

RZECZY I LUDZIE

HUMANISTYKA WOBEC MATERIALNOŚCI

Redakcja

J. KOWALEWSKI, W. PIASEK, M. ŚLIWA

Autorzy

P. ABRISZEWSKA, K. ABRISZEWSKI, Ł. AFELTOWICZ, J. BARAŃSKI,
E. DOMAŃSKA, A. JARZEWICZ, E. KLEKOT, A. KLEŚTA-NAWROCKA,
A. F. KOLA, J. KOWALEWSKI, A. P. KOWALSKI, M. KRAJEWSKI,
A. KUCNER, B. OLSEN, J. J. PAWLIK, W. PIASEK, T. RAKOWSKI,
P. RODAK, F. SCHMIDT, R. SIEROCKI, S. SIKORA, M. SKOWROŃSKA,
M. ŚLIWA, M. ZAWODNA, B. ZIELEWSKA-RUDNICKA



COLLOQUIA
HUMANIORUM

Recenzent

PROF. DR HAB. WOJCIECH J. BURSZTA

Korekta

JOANNA PIASEK

Korekta techniczna

REDAKCJA

Projekt okładki i znaku graficznego Colloquia Humaniorum

PIOTR KORONA

Publikacja dofinansowana przez

WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY UWM W OLSZTYNIE

INSTYTUT FILOZOFII UWM W OLSZTYNIE

INSTYTUT HISTORII I ARCHIWISTYKI UMK W TORUNIU

INSTYTUT HISTORII I STOSUNKÓW MIĘDZYNARODOWYCH UWM W OLSZTYNIE

© Copyright by the Authors

OLSZTYN 2008

ISBN 978-83-60636-02-2

Wydawca

INSTYTUT FILOZOFII UNIwersytetu WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE

Rozpowszechnianie

INSTYTUT FILOZOFII UNIwersytetu WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE

ul. K. Obiźca 1, 10-725 Olsztyn,

tel. +48 89 523-34-89, e-mail: sekretariat-if@uwm.edu.pl

FORUM HUMANISTYCZNE

www.forhum.uni.torun.pl

e-mail: forhum@uni.torun.pl

Przygotowanie komputerowe

„FIRET” IWONA I PAWEŁ BANASIAKOWIE

Druk i oprawa

ZAKŁAD POLIGRAFICZNY UNIwersytetu WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE

EWA DOMAŃSKA, BJØRNAR OLSEN

Wszyscy jesteśmy konstruktywistami

(Odpowiedź na artykuł Jacka Kowalewskiego i Wojciecha Piaska:
*W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie
projektu «zwrotu ku rzeczom» w historiografii i archeologii*)

*Choć może zajmujemy nieco inne gałęzie –
siedzimy nadal na tym samym drzewie*

Jacek Kowalewski¹

Dziękujemy Jackowi Kowalewskiemu i Wojciechowi Piaskowi za uwagę poświęconą naszym tekstom dotyczącym humanistyki nie-antropocentrycznej i powrotu do rzeczy. Jesteśmy wdzięczni za wnikliwą polemikę podejmującą kluczowe dla toczących się obecnie w humanistyce dyskusji dotyczących krytyki konstruktywizmu, zwrotu ku materialności czy powrotu do rzeczy, relacji między tym, co ludzkie i nie-ludzkie. Odpowiedź na ich polemikę sformułujemy wokół trzech obecnych w artykule Kowalewskiego–Piaska zasadniczych wątków, które można zrekonstruować w sposób następujący: 1) Ewa Domańska i Bjørnar Olsen budują projekty historii nie-antropocentrycznej i archeologii symetrycznej, które mają stanowić alternatywę wobec dominujących we współczesnej humanistyce podejść; 2) projekt historii nie-antropocentrycznej i archeologii symetrycznej jest formą myśli anty-konstruktywistycznej i stawia się w opozycji do kulturowego konstruktywizmu; 3) podstawą tych projektów jest dążenie do zrzucenia brzemienia kultury (zwłaszcza odrzucenie kultury zachodniej), tęsknota za Rzeczywistością i nostalgia za mitycznym porządkiem kultury.

¹ Fragment wiadomości emailowej od Jacka Kowalewskiego do Ewy Domańskiej z 8 grudnia 2007.

* * *

Przede wszystkim chcemy podkreślić, że nasze podejścia różnią się od siebie, dlatego w niektórych fragmentach tego tekstu będziemy pisać o sobie w trzeciej osobie, by zindywidualizować nasze myślenie i wskazać na aspekty zagadnień, co do których mamy odmienne zdanie. Na początku chcielibyśmy jednak wspólnie zaznaczyć, że nie jest naszym celem próba zbudowania nie-antropocentrycznego paradygmatu wiedzy czy (w jej ramach) paradygmatu archeologii symetrycznej. Zajmując się porównawczą teorią nauk humanistycznych, Domańska z tej właśnie perspektywy multidyscyplinarnych porównań tropi i analizuje zmiany, zwroty i pojawiające się we współczesnej humanistyce (angloamerykańskiej) tendencje, dostrzegając, że zarówno w antropologii, archeologii, socjologii, badaniach kulturowych, filozofii itd., mniej więcej od 2000 roku ewidentnie wzrasta zainteresowanie bytami nie-ludzkimi, materialnością, rzeczami, oraz zagadnieniami sprawczości i performatywności (Domańska 2007). Kowalewski–Piasek deklarują z kolei, że „rezygnują ze śledzenia zjawiska «zwrotu ku rzeczom» w humanistyce ujmowanej *en bloc*”, co wynika z „różnorodnego rozumienia tej idei w ramach odmiennych wspólnot interpretacyjnych”. Różne rozumienie nie jest jednak w tym wypadku przeszkodą. Wprost przeciwnie: rzeczy (i inne byty nie-ludzkie), podobnie jak problem sprawczości, relacji i asocjacji, performatywności i performance’u, stały się *bridging concepts* współczesnej humanistyki, a liczne interdyscyplinarne konferencje skupiają przedstawicieli różnych dyscyplin rozważających globalne problemy współczesnego świata i jego przyszłości właśnie w tych kategoriach. Jak pisze Andrew Pickering, historię nauki zmieniają obecnie nie rewolucje naukowe, ale rewolucje technologiczne (Pickering 1994: 418) i rozpatrywanie nowych tendencji i podejść badawczych w ramach tylko jednej dyscypliny niejednokrotnie przesłania cele przyświecające promującym je badaczom, którzy mają nie tyle wymiar naukowy, ile „polityczny” (stąd często się ostatnio mówi o performatywnym idiomie współczesnej nauki), tj. mają zmieniać zastaną rzeczywistość i wpływać na przyszłość czy to poprzez budowanie świadomości grup opresjonowanych (np. włączając się w walkę o „sprawiedliwość i demokrację”: „historiografia insurekcyjna” czy „antropologia walcząca”), czy też rozważając zagadnienia życia jako takiego (bądź je sakralizując, bądź też wska-

zując na negatywne aspekty afirmacji życia) i problemów zachowania gatunku/ów (biowładza, bioetyka, *technoscience*, tendencje ekologiczne w humanistyce, interdyscyplinarne studia nad zwierzętami itd.).

Olsen z kolei interesuje się powrotem to rzeczy jako tendencją badawczą obecną we współczesnej antropologii, archeologii, badaniach literackich, badaniach kulturowych, filozofii itd., krytykując ją za brak zainteresowania rzeczami „jako takimi” i zmianami, jakie mogą powodować (sprawczość w sensie Latourowskim). Pisząc o współczesnej teorii archeologii, krytycznie odnosi się do archeologii interpretatywnej i refleksyjnej, wskazuje na ograniczoność tych tendencji, skupionych na symbolicznym, dyskursywnym i tekstowym wymiarze kultury materialnej. Olsen zaznacza, że jakkolwiek używa określenia „archeologia symetryczna”, to jednak nie stanowi ono ważnego hasła w jego słowniku pojęć². Sformułowanie to zapożyczył z francuskiego wydania znanej książki Bruno Latoura *We have never been modern*, której podtytuł brzmi: „Esej o antropologii symetrycznej” (*Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, 1991). W artykule *Keeping Things at Arm's Length: A Genealogy of Asymmetry* Olsen, komentując posługiwanie się przez archeologów tym określeniem, pisze, że powinno się rozumieć archeologię symetryczną jako pragmatyczne pojęcie, które wyraża próby uczynienia naszej wiedzy kompatybilną z praktyką i światem, w którym żyjemy. Daje ono nadzieję, że jeżeli będziemy rozpatrywać działanie nie tylko jako ludzką właściwość („działanie nie należy do ludzi, ale do związku aktantów”; Latour 1999: 182, podkr. B.L.), to będziemy w stanie zbudować bardziej „sprawiedliwą” i realistyczną wiedzę o przeszłych i współczesnych zbiorowościach (*collective*) (Olsen 2007: 586). Zaś w przygotowywanej książce *In Defence of Things*, Olsen deklaruje egalitarne podejście i bardziej „symetryczny” sposób widzenia świata. Wychodzi on z założenia, że rzeczy i ogólnie kultura materialna są bytami obok innych bytów, takich jak ludzie, zwierzęta czy rośliny. Wszystkie mają materialne właściwości i dzielą świat, który zamieszkują. W tym kontekście symetria nie

² Jakkolwiek pojęcie „archeologii symetrycznej” ma wśród archeologów swoich zdecydowanych zwolenników. Por.: manifest archeologii symetrycznej autorstwa Christophera Witmore'a (Witmore 2007).

znaczy zrównania tych różnych bytów czy sprowadzenia ich do tego samego; są one bowiem różnymi i zróżnicowanymi formami istnienia jednakże owa różnica nie powinna być konceptualizowana przez ontologizujące dualizmy i negacje; mamy tutaj bowiem do czynienia z nie-opozycyjną, relatywną różnicą ułatwiającą współpracę, przekazywanie i wymianę³. Olsen nie widzi ponadto swojego projektu w ramach humanistyki nie-antropocentrycznej i rozważania na ten temat (ani nawet samo pojęcie humanistyki nie-antropocentrycznej) nie pojawiają się w jego tekstach. Wskazuje natomiast na polityczną i etyczną wagę „powrotu do rzeczy”, który w istocie uznaje on nie tyle za powrót, ile za przyznanie rzeczom należnej im roli w tworzeniu rzeczywistości. W przeważającej mierze współczesne dyskusje dotyczące dziedzictwa kulturowego, wartości i tożsamości „rozbroiły” materialną przeszłość, uznając ją za nieważną. Rozumienie istoty ludzkiej jako uwikłanej w rzeczy i zależnej od różnych aspektów materialności ma natomiast zasadnicze znaczenie etyczne i polityczne. Wbrew jednak oskarżeniom wysuwanim przez Kowalewskiego–Piaska nie chodzi tutaj o reifikację człowieka, co spełniałoby modernistyczny horror zmiany człowieka w rzecz (czy w „mięso”). Wprost przeciwnie: etyczne implikacje wynikające z proponowanego przez Olsena ujęcia dotyczą rozszerzenia humanistycznej troski o ludzi na rzeczy i inne byty nie-ludzkie. Takie podejście tworzy bazę dla alternatywnego ujęcia dziedzictwa i budowania archeologii materialnej (czy archeologii rzeczy) jako podejścia wychodzącego poza tendencje interpretatywne i refleksyjne. W ten sposób Olsen

³ Warto zwrócić uwagę na błąd, który często wkrada się do rozważań zarówno naszych, jak i Kowalewskiego–Piaska. Piszą oni: „choć teoria ANT ignoruje dychotomię podmiot–przedmiot, zastępuje ją dychotomią czynników ludzkich i pozaludzkich”. Zwracamy uwagę, że z punktu widzenia logiki, para ludzkie – nie-ludzkie (Latour używa określenia *human – non-human*) nie jest binarną opozycją, ale przeciwieństwem. Opozycją do pojęcia człowiek jest rzecz albo zwierzę. Usilne posługiwanie się przez wielu badaczy określeniem *non-human* w odniesieniu do zwierząt, roślin czy rzeczy ma na celu złamanie tego hierarchicznego binarium o silnym zabarwieniu wartościującym (człowiek jako pojęcie pozytywne, zwierzę czy rzecz jako negatywne).

pozostaje jednak w ramach „oświeconego antropocentryzmu”, podczas gdy Domańska widzi ten sposób myślenia jedynie jako dobry punkt wyjścia do procesu deantropocentryzacji humanistyki.

* * *

Już samo sformułowanie tytułu polemicznego artykułu Kowalewskiego–Piaska – *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości* sugeruje, w jakim kierunku zmierza ich krytyka. W ten sposób Kowalewski–Piasek infantyлизują nasze rozważania, już na początku sugerując czytelnikom, że w opisywanym przez nas powrocie do rzeczy chodzi w istocie o romantyczne tęsknoty za rzeczywistością, które są naiwne z punktu widzenia pozbawionych złudzeń konstruktywistów. Zarzut ten zasadza się na nieporozumieniu, które prawdopodobnie wynika z naszego braku precyzyjnego formułowania myśli. Chcemy zatem podkreślić, że nasze teksty w żadnym razie nie stanowią ani symptomu „tęsknoty za doznawaniem Rzeczywistości” (Rzeczywistości przez duże R – jak piszą Kowalewski–Piasek), ani tym bardziej nie dążą do „zrzucenia brzemienia kultury”. Zacznijmy od tego, że nasze zastrzeżenia budzi sposób, w jaki Kowalewski–Piasek używają pojęcia kultura, który przypomina jej dziewiętnastowieczne rozumienie jako homogenicznej i zamkniętej całości, istniejącej w opozycji do natury, co dziwi w wypadku konstruktywistycznie nastawionych badaczy, do których przecież Kowalewski–Piasek należą tak samo, jak i autorzy tego tekstu. Nie występujemy też przeciwko konstruktywizmowi w ogóle, ale opowiadamy się przeciwko pewnym wersjom konstruktywizmu, a zwłaszcza tym, które ujmują kulturę jako konstrukt językowy, kulturę materialną jako tekst, narody jako „wspólnoty wyobrażone” czy traktują o „wymyślaniu tradycji” (*invention of tradition*). Dostrzegamy bowiem ograniczoność metafory świata jako księgi, którą się czyta a kultury materialnej jako zespołu znaków czy metafor, które należy zdekodować. Podejścia te, jak uważamy, odarły świat i byty z materialności „jako takiej”, a podmioty pozbawiły siły sprawczej. Obecnie jednak, kiedy coraz więcej pojęć w humanistycznym słowniku zaczyna zawierać słowo *bios* (biowładza, bioetyka, bioterroryzm, itp.) a pytanie kim jest człowiek? często zastępują rozważania czym jest podmiot?, zwrócenie uwagi na materialność w sensie budulca oraz w sensie obecności tu-oto (fatycznej) staje się coraz ważniejsze.

Ponadto, w idei „tworzenia rzeczywistości/podmiotowości” i w świecie/podmiocie pozbawionym fundamentów i rdzenia dostrzec można niebezpieczeństwo: pozbawienie podmiotu/społeczności „esencji” czyni z niego słaby podmiot często podatny na manipulacje władzy i niezdolny do przetrwania. Na przykład w procesach dekolonizacyjnych reparaacja polega często na odzyskiwaniu języka, rytuałów, przeszłości, co w istocie znaczy wypełnienie spowodowanego przez kolonizację kulturowego braku przez odzyskaną „esencję”. Ona staje się podstawą kulturowej tożsamości oporu danej społeczności. Taka sytuacja może być dowodem na zapętlenie epistemologii, która stała się podstawą polityki różnicy: ofiara, którą konstruktywistyczna epistemologia pozbawia esencji, by nadać jej sprawczość, okazuje się przydatna do budowania przestrzeni oporu, ale niezdolna do odbudowy siebie i społeczności po zakończeniu walki z uciskiem, wobec którego się buntowała (Domańska 2008a: 33).

Nasze zainteresowanie rzeczami ma Latourowskie korzenie: chodzi nam zarówno o wprowadzenie podmiotów nie-ludzkich do sfery dotychczas antropocentrycznych rozważań o tym, co społeczne, jak i o odejście od ujmowania kultury materialnej w kategoriach dyskursu, znaku czy metafory. Olsen często powtarza, że wielu z nas zainspirowanych poststrukturalizmem zbyt szybko zaczęło ignorować różnice pomiędzy rzeczami i tekstem, zbyt szybko zlekceważyło fakt, że kultura materialna istnieje w świecie w fundamentalnie inny sposób niż język i tekst. Rozumienie naszego obchodzenia się z kulturą materialną w kategoriach intelektualnego spotkania, postrzeganie jej jako znaku czy tekstu, który jest odczytywany, odziera rzeczy z ich odmienności i przemienia je w udomowione, pasywne przedmioty (Olsen 2006: 97).

Kultura jest konstruktem, ale znacznie bardziej zróżnicowanym niż przedstawiają ją antropocentryczni konstruktywiści. Nasze rozważania na temat humanistyki nieantropocentrycznej i powrotu do rzeczy nie stanowią „sygnału przechodzenia humanistyki w fazę post-konstruktywistyczną”, ale sygnał wyczerpania się pewnego rodzaju konstruktywizmu – tj. konstruktywizmu dyskursywnego czy językowego oraz tradycyjnego konstruktywizmu społecznego, dla którego społeczeństwo jest konstruowane społecznie, co ustanawia swoisty determinizm społeczny (socjocentryzm) skoncentrowany na podmiotach ludzkich. Za Latourem powiemy zatem, że

„społeczeństwo jest konstruowane, lecz nie konstruowane społecznie” tj. nie jest wyłącznie budowane przez ludzi, ale wyłania się w wyniku interakcji ludzi i nie-ludzi (Latour 1999: 198, 209).

Nieporozumienie wynika zapewne z niejasno wyrażanej przez nas krytyki konstruktywizmu, lecz przede wszystkim z homogenicznego traktowania konstruktywizmu, często zarówno przez nas, jak i przez Kowalewskiego i Piaska, którzy piszą o konstruktywizmie tak, jakby był jednorodną tendencją, posługując się ponadto (wymienne) pojęciami „konstruktywizm kulturowy” i „konstruktywizm społeczny” (co, przynajmniej w humanistyce angloamerykańskiej nie jest tym samym). Można też mieć wrażenie, że dla nich rozwój konstruktywizmu zakończył się w latach dziewięćdziesiątych, osiągając spełnienie w ważnej dla polskiej humanistyki i odzwierciedlającej kondycję konstruktywizmu lat osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych książce Andrzeja Zybertowicza *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy* (Zybertowicz 1995). Tymczasem świadomi ograniczoności swej antropocentrycznej i socjocentrycznej postawy konstruktywiści (społeczni), dokonują stałych falsyfikacji podejść konstruktywistycznych (np. Delanty 2002), uhistoryczniając go i uaktualniając jego definicje (Kukla 2000) oraz stale modyfikując swoje własne teorie (Latour 2005).

Latour, który w końcu lat siedemdziesiątych należał do konstruktywistycznej awangardy i zasłynął z opublikowanej wraz z Stevem Woolgarem książki *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts* (1979), tłumaczy się ze swojego niefortunnego użycia wyrażenia „społeczne konstruowanie faktów naukowych”. W drugim wydaniu książki (1986) z tytułu zniknęło słowo „społeczne” i brzmiał on: *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. „«Konstruktywizm» – pisze Latour – nie powinien być mylony ze «społecznym konstruktywizmem». Kiedy mówiliśmy, że fakty są konstruowane, mieliśmy na myśli, że wyjaśniamy stabilną, obiektywną rzeczywistość poprzez uruchomienie różnych całości, których zbiór może się zawalić. «Konstruktywizm społeczny» znaczy zaś, że *zastępujemy* to, z czego zrobiona jest ta rzeczywistość przez *inne rzeczy* (*other stuff*); [zastępujemy to przez – dop. E.D.] społeczne, z których jest «rzeczywistość» zbudowana. [...] By postawić konstruktywizm z powrotem na nogi, wystarczy dostrzec, że to, co kiedyś znaczyło społeczne, obecnie znaczy związki (*association*). Niczego nie można

zbudować, bez ważnej roli czynników nie-ludzkich i to właśnie od początku chcieliśmy powiedzieć” (Latour 2005: 91–92).

Kiedy Latour używa słowa konstrukcja, często ma na myśli analogię z placem budowy, na którym widzimy powstające z różnych materiałów solidne budowle, a zatem coś realnego, stabilnego (a nie wymyślonego, tj. fikcyjnego!), ale także coś, co może się rozpaść. Latour ciągle powtarza, że żyjemy w składających się z ludzi i nie-ludzi skupiskach (*collective*) a nie w społeczeństwach. Podkreśla jednak, że „nie chodzi o projektowanie podmiotowości na rzeczy, traktowanie ludzi jak przedmiotów, a maszyn jak aktorów społecznych, ale by w ogóle unikać używania podziału na podmiot i przedmiot i mówić o składance (*folding*) ludzi i nie-ludzi” (Latour 1999: 194; por.: Latour 1993: 89). Kowalewski–Piasek błędnie interpretują więc intencje Latoura (i nasze, które na nim się opierają) jako próby „zrównania rzeczy z człowiekiem, które ma na celu zanegowanie labiryntu kultury”. W *Reassembling the Social* francuski badacz ostatecznie deklaruje porzucenie „pryncypium symetryczności”, któremu wcześniej hołdował, zauważając, że „czegoś brakuje nauce, która zajmuje się tylko człowiekiem” (Latour 1993:78). Zrobił to, ponieważ uświadomił sobie, że czytelnicy błędnie zrozumieli, że jakoby chodziło mu o symetryczne badanie podmiotów i przedmiotów, ludzi i nie-ludzi, podczas gdy on myślał nie o „i”, ale o „żadne z nich”. Latour stanowczo podkreśla, że: „Nie istnieje żadna relacja pomiędzy «światem społecznym» i «materialnym» ponieważ, sam ten podział jest sztuczny. [...] ANT [*actor-network theory* – dop. E.D.] nie jest, powtarzam, nie jest, ustanowieniem jakiejś absurdalnej «symetrii pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi». Symetryczność znaczy tutaj nienarzucanie *a priori* nieuzasadnionej asymetrii pomiędzy ludzkimi działaniami intencjonalnymi a materialnym światem relacji przyczynowych. Są to podziały, których nigdy nie powinno się próbować obejść, wykroczyć poza nie czy przekroczyć dialektycznie. Powinny zostać raczej zignorowane i pozostawione samym sobie, jak wspaniały zamek, który popadł w ruinę” (Latour 2005: 75–76).

Dla takiego orędownika performatywnej definicji społeczności, jakim jest Latour, społeczność, a także ludzkie podmioty i nie-ludzkie rzeczy, stanowią nie punkt wyjścia rozważań, ale punkt dojścia (Latour 1999: 182). Francuski badacz podkreśla, że „społeczność jest

nie tym, co nas razem trzyma, ale co jest trzymane”; nie jest tym, co klei, ale tym, co jest klejone. Stąd wynikają jego usiłowania ciągłych redefinicji i pytań „kto działa?” i „jakie są granice wspólnoty?” „Alternatywnym sposobem zdefiniowania socjologii – powtarza od lat osiemdziesiątych – jest skłonienie jej nie do badania tych niewielu związków, które określamy jako społeczne, ale skupisk (*associations*)” (Latour 1986: 277). „Ostatnią rzeczą, którą bym chciał – pisze – jest udzielenie naturze i społeczności nowego kredytu na całe życie dzięki «symetrii»” (Latour 2005: 76). Podobnie jak Latour zainteresowani jesteśmy rzeczywistością, która się tworzy w procesie interakcji ludzi i nie-ludzi, bytów organicznych i nie-organicznych i jest wytworem „kultnatury”. Pisanie historii opartej na ludziach, z jednej strony (historia antropocentryczna) lub na rzeczach z drugiej (pozytywistyczna historia kultury materialnej) jest stronnicze i dyskryminujące. Powrót do rzeczy w żadnym razie nie ma jednak na celu wyrugowania ludzi z historii ani zrównanie ich z rzeczami, ale zaproponowanie bardziej zbalansowanej wizji rzeczywistości, która – powtórzmy – ukazywałaby jej tworzenie w kategoriach stale tworzących się związków między ludźmi i nie-ludźmi (Domańska 2008).

* * *

Jak zaznaczyliśmy wyżej, nie poszukujemy też „*sacrum* rzeczywistości” czy „mitycznego porządku świata”, w którym człowiek i otoczenie to jedno. W przywoływanych przez nas przykładach kultury Wikingów (Olsen 2003) czy zbieracko-łowieckich plemion Nayaka (Domańska 2006b) chodziło o wskazanie na istnienie innych od zachodnioeuropejskiego rozumień świata, w których kultura i natura nie były/są rozdzielone. Ludzie nigdy nie byli bardziej połączeni i uzależnieni od rzeczy niż obecnie. Problem polega jednak na tym, że owa zależność i wspólnota między ludźmi i rzeczami (i ogólnie pomiędzy kulturą i naturą) była/jest przez Wikingów czy Nayaka praktykowana, podczas gdy charakterystyczny dla kultury Zachodu rozdział sfery kultury i natury uznawany jest za oczywisty. Nie traktujemy kultury i natury (i materialności) jako stojących w opozycji do siebie i zgadzamy się z obserwacjami krytykującego ten rozdział Toma Ingolda, który przez Kowalewskiego–Piaska został błędnie przypisany do kulturowych konstruktywistów, wspierających

społeczne tworzenie materialności. Rekonstruując popularne przeswiadczenia antropologów społecznych i kulturowych, Ingold cytując Marshalla Sahlinsa pisze, że: „«natura jest dla kultury [...] tym, czym tworzone dla konstytuującego». Kultura dostarcza planu budowlanego, natura budulca; ale co z «surowym materiałem»? W istocie, «gdzieś tam» musi być jakiś fizyczny świat poza wieloma intencjonalnymi światami podmiotów kulturowych, bo w przeciwnym razie, nie byłoby z czego budować. [...] Konieczne jest zatem rozróżnienie pomiędzy dwoma wersjami natury: «faktycznie naturalną» naturą (przedmiotem badań nauk ścisłych) oraz naturą «postrzeganą kulturowo» (przedmiotem badań antropologów społecznych i kulturowych). Podział taki jest powszechnie znany w literaturze antropologicznej” (Ingold 2000: 41).

Dalej Ingold zwraca uwagę, że zaproponowana przez Kirsten Hastrup próba rozumienia natury, zarówno jako kategorii kulturowej, jak i obiektywnej ramy fizycznej otaczającej kulturę, nie jest pomocna, bowiem jeżeli uznamy, że kultura i natura są kulturowymi konstruktami, to będziemy musieli przyznać, że istnieje kultura, która tworzy te konstrukty, a następnie, że istnieje kultura, która tworzy kulturę produkującą konstrukty i w ten sposób argument można kontynuować *ad finitum*. Ingold więc zwraca się ku analizom świata społeczności zbieracko-łowieckich, twierdząc, że „nie postrzegają one otoczenia jako zewnętrznego świata natury, który trzeba «uchwycić» pojęciowo i przystosować symbolicznie w kategoriach narzucanych przez kulturowy wzór jako pierwotny warunek efektywnych działań. [...] W ich myśleniu i praktyce nie istnieje rozdział na umysł i naturę” (Ingold 2000: 42). Ingoldowi nie chodzi o to, by wskazać na jakąś holistyczną, mistyczną wizję człowieka i środowiska, która charakteryzowała społeczności zbieracko-łowieckie, a jest obca kulturze zachodniej. Twierdzi natomiast „że ontologia zamieszkiwania” (*the ontology of dwelling*), gdzie kondycja ludzka od początku opiera się na aktywnym zaangażowaniu w „bycie-w-świecie”, daje nam lepszy wgląd w istotę ludzkiej egzystencji niż ontologia kultury zachodniej, zakładająca oddzielenie umysłu od świata i tworząca świat w świadomości, który poprzedza zaangażowanie w niego. Projekt Ingolda polega zatem na zastąpieniu dualizmu kultura/natura kategorią wzajemnego uwarunkowania człowieka i środowiska (Ingold 2005:74). Nie jest więc tak, że – jak

sugerują Kowalewski–Piasek – niejako rezygnujemy „na poziomie analitycznym z idei, że mentalne koncepcje poprzedzają w sensie logicznym ich materialne realizacje”. „Kontrast – pisze Ingold, na którym opiera swoje rozważania Olsen – nie zasadza się na alternatywnych wizjach świata, lecz raczej na różnych sposobach jego rozumienia, gdzie ujęcie kultury zachodniej opiera się na konstrukcji świata (tj. umysłowym jego przedstawieniu) a ujęcie społeczności zbieracko-łowieckich na zaangażowaniu (zamieszkiwanie świata a nie tworzenie jego przedstawień)” (Ingold 2000: 42).

Przywołamy ponadto fragment tekstu Ingolda, do którego odnosi się Kowalewski–Piasek, a który został przez nich opacznie rozumiany. Cytowany przez Olsena Ingold pisze, że kiedy archeolodzy i antropologowie mówią o kulturze materialnej to: „ostatnią rzeczą, którą by chcieli zasugerować [...] jest, że w wyprodukowanym przedmiocie, domeny kultury i materialności w pewien sposób się przenikają i na siebie zachodzą. Nic jednak z ich substancjalnego składu jako takiego nie kwalifikuje artefaktu do włączenia go do kultury. Materiał, z którego jest zrobiony – drewno, kamień, glina, itp. – są ogólnie dostępne w naturze. [...] To forma artefaktu, a nie jego substancja jest przypisywana do kultury. To dlatego właśnie, w bogatej literaturze archeologicznej i antropologicznej na temat kultury materialnej, przykłada się tak małą uwagę do materiałów i ich właściwości. Niemal w całości nacisk kładzie się na problem znaczenia i treści – to jest, na kulturę *stojącą w opozycji* do materialności. Ujmowana jako zajmująca świadomość zbiorową domena dyskursu, znaczenia i wartości, kultura niejako wisi w powietrzu nad światem materialnym, ale go nie przenika. Przy takim ujęciu, kultura i materialność nie mieszają się; kultura owija się raczej wokół uniwersum rzeczy materialnych, kształtując i przekształcając ich powierzchnię i nigdy nie wnikając w ich wnętrze” (Ingold 2000: 340–341, podkr. T.I.).

Ingold, podobnie jak my, krytykuje zatem takie widzenie kultury, która stanowi niejako nadbudowę nad materialnością (wisi nad nią, ale jej nie przenika), a koncentrując się na znaczeniu rzeczy, często ignoruje materiał, z którego jest zrobiona (materialność). Przy takim podejściu rzecz jest zarówno kulturowa (znaczenie), jak i materialna, nie tylko w sensie jej materialności (obecna tu-oto, realna), lecz także w sensie zrobienia z naturalnego materiału. (Pamiętajmy w tym

miejscu, że Latour idzie jeszcze dalej i proponuje zignorowanie podziału na naturę i kulturę).

Na poparcie tezy, że podstawą naszych projektów historii nieantropocentrycznej oraz powrotu do rzeczy jest „sprzeciw wobec zniewalającej mocy kultury” i „dążenie do zrzucenia brzemienia kultury”, Kowalewski–Piasek przywołują rozważania Zybertowicza na temat „badaczy labiryntowych”, tj. takich intelektualistów, którzy „zagubieni w zawiłościach i płynnościach epoki późnej nowoczesności tęsknią za doznawaniem Rzeczywistego”. Warto w tym miejscu podkreślić, że tekst Zybertowicza „Badacz w labiryncie: uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita” (Zybertowicz 1997), stanowił polemikę z tekstem Ankersmita „Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie” (Ankersmit 1997) i można się zgodzić z taką definicją postawy holenderskiego badacza. On sam zresztą podkreśla, że jego koncepcja wzniesłego doświadczenia historycznego jest romantyczna i zwrócona przeciwko racjonalistycznym metodom argumentowania. Można zatem dostrzec w jego postawie pewien „mistycyzm” i nostalgię za Rzeczywistością, co jest jednak przemyślaną strategią „infantyilizowania filozofii” dokonywanej w celu zmienienia tematu toczonych aktualnie dyskusji. Nie widzimy jednak paraleli pomiędzy podejściem Ankersmita i naszym. Co więcej, Domańska krytycznie wypowiada się o jego koncepcji, doświadczenia, określając ją jako *avant-poste*. Wobec teorii reprezentacji historycznej Ankersmita, którego zwykło się wiązać z postmodernistyczną awangardą w teorii historii (narratywizm i tekstualizm jako wersja konstruktywizmu), jego rozumienie doświadczenia historycznego i wzniosłości stanowi regres i nawet, jeżeli Ankersmit wyprowadza teorię historii poza zwrot dyskursywny, to ruch ten stanowi powrót do romantycznej wizji bezpośredniego doświadczenia i oświeceniowych tradycji jego analizy (wzniosłość w rozumieniu Immanuela Kanta i Edmunda Burka), który – jej zdaniem – nie da się obronić strategicznym (celowym) „infantyilizowaniem filozofii” (Domańska, w druku).

* * *

Mamy nadzieję, że nasza odpowiedź wyjaśni nieporozumienia i niedomówienia, które wynikają z podejmowania problematyki niestabilnej, będącej w procesie tworzenia się, gdzie zajmujący się

nią badacze zmieniają swoje stanowiska i koncepcje wraz ze zmieniającą się rzeczywistością, która w sposób zasadniczy wpływa na ich treść. I my jesteśmy częścią tego procesu; nasze myślenie podlega przeformułowaniu wraz z nowymi publikacjami, z którymi się zapoznajemy i dyskusjami, w których bierzemy udział, co w konsekwencji przejawia się w przyjmowaniu odmiennych postaw w publikowanych w różnym czasie tekstach, często także w prezentowaniu niedoprecyzowanych argumentów. Także i ta polemika z pewnością wpłynie na nasze myślenie o studiach nad rzeczami, skłoni do zmiany argumentów, sprecyzuje rozumienie pojęć i za zwrócenie uwagi na enigmatycznie fragmenty naszych tekstów, jesteśmy Jackowi Kowalewskiemu i Wojciechowi Piaskowi wdzięczni. Niepokoi nas jednak specyficzna forma ich krytyki: polemici proponują bowiem impotentny dla rozwoju wiedzy styl polemiki opozycyjnej.

Za każdą opcją badawczą kryje się określona epistemologia, która nie jest „niewinna”, ale związana z pewną wizją świata i systemem wartości. Dotyczy to zarówno podejścia badawczego Kowalewskiego–Piaska, jak i autorów tego tekstu. Można jednak zastanowić się, czy budowanie polemiki na rzekomo opozycyjnych opcjach badawczych i wizjach świata (my–oni, konstruktywiści–anty-konstruktywiści, humaniści–posthumaniści/anty-humaniści) jest badawczo płodne i egzystencjalnie wartościowe? Czyż nie jest tak, że taka antagonizująca strategia polemiczna rodzi debaty (gdzie każdy przychodzi ze swoją „prawdą” i zainteresowany jest zaprezentowaniem swojego punktu widzenia, a krytyką innego), zamiast dyskusji (których celem jest znalezienie wspólnych płaszczyzn porozumienia i przekroczenie limitów poglądów prezentowanych przez dyskutantów). Zauważmy, że w artykule Kowalewskiego–Piaska nie pojawia się żaden element, gdzie polemici wyrażają solidarność czy zgadzają się z fragmentami rozważań Domańskiej i Olsena. W ten sposób replikują oni schemat „wojen kulturowych”, toczonych w tym wypadku między tradycjonalistami (obrońcy konstruktywizmu) i „liberałami” (jego krytycy). Koncentrowanie się wyłącznie na problemach budujących niezgodę a brak poszukiwania wspólnych celów i punktów odniesienia tworzy przestrzeń dla potencjalnie destruktywnego (z punktu widzenia interesów budowania wiedzy) myślenia. Zapytajmy zatem: jaki jest właściwie cel polemiki Kowalewskiego–Piaska? Jeżeli tylko wykazanie za pomocą metanarzędzi konstruk-

tywistycznych kapitulacji projektu historii nie-antropocentrycznej czy archeologii symetrycznej wobec kultury, to cel ten właściwie został osiągnięty jeszcze zanim pojawiły się merytoryczne argumenty. Wykorzystanie metanarzędzi konstruktywizmu do krytyki naszych tekstów poświadcza ich oczywistą przydatność analityczną (za pomocą konstruktywizmu, każdemu można wykazać intelektualną naiwność). Równie dobrze można by przyjąć postawę pozytywistyczną i wykazać, że zarówno konstruktywizm Kowalewskiego–Piaska, jak i nasz jest z nią całkowicie sprzeczny. Ale jaki byłby cel takiego „ping-ponga”? Wykazanie, że nasza opcja badawcza jest lepsza od waszej? Lepsza, z jakiego punktu widzenia?

Ważne jest, że w tej chwili to nie podejścia badawcze, metodologie czy teorie łączą badaczy, ale problemy, z którymi boryka się współczesna humanistyka (Domańska 2006a: 30). I gdy przyjmujemy taki punkt widzenia, to sam antagonizujący sposób krytyki Kowalewskiego–Piaska okazuje się chybiony, bowiem nie podejmuje prób rekonstrukcji celów, które stoją za wizją humanistyki, za którą się oni opowiadają, zadając jednak pytanie, jaki cel przyświeca rozważaniom Domańskiej i Olsena. Przyznajemy, że pewne niezręczne sformułowania występujące w naszych publikowanych uprzednio tekstach mogą być odczytane jako atak na konstruktywizm w ogóle, ale w istocie z nim nie walczymy, ale próbujemy go uhistorycznić, zwrócić uwagę na ograniczenia i wyczerpywanie się pewnych jego wersji. Z kolei argumenty Kowalewskiego–Piaska, udawadniające konstruktywistyczne podstawy naszych argumentów, zniechęcają do konstruktywizmu i wmontowują nasze rozważania w zasygnalizowany wyżej przez Ingolda argument *ad finitum* („i tak zawsze pozostajemy w świecie ludzkich wyobrażeń”, czytaj konstruktów), co blokuje dyskusje i przesłania to, co najważniejsze, tj. powody oraz cel prowadzonych współcześnie badań nad rzeczami i humanistyką nie-antropocentryczną (o czym poniżej).

Podkreślamy zatem jeszcze raz, że krytycznie wypowiadamy się wobec pewnych wersji konstruktywizmu, a nie wobec konstruktywizmu w ogóle. Naszym celem nie jest poszukiwanie Rzeczywistości przez duże „R” ani chęć powrotu do rzeczy samych w sobie, ani nostalgia za mitycznym zjednoczeniem człowieka i natury, ani wyjście poza kulturę. Problemem polemiki sformułowanej przez Kowalewskiego–Piaska jest pewne ich zamknięcie się (pomijanie,

niedostrzeżenie czy uznawanie za nieważne) na toczące się w ramach nowej humanistyki (czy posthumanistyki) debaty, które dotyczą fundamentalnych problemów wspólnej przyszłości ludzi i nie-ludzi w obliczu gwałtownego postępu technologicznego, który włącza humanistykę w ogólną tendencję określaną mianem posthumanizmu. Wprost dziwią u tak dogłębnych i krytycznych badaczy wulgaryzujące nasze rozważania pytania typu: „Czy chcemy opowiadać o naszym byciu-w-świecie w języku tępej materialności, gdzie ludzkie ciało ściera się z innym ciałem nie-ludzkim? Czy w trosce o «zmarginalizowanych braci mniejszych» etycznym jest myślenie o człowieku w kategoriach mięsa?” Brzmiały one tak, jakby Kowalewski–Piasek nie byli świadomi toczących się dyskusji na temat ludzkiej podmiotowości, które nakazują obecnie patrzeć na podmiot jako na ucieleśnioną i organiczną strukturę, a nie tylko rozpatrywać go w kategoriach rasy, klasy, płci, religii, itd.; o biologicznej współzależności gatunków (a także bytów organicznych i nie-organicznych); o biowładzy i bioetyce. Oczywiście nie chodzi o to, by afirmować owe dyskusje, czy zgadzać się z nimi, ale – jak sądzimy – nie można ich ignorować. Kiedy więc Kowalewski–Piasek zadają fundamentalne pytanie: „jakie racje przemawiają za koniecznością przebudowy naszego antropocentrycznego myślenia o świecie?”, za Jerzym Skolimowskim (Skolimowski 1991) powiemy, że potrzeba nam takiej wiedzy, takiego rodzaju poznania, takiej humanistyki, która ma *survival value*, tj. służy ochronie i przedłużeniu gatunku/ów. Jeżeli zgodzimy się z tym twierdzeniem, to jednym z największych wyzwań, przed którym stoją dzisiaj badacze jest de-antropocentryzacja humanistyki. Jak podkreślaliśmy wyżej, nie chodzi o to, by wyrugować z badań człowieka, ale by odejść od humanistycznej wizji człowieka jako miary wszechrzeczy i centrum zainteresowań badawczych (Domańska, w druku). W takiej perspektywie studia nad rzeczami są jednym z trybów zatrzymujących antropogenetyczną maszynę (by użyć określenia Giorgio Agambena). Im zatem szybciej zaczniemy myśleć o świecie w kategoriach symbiogenezy, tym lepiej. Warto poważnie się w tym miejscu na twierdzenie, że człowiek albo „będzie z” nie-ludzkimi innymi, albo nie będzie go wcale. Oczywiście takie argumenty nie przemówią do humanistów (osób *a priori* uznających wyższość człowieka i podległość świata wobec niego). Jednak warto wziąć pod uwagę, że jak mówi Rosi Braidotti, zwracając uwagę

na globalny wymiar problemów, które definiują przyszłość zarówno podmiotów ludzkich, jak i nie-ludzkich, „we are in *this* together” (wszyscy w *tym* tkwimy) (Braidotti 2006: 135, podkr. R.B.). Wspólnym punktem do przyszłych dyskusji może zatem stać się pytanie: czy konstruktywizm (różne jego wcielenia) jako epistemologia i stojąca za nim wizja świata ma dla świata (ludzi i nie-ludzi) *survival value*, czy tylko satysfakcjonuje badaczy, zadowolonych z tego, że pozbawiają „naiwnych” adeptów nauki (tj. nie-konstruktywistów) złudzeń esencjalizmu i istnienia fundamentów.

Literatura

Ankersmit F.,

1997 *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie*, przeł. E. Domańska, [w:] *Historia, o jeden świat za daleko?*, red. E. Domańska, Poznań, s. 19–36.

2004 *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Kraków.

Braidotti R.,

2006 *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Cambridge.

Breslau D.,

2000 *Sociology After Humanism: A Lesson from Contemporary Science Studies*, „Sociological Theory”, t. 18, nr 2, s. 289–307.

Delanty G.,

1997 *Social Science: Beyond Constructivism and Realism*, Buckingham.

2002 *Constructivism, Sociology and the New Genetics*, „New Genetics and Society”, t. 21, nr 3, s. 279–289.

Domańska E.,

2004 *Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii*, [w:] F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Kraków, s. 5–27.

2006a *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań.

- 2006b *The Return to Things*, przeł. M. Zapędowska, „Archaeologia Polona”, t. 44, s. 171–185.
- 2007 *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 48–61.
- 2008a *O poznawczym uprzywilejowaniu ofiary. (Uwagi metodologiczne)*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa, s. 19–36.
- [w druku] *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna”, nr 3.
- [w druku] *Frank Ankersmit: From Narrative to Experience*, „Rethinking History”, t. 13, nr 2.
- Ingold T.,
- 2000 *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London–New York.
- 2005 *Kultura i postrzeganie środowiska*, przeł. G. Pożarlik, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa, s. 73–86.
- Kukla A.,
- 2000 *Social Constructivism and the Philosophy of Science*, London–New York.
- Latour B.,
- 1986 *The Powers of Associations*, [w:] *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge*, red. J. Law. London-Boston-Henley, s. 264–280.
- 1991 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris.
- 1993 *Do Scientific Objects Have a History? Pasteur and Whitehead in a Bath of Lactic Acid*, „Common Knowledge”, t. 5, nr 1, s. 76–91.
- 1999 *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, London.
- 2005 *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford.
- Latour B., Woolgar S.,
- 1979 *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills-London.

Olsen B.,

- 2003 *Material Culture after Text: Re-Membering Things*, „Norwegian Archaeological Review”, t. 36, nr 3, s. 87–104.
- 2006 *Scenes from a Troubled Engagement: Poststructuralism and Material Culture Studies*, [w:] *Handbook of Material Culture*, red. C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands, P. Spyer, London, s. 85–103.
- 2007 *Keeping Things at Arm's Length: A Genealogy of Asymmetry*, „World Archaeology”, t. 39, nr 4, s. 579–588.

Pickering A.,

- 1994 *After Representation: Science Studies in the Performative Idiom*, „PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association”, t. 2, Symposia and Invited Papers, s. 413–419.
- 2005 *Decentering Sociology: Synthetic Dyes and Social Theory*, „Perspectives on Science”, t.13, nr 3, s. 352–405.

Skolimowski H.,

- 1991 *Problemy racjonalności w biologii*, przeł. H. Chmielecki. „Literatura na Świecie”, nr 5, s. 219–241.

Witmor Ch. L.,

- 2007 *Symmetrical Archaeology: Excerpts of a Manifesto*, „World Archaeology”, t. 39, nr 4, s. 546–562.

Zybertowicz A.,

- 1995 *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń.
- 1997 *Badacz w labiryncie. Uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita*, [w:] *Historia, o jeden świat za daleko?*, red. E. Domańska, Poznań, s. 37–55.