

# RZECZY. REKONESANS ANTROPOLOGICZNY (dyskusja)<sup>1</sup>

**Prof. Roch Sulima:** Podczas naszego spotkania mogą pojawić się pytania najróżniejsze. Na wstępie chciałbym tylko powiedzieć, że ważną dyrektywą byłby postulat badania rzeczy usytuowanych w trwałych i szerokich pasmach praktyk społecznych. Chodziłoby m.in. o praktyki, które można postrzegać i badać w takich kategoriach czy profilach jak sposoby bycia i modele świata, a więc

- 
- 1** Zapis dyskusji, która odbyła się 10 grudnia 2007 roku podczas seminarium „Rzeczy. Rekonesans antropologiczny” zorganizowanego przez prof. Rocha Sulimę i dr. Tomasza Rakowskiego (IKP UW) pod patronatem „Kultury Współczesnej”. Dyskusja odbyła się po wystąpieniach: Ewy Domańskiej, Marka Krajewskiego, Janusza Barańskiego, Tomasza Rakowskiego, których teksty przedrukujemy w tym numerze.

we wzajemnych splotach tego, co aksjologiczne i tego, co praktyczno-technologiczne. Zadaniem byłoby badanie rzeczy „w ruchu”, w ich kulturowych trajektoriach i kontekstach, w procesach i strukturach, w działaniach i skryptach poznawczych czy „kompleksach znaczeniowych” („rzeczy rodziny”, wewnątrz domu, syndrom samochodowy itp.), i stałe ponawianie znanego pytania: co ludzie robią z rzeczami, co rzeczy robią z ludźmi? A zatem mówić o *homo agens* i *res agens*. Nawet w świecie materialności nie ma znaczeń „gotowych” ani rzeczy „osobnych”.

Rekonesans antropologiczny w sferę rzeczy powinien uwzględniać zarówno „wiedzę lokalną”, jak również prowokacje teoretyczne, czy pytania, których już dawno nie zadawano, a mogłyby one wyjaśniać współczesny zwrot do materialności w badaniach społecznych. Można widzieć w nim jeden z nurtów krytyki kultury współczesnej.

Kiedyś Stanisław Brzozowski określił wielkie katastrofy totalnymi aktami krytyki kultury. Sytuacje, kiedy widzimy rzeczy „nie na swoim miejscu”, można uznać za niezwykle wydajny eksperyment poznawczy. Będzie nim najbardziej niewinna „katastrofa”, czyli przeprowadzka (jest taki sugestywny obraz w *Walden* Thoreau), jak również totalizm wojny pokazany w *Pamiętniku z powstania warszawskiego* Mirona Białoszewskiego czy w pamiętnikach przesiedlonych. Tam można znaleźć ważne zapiski z „antropologii rzeczy”.

Idea rzeczy „nie na swoim miejscu” traci w naszym typie kultury walor diagnostyczny, gdyż to, co użyteczne, przesłaniane jest coraz bardziej przez to, co stylotwórcze, co retoryczne (np. fenomen gadżetu i pokolenie i-poda). Możemy obserwować deontologizację rzeczy i postępującą ich „agenturalność”. Rzeczy tracą „ciężar właściwy”, wizualizują się, zasiedlają świat wirtualny. Zatracają się różnicujące je skale: *mikro* i *makro*. Ich macierzystymi kontekstami stają się sieci i przepływy.

Nie mieliśmy u nas szkoły „Annales”, pora więc również spojrzeć na polską „cywilizację przedmiotów”, na jej osobliwości i – dopuśćmy sąd wartościujący – jej niedostatki; na perypetie „słowa” i „rzeczy” w historii polskiej mentalności. Systematyczne uprawianie *case study*, czy – mówiąc ogólnie – badań tematyzujących, weryfikowałoby i warunkowało nie tylko „lokalne” teorie. Potrzebna byłaby np. odpowiedź na pytanie: czym są rzeczy w ekonomii niedostatku, a czym są w ekonomii nadmiaru? Antropolog nie może też uniknąć pytania o „rzeczy z przyszłości”. Nasz typ kultury coraz bardziej wyznaczają nie tylko rzeczy „z przeszłości” (idea pamięci społecznej, paradoksalnie rozbudowany dyskurs o idei „muzeum”), ale również „rzeczy z przyszłości”, które mogą stać się przedmiotem zainteresowania np. „historii niekonwencjonalnych”.



Rzeczy w swej masie wymknęły się ostatecznie kunsztom manualnym. Ich społeczne funkcjonowanie i waloryzowanie określa optyka konsumenta, a nie wytwórcy. W tym kontekście powraca, dla antropologa nieobojętny, poznawczy status – mówiąc hasłowo – rzeczy „na widoku” i rzeczy „w dłoni”. W światopoglądach potocznych rzeczy wciąż poświadczają rzeczywistość i mają tam status indefinibiliów. W potocznym doświadczeniu świata rzeczy jakby „wrastają” w naturę, milkną ich historie i społeczne genealogie. Jako byty „stworzone”, wydzielone z natury lub w niej odnalezione, do niej niejako powróciły. Zostały porzucone przez myśl. Historia zamieniła się miejscem z naturą.

Czy zatem czeka nas „rebelia rzeczy” przez myśl porzuconych?

**Prof. Andrzej Mencwel:** Chciałbym, żeby to zabrzmiało gawędziarsko, ale pewnie mi się nie uda. Zabieram głos z dwóch ważnych powodów.

Pierwszy jest taki, że słuchając tych interesujących wystąpień, miałem cały czas wrażenie, narastające z kolejnymi zdaniem, tezami i frazami, które brzmiały mi często jak parafrazy (zarówno z klasyków, jeśli chodzi o ostatnio cytowanego Meada, jak i z wypowiedzi referentów), że jest tu jeden wielki nieobecny, który musi być koniecznie przypomniany i bez którego w ogóle nie da się podjąć tej problematyki. Ten wielki nieobecny – bardzo państwa przepraszam – nazywa się Karl Marx. Opinia profesor Domańskiej, że humanistyka, która zwraca uwagę na materialność, narodziła się w ostatnich dwudziestu-trzydziestu latach jest dalece historycznie nieprawdziwa. Karl Marx jest autorem koncepcji, która nazywa się materializmem historycznym. Odegrał on bardzo ważną rolę w ujmowaniu różnych aspektów rzeczywistości ludzkiej, także pośrednio. To, do czego, jak mi się wydaje, negatywnie odsyłała profesor Domańska, dałoby się z grubsza sprowadzić, na bliższym mi terenie, do stylistyki neoidealistycznej z początku XX wieku. Już formalisci rosyjscy w tym rozumieniu byli materialistami, dlatego że nie byli idealistycznymi subiektywistami w czytaniu jakichkolwiek twórców myśli ludzkiej. W tym też rozumieniu materialistami byli oczywiście strukturaliści – i to jest pierwszy powód mojego głosu.

Drugi powód jest jeszcze bardziej osobisty, bo – kiedy mi się te kolejne frazy kojarzyły jako parafrazy – pomyślałem o moim wieloletnim przyjacielu, profesorze Marku Siemku, który jest bardzo chory od wielu miesięcy. Pomyślałem sobie, by poniekąd w jego imieniu rzec coś, co on sam na pewno powiedziałby lepiej, gdyby był tu z nami. Oczywiście myśl Karla Marxa ma różne aspekty i wciąż trwa dyskusja, w jakim sensie odpowiada ona za wszystkie straszne wydarzenia, które w XX wieku zostały z nią związane. Jednak myśl ta miała zawsze dwa aspekty, jak to dawniej mówiono, systemowy i krytyczny. Ten systemowy został słusznie porzucony. Pozostaje natomiast pytanie o aktualność aspektu krytycznego.

Strona krytyczna myśli Marxa jest, moim zdaniem, paradygmatyczna dla podejmowanej tu problematyki. Jej esencją jest rozdział o fetyszyzmie towarowym, z pierwszego tomu *Kapitału*. Ten fetyszyzm towarowy, najkrócej rzecz biorąc, jak tego Karl Marx dowiódł niezbiecie (i jak dotychczas nikt tego nie zakwestionował), polegał na tym, że ta marynarka, którą mam na sobie, albo też moje buty, są w gospodarce rynkowej jednocześnie wartością użytkową i wartością wymienną. Są one rzeczą migoczącą. Nie ma w tej cywilizacji rzeczy istniejących inaczej niż migocząco – to jest między innymi uogólniony sens teorii fetyszyzmu towarowego. Jednocześnie są użytkowe, konkretne, wygnięcione przez moje ramiona i niedające się zamienić na żadne inne i dla nikogo innego, a zarazem daje się je przeliczyć na godzinę, dwie czy trzy mojego wykładu, a wartość tego wykładu na rynku na wiele innych przeliczników itd., itp. Piramida abstrahowania tych wartości w cywilizacji współczesnej nieustannie narasta. Nie wiem, czy państwo pamiętają incydent słynnego angielskiego banku, doprowadzonego do bankructwa przez pewnego maklera czy brokera z oddziału w Singapurze. Czym on handlował? On handlował derywatami. A co to są derywaty? Mnie to zainteresowało właśnie z powodu antropologii rzeczy. Otóż derywaty to są prawa poboru do praw poboru jakichś akcji. Jest to czysta abstrakcja, i stopniowanie tych abstrakcji w naszej cywilizacji osiąga coraz większe wyrafinowanie. Nie zmienia to jednak tej podstawowej kwestii, którą rzeczywiście Marx w teorii fetyszyzmu towarowego uchwycił.

Po drugie, teoria ta stała się punktem wyjścia innej bardzo ważnej koncepcji. Chodzi o „reifikację”. Teoria reifikacji, którą György Lukács wyłożył w *Historii i świadomości klasowej*, stała się właściwie podstawą wszystkich krytyk kultury masowej i społeczeństwa masowego, jakie poczynawszy od szkoły frankfurckiej, były formułowane w euroamerykańskiej myśli połowy XX wieku, w tym także koncepcji *Krytyki życia codziennego* Henriego Lefebvre’a, nad którą pracował on całe właściwie życie. Na czym właściwie polega, najkrócej mówiąc, teoria reifikacji? Jest historycznym banałem, że człowiek tworzy świat rzeczy, w najróżniejszych segmentacjach. Jest również historycznym banałem, ale to jest bardzo ważna dla antropologii rzeczy wskazówka, że rzeczy funkcjonują w systemach. Już w fetyszyzmie u Marxa jest to obecne, że klasyfikacja rzeczy nie może być dowolna, ona musi odsyłać do tego systemu, w którym dane zespoły rzeczy funkcjonują. Jednocześnie jednak problem polega na tym, że ani Marx w swojej lepszej części, ani Lukács, ani Brzozowski, czy Gramsci, nie byli tradycyjnymi krytykami – nie odrzucali postępu historycznej produkcji rzeczy. Byli natomiast krytykami tego momentu w – przepraszam za następne nieprzyzwoite słowo – dialektyce, w którym rzecz stworzona przez człowieka zaczyna nad



nim panować. I to zaczyna panować tak, że go sobie podporządkowuje. Na tym polega właśnie krytyka kapitalistycznego systemu produkcji, która okazała się niestety dość krótkowzroczna.

W związku z tym, oczywiście, problemem nie jest odrzucenie rzeczy albo poddanie się im, problemem jest dialektyczny sposób widzenia tej relacji, ponieważ z tego napędu powstawało to, co nazywamy ludzką historią. Nawiasem mówiąc, z tego bierze się i to, że wszystkie przykłady dotyczące społeczności pierwotnych nie są adekwatne dla naszej problematyki, gdyż społeczności pierwotne funkcjonują w gospodarce naturalnej, a w gospodarce naturalnej nie istnieje abstrakcja, którą nazywamy wartością wymienną, tylko wartość użytkowa i wymienia się skarpetki za rękawiczki itd. W związku z tym różni antropologowie, którzy przenoszą przykłady z jednego systemu do drugiego, dokonują wielu zafałszowań. Problem nie polega, jak zdają się sądzić cytowani przez profesor Domańską posthumaniści, na przekroczeniu perspektywy antropocentrycznej, w tym rozumieniu, również antropologicznej. Problem polega na jakości człowieczeństwa. Ta jakość określa się w relacji do rzeczy i w związku z tym, w jaki sposób my potrafimy się z tym światem rzeczy obchodzić. Tu oczywiście trzeba by uruchomić całą perspektywę humanizmu krytycznego, czego państwo oszczędzę. Kończę zatem złą wiadomością. Jeśli chce się uprawiać antropologię rzeczy, to trzeba będzie znów czytać Karla Marxa.

**Prof. Anna Zeidler-Janiszewska:** Najpewniej wspólnota pokoleniowo-edukacyjna spowodowała, że przygotowałam sobie wcześniej rodzaj filozoficznego obramowania dyskusji, w którym pojawiły się nazwiska tych właśnie myślicieli, o których mówił profesor Mencwel. Zastanawiałam się jedynie nad tym, kiedy tę „ramę” zaprezentować, a skoro zostałam uprzedzona, to spróbuję zastanowić się raczej nad tym, czym różni się proponowany tu dyskurs o rzeczach od „paradygmatu reifikacji” Marxa i Lukácsa (kontynuowanego w szkole frankfurckiej). Paradygmat ten wpłynął na zainteresowanie krytyków nowoczesnej kultury nie tylko tym, co się dzieje między ludźmi a rzeczami, ale także odwzorowaniem tej relacji w stosunkach międzyludzkich. Nie kwestionowano natomiast generalnie charakteru stosunku człowieka do rzeczy, jaki ukształtował się we wcześniejszej fazie rozwoju kapitalizmu. Głównym problemem było to, że my siebie wzajemnie traktujemy jak rzeczy. Ten paradygmat jest zresztą żywy, na przykład w Habermasowskiej koncepcji kolonizacji świata życia przez rozum instrumentalny. Powrócę jednak na chwilę do książki Lukácsa, która w sposób mniej lub bardziej jawny określiła problematykę znacznej części humanistyki w międzywojniu, przynajmniej w obszarze niemieckim. Doktor Barański odwołuje się do Heideggera jako jednego z ważnych patronów nowych praktyk badawczych –

a zatem praktyk respektujących luźno choćby pojęte standardy naukowości. Ze względu na te standardy wybrałabym raczej (jeśli już mamy pozostać w obrębie tradycji idealizmu) mniej emfaticzny kontekst filozoficzny, choćby Cassirera, który dbał przynajmniej o to, by filozofia korespondowała z ustaleniami nauk humanistycznych, i nie zacierał śladów swoich inspiracji (warto na przykład zajrzeć do jego tekstu z 1930 roku przełożonego w antologii *Kultura techniki* wydanej w Poznańskiej Bibliotece Niemieckiej). Jeżeli jednak koniecznie ma być Heidegger, to warto przypomnieć książkę Luciena Goldmanna *Lukács et Heidegger* z 1973 roku, której fragment ukazał się po polsku w zredagowanej przez Janusza Dobieszewskiego i Marka Siemka antologii *Marksizm XX wieku*. W tej książce Goldmann przeanalizował wspólne wątki u Heideggera i Lukácsa, przypominając, że to lektura tego ostatniego (jego książka ukazała się w 1923 roku) dała Heideggerowi impuls do podjęcia cztery lata później problematyki reifikacji w innym języku (w *Sein und Zeit* termin „reifikacja świadomości” pojawił się dwukrotnie z krytyczną intencją bez przywołania wprost nazwiska autora *Historii i świadomości klasy*).

Profesor Mencwel wspominał o szkole frankfurckiej. Gdy doktor Barański mówił o Heideggerowskim dzbanie w związku z intymnym stosunkiem do rzeczy, pomyślałam z żalem, że nie pojawił się – a w tym kontekście powinien – bardzo piękny esej *Ucho, dzban i wczesne doświadczenie*, w którym Adorno przeciwstawia formalny i chłodny stosunek do dzbanu w jednym z esejów Simmela fragmentowi *Zasady nadziei* Ernsta Blocha. Tam także mówi się o dzbanie i Adorno podkreśla, że Bloch jak nikt potrafił wydobywać z rzeczy ciepło i „czytać” je poprzez wysiłek rąk, który wkładały w nią kolejne pokolenia. Tu raczej lokuwałabym filozoficzne początki projektu badawczego, który dzisiaj opatrujemy mianem „kulturowej biografii rzeczy”. Jest też Walter Benjamin, który przepracował projekt Marxa i Lukácsa w duchu teologicznym i zajmowanie się rzeczami (a w szczególności – ich kolekcjonowanie) traktował jako fragment historii zbawienia. Mam tu fragment *Ulicy jednokierunkowej*, z którego też można w trybie „pre-post” wywieść dzisiejsze zainteresowanie światem rzeczy. Brzmi on tak: „Ciepło ucieka z rzeczy, przedmioty codziennego użytku powoli, ale uparcie odpychają człowieka, w sumie musi on dzień w dzień wykonywać niebywałą pracę, przewyciężając tajemny a nie tylko jawny opór, jaki mu stawiają, własnym ciepłem musi rekompensować ich chłód, aby przy nich nie zeszywnieć, a ich kolce dotykać z nieskończoną zręcznością, aby się od niech nie wykrwawić”. Warto wreszcie, rekonstruując „prehistorię” dzisiejszego zainteresowania rzeczami, przypomnieć figurę łachmaniarza – zbawiciela rzeczy u Siegfrieda Krauera. Z perspektywy takiej prehistorii, której (filozoficzny jedynie) fragment



staralam się tu przypomnieć, projekty badawcze, o których mówimy, niewątpliwie tracą aurę nowości, co wskazywał już mój przedmówca, zyskują jednak to, co w humanistyce uważam za ciągle ważne – osadzenie w tradycji myślowej.

**Dr Alek Tarkowski:** Chciałbym podjąć ideę rzeczy jako „innego”. Z perspektywy poglądów Bruno Latoura, wyrażonych w książce *We Have Never Been Modern*, trudno mówić o rzeczy jako „innym”. W stworzonej przez Latoura koncepcji hybrydy wszystko jest splecione, a w szczególności ludzie są spleceni z rzeczami. Dzisiaj wiemy, że to zawsze miało miejsce, trudno jest więc mówić o samej rzeczy – dlatego projekt humanistyki niehumanistycznej czy nieantropocentrycznej wydaje mi się bardzo trudny. Koncepcja rzeczy jako „innego” wpisuje się w ciągle obecny w antropologii lęk, żeby nie mówić za inne podmioty. Latour stwierdza, że przedmioty są nieme i że można się za nie wypowiadać. Jednocześnie w jednym z tekstów stwierdza przekornie, że Afryka bardzo dobrze by sobie poradziła bez swoich odkrywców, toteż kwestia mówienia „za” Afrykę bądź „w jej imieniu” jest problemem naszej cywilizacji. W *actor network theory* pojawia się, jako podstawowe pojęcie, koncepcja siły, pozwalająca mówić o różnych zjawiskach spójnym językiem opartym na kategorii skuteczności. Mam wrażenie, że martwiąc się o nieuprawomocnione mówienie „za rzecz”, „za zwierzę”, antropologia traci tę siłę. Zadaniem antropologii dzisiaj jest pomagać ludziom żyć w technicznym świecie. Sam świat techniczny i tak sobie poradzi. Mamy bardzo prężne nauki ścisłe, dyscypliny inżynieryjne oraz sferę technologii, które nie mają tych problemów. To one są intymnie związane z rzeczami i funkcjonują niejako w ich imieniu. Czy w takim razie antropologia nie powinna być dyscypliną, która operuje ludzkimi kategoriami?

**Dr hab. Ewa Domańska:** Chodziło mi o to, że być może jednym z atrakcyjnych aspektów konstruktywizmu było to, że dawał poczucie kontroli nad światem, a zatem pewne poczucie bezpieczeństwa. Uwaga ta pozostaje w zgodzie z klasyczną koncepcją Giambattisty Vico, który twierdził, że człowiek może kontrolować tylko to, co sam stworzy. Skoro zatem, jak głosi popularna wizja konstruktywizmu, „tworzymy swoje światy” (kulturę), powinniśmy także umieć je kontrolować (i nimi manipulować). Jednak coraz częściej rzeczywistość wymyka nam się z rąk i sądzę, że potrzebujemy więcej pokory wobec świata, w którym jesteśmy bardziej gośćmi niż właścicielami.

**Dr Jacek Kowalewski:** Od pewnego czasu prowadzę dialog z panią Ewą Domańską, pomyślałem zatem, że być może nadarza się okazja upublicznienia niektórych przynajmniej wątków naszej dyskusji. Chciałbym zatem poruszyć kilka problemów, które przychodzą mi na myśl w kontekście nie tylko jej dzisiejszego wystąpienia, lecz także wcześniejszych, w których pani Domańska poruszała

zagadnienie projektu historiografii nieantropocentrycznej czy, szerzej, humanistyki nieantropocentrycznej (choć ten ostatni termin brzmi dość paradoksalnie). Pytanie zasadnicze dotyczy tego, w jaki sposób, w kontekście lokalnej nauki, mamy dziś podchodzić do badań nad materialnością? Z moich obserwacji wynika, że dzisiejsze zainteresowania rodzimych antropologów czy socjologów (jak np. Marek Krajewski) nie odstępują w istocie od badania sfery znaczeniowej materialności. Mówi się w końcu – podobnie jak na łamach „Journal of Material Culture” – o człowieku stającym wobec rzeczy. W tym kontekście w projekcie humanistyki nieantropocentrycznej zaskakuje nieco negacja wartości analitycznej optyk konstruktywistycznych, które nadal, moim zdaniem, stanowią produktywnie narzędzie metarefleksji nad zmieniającymi się kształtami społecznego dyskursu, w tym dyskursu o świecie materialnym. Zastanawia również maskowanie w retoryce zwolenników optyk nieantropocentrycznych kulturowego w istocie źródła ich własnego projektu, tak jak zresztą każdego innego projektu. Od kultury, jakkolwiek by się zaklinać, nie umyka jednak również inspirujący humanistykę nieantropocentryczną projekt Latoura. Kto mówi bowiem o rzeczach, jeśli nie człowiek wyposażający świat w znaczenia?

Zmiany w otaczającej rzeczywistości wymagają od nas – jak deklaruje pani Domańska – przemyślenia aktualności kategorii człowiek/nie-człowiek. Skąd jednak bierze się pomysł nowego kontekstu istnienia rzeczy? Czy dzisiejsza humanistyka w imię wypełnienia hasła „demokratyzacji” relacji z materialnością ma prowadzić do refleksji wyzutej z pytań o istniejący świat ludzkich wartości? Rodzi się we mnie również pewna nieufność wobec idei uprawiania humanistyki o zabarwieniu „aktywistycznym”. Jak wiemy, siła mechanizmów kultury polega na tym, że działają one w sposób niedostrzegalny. Wierzę, że jeśli w świecie powstających hybryd zaistnieje potrzeba kategoryjnego porządzenia sobie z nimi, mechanizmy kulturowego przebudowywania sensów zostaną uruchomione. Nie przekonują mnie jednak próby sztucznego wywoływania tego procesu poprzez wyprzedzające konstruowanie nowych języków opisu rzeczywistości. *Nota bene* czym jest taki właśnie gest humanistyki zaangażowanej – jeśli nie praktycznym wdrożeniem założeń negowanych przez nią skądinąd konstruktywizmu? Moja obrona optyk kulturowych, antropologicznych właśnie, które w tekstach Ewy Domańskiej – być może ze względów retorycznych, perswazyjnych – są marginalizowane czy odrzucane, wynika również z faktu, iż w wielu rodzimych dziedzinach ciągle nie znalazły one praktycznego spełnienia, nie zagościły na dobre, jak choćby w świadomości i praktyce rodzimej historiografii czy archeologii. Obawiam się, że próby „przeskoczenia” ponad niektórymi klasycyzującymi się już na świecie optykami współczesnej humanistyki, wieść mogą naszą





rodzimą naukę (przynajmniej niektóre z jej gałęzi) do utrwalenia dominujących od lat stanowisk interpretacyjnych.

I jeszcze, podobne nieco w duchu, pytanie do Tomka Rakowskiego, u którego, jak mniemam, pojawił się również wątek latourowski, dyskutowany przez nas już w październiku, w ramach poświęconego materialności olsztyńskiego spotkania „Forum Humanistycznego”. Z jednej strony Tomek Rakowski twierdzi, że istota rzeczy osiągnana jest poprzez bycie z istotami – ludzkimi, jak sądzę. Mówi, innymi słowy, że przedmiot odpowiada nam na nasze pytania, kładąc tym samym nacisk na podmiotową stronę tak właśnie skonstruowanej relacji człowiek – rzecz. Skąd zatem w tych wywodach uniwersalistycznie rozumiana idea, że oto rzecz dysponuje wyprzedzającą intencją? Odwołując się do przywoływanego w tekście przykładu świecącego obrazka, można zapytać, czy w istocie jego blask u każdego obserwatora wywoła wrażenie uobecniającego się *sacrum*? Tak jest być może w przypadku tej konkretnej respondentki, ale dla innych świecący obrazek może być wyłącznie obiektem ocenianym w kategoriach kiczu. Czy naprawdę nie warto stawiać dziś pytania o źródło różnicy tych tak odmiennych intuicji?

**Dr Wojciech Piasek:** Chciałbym zadać pytanie dr hab. Ewie Domańskiej. Czy ten nowy sposób patrzenia na rzeczy, który miałby między innymi pokazać, że nie jesteśmy właścicielami świata i w ten sposób naprawdę wyzwolić „Innego”, nie jest bardziej groźny niż ten, w którym jesteśmy właścicielami świata – oczywiście świata kultury? Rzeczywiście, w takim ujęciu, wypowiadając się w imieniu „Innych”, w pewnej mierze ich zawłaszczamy. Jest to jednak aktywna postawa troski, mniej groźna w swoich społecznych konsekwencjach, niż proponowana w nieantropocentrycznym podejściu do świata.

Chciałbym też dodać komentarz do referatu profesora Marka Krajewskiego. Moim zdaniem, był on tak naprawdę o tym, jak poprzez rzeczy budujemy naszą kulturową tożsamość, a nie jak rzeczy ją budują. To była wypowiedź o stawianiu się człowiekiem – jednostką kultury. „Uczłowieczanie” oznacza dla mnie wdrażanie w kulturę, w tym wypadku za pośrednictwem rzeczy. Takie postawienie sprawy relacji rzecz – człowiek, jakie zaproponował profesor Krajewski, wynika z poszukiwania dróg wyjścia z „pułapki kultury” (źródła cierpień?). Tymczasem należałoby raczej cały czas poruszać się w ramach kulturowej przestrzeni i ją przekształcać, a nie wychodzić do świata takiego, jakim miałby być. Jak pokazuje historia nauki, a konsekwencje tego są wszystkim znane, człowiek staje się wtedy twórcą systemu.

**Olga Kwiatkowska:** Moim zdaniem, w ostatnich latach powstały w Polsce przynajmniej dwa ważne teksty dotyczące rzeczy. To wystąpienie Ewy Domańskiej

*Powrót do materialności* i tekst Marka Krajewskiego *W stronę socjologii przedmiotów*. Zastanawiam się, jak mamy mówić w imieniu rzeczy, czy chcemy i czy możemy mówić w imieniu rzeczy. Antropologia rzeczy jest dla mnie zawsze związana z człowiekiem. Jeśli przedmiotem namysłu jest technika, to dlaczego ja mam mówić w imieniu rzeczy? Dlaczego w imieniu rzeczy, a nie swoim? Może to tradycyjne podejście, ale wydaje mi się, że w Polsce za mało jest dyskusji o konkretnych relacjach grup z rzeczami. Zaczął takie badania Tomek Rakowski i wydaje mi się, że prowadzi to w ciekawym kierunku. Jeżeli jednak mamy koncentrować się nad tym, jak mówić w imieniu rzeczy, to wydaje mi się, że tracimy całe pole związane z relacjami ludzi i rzeczy. Tomek Rakowski mówił też o spontanicznym byciu rzeczy. Czy jednak nie jest tak, że w tej perspektywie to bycie rzeczy jest spontaniczne tylko dlatego, że nie zostały zadane pewne pytania? Być może rzeczy nie funkcjonują spontanicznie w Ostałówku, a jedynie badacz opowiada o tym, że tak funkcjonują.

**Dr Paweł Rodak:** Mam pytanie do Ewy Domańskiej, której książkę *Historie niekonwencjonalne* uważam za bardzo ważną i inspirującą. Zgadzam się w całości z rozpoznaniem stanu rzeczy w humanistyce przełomu XX i XXI wieku, ale mam problem z przyjęciem pozytywnych propozycji przedstawionych w tej książce. Co konkretnie miałyby nam dać perspektywa nieantropocentryczna? Czy istotnie lepiej pozwala nam ona zrozumieć z jednej strony świat rzeczy i zwierząt, z drugiej świat człowieka? Mam co do tego wątpliwości.

Bardziej szczegółowe zastrzeżenie dotyczy natomiast świata rzeczy, o których się mówi w książce. Są to rzeczy wyraźnie oddzielające się od ludzkich użyć: szczątki, pozostałości, rzeczy porzucone, przepadłe, nieobecne. O tego właśnie rodzaju rzeczach daje się mówić z nieantropocentrycznej perspektywy. Jednak nie ma w niej miejsca, albo jest go niewiele, na rzeczy ściśle związane z życiem codziennym, z powszedniością, z bieżącym używaniem przez człowieka. Brak mi w tej książce rzeczy wyraźnie naznaczonych śladem ludzkiej ręki. Moim zdaniem to, co najciekawsze, dotyczy nie rzeczy samej, ale tego, co rozgrywa się pomiędzy rzeczą a człowiekiem. Również w odniesieniu do takich rzeczy, których „rzeczowość” jest przesłonięta przez ich „tekstowość”, jak rękopisy, maszynopisy, druki, książki, różnego rodzaju materialne nośniki słowa.

**Dr Jacek Leociak:** Muszę się przyznać, że kiedy słuchałem wystąpienia Ewy Domańskiej, ogarnęło mnie poczucie obezwładniającego anachronizmu własnego stanowiska badawczego, co może być stanem bardzo twórczym i mobilizującym do poszukiwań. Chciałbym wyjść naprzeciw zarysowanym tu perspektywom, ale doprawdy nie wiem, jak mam to zrobić. Nie wiem, jak mam uprawiać



„antropologię niehumanistyczną”. Z czysto etymologicznego i semantycznego punktu widzenia ta formuła jest wewnętrznie sprzeczna.

Natomiast cały świat rzeczy jest niezwykłym wyzwaniem dla antropologa. Refleksja nad rzeczami jest wielkim wyzwaniem dla każdego, kto zastanawia się poważnie nad doświadczeniem Holokaustu, nad (nie)możliwością zrozumienia i wyrażenia tego doświadczenia, a ten temat szczególnie mnie interesuje. Wspomniano tu nazwisko Agambena. Wydaje mi się, że właśnie on próbuje odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób można mówić o czymś, o czym nie można mówić. To na nas spoczywa obowiązek „mówienia w zastępstwie” tych, którzy nie mogą mówić. Prawdziwym świadkiem Zagłady jest dla Agambena muzułman (*der Muselmann*) z obozowego żargonu. Ale jest to świadek niemy, świadek, którego istotą jest niemożność dania świadectwa. Z perspektywy naszych rozważań o rzeczy to właśnie muzułman jest rzeczą: nieprzenikliwie milczący, ani martwy, ani żywy. Jak można wydobyć głos z jego niemoty? Primo Levi opowiada o Hurbinku, dziecku zrodzonym w Auschwitz, sparaliżowanym od pasa w dół, wydającym z siebie nieartykułowane dźwięki. Hurbinek jest doskonale zamknięty w sobie i niedostępny, jak kamień. Jego „mass-klo, matisklo”, które słyszymy, jest dla nas obce. Ten nie-język ma chropowatość rzeczy wydobywającej się z samej głębi Zagłady. Agamben twierdzi, że świadectwo przekracza granice dyskursu i powstaje na przecięciu dwóch niemożności świadczenia. Po pierwsze – sam świadek jest niemy (dodajmy – jak kamień, jak rzecz). Po drugie – język, z którym jesteśmy oswojeni, musi ustąpić nie-językowi (owemu „mass-klo, matisklo” Hurbinka) i w ten sposób obnażyć samą niemożność świadczenia oraz skierować nas ku temu, co poza językiem. Ku samej Zagładzie. W myśleniu o rzeczach, które są poza językiem, refleksja Agambena jest mi najbliższa.

**Dr hab. Ewa Domańska:** Bardzo dziękuję za pytania i życzliwą krytykę. Osiągnęłam chyba to, co chciałam – skłoniłam słuchaczy do myślenia i do reakcji. Ze względu na ograniczony czas, skoncentruję się na najważniejszych kwestiach. Mam wrażenie, że (przynajmniej w Stanach Zjednoczonych) nadszedł czas, by – posługując się sloganem Jeana Baudrillarda – „zapomnieć Foucault”. Rzecz jasna, nie chodzi o to, że Foucault jest nieważny czy *passé*. Oczywiście, że nie! Po prostu wiedza musi być cały czas kontekstualizowana i uhistoryczniana. Status podejścia badawczego Foucault (a także teorii Saïda, Deleuze’a czy Derridy) zmienia się i wymaga takiej historycyzacji. Jakby powiedział Karl Popper, teorie należy stale falsyfikować. Powinniśmy zatem poszukiwać zagadnień i problemów badawczych, które wymykają się konceptualizacjom proponowanym przez teorie dominujące, co wskazywałoby na ich ograniczenia. Kiedy zatem spotykam się z zarzutami, że odcinam się od konstruktywizmu, to powiem, że

wcale się nie odcinam, tylko próbuję go uhistorycznić i znaleźć takie zagadnienia badawcze, których perspektywa konstruktywistyczna nie wyjaśnia w sposób satysfakcjonujący. Analizując status badań nad rzeczami we współczesnej humanistyce, widzę ograniczenia konstruktywizmu i potrzebę zwrócenia się ku innym opcjom badawczym (jak hermeneutyka materialna, epistemologia relacyjna, ANT itd.), które oferują inny słownik i stawiają inne pytania badawcze. Podobnie jak wielu współczesnych badaczy, zadaję więc pytania, jak przekroczyć panujący w humanistyce „determinizm społeczny” („nawrócony” Bruno Latour w *Reassembling the Social*) czy konstruktywizm (Paul Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*), a wraz z nimi obawę przed wszelkimi formami esencjalizmu i pójść dalej w momencie, kiedy te podejścia badawcze stają się nie tylko niewystarczające do ujmowania zmian zachodzących w świecie, lecz także z punktu widzenia przetrwania niektórych grup społecznych czy jednostek często groźne (np. w wyniku promocji hasła „słabego podmiotu”). Powiedziałabym tak: bardziej interesuje mnie konstruktywizm jako pewna forma praktyki społecznej, która w specyficzny sposób pozwala mówić o tworzeniu tożsamości grupowej i jednostkowej oraz możliwości i zagrożenia płynące z takiej praktyki, niż konstruktywizm jako epistemologia (choć rzecz jasna jedno z drugim się wiąże, zatem chodzi tutaj o przeniesienie akcentu z teorii na praktykę).

Pozwolę sobie postawić pytanie: czy naprawdę nie wierzycie państwo w esencjalizm (nawet strategiczny)? Kiedy sama zadaję sobie to pytanie, myślę tak: jak człowiek/grupa może odbudować się po katastrofie egzystencjalnej (trauma, depresja), jeżeli nie ma wokół czego „owinąć” swojej podmiotowości, jeżeli nie ma nawet „strategicznego rdzenia” (strategiczny esencjalizm Spivak)? W kontekście takich między innymi przemyśleń dystansuję się od konstruktywizmu, który traktuję zresztą już nie jako awangardę myślenia, ale jako klasykę. Przyjęliśmy już bowiem pewne zdobycze myśli konstruktywistycznej, nie musimy stale powtarzać, że żyjemy w świecie kultury, która jest konstruowana (jakkolwiek oczywiście jest to „uproszczony konstruktywizm”, który przecież nie był homogeniczną tendencją, ale wielokierunkowym podejściem do myślenia o rzeczywistości kulturowej). Czy jednak konstruktywizm oferuje obecnie wiedzę, która ma dla człowieka i świata *survival value*? Czy jest w stanie pomóc nam w przekroczeniu meandrów postmodernizmu, który swoje cele okresu przejściowego bardzo dobrze spełnił?

Przechodząc do innych wątków: cieszę się z referatu pana Tomasza Rakowskiego. Moim zdaniem, jeżeli nie możemy sobie dać rady z problemami badawczymi, to ratunkiem jest wzięcie na warsztat konkretnego przypadku (*case study*).



Powiedziałabym zatem, że zamiast zaczynać od teorii, trzeba zacząć od konkretności. Nie jestem oczywiście naiwna i wcale nie uważam, że materiał badawczy jest jakimś „czystym fundamentem”. Przystępując do badań, zawsze kierujemy się jakimiś założeniami, wiedzą, którą już posiadamy. Chodzi jednak o to, że badanie przypadków umożliwia nam falsyfikowanie teorii; analiza materiału wykazuje luki i ograniczenia teorii. Materiał badawczy nie powinien być też wykorzystywany instrumentalnie (na zasadzie przykładów) do testowania teorii; trzeba natomiast próbować wywieść z niego kategorie badawcze, interpretacje i teorie „małego zasięgu”, które przekraczają istniejące teorie, często narzucając na materiał niczym siatka. Proponuję zatem podejście „od dołu”, a nie „od góry”.

Wracając zaś do badania rzeczy, należałoby powiedzieć, że samo określenie „antropologia rzeczy”, podobnie jak „humanistyka nieantropocentryczna”, jest paradoksalne, zwróćmy jednak uwagę, że określenie „humanistyka” wskazuje na zakorzeniony w niej klasyczny antropocentryzm oparty na idei humanizmu. Wielokrotnie w różnych miejscach pisałam – odpowiadam na głosy pani Olgi Kwiatkowskiej i pana Alka Tarkowskiego – że oddawanie głosu rzeczom, to w istocie oddawanie głosu nam samym wypowiadającym się w imieniu rzeczy. Taka postawa jest wyrazem „oświeconego antropocentryzmu”, kiedy prawa człowieka w paternalistycznych akcie troski przenoszone są na byty nieludzkie (zwierzęta, rzeczy), stąd mówi się np. o prawach zwierząt czy rzeczy. Takie podejście daje nam ciekawe możliwości interpretacyjne, ale wiemy, że wznosząc w obronie nie-ludzkich podmiotów okrzyki typu: „Nie ma demokracji bez rzeczy!”, „Precz z antropokracją!” czy, jak ostatnio we *Włatcy móch* „ZOO to faszyzm!”, wnosimy je ludzkim głosem. Nie ma wyjścia poza ludzkie widzenie świata. Antropomorfizm jest epistemologiczną skazą, co powinno jednak bardziej stanowić wyzwanie, niż blokować badania rzeczy. I znowu powiem: wróćmy do materiału badawczego i, idąc za wskazówkami Latoura, starajmy się poszukać „niezdyscyplinowanych przedmiotów”, rzeczy, które się nam opierają, które protestują przeciwko ludzkiemu zawłaszczeniu (próbując jednak nie wpadać w znane już wątki dyskusji o nieprzedstawialnym i niewyraźnym). Pojmowanie rzeczy jako „innego” stanowi dla mnie dość konserwatywne podejście, ale jest ważne o tyle, o ile samo zwrócenie uwagi badawczej na rzeczy i zwierzęta zatrzymuje antropologiczną maszynę, jakby powiedział Giorgio Agamben. Jeżeli zaś chodzi o Bruno Latoura, to na szczęście jego książki są już w trakcie tłumaczenia na język polski (*Reassembling the Social* opublikuje Universitas, a *The Politics of Nature* – Ha!art), co bardzo pomoże w prowadzeniu

---

dyskusji na temat odejścia od antropocentrycznego widzenia tego, co społeczne, i relacji ludzkie/nie-ludzkie.

Doktor Paweł Rodak pyta, co konkretnie miałyby nam dać perspektywa nieantropocentryczna. Chciałabym przede wszystkim jeszcze raz zaznaczyć, że kiedy mówię o historii czy humanistyce nieantropocentrycznej, to nie chodzi mi o historię czy ogólnie o humanistykę bez człowieka, tylko o wyjście poza humanistyczne ujęcie ludzkiego podmiotu jako centrum wszechświata i pana natury, któremu winna ona służyć – chodzi mi o decentralizację człowieka. W istocie zatem pytanie Pawła Rodaka jest fundamentalne. Oczywiście, jeżeli ktoś jest humanistą z przekonania, jeżeli uważa, że człowiek jest centrum wszechświata, a natura jest po to, by mu służyć, i takie właśnie przeświadczenia odbijają się w jego preferencjach badawczych, perspektywa nieantropocentryczna będzie dla niego nie tylko absurdalna, ale i groźna, bo zasadniczo zmieniająca całe widzenie świata. Proszę mi zatem pozwolić na „wyznanie”. Otóż moje zainteresowania wyłaniającym się paradygmatem humanistyki nieantropocentrycznej wynikają z dwóch źródeł: z podejścia do celów zdobywania wiedzy, którym jest dla mnie nie panowanie i kontrola nad światem, lecz jego zrozumienie w celu przyczynienia się do budowania – nazwijmy to patetycznie – „lepszego przyszłości”, sprzyjającej rozwojowi i życzliwemu współistnieniu różnych form bycia; oraz z przekonania, że – jak pisze cytowany przeze mnie Henryk Skolimowski – należy tworzyć taką wiedzę, która miałaby *survival value*, przyczyniając się do ochrony życia różnych gatunków (i samej ziemi). Sądzę, że przyjęcie perspektywy nieantropocentrycznej tworzy szanse na tworzenie takiej wiedzy i dlatego uważam tę perspektywę za bardzo ważną dla mnie zarówno jako osoby, która zajmuje się porównawczymi studiami nad teorią nauk humanistycznych i współcześnie prowadzoną w jej ramach refleksją o przeszłości, jak i dla odpowiedzialnego intelektualisty, który z troską podchodzi do problemów współczesnego świata.

Ten wątek łączy się także z głosem doktora Jacka Leociaka. Agamben z jego rozumieniem muzulmana bezsprzecznie jest niezwykle ważny dla naszego rozumienia kondycji ludzkiej. Jego rozważania zawarte w *Co zostaje z Auschwitz* są dla mnie paradygmatyczne. Dla Agambena jednak punktem odniesienia dla rozważań na temat człowieczeństwa są relacje między ludźmi. Dlatego też, ważny jest dla mnie krótki, ale jakże interesujący tekst Emmanuela Lévinasa *Pies albo prawo naturalne* oraz jego świetna interpretacja autorstwa Davida Clarka (*On Bieng „the Last Kantian in Nazi Germany”*). Tekst ten dotyczy psa, błąkającego się po obozie, który jest „świadkiem” i jako jedyne stworzenie rozpoznaje człowieczeństwo w zdehumanizowanych czy nie-ludzkich więźniach. Lévinas,



jak pisze Clark, „naturalizuje swoje antropocentryczne projekcje na Bobbiego, prezentując je z innej strony: więźniowie widzą psa, który patrzy na więźniów i w tym psim spojrzeniu znajdują świadectwo swojego człowieczeństwa”. Oczywiście, mamy tu nadal do czynienia z humanistyczną etyką i postawą antropocentryczną, ale przykład ten pokazuje, jak włączenie do rozważań nie-ludzkich podmiotów (nawet, jeżeli jest to robione w ramach tradycyjnych ujęć), oferuje ciekawe interpretacje i inne punkty widzenia.

W tym miejscu chciałabym także odpowiedzieć profesorowi Andrzejowi Mencwelowi. Profesor Mencwel mówił, że temat rzeczy i kultury materialnej nie jest nowy, zatem traktowanie go jako „nowości” nie jest właściwe. Rzecz jasna, całkowicie się z tym zgadzam, bowiem rzeczy i kultura materialna w żadnym razie nie są nowym tematem badawczym. Nowe są jednak podejścia, sposób badania rzeczy oraz pytania badawcze, które stawia się w zupełnie nowych kontekstach. Kiedy zatem twierdzę, że w toczonej w ostatniej dekadzie w ramach nowej humanistyki dyskusjach na temat tożsamości, inności oraz wykluczania, coraz większe znaczenie zaczynają odgrywać byty nie-ludzkie: zwierzęta, rośliny i rzeczy, to miałam właśnie na myśli owe nowe konteksty badawcze. A zatem, np. jeżeli chodzi o archeologię, nowość podejścia polega na tym, że mówi się o rzeczy nie jako o biernym przedmiocie, ale jako o czynnym aktorze życia społecznego; mówi się o tym, że rzecz ma sprawczość (lecz oczywiście nie intencje czy „duszę”), że ma „tożsamość materialną”, która nie jest właściwością rzeczy, ale czymś, co budowane jest w relacjach z człowiekiem i innymi przedmiotami. Więcej na temat nowych podejść do badania rzeczy (i różnicy pomiędzy „starą” i „nową” kulturą materialną) piszę w rozdziale *Historii niekonwencjonalnych* pod tytułem „Ku historii nieantropocentrycznej”. Profesor Mencwel mówił także o reifikacji i fetyszymie towarowym. Dla „nowej humanistyki” Marx jest niezwykle ważny, bowiem wywodzi się ona z marksizmu i na nim się opiera, toteż w pełni podzielam sympatię dla tej perspektywy.

Na koniec wróć do pytania doktora Jacka Kowalewskiego „czy jest możliwe w humanistyce myślenie dystansujące się od wartości?”. O wyjściu poza wartości mówiłam w sensie nie wyjścia poza wartościowanie w ogóle, lecz wyjścia poza specyficzny sposób wartościowania. Kiedy myślimy w kategoriach dualnych o relacji: ludzkie/nie-ludzkie, organiczne/nie-organiczne, to wartościowanie tych kategorii jest hierarchiczne i niesymetryczne. Zawsze jedna część tego dualizmu wartościowana jest pozytywnie (ludzkie, organiczne), a druga negatywnie (nie-ludzkie, nie-organiczne). Badacze tacy jak Bruno Latour czy Andrew Pickering usiłują wyjść poza te niesymetryczne myślenie i związaną z nim logikę dwuwartościową (choć Latour w ostatnich pracach odrzuca metaforę symetrii).

**Dr Janusz Barański:** Pojawił się tutaj problem, który łączy obu moich kolegów prelegentów, mianowicie dotyczący jakiejś trzeciej czy czwartej drogi anty-antropocentrycznej humanistyki. Mam pewną propozycję. Padło tutaj nazwisko Tima Ingolda, którego doktor Tomasz Rakowski opatrzył mianem antropologa środowiska. To jest taka perspektywa, która jest silnie związana również z Heideggerem, i jego fenomenologią, również z fenomenologią Merleau-Ponty'ego. To jest taki przypadek, użyję tu określenia pani Ewy Domańskiej, konstruktywizmu nieuhistorycznionego, który przerabialiśmy już i u Husserla, i u Cassirera, a może najlepiej u Bourdieu. Można go określić jako projekt konstruktywizmu unaturalnionego. I to jest, mam wrażenie, najdalej posunięta realizacja tego, wydawałoby się, nierealizowanego i nierealizowalnego w pełni projektu humanistyki nieantropocentrycznej, ale jeszcze bardziej oddalonej; współczesna forma antropologii naturalistycznej. Można to zresztą aplikować do innych szczegółowych dyscyplin wiedzy zajmujących się człowiekiem i być może poszukiwania w tym kierunku okazałyby się bardzo płodne. Z tym się zresztą wiąże zagadnienie struktury i sprawczości – w dyskusji ujawnił się pewien balans w tym kontekście. Profesor Andrzej Mencwel posłużył się jeszcze paradygmatem strukturalnym, odwołując się do Marxa, natomiast prezentowane teksty – szczególnie ten profesora Krajewskiego – kładły nacisk na moment sprawczy, gdzie wszelkie anonimowe struktury społeczne są drugorzędne i mało istotne, przynajmniej jeśli chodzi o relację człowiek – rzecz. Wiąże się z tym praktyczna konsekwencja, która dotyczy statusu rzeczy jako „obcego”. Oczywiście, myślę że to jest bardzo trafne określenie – obcość rzeczy. Kategoria obcości jest, znowu sięgnę do antropologii, zakorzeniona w tradycji tej dyscypliny wiedzy; wyrosła ona z badania obcości i z jej przewycięzania. W tym odideologizowanym projekcie najlepiej bodaj reprezentowane są współcześnie najnowsze trendy postkolonialne – jako wyraz dążenia do przewycięzania obcości. Dotyczy to także przewycięzania obcości rzeczy, również własnych. W istocie przewycięzanie obcości człowieka, który – można przypuszczać – coraz częściej będzie się składał ze „sztucznych” elementów, nieodłącznie wiąże się z przewycięzaniem obcości rzeczy, które są jego i go określają. Kto wie, jakie problemy społeczne i ideowe związane z akceptacją pojawią się w ciągu paru dziesiątków lat. Namysł nad nimi może być pewnym remedium praktycznym na tego rodzaju trudności, trudności akceptacji obcości.

**Dr Tomasz Rakowski:** Zacznę od odpowiedzi na pytanie Jacka Kowalewskiego. Zajmuję się, jak uważam, relacją istot i rzeczy, oczywiście przede wszystkim istot ludzkich, choć w swoich inspiracjach wychodzę od prac Tima Ingolda, który mówi o relacjach rzeczy i organizmów, także np. zwierzęcych. Z jednej





strony mamy więc w tym układzie relację – załóżmy – ludzi i rzeczy, z drugiej intencją przedmiotów, która wydaje się poprzedzać ludzkie znaczenia. Wynika to z Ingoldowskiej tezy o „interagentywnej” relacji człowieka i środowiska czy, idąc dalej, właśnie tej specyficznej, Merleau-Ponty’ąńskiej ontologii fenomenologicznej. To dla mnie wyzwanie metodologiczne: jak zobaczyć tę relację, to pole, w którym, jak się okazuje, rzeczy wytwarzają intencję, wyprzedzają znaczenie swoją intencją, choć jest to, zaznaczam, tylko kierunek poznania zjawisk społecznych (tak o tym pisze np. Peter Pels w przywołanym przeze mnie tekście *The Spirit of Matter*). To znaczy, że przedmiot nie jest czymś obojętnym i w ludzkim świecie percepcyjnym wywołuje pewne pulsowanie stanu, w jakim się znajdujemy, pragnień, ruchów, czynności manualnych. Cała ta cielesność jest w tym ujęciu w przedmiocie zdeponowana i działa, a przedmiot nie jest wtedy niczym innym jak owym Meadowskim „przesłoniętym działaniem”. To jest realność poznania kulturowego w terenie. Przedmiotom nie chcę zatem przypisać sprawstwa w najbardziej literalnym sensie, sprawstwa rozumianego dosłownie; to raczej element wyzwania, żeby zobaczyć w badaniach, w terenie to, że rzeczy w pewnym momencie zaczynają zupełnie inaczej znaczyć, co innego znaczą dla naszych badanych, inaczej działają, słowem – inaczej istnieją. Stąd też potrzeba nowego języka, nowego sposobu obserwacji ludzi i rzeczy, w którym dochodzi do wytwarzania się różnicy. Na tym przecież polega badanie antropologiczne – widzimy różnicę i jednocześnie próbujemy ją poznać, zrozumieć z różnych stron. Widzę przecież różnicę między moim widzeniem przedmiotów a widzeniem przedmiotów przez moich rozmówców, ale jednocześnie jest to tylko próba rozpoczynająca drogę rozumienia, zawsze niedomknięta, otwarta, zaledwie stan wyjściowy. To zatem kwestia wyzwania metodologicznego, czyli praktyki badawczej.

Nie chodzi tu zatem o tezy uniwersalizujące, tezy o naturze bytu materialnego; są to raczej założenia o społecznej przemienności i aktywności rzeczy, które próbę poznania, innego sposobu bycia pomiędzy rzeczami – inną ontologią materialności – w ogóle umożliwiają. To jest sposób widzenia pewnej relacji ludzi i rzeczy, w której rzeczy wydają się obdarzone intencją, ale na poziomie doświadczenia badawczego. To postulat metodologiczny pozwalający poruszać się w świecie rzeczy, tak jak uczył między innymi Merleau-Ponty, tyle że realizowany w praktyce etnograficznej.

Jeśli chodzi o pytanie Olgi Kwiatkowskiej o spontaniczne bycie rzeczy w Ostalówku: otóż ja tworzę tu oczywiście narrację etnograficzną, w której pokazuję, że rzeczy działają spontanicznie czy też są doświadczane jako rzeczy przejściowe. Z tym spontanicznym zastosowaniem rzeczy spotykam się od wielu lat,

kiedy obserwuję ludzi i współ-przebywam z nimi. To jest rzecz, szczególnie w obszarach polskiej wsi, bardzo charakterystyczna; rzeczy widziane są tam poprzez swoje kolejne zastosowania, są wielofunkcyjne i bardzo zmienne. Tworzy się zupełnie inny rodzaj relacji między ludźmi i rzeczami. On jest oczywiście inny od tego, który znam, ale na pewno nie poważę się na oddanie znaczeń tych relacji, tej sfery, w ich całkowitym sensie, w sensie absolutnie „lokalnym”. Nie mogę bowiem, jako etnograf powiedzieć, że jest właśnie taki, i że posiada pewne określone cechy (*checklist*). Powstaje jednak pewien rodzaj wiedzy na przecięciu tych światów, dając pewną wiedzę o tym, jak rzeczy zaczynają funkcjonować w terenie. Tego doświadczenia mogą być względnie, na kolejnych poziomach, pewien. Zatem oczywiście istnieją tam takie formy kradzieży, które wcale nie są spontaniczne i „przemienne”, po prostu są kradzieżą. Szczególnie często – w tym przypadku – dotyczy to właśnie rzeczy byle-jakich, błahych, lichych, na granicy jakiegoś złomu. W ogóle myślę, że kradzież w tej kulturze stanowi kategorię do przemyślenia, bo przecież pojawia się w całej mitologii ludowej, w mitach o stworzeniu człowieka, w których kradzież stanowi osnowę ludowej kosmo- i antropogonii – wszystko zaczyna się od, często byle-jakiej, rzeczy.

#### THINGS: AN ANTHROPOLOGICAL RECONNAISSANCE (RECORD OF THE DISCUSSION)

The discussion deals with the issues of relationships between human beings and things/matter, which are taken up on various levels and in different perspectives. Every participant of the discussion treats the issue in his/her own way; although in a sense all these statements are aimed in similar direction. This way is realised partly in the frame of still developed trends, such as the tradition of dialectical materialism and post-Marxist anthropology, but mostly through new, provoking dimensions of the relationship between the world of humans and things, anthropology and things. Arguments range from treating the matter as subjected to man and, at the same time, opposing to him/her, to such a stance whose understanding of a human being cannot be without objects, things he/she uses. In subsequent utterances there emerge concepts in which humans and things together create a universe of history, and equally draw the historical causation of coincidence.