Chodzi zwłaszcza o tych, którzy są zainteresowani pożytkami studiowania polskich powojennych dzieł sztuki z perspektywy empatii (poza tą dziedziną zainteresowań badawczych). Właśnie różne odmiany socjologii humanistycznej (stanowiącej na czołowych uniwersytetach w Polsce istotny kierunek dydaktyki i badań, zwłaszcza dla studiów kulturowych respektujących zasady i metody socjologii interpretatywnej), dostarczają wiele przekonujących argumentów, by skoncentrować się na zjawiskach empatii. (Warto pamiętać, że także socjolog zazwyczaj potrafi odsłaniać ukrytą empatię w relacjach: badany – badacz (zdarza się to, gdy studiujemy tożsamość narodową w chwilach mobilizacji społecznej czy w momentach krytycznych dla solidarności społecznej).

W każdym razie tak pojmowana „perspektywa empatii” jest szczególnie potrzebna socjologom narodu: po pierwsze – gdy zajmują się metodami, po

¹² Braidotti 2008. Zob. bardzo trafny i inspirujący szkic interpretujący tę koncepcję w: Nader 2014: 15–17. Por. Baron-Cohen A. 2014.

drugie – gdy badają mechanizmy identyfikacji etnicznych czy walencji kulturowej (Kłoskowska 1996). (Oczywiście, szeroko rozumiana, perspektywa empatii jest od dawna zakodowana w socjologii, w tym i w socjologii narodu). W rozważanym tu przypadku uwzględnienia perspektywy empatii chodzi nie o dawne rodzime tradycje humanistyczne, lecz najnowsze prace z zakresu humanistyki światowej (powstałe po 1990 roku) te dotyczące teorii dyskursu czy strategii dekonstruowania tożsamości społecznych.

Ponadto socjologom zainteresowanym wytwarzaniem wspólnot chciałybyśmy zwrócić uwagę na prace wspomnianej już Rosi Braidotti. Poddała w nich krytyce współczesne analizy wojny, przemocy i śmierci, które „należą do rodziny” analiz¹³ negatywnych dyskursów politycznych i kulturowych. Trafnie zwróciła uwagę na ograniczenia z tym typem analiz powiązane a mianowicie na to, że ich dominantą są dopiero co wspomniane kategorie. Jej zdaniem, pisanie i mówienie wyłącznie o żałobie, cierpieniu, przemocy znacznie ogranicza perspektywę badawczą (perspektywę dyskursu), czyni z niej tylko perspektywę ograniczoną do problemów – traumy. W przekonaniu badaczki te zjawiska traumy trzeba przedstawiać (są one świadectwami skutków wojen, przemocy czy cierpień), ale nie należy, jej zdaniem, na tym tylko poprzestawać. Żałoba i melancholia wyrażana przez ludzi i instytucje może być, zdaniem Braidotti, tematem afektywnej historii, ale nie jej tematem jedynym.

Dodajmy, że badaczka ta, ogniskując swą uwagę na problemach empatii, interesuje się doświadczeniami granicznymi ludzi i grup, co czyni jej analizy wyjątkowo inspirującymi dla polskich badaczy narodu niestroniących od romantycznej wykładni najnowszych własnych dziejów. Mogą z jej koncepcji analiz i głównych kategorii skorzystać zwłaszcza ci, którzy rekonstruując strukturę i dynamikę doświadczeń narodowych, skupiają się na doświadczeniach granicznych wielkich i małych zbiorowości, na symptomach mobilizacji społecznej do zbiorowego przeżywania wzniosłości (Wyka 1993; Bukraba-Rylska 2007; Łuczewski 2012; Łukowski 2002; Mazurek 2015).

Oczywiście, wskazane wyżej inspiracje zewnętrzne („bazujące” na antropologii kultury, historii kulturowej przetwarzającej pomysły teoretyczne amerykańskich socjologów emocji) nie wyczerpują listy obecnych oraz możliwych inspiracji. Mają jedynie zaznaczyć *ich wartość jako nowych zapożyczeń teoretycznych*.

W przedstawianiu możliwych inspiracji badawczych związanych z nobilitacją powiązań patriotyzmu z socjokulturowym podejściem do emocji nie można pominąć problemów empirycznego wymiaru tych zewnętrznych zapożyczeń: mianowicie kwestii metodologicznych związanych z pozyskiwaniem

¹³ Mozdżyński 2011; Matuchniak-Krasuska 2009; Piotrowski 2007; *Katastrofa...* 2012, zwłaszcza „Katastrofa. Mesjasz. Krzyż”, s. 87–108.

i porządkowaniem danych empirycznych. Trzeba zająć się *case studies*, z których można czerpać wzorce teoretyczne i metodologiczne, czym i jak należy badać historię sztuki narodowej czy historię tożsamości regionalnej wyrażanej w sztuce ludowej, czy narodowej w określonych momentach czasu i w określonej przestrzeni. W tym sięganiu po przypadki (*cases*) zbiorowości, instytucji w określonym miejscu i czasie chodzi o pokazanie, jakie kategorie afektu „konkretnie pracują w terenie”. Ważne jest też w badaniach terenowych, jak afekty definiowane są przez samych badanych, jak je komunikują badaczom (np. w studiowaniu brandingu regionalnego dobra komunikacja między badaczami i badanymi pozwala lepiej zrekonstruować mechanizmy przeżywania dumy przez badanych z małej ojczyzny, która jest miejscem i wytwórcą różnego rodzaju marek).

Zwracam uwagę na *case studies* nie bez powodu. Są one bowiem dobrym łącznikiem między socjologami – tradycyjnymi badaczami terenowymi a rzecznikami badań empirycznych kultur narodowych, tożsamości narodowych prowadzonych zgodnie z regułami metodologicznymi nowej antropologii kulturowej, psychologii kulturowej czy psychologii międzykulturowej¹⁴. W tej sytuacji chodzi nie tyle o to – co trzeba mocno podkreślić – aby socjolog docenił bardziej rolę *case studies* (bo wielu socjologów od dawna i z sukcesami to czyni), lecz chodzi o to, by dostrzegł i odpowiednio potraktował wszystkie subtelności analityczne i niuanse, które niosą ze sobą badania afektów w ramach rozszerzonych wielowymiarowych interpretacji jakiegoś procesu społecznego czy codziennych praktyk narodowych w określonym miejscu społecznym.

Raz jeszcze, zastanawiając się nad przydatnością rozważań nad emocjami i patriotyzmem dla diachronicznych diagnoz polskiej rzeczywistości kulturowej, pragnę podkreślić, że badacz tożsamości narodowej o orientacji terenowej nie musi „wstydzić się” swojej wiedzy i umiejętności organizacyjno-badawczych z zakresu badań typu *case studies*. Powinien raczej zastaną wiedzę socjologiczną co najmniej systematycznie „zderzać” (a może nawet i modyfikować) z zapożyczeniami z nowej humanistyki (np. z afektywnej historiografii polskich sztuk plastycznych po 1945 roku)¹⁵.

¹⁴ Zob. przede wszystkim Nader 2014: 36–39.

¹⁵ Rozważenie to (o charakterze metateoretycznym i metodologicznym) dotyczy wieloelementowych strategii radzenia sobie przez badacza z materią społeczną i kulturą jego badania. Dwa kryteria są dla tego rozważenia podstawowe: a) status do zmiany, b) równoważność *versus* uprzywilejowania jednego z elementów strategii badawczej relacji między badaczem a badanym znajdujących się w określonych sytuacjach poznawczych i społecznych. Podejście kalejdoskopowe, o którym w szkicu jest mowa, jest dynamiczne; uprzywilejowuje ono jeden element strategii: moment (i atrybuty) nastawienia intelektualno-emocjonalnego badacza, który może się artykułować w formie przypadku.

Pod adresem socjologa zajmującego się tożsamościami narodowymi warto skierować postulat, by *nie stronił od namysłu nad problemem „równoważnego traktowania” afektów pozytywnych i negatywnych*. Wydaje się to szczególnie istotne, gdy badacz narodu coraz bardziej pragnie „teoretyzować przez empirię” i to z dystansem do oficjalnych makrospołecznych państwowych projektów kulturowych. (Np. dotyczy to ściślejszej ostatnio współpracy socjologów z antropologami w badaniu, np. dumy narodowej czy lokalnej).

Chodzi o to, by taki socjolog, koncentrując się na dumie narodowej (albo na jej przeciwieństwie) próbował solidnie roztrząsać jakość i skutki podejścia do kultury narodowej, patriotyzmu i nacjonalizmu z perspektywy wyłącznie skrajnych emocji, np. dumy lub wstydu. Istotne jest również, by nie stronił od badania źródeł i przejawów interdyscyplinarności w ujmowaniu emocji, ich przebiegu w różnych relacjach społecznych, tych zwłaszcza generowanych przez sąsiedztwo socjologii i antropologii.

Tego rodzaju poszukiwania analityczne prowadzić mogą do wyodrębnienia dwóch podejść: „panoramicznego” oraz „kalejdoskopowego” (Burke 1990). (Tego rodzaju charakterystyka podejść nie tylko dotyczy atrybutów stylu poznania nauk społecznych i humanistycznych, ale i form oraz treści opisów rzeczywistości społecznych przez te dyscypliny z różną siłą i na różne sposoby kształtowanych).

Ze względu na to, iż „podejścia do emocji” należy raczej, moim zdaniem, łączyć z ujęciami kalejdoskopowymi aniżeli panoramicznymi, należy skoncentrować się na źródłach i efektach podejść kalejdoskopowych i na zawartych w nich różnych przedstawieniach „absorpcji” kategorii odwołujących się do emocji, do obrazów ich roli w przestrzeni społecznej. (Należy podkreślić, że podejście „kalejdoskopowe” bardziej niż podejście „panoramiczne” pasuje do zjawisk procesów i stanów specyficznych dla jednostek i zbiorowości z mikroskopowych ujęć i ujęć interakcyjnych, właściwych konstrukcjom *case studies* ulokowanych głównie w mezo- i mikroprzestrzeni społecznej).

A zatem wyjątkowo ważne wydaje się projektowanie wariantów socjologicznego podejścia „kalejdoskopowego”, tj. takiego, w którym zawarte są próby wyznaczania granic i treści wewnętrznych pola badawczego studiów nad narodem, kulturą narodową i patriotyzmem, tak by uwzględniały one jak najszerszy wachlarz emocji pozytywnych i emocji negatywnych przyporządkowany do określonych typów relacji społecznych.

Przy ujęciu „kalejdoskopowym” warta zachodu wydaje się próba określania roli socjologa narodu w wyznaczaniu „miejsc” swojego doświadczenia życiowego i akademickiego w procesie badawczym, gdy dochodzi do kontaktu z obcym czy innym. Miejsca te to, dodajmy, przestrzeń krystalizacji tożsamościowej socjologów (i to takiej, w której dążenia do równoważności rozumu

i emocji kształtują ich reguły uznania dla badanych i stworzonych przez nich razem sytuacji społecznych). Szczególnie istotne wydają się rekonstrukcje sporów między socjologami o lokalizację refleksji nad narodem, kulturami oraz emocjami w strukturze aksjologicznej oraz instytucjonalnej polskiej socjologii w określonych momentach historycznych (np. w latach 1956–1989, 1989–2015 czy po roku 2004). Chodzi o to, by móc dostrzec fundamentalne odmienności w sposobie traktowania narodów, kultur czy emocji przez teoretyka, dla którego kultura narodowa i patriotyzm są tylko neutralnymi, syntetycznymi określeniami konkretów historycznych czy historyczno-przestrzennych, a teoretyka, dla którego te całości kulturowe redukują się do kategorialnych porównań idei i emocji, któremu towarzyszy wizja kategorialnej struktury świata społecznego, świata zakładającego równoważność tego co racjonalne i emocjonalne.

Bez tego rodzaju analizy podmiotowej (teoretyków i empiryków) bez rozważań osobliwości uwikłań intelektualno-emocjonalnych socjologa narodu trudno będzie określić, jakie „miejsca” zajmują badacze – i ich studia nad narodem i kulturą narodową w trzech odmiennych sytuacjach twórczych: po pierwsze, gdy ten socjolog pragnie budować całościową spójną autonomiczną teorię narodu, stroniąc od sąsiadów: antropologów czy historyków kultury, gdy pragnie stworzyć taką teorię wedle tradycyjnych miar bez świadomych zapożyczeń czy uzależnień zewnętrznych. Po drugie, gdy uprawia „teorię przez empirię”, gdy „kocha *case studies*” i przekonany jest do potrzeby budowania mapy podręcznych pojęć dla terenowych badań socjologicznych i antropologicznych, którym bliżej jest do etnografii jednego przypadku aniżeli do uniwersalistycznie pojmowanej psychologii poznawczej i społecznej. Po trzecie, gdy socjolog – badacz narodu – pragnie koncentrować się nie tyle na krytyce jakości i użyteczności wybranych kategorii analitycznych czy porównaniach ich układów, co na budowie całych słowników kategorii w oparciu o równoważność tego, co emocjonalne, z tym, co racjonalne.

W ramach „kalejdoskopowego podejścia socjologa” do zjawisk i procesów narodowych ceniona powinna być ta równoważność. W jego obrębie zyskują większe znaczenie uwikłania użytkowników tego podejścia w spory o autonomię, o wieloparadygmatyczność czy transdyscyplinarność tak charakterystyczne dla przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych. Coraz bardziej istotne są dla badaczy spory o strategie budowania wiedzy o narodzie i kulturze narodowej, o to, czy chodzi im bardziej o struktury czy procesy narodowe, o zasoby emocji pozytywnych czy negatywnych (w interpretacjach teorii emocji zewnętrznych do socjologii) czy przeciwnie – o prymat teorii wewnętrznych, w tym tych zewnętrznych, ale dawno przez socjologów „wewnątrz socjologii” – i za pośrednictwem jej różnych kategorii – przyswojonych i używanych w usta-

laniu roli emocji, np. w tworzeniu solidarności narodowej przy odwołaniach do Durkheima czy tradycji Simmla.

Pragnę podkreślić, iż w przedstawianym ujęciu socjolog „skazany” jest na systematyczną refleksję nad uwarunkowaniami tak swoich podstawowych wyborów teoretycznych odnoszących się do określonych psychologicznych teorii emocji, jak i konkretnych aspektów swych nastawień emocjonalnych ujawnianych w trakcie badania wobec badanych. W obu tych przypadkach towarzyszą mu odmienne tradycje empirycznych badań nad emocjami. W pierwszym odwoływać się może do teorii postaw społecznych, teorii dysonansu poznawczego, w drugim do porad doświadczonych etnografów uwzględniających niepowtarzalność doświadczenia badacza w kontakcie z badanym „z powodu” emocji związanych z przeżywaniem różnicy kulturowej.

Podkreślenie znaczenia *case studies* z zakresu afektywnej historii narodów przyjmującej założenia kalejdoskopowego ujęcia socjologicznego jest szczególnie potrzebne, gdy pragnie się analizować momenty zwrotne czy graniczne w najnowszej historii narodów stanowiącej przecież ramę kontekstową dla *case’ów* typu „tu i teraz” (Na podobne kwestie zwracają uwagę rzecznicy nowszej wersji historii kulturowej w stylu Burke’a, która uwypukla też rolę pojęć typowych dla socjologii historycznej).

Kończąc dość ogólne uwagi na temat pożytków z uwzględnienia w badaniach nad patriotyzmem czy kulturą narodową perspektywy emocji wytworzonej i nadal wytwarzanej *poza socjologią* przez historyków kulturowych i antropologów kulturowych (szczegółowsze sądy dotyczyły perspektywy zaprojektowanej przez zwolenników afektywnej teorii kultury), ale nieprzyswojonej przez socjologię (tak przez zwolenników jej wersji „kalejdoskopowej”, jak i tej „panoramicznej”), powiedzieć należy, że po pierwsze, te zewnętrzne projekty badania afektów zdają się stanowić dobrą ramę dla „afektywnej historycznej socjologii narodu”, dla tej jej wersji, która koncentruje się na tożsamościach narodowych i z nią związanych tożsamościach lokalnych i regionalnych. Po drugie, sędzę, że nawet tak „próbnie” przedstawione ramy analityczne wskazują, że *afektywna socjologia tożsamości narodowej* może być uznana za co najmniej ciekawą propozycję odejścia od przeracjonalizowanej interpretacji doświadczenia indywidualnego i zbiorowego (w stronę interpretacji zrównoważonej uwzględniającej dwa czynniki: poznawczy i emocjonalny, lub ujęć zogniskowanych tylko na szeroko pojmowanym czynniku emocjonalny). Po trzecie, wydaje się, że przetworzenie filozoficznych i antropologicznych koncepcji afektu, koncepcji w porównaniu z koncepcjami emocji znacznie rozszerzonego i bardziej pojemnego (właśnie to przetworzenie jest podstawą wariantu literaturoznawczego) jest co najmniej użytecznym wprowadzeniem

do strategii wiązania nowej humanistyki (zogniskowanej na przedstawianiu i uzasadnianiu wartości „zwrotu kulturowego”) z refleksją socjologiczną, dla której różne formy emocji narodowych (analizowanych na trzech poziomach agregacji społeczeństwa narodowego i jego kultur) są nie mniej ciekawe teoretycznie niż interesy narodowe, projekty państwa narodowego czy marki narodowej (skonstruowane w oparciu o przeracjonalizowaną koncepcję jednostki, ładu społecznego i ładu kulturowego).

Po czwarte – chciałabym z lotu ptaka raz jeszcze zaznaczyć potęgę kategorii emocji w diagnozowaniu świata społecznego Polski, Europy czy świata; w szczególności tych jej odmian, które odnoszą się do tożsamości narodowej, patriotyzmu czy nacjonalizmu jako czynników rewolucji i kontrrewolucji cywilizacyjnych i kulturowych.

Last but not least pragnęłabym zaznaczyć, że nie da się uniknąć odniesień – i to o charakterze podstawowym do kategorii emocji i ich zastosowań – w interpretacjach rzeczywistości społecznej i kulturowej Polaków dawnych i tych najnowszych. Te najnowsze interpretacje powstałe po przyjęciu Polski do Unii Europejskiej *dają świadectwo kolejnej postaci* (w historii Polski – społecznej i akademickiej) po weberowsku pojmowanego *zaczarowania narodem, tożsamością narodową*, miłością ojczyzny czy państwa narodowego.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander J. C. 2010. *Mocny program socjologii kulturowej*. W: tegoż (red.), *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*. Przeł. St. Burdziej, J. Gądecki. Kraków.
- Barker Ch. 2015. *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Przeł. A. Sadza. Kraków.
- Baron-Cohen A. 2014. *Teoria zła (O empatii i genezie okrucieństwa)*. Sopot.
- Bar-Tal D. 1999. *Przekonania społeczne w czasie nieszczęśliwych konfliktów*. „Studia Psychologiczne”, 2: 175–198.
- Bartmiński J. 2007. *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*. Lublin.
- Bauman Z. 2012. *Kultura jako praxis*. Przeł. J. Konieczny. Warszawa.
- Bernard A. 2016. *Antropologia. Zarys teorii i historii*. Przeł. S. Szymański. Warszawa.
- Bilewicz M. 2008. *Być gorszym: o reakcjach na zagrożenia statusu grupy własnej*. Warszawa.
- Binder P., H. Palska, W. Pawlik (red.), *Emocje a kultura i życie społeczne*. Warszawa.
- Blok Z. 1994. *Status teoretyczny kategorii. Nacjonalizm, patriotyzm, kosmopolityzm i interakcjonizm*. „Człowiek i Społeczeństwo”, 11.
- Boski P., J. Wilczewska 2014. *Uprzedzenia polsko-rosyjskie a emocje polskich kibiców w trakcie EURO 2012*. „Psychologia Społeczna”, 3 (30): 258–284.
- Boski P., M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre (red.). 1992. *Tożsamość a odmiennność kulturowa*. Warszawa.
- Braidotti R. 2008. *Affirmation, Pain and Empowerment*. „Asian Journal of Women's Studies”, 14(3).

- Braidotti R. 2011. *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. New York.
- Braidotti R. 2013. *The Posthuman*. Cambridge.
- Bucholc M. 2016. *Piąty wymiar (kulturowa socjologia wiedzy Norberta Eliasa)*. Warszawa.
- Bukraba-Rylska J. 2007. *A hundred years of village monographs in Poland. Jubilee reflections*. „Polish Social Review”, 4.
- Burke P. 1990. *Historians, Anthropologists and Symbols*. W: Ohnuki Tierney E. (red.), *Culture trough Time*. Stanford.
- Burke P. 2011. *Fabrykacja Ludwika XIV*. Przeł. Pucek R., M. Szczubiałka. Warszawa.
- Burke P. 2012. *Historia kulturowa. Wprowadzenie*. Kraków.
- Burke P. 2012a. *Naoczność. Materiały wizualne jako świadectwo historyczne*. Przeł. J. Hunia. Kraków.
- Burszta W. J. 1993. *Dystans i konwersacja. O dekonstrukcji teorii kultury*. „Kultura Współczesna”, 2: 78–80.
- Burszta W. J. 2004. *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań.
- Burszta W. J. 2008. *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*. Warszawa.
- Burszta W. J., A. Kisielewski (red.). 2015. *Kultura pragnień i horyzonty neoliberalizmu*. Poznań.
- Burszta W. J., P. Jezierski, M. Rauszer (red.). 2015. *Zwodnicze imaginarium (antropologie neoliberalizmu)*. Gdańsk.
- Chartier R. 1988. *Cultural History between Practices and Representations*. Cambridge.
- Chavchavadze N. V., G. Nodia, P. Peachey. 1994. *National Identity as an Issue of Knowledge and Morality*. Washington.
- Clifford J. 2010. *Kłopoty z kulturą dwudziestowieczną, etnografią, literaturą i sztuką*. Przeł. E. Dźurnak i in. Warszawa.
- Colovic J. 2001. *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*. Przeł. M. Petrzyńska. Kraków.
- Drozdowski R., B. Fatyga, M. Filiciak, M. Krajewski, T. Szlendak (red.). 2014. *Praktyki kulturalne Polaków*. Toruń.
- Dudek Z. W., A. Pankalla. 2008. *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*. Warszawa.
- Dybel P. 1995. *Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Zygmunta Freuda*. Warszawa.
- Dziamski G. 2016. *Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*. Gdańsk.
- Gdula M., A. Grzymała-Kozłowska, R. Włoch (red.). 2012. *Nowe rzeczywistości społeczne, nowe teorie socjologiczne. Dyskusje i interpretacje*. Warszawa.
- Giza-Poleszczuk, M. Marody. 2006. *W więzi więzi społecznych*. „Societas/Communitas”, 1(1): 21–49.
- Gouk P., Hills H. (red.). 2005. *Representing Emotions*. Aldershot.
- Hałas E. 2010. *Towards the World Culture Society. Florian Znaniecki's Culturalism*. Frankfurt am Main.
- Hannerz U. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York.

- Hannerz U. 2006. *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*. Przeł. K. Franek. Kraków.
- Hastrup K. 2008. *Droga do antropologii*. Przeł. E. Klekot. Kraków.
- Herzfeld M. 2004. *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Przeł. M. M. Piechaczek. Kraków.
- Holmes S. 1998. *Anatomia antyliberalizmu*. Przeł. J. Szacki. Kraków–Warszawa.
- Jarymowicz M. 1993. *Odrębność schematów Ja-My-Oni a społeczne identyfikacje*. „Przegląd Psychologiczny”, 1: 7–26.
- Jarymowicz M., K. Imbir. 2010. *Próba taksonomii emocji*. „Przegląd Psychologiczny”, 53 (4): 439–461.
- Jaskułowski K. 2009. *Nacjonalizm bez narodów (Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych)*. Wrocław.
- Jerzmanowska A. 2013. *Empatia oraz decentracja interpersonalna a radykalna postać postaw społecznych*. „Psychologia Społeczna”, 1 (24): 67–79.
- Jeziorski J. 2009. *Od obcości do symulakrum. Obraz Żyda w Polsce w XX wieku (Antropologiczne studium przypadku)*. Kraków.
- Katastrofa – bilans dwóch lat*. 2012. Warszawa.
- Kilias J. 2004. *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*. Warszawa.
- Kłóskowska A. 1996. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa.
- Koczanowicz L. 2005. *Wspólnota i emancypacja. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*. Wrocław.
- Korporonicz L. 2011. *Socjologia kulturowa kontynuacje i poszukiwania*. Kraków.
- Koseła K. 2003. *Polak i katolik. Splątana tożsamość*. Warszawa.
- Kowalewski J. Piasek W. (red.). 2009. *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*. Olsztyn.
- Kulikowska K., C. Olbracht-Prondzyński. 2016. *Kulturowe analizy patriotyzmu*. Gdańsk.
- Kurczewska J. 1994. *Ideologie narodowe a etnocentryzm*. „Kultura i Społeczeństwo”, 4.
- Kurczewska J. 2015. *Kreacje małych ojczyzn*. „Societas Communitas”, 1–2 (19–20), 19–65.
- Kurczewska J., M. Szczepański, A. Śliz (red.). 2015. *Górnośląskie Studia Socjologiczne, tom Spotkania kultur*. Katowice.
- Kurczewski J. 2014. *Reconciliation in Bloodlands. Assessing Actions and Outcomes in Contemporary Central-Eastern Europe*. Frankfurt am Main.
- Kurczewski J., A. Herman (red.). 2012. *Antagonizm i pojednanie w środowiskach wielokulturowych*. Kraków.
- Leder A. 2015. *Pragnienia nienawistne jako czynnik kształtujący sferę symboliczną*. W: Burszta W. J., A. Kisielewski (red.), *Kultura pragnień i horyzonty neoliberalizmu*. Poznań.
- Lewandowski E. 1995. *Charakter narodowy Polaków i innych*. Londyn–Warszawa.
- Litak E., R. Furman, H. Bożek (red.). 2011. *Pejzaże tożsamości. Teoria i empiria w perspektywie interdyscyplinarnej*. Kraków.
- Łepkowski T. 1989. *Dawne i obecne pojmowanie polskości*. W: tegoż, *Uparte trwanie polskości: Nostalgie, trwanie, nadzieje, wartości*. Londyn.

- Łodziński S. 2005. *Niebanalna dwujęzyczność. Polska tożsamość narodowa a granice integracji mniejszości narodowych*. W: Burszta W. J., K. Jaskułowski i J. Nowak (red.), *Naród – tożsamość – kultura (między koniecznością a wyborem)*. Warszawa.
- Łuczewski M. 2012. *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*. Toruń.
- Łukowski W. 2002. *Spoleczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości Mazur*. Warszawa.
- Maffesoli M. 2008. *Czas plemion*. Warszawa.
- Marody M. 2014. *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa.
- Matsumoto D., L. Juang. 2007. *Psychologia międzykulturowa*. Przeł. A. Nowak. Gdańsk.
- Matuchniak-Krasuska A. 2009. *Zachwyty i oburzenie – o emocjach w sztuce. Studium socjologiczne*. W: P. Binder, H. Palska, W. Pawlik (red.), *Emocje a kultura i życie społeczne*. Warszawa.
- Mazurek M. 2015. *Rewizyta etnograficzna. Jak się wytwarza wiedzę socjologiczną*. „Kultura i Społeczeństwo”, 3: 31–63.
- Melosik Z. 2010. *Tożsamość, ciało i władza w kulturze instant*. Kraków.
- Możdżyński P. 2011. *Inicjacje i transgresje. Antystrukturalność sztuki XX i XXI wieku w oczach socjologa*. Warszawa.
- Müller-Peters A. 1998. *The significance of national pride and national identity to the attitude toward the single European currency: A Europe-wide comparison*. „Journal of Economic Psychology”, 19, 701–719.
- Nader L. 2014. *Afektywna historia sztuki*. „Teksty Drugie”, 1: 15–17.
- Nikitorowicz J. 2009. *Edukacja regionalna i międzykulturowa*. Warszawa.
- Nikitorowicz J. 2015. *Patriotyzm jako wartość w procesie kreowania tożsamości międzykulturowej i transkulturowej*. W: Kulikowska K., Olbracht-Prondzyński C. (red.), *Kulturowe analizy patriotyzmu*. Gdańsk.
- Nycz R. 2014. *Afektywne manifesty. Wstęp*. „Teksty Drugie”, 1.
- Orzechowska-Wacławska J. 2014. *Baskowie – powstanie współczesnego narodu*. Kraków.
- Ossowski S. 1966. *Stary i nowy testament ideologii narodowej*. W: tegoż, *Dzieła*, t. III. Warszawa.
- Paleczny T. 2008. *Socjologia tożsamości*. Kraków.
- Paleczny T., Banas M. (red.). 2009. *Dialog na pograniczu kultur i cywilizacji*. Kraków.
- Paleczny T., J. Talewicz-Kwiatkowska. 2014. *Transgresja w kulturze*. Kraków.
- Piotrowski A. 1995. *Wprowadzenie do projektu Biografia a tożsamość narodowa*. „Kultura i Społeczeństwo”, 39(4).
- Piotrowski P. 2007. *Sztuka według polityki. Od melancholii do pasji*. Kraków.
- Rewers E. (red.). 1995. *Pojednanie tożsamości z różnicą*. Poznań.
- Rosenvein B. 2010. *Problems and Methods in the history of Emotions*. „Passions in Context”, 1.
- Rydzewski M. 2015. *Pan-cham jako neoliberalny scenariusz kultury upokarzania na przykładzie warszawskich słowików*. W: Burszta W. J., P. Jezierski, M. Rauszer (red.), *Zwodnicze imaginarium (antropologie neoliberalizmu)*. Gdańsk.
- Schmidt U. 2014. *Estetyka dyskursu nacjonalistycznego w Polsce 1926–1939*. Warszawa.
- Sendyka R. (red.). 2014. *Pamięć i afekty*. Warszawa.

- Skarżyńska K. 2002. *Nacjonalizm i patriotyzm. Orientacje ideologiczne i postawy jednostek*. W: tejże (red.), *Podstawy psychologii i polityki*. Poznań.
- Skarżyńska K. 2013. *Gorące emocje, chłodne interesy*. Zeszyty Instytutu Obywatelskiego. Patriotyzm: między dumą a odpowiedzialnością. Instytut Obywatelski. Warszawa, s. 6–8.
- Szacki J. 2004. *Czy istnieje socjologia narodu?*. W: K. Gorlach, M. Niezgodna, Z. Seręga (red.), *Władza, naród, tożsamość. Studia dedykowane Hieronimowi Kubiakowi*. Kraków.
- Szcześniak M. 2016. *Normy widzialności. Tożsamość w czasach transformacji*. Warszawa.
- Szczurkowska J. 2016. *Ja patriota: psychologia patriotyzmu*. Warszawa.
- Śleszyński D. 1996. *Resentyment w ludzkim doświadczeniu i działaniu*. „Świat Psychoanalizy”, 1: 10–29.
- Śleszyński D. 1997. *Psychologia doznanego zranienia, niepokoju i przebaczenia*. „Świat Psychoanalizy”, 1–2: 176–192.
- Tokarska-Bakir J. 2013. *Tożsamość wyobrażona*. Warszawa.
- Virolo M. 2003. *For love of Country (An Essay on Patriotism and Nationalism)*. Oxford.
- Wojciszke B., M. Jarymowicz (red.). 1999. *Psychologia rozumienia zjawisk społecznych*. Warszawa–Łódź.
- Wolff-Powęska A. 2002. *Jak dziś być patriotą*. „Gazeta Wyborcza”, 3 lutego.
- Wyka A. 1993. *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa.
- Zaremba M. 2001. *Komunizm, legitymacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczne legitymizacje władzy komunistycznej w Polsce*. Warszawa.
- Żuk P., P. Żuk. 2014. *O różnorodności kulturowej w monokulturowej Polsce*. Warszawa.