

**TEORIA WIEDZY O PRZESZŁOŚCI  
NA TLE WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYKI**

Antologia

pod redakcją Ewy Domańskiej

Wydawnictwo Poznańskie  
Poznań 2010

Bjørnar Olsen

## Kultura materialna po tekście: przywracanie obecności rzeczom



Dlaczego socjologia i humanistyka okazywały tak mało zainteresowania kulturą materialną? Jaki wpływ ma to zaniedbanie na archeologię? W jaki sposób rzeczy i materialność w ogóle są związane z ludźmi i „życiem społecznym”? Niniejszy artykuł odnosi się do tych pytań, krytycznie omawiając również społeczno-konstruktywistyczne i fenomenologiczne podejścia do kultury materialnej. Wbrew maksymie, że „wszystko co stałe rozplywa się w powietrzu”, twierdzi się tutaj, że aby zrozumieć istotne aspekty przeszłych i teraźniejszych społeczeństw, musimy ponownie nauczyć się przypisywać działania, zamierzenia i zdolności – całej rzeszy „podmiotów” innych niż ludzie. Innymi słowy, musimy przypomnieć sobie o rzeczach.

### Wstęp

W książce *Material Culture and Mass Consumption* z 1987 roku, Daniel Miller odwołuje się do kultury materialnej jako „zaskakująco iluzorycznego komponentu kultury współczes-

nej”, który „konsekwentnie unika spojrzenia nauki i pozostaje najmniej zrozumianym ze wszystkich najważniejszych zjawisk naszych czasów”.<sup>1</sup> Dwanaście lat później Michael Schiffer pisze, że socjologowie „ignorują to, co być może jest najważniejszą cechą naszego gatunku: na życie ludzkie składają się nieprzerwane i różnorodne interakcje pomiędzy ludźmi i dziesiątkami tysięcy rzeczy”.<sup>2</sup> Żadne z tych twierdzeń nie jest oczywiście poparte badaniami całego gatunku<sup>3</sup> i można w nich zauważyć elementy „pieśni plemiennej” autora. Mimo to, według mnie przekonujące jest stwierdzenie, że materialność życia społecznego była marginalizowana – a nawet stygmatyzowana – w XX-wiecznym dyskursie filozoficznym i naukowym.

Dlaczego nastąpiła taka marginalizacja? Dlaczego fizyczny i „rzeczowy” komponent naszego przeszłego i teraźniejszego istnienia uległ zapomnieniu lub jest ignorowany we współczesnych badaniach socjologicznych? Jaki wpływ ma taka postawa na dyscypliny wciąż zajmujące się badaniem rzeczy, przede wszystkim na archeologię? Z wyjątkiem tego ostatniego, pytania takie nie są wcale nowością w studiach nad kulturą materialną.<sup>4</sup> W moim przypadku, motywacja wynika z prostego faktu, że nie udzielono dotąd zbyt wielu przekonujących odpowiedzi. Co ważniejsze, pytania te są związane z fundamentalną kwestią ontologiczną w moich badaniach: w jakich sposób rzeczy, przedmioty – ogólnie świat

<sup>1</sup> Daniel Miller, *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell, 1989, s. 217.

<sup>2</sup> Michael Schiffer, *The Material Life of Human Beings. Artifacts, Behavior, and Communication*. London-New York: Routledge, 1999, s. 2.

<sup>3</sup> W socjologii skandynawskiej, na przykład, pisano o relacjach pomiędzy strukturami materialnymi i warunkami społecznymi (Dag Østerberg, *Essays i samfunnsteori*. Oslo: Pax, 1975; „Materiell och praxis”. w: *Mellan människor och ting*, ed. by Sten Andersson, Tom Johansen, Gert Nilson, Dag Østerberg. Gøteborg: Korpen, 1985; *Fortolkende sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget, 1986; Sten Andersson, Tom Johansen, Gert Nilson, Dag Østerberg, *Mellan människor och ting*. Gøteborg: Korpen, 1985; Tom Johansen, *Kulissenes regi. En sosiomateriell analyse av forutsetningene for makt og mestrning*. Oslo: Universitetsforlaget, 1992.

<sup>4</sup> Por.: Miller, *Material Culture and Mass Consumption*, s. 3 i nast.; Tim Dant, *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, przekład zbiorowy. Kraków: UJ, 2007, s. 14 i nast.

materialny – są związane z ludźmi i tym, co określa się jako „życie społeczne”. Nie będzie żadną rewelacją wyznanie, że rozważania te są moją reakcją na antymaterialistyczne koncepcje kultury i społeczeństwa, koncepcje dominujące nie tylko we współczesnej humanistyce i socjologii, ale również w „nowych” nurtach archeologii i badań nad kulturą materialną (w tym badań nad krajobrazem). Moja reakcja jest negatywna mimo zapewnień o sukcesach odnoszonych przez te podejścia badawcze,<sup>5</sup> gdyż porzuciły one materialność rzeczy i poddały się hegemonii teorii antymaterialistycznych i społeczno-konstruktywistycznych.<sup>6</sup> Za przykład, od którego warto zacząć, niech posłuży następująca uwaga Schiffera:

poza marginalizacją, badania kultury materialnej często napotykają na poważniejszą trudność: rzutują one konwencjonalną ontologię i teorie poznawcze na nowe domeny empiryczne, traktując interakcję człowiek-artefakt jako drugorzędne tło procesów kulturowych. Wytwarzanie i wykorzystanie artefaktów może zostać uznane, na przykład, za jeszcze jedną arenę, na której ludzie ustalają między sobą znaczenia narzucane im przez kulturę (...).<sup>7</sup>

## Nie wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu

Zacznijmy od kilku wyznań. Moje podejście jest realistyczne w tym sensie, że głęboko wierzę w istnienie świata materialnego i w to, że świat ów jest istotnym i trwałym

---

<sup>5</sup> Por. Daniel Miller, „Why Some Things Matter”, w: *Material Cultures. Why Some Things Matter*, ed. by Daniel Miller. London: University College London Press, 1998, s. 3; *The Material Culture Reader*, ed. by Victor Buchli. Oxford, New York: Berg, 2002.

<sup>6</sup> To oczywiście odnosi się do dużej części mojej pracy (np. Bjørnar Olsen, „Arkeologi, tekst, samfunn. Fragmenter til en post-prosessuell arkeologi”. *Stensilserie B, historie/arkeologi nr. 24*, ISV, University of Tromsø 1987; Bjørnar Olsen, „Roland Barthes: From Sign to Text”, w: *Reading Material Culture*, ed. by Chris Tilley. Oxford: Blackwell, 1990).

<sup>7</sup> Schiffer, *The Material Life of Human Beings*, s. 6.

fundamentem naszego istnienia. Rzeczy, przedmioty, krajobrazy posiadają „realne” cechy, które kształtują i wywierają wpływ na naszą percepcję tychże i nasze współistnienie z nimi. Duża część nowszych publikacji z dziedziny archeologii i badań socjologicznych wydaje się kierować rodzajem „hermeneutyki podejrzania”,<sup>8</sup> zgodnie z którą „wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu”,<sup>9</sup> przy czym maksyma ta dotyczy również twardej fizyczności świata, którą czasami redukuje się do przedmiotu dyskursu, lub do „fenomenu” subiektywnie doświadczanego przez podmiot.<sup>10</sup> Mimo szczę-

---

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. Maciej Falski. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2005.

<sup>9</sup> Wyrażenie to pochodzi od Marksa, ale ma już swoją własną, niezależną od niego historię.

<sup>10</sup> Np. Cornelius Holtorf, „Notes on the Life History of a Pot Sherd”. *Journal of Material Culture*, vol. 7, 2002. W artykule tym Holtorf twierdzi, że we wcześniejszej pracy o megalitach („The Life-History of Megaliths in Mecklenburg-Vorpommern (Germany)”. *World Archaeology*, vol. 30, nr 1, 1998) doszedł do wniosku, że „cokolwiek zrobimy *im* lub *z nimi*, będzie to nasz własny wkład w życie tych pomników. (...) Jak inni przed nami, „przydarzamy się” starożytnym pomnikom, podobnie jak każdej dawnej rzeczy, nadając im sens i reinterpretując je *tak jak nam się podoba*” (Holtorf, „Notes on the Life History of a Pot Sherd”, s. 54. Ostatnie podkreślenie moje). To jednak „nie było dość radykalne... materialna esencja tych rzeczy nie została zakwestionowana. Nawet jeśli możemy interpretować i ‘konstruować’ znaczenie każdej rzeczy w dowolny sposób, to nie jesteśmy chyba zdolni do skonstruowania ‘samej’ rzeczy” (tamże, s. 54). W ten sposób twierdzi on teraz, że rzeczy są „znacznie bardziej przygodne”, i popiera swoją tezę następującymi argumentami: „1. Materialna tożsamość rzeczy może się zmienić szybko i bez ostrzeżenia – na przykład w czasie popisu iluzjonisty ... 2. Powszechnie znane tożsamości materialne rzeczy mogą zmienić się, lub zaniknąć, dzięki twierdzeniom wypowiedzianym przez kilka osób...” (tamże, s. 55). Parafrazując Judith Attfield, świat materialny uległ dematerializacji do tego stopnia, że nie możemy już „uwierzyć własnym oczom” (Judith Attfield, *Wild Things. The Material Culture of Everyday Life*. Oxford-New York: Berg, 2000, s. 42). Pogląd taki zaczyna przypominać idealizm Berkeleya – materia to tylko powierzchnia, nie ma ona żadnych sił sprawczych. Według Berkeleya materia nie jest nierzeczywista (iluzjonista Holtorfa kwestionuje nawet to), natomiast wszystkie cechy jej przypisywane pochodzą od myślącego o niej podmiotu (por. Ian Hacking, *The Social Construction of What?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001, s. 24; Keith Ansell Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life*. London-New York: Routledge, 2002, s. 142-144).

śliwego powrotu tematu ciała w naukach społecznych, często odnosi się wrażenie, że ciało ludzkie jest na całym świecie jedynym schronieniem materii. To duchowe zamieszkiwane przez podmiot ciało błąka się, nie napotykając na opór, po pustym świecie intencjonalnym, który zapewne rozsypałby się już dawno w proch, gdyby nie wysiłki „poznających” go ludzi.<sup>11</sup>

Zamierzam tu zaproponować bardziej sprawiedliwy reżim, rodzaj symetrycznej archeologii, opartej na założeniu, że rzeczy – fizyczne przedmioty określane jako kultura materialna – są bytami w świecie, podobnie jak inne byty, takie jak ludzie, rośliny i zwierzęta. Wszystkie te byty są sobie pokrewne, ich wspólną cechą jest substancja (‘mięso’) i współuczestnictwo w zamieszkiwanym przez nie świecie. Oczywiście są między nimi różnice, ale różnic tych nie należy konceptualizować, posługując się obowiązującym, ontologicznym reżimem dwoistości i sprzeczności; różnice te nie opierają się na opozycjach, są względne, przez co ułatwiają współpracę, przekaz i wymianę. Jak daleko sięgnąć w głąb „gadatliwej historii i niemej prehistorii”,<sup>12</sup> ludzie utrzymywali relacje społeczne z czynnikami Nieludzkimi, z którymi wymieniali własności i z którymi łączyli się w kolektywne grupy.<sup>13</sup> Jeśli jest jakaś jedna historia, ciągnąca się od kultury Oldovay [Olduvai] do post-moderny, to jest to historia rosnącej materializacji – coraz więcej zadań przekazuje się czynnikom Nieludzkim; coraz więcej działań jest zapośredniczonych przez rzeczy (il. 1).

Truizmem jest dziś twierdzenie, że społeczeństwo jest konstrukcją, nawet jeśli ktoś nie uznaje przyjętych po-

---

<sup>11</sup> Zob.: Simon Johnson Williams i Gillian Bendelow, *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*. London: Routledge, 1998. Por. krytyka w: Atfield *Wild Things*, s. 16, 42, oraz Tim Ingold, *Perception of the Environment. Essays in Liveliness, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000, s. 40.

<sup>12</sup> Michel Serres, *Statues*. Paris: Bourin, 1987, s. 209.

<sup>13</sup> Bruno Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. London; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, s. 198. Por.: Michael Shanks, „The Life of an Artifact in an Interpretive Archaeology”. *Fennoscandia Archaeologica*, vol. XV, 15-30, 1998, s. 22-23.



Il. 1. „Jeśli jest jedna historia...”. Most na zatoce San Francisco i panorama miasta. Fot. Wernher Krutein/photovault.com

wszechnie ustaleń swoistego paktu pokojowego, jakim jest kulturowy relatywizm.<sup>14</sup> Mimo to, niewielu badaczy poświęca czas, by zająć się materiałami budowlanymi – betonem i stalą, belkami i filarami – z których społeczeństwo jest konstruowane. Podobnie małe zainteresowanie budzą „brygady budowlane” nieludzkich czynników, które ograniczają, kierują i wspomagają codzienną aktywność ludzi; materialne czynniki, które stwarzają warunki do powstania albo w ogóle umożliwiają powstanie podstawowym atrybutom porządku społecznego, takim jak asymetria, trwałość, władza i hierarchia.<sup>15</sup> Jak zauważył Michel Serres,<sup>16</sup> „nasze relacje, związki społeczne byłyby mgliste jak chmury, gdyby istniały jedynie kontakty między podmiotami. W rzeczywistości to przedmiot, wyróżnik człowiekowatych, stabilizuje nasze relacje i spowalnia nasze rewolucje”. Aby zrozumieć, jak działają zbiorowości – społeczeństwa – musimy ponownie nauczyć się przypię-

<sup>14</sup> Por. ogólne omówienie w Hacking, *The Social Construction of What?*

<sup>15</sup> Latour, *Pandora's Hope*, s. 197.

<sup>16</sup> Michel Serres, *Genesis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995, s. 87.

sywać działania, zamierzenia i władzę – lub, by użyć starej mantry, *podmiotowość* – wielu czynnikom poza podmiotami ludzkimi, oraz obciążyć epistemologię – podobnie jak ontologię – nowym i nieznanym aktorem, jakim jest niema rzecz.<sup>17</sup>

### A co z archeologią ...

Ale czy moja scenografia nie uśmierciła tego kawałka kwarcu, czy nie pozbawiła go resztek materialnej witalności, czy sam błysk kryształu nie przygasł, poddany torturom archeologicznej epistemologii, na tej zbyt harmonijnie ustawionej scenie, którą nazywamy historią? Jego rolą na tej scenie nie jest być sobą, tylko zawsze, zawsze reprezentować coś innego.<sup>18</sup>

Twierdzenie, że kultura materialna jest ignorowana w humanistyce i naukach społecznych, pozostawia jedną dyscyplinę, która wciąż uparcie zajmuje się rzeczami: archeologię. Ostatnio studia nad kulturą materialną powracają w antropologii i kulturoznawstwie, które w niniejszym artykule również, choć krótko, omówię.

Archeologia jest, oczywiście, dyscypliną *par excellence* zajmującą się rzeczami. Był czas, kiedy archeolodzy uwielbiali kulturę materialną – pamiętam, że miało to cechy manii. Podobne uwielbienie widoczne było w kilku innych dyscyplinach. Nasi dawni sprzymierzeńcy opuścili jednak świat rzeczy i zajęli się światem kultur, systemów społecznych i idei, dostępnych jedynie, jak nam powiedziano, poprzez dialog i współuczestniczącą obserwację. Badacze zajmujący się „po

---

<sup>17</sup> Por.: Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*. London-Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, s. 83. Jak zauważył Serres, to ironiczne, że choć rzeczy mogą definiować człowieczeństwo („ludzkość zaczyna się od rzeczy, zwierzęta ich nie mają”), to nie odgrywają one dużej roli w badaniach humanistycznych. Wynika z tego, że „nauki humanistyczne i społeczne, w swym aktualnym kształcie, nadają się co najwyżej do opisu zwierząt” (Michel Serres, Bruno Latour, *Conversation on Science, Culture and Time*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995, s. 165-166 i 199-200).

<sup>18</sup> Bill Brown, *A Sense of Things. The Object Matter of American Literature*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2003.



prostu rzeczami” zaczęli wtedy odczuwać swego rodzaju zawstydzenie. Stopniowo zaczęła się zmieniać używana przez nich retoryka: stwierdzili, że materiał jest jedynie środkiem do celu, którym jest poznanie czegoś innego, znacznie ważniejszego – kultur i społeczeństw: życia dawnych ludów. Na przedstawicielach nauk społecznych nie zrobiło to większego wrażenia. Nawet po tym, jak archeologia zaczęła się określać jako „nowa”, Edmund Leach wciąż pouczał nas, że „ostatecznie archeologia powinna zajmować się ludźmi raczej niż rzeczami”<sup>19</sup> (przynajmniej jeśli ma zwrócić na siebie uwagę brytyjskich antropologów społecznych...).

Nawet jeśli odrzucimy ten ironiczny ton, spojrzenie na teoretyczny dyskurs archeologii w ostatnich 40 latach odsłania dwie główne role przypisywane kulturze materialnej: jedna związana jest z kwestiami funkcji, technologii i potencjału adaptacyjnego, a druga, ze społecznym i kulturowym znaczeniem (czyli rolą rzeczy jako znaków, metafor i symboli). Mimo że różnice pomiędzy tymi dwoma rolami uznawano za zasadnicze – jeśli dobrze pamiętam toczące się wtedy wojny doktrynalne – to wspólną cechą teorii procesualnych i postprocesualnych była tęsknota za innym, niematerialnym światem ukrytym w materialnych znaleziskach. Kultura materialna stała się terminem-oksymoronem, rodzajem przedpokojem do prawdziwej, niematerialnej kultury. Rzeczy bada się głównie po to, by odkryć coś innego, ważniejszego, co określano mianem „Indianina ukrytego w artefakcie” (albo nawet za artefaktem!). Materiał jest tylko źródłem, niepełną reprezentacją przeszłości, śladem nieobecnej obecności – ale na pewno nie jest on uznawany za część przeszłości albo społeczeństwa.

Poniższy cytat jest chyba typowym (jeśli nie wyczerpującym) przykładem ogólnej postawy archeologów wobec kultury materialnej:

Głównym celem archeologii jest pisanie historii kultury.  
Pierwotne dane, z jakich korzystamy przy tej rekonstrukcji,

---

<sup>19</sup> Edmund Leach, „Concluding Address”, w: *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory*, ed. by C. Renfrew. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1973, s. 768.

to artefakty, czyli materialne pozostałości ludzkich działań w dawnych czasach. Materiał ten powstał dzięki ideom i pomysłom (dzięki kulturze). Kluczowym problemem archeologii jest zrozumienie relacji pomiędzy pozostałościami materialnymi i procesami kulturowymi, które doprowadziły do obserwowanego dzisiaj umiejscowienia tych pozostałości.<sup>20</sup>

To znaczy, że rzeczy bada się z powodów metodologicznych i epistemologicznych, aby odsłonić pozamaterialne procesy kulturowe, dzięki którym rzeczy powstały (zachowanie, działanie, umysł).

Wbrew oskarżeniom o zbytne zainteresowanie rzeczami (*pace* Leach), uważam że archeologia cierpi raczej na niedostatek materializmu. Materialne pozostałości dawnych społeczeństw są zwykle uznawane za wyniki procesów historycznych i społecznych, które same nie są materialne. Materia nie ma w takim ujęciu dużego (albo żadnego) znaczenia jako przyczyna lub wytłumaczenie tychże procesów.<sup>21</sup>

Za przykład niech posłuży kilka dobrze znanych wszystkim wspomnień. We wczesnych latach 80. uczyliśmy się o kulturze materialnej jako czymś aktywnym i związanym z komunikacją: kultura materialna to były symbole i ich działanie. Potem, ceramika, megality i rysunki naskalne wpisano w nieskończony tekst poststrukturalizmu i późnej hermeneutyki. Mnożyły się analogie literackie: czytanie przeszłości,<sup>22</sup> czytanie kultury materialnej,<sup>23</sup> kultura materialna jako

---

<sup>20</sup> Randi Håland, „Archaeological Classification and Ethnic Groups: A Case Study from Sudanese Nubia”. *Norwegian Archaeological Review*, vol. 10, nr 1, 1977, s. 1.

<sup>21</sup> Jest to parafraza bardzo podobnego twierdzenia Edwarda Soji, że „nawet w dziedzinie studiów urbanistycznych nie poświęcano dotąd wiele miejsca przestrzeni, którą uznawano głównie za pochodną lub rezultat procesów historycznych i społecznych niezwiązanych wcale z przestrzenią, czyli nie uznawano przestrzeni za przyczynę lub wytłumaczenie”. Edward W. Soja, *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Blackwell, 2000, s. 7.

<sup>22</sup> Ian Hodder, *Czytanie przeszłości. Współczesne podejścia do interpretacji w archeologii*, przeł. Elżbieta Wilczyńska. Poznań: Obserwator, 1995.

<sup>23</sup> *Reading Material Culture*, ed. by Chris Tilley. Oxford: Blackwell, 1990.

tekst,<sup>24</sup> i tak dalej. Proszę mnie źle nie zrozumieć, uważam te pomysły za ważny wkład w rozwój naszej dyscypliny – dzięki nim rozumiano, że praktycznie cała kultura materialna przekazuje znaczenia społeczne i, co ważniejsze, że produkcja znaczenia jest niekończącym się procesem, który zależy w równym stopniu od czytelnika (wraz z jego kontekstem) i od autora (autorów). Niestety wiedza ta niewiele pomogła nam w zrozumieniu, czym jest kultura materialna, czym jest jej „natura”. Na bardziej zasadniczym poziomie ontologicznym, wiedza ta nie pomogła w zrozumieniu roli kultury materialnej w ludzkim życiu. Mimo zalet tej tekstowej analogii, przyniosła ona nawyk ignorowania różnicy pomiędzy rzeczą i tekstem: faktu, że kultura materialna *jest* w świecie i gra, w naszym istnieniu na świecie, rolę zasadniczo odmienną od tekstów i języka. Rzeczy nie służą tylko do wyrażania znaczeń, mają znacznie więcej zadań.<sup>25</sup> Poza tym, po pewnym czasie ta formuła stała się nudna: ile może trwać opisywanie wszystkiego kategoriami tekstu, który sam się pisze, przeszłości jako niekończącej się narracji albo jako niekończącej się gry elementów znaczących pozbawionych elementów znaczących.<sup>26</sup>

Co prawda, stopniowo zaczęto odchodzić od tak jednostronnej koncentracji na komunikacyjnych i reprezentacyjnych aspektach kultury materialnej, szczególnie w niektórych brytyjskich studiach archeologicznych nad krajobrazem i monumentami.<sup>27</sup> Zainspirowane częściowo fenomenologią,

---

<sup>24</sup> Chris Tilley, *Material Culture and Text: The Art of Ambiguity*. London: Routledge, 1991.

<sup>25</sup> Por.: Bernard Joerges, „Technology in Everyday Life. Conceptual Queries”. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 18, nr 2, 1988, s. 224.

<sup>26</sup> Na przykład Olsen, „Arkeologi, tekst, samfunn”; Olsen, „Roland Barthes: from sign to text”.

<sup>27</sup> Zob.: Michael Shanks, *Classical Archaeology: Experiences of the Discipline*. London: Routledge, 1995; Shanks, „The life of an artifact in an interpretive archaeology”; Robin Boast, „A Small Company of Actors: a Critique of Style”. *Journal of Material Culture*, vol. 2, nr 2, 1996; M. Mike Pearson i Michael Shanks, *Theatre/Archaeology*. London: Routledge, 2001.

a częściowo szerokim wyborem pism społeczno-teoretycznych od Bourdieu do Foucault, niektóre studia archeologiczne z drugiej połowy lat 90. wydają się bliższe praktycznej stronie ludzkiego bycia-w-świecie.<sup>28</sup> Uwaga badaczy skierowana jest na rolę materii i krajobrazu w kształtowaniu, poprzez aktywną interakcję, ludzkiego doświadczenia, wspomnień i życia w ogóle. Na pewno jest to ważna i obiecująca zmiana, choć w wielu publikacjach wciąż widoczna jest tendencja do przeceniania ludzkiego (podmiotowego) i psychologicznego wymiaru związków pomiędzy ludźmi i krajobrazem lub monumentem.

We wstępie do redagowanej przez siebie książki, *Landscape: Politics and Perspectives*, Barbara Bender twierdzi, że „Krajobrazy są tworzone przez ludzi – przez ich doświadczenie i zaangażowanie w otaczający ich świat”.<sup>29</sup> W niedawnym artykule pisze, że „Podejście eksperymentalne lub fenomenologiczne umożliwia nam rozważania nad tym, jak *my sami* się poruszamy, jak *my sami* przypisujemy miejscom znaczenia, jak otaczamy je wspomnieniami, historiami i opowieściami, tworząc poczucie przynależności... Zobaczyliśmy, że krajobrazy są doświadczalne i porowate, zagnieżdżone i otwarte”<sup>30</sup>. W redagowanym przez siebie zbiorze artykułów, *Archeologies of Landscape*, Ashmore i Knapp ogłaszają, że „dziś... najważniejsze definicje krajobrazu kładą nacisk na jego wymiar socjo-symboliczny: krajobraz jest bytem, który zawdzięcza swoje istnienie temu, że jest postrzegany, doświadczany i umieszczany przez ludzi w kon-

---

<sup>28</sup> Zob.: John Barret, *Fragments from Antiquity*. Oxford: Blackwell, 1994; Richard Bradley, *The Significance of Monuments*. London: Routledge, 1998; Bradley, „Seeing Things: Perception, Experience and the Constraints of Excavation”. *Journal of Social Archaeology*, vol. 3, nr 2, 2003; Chris Tilley, *A Phenomenology of Landscape*. London: Berg, 1994; Julian Thomas, *Time, Culture and Identity. An Interpretive Archaeology*. London: Routledge, 1996.

<sup>29</sup> Barbara Bender, „Introduction”, w: *Landscape: Politics and Perspectives*, ed. by Barbara Bender. Oxford: Berg, 1993, s. 1.

<sup>30</sup> Barbara Bender, „Landscape and Politics”, w: *The Material Culture Reader*, ed. by Victor Buchli. Oxford/New York: Berg, 2002, s. 136-137, podkreślenia moje.



Il. 2. W jaki sposób krajobrazy zmuszają nas do poruszania się i jaki mają wpływ na nasze bycie-w-świecie? Stetind, Tysfjord, Norwegia północna. Fot. Marte Spangen

tekście”.<sup>31</sup> Cóż jednak mogą nam zaoferować krajobrazy i miejsca? W jaki sposób to *one* zmuszają nas do poruszania się i zmiany swego istnienia-w-świecie? (il. 2). W opisach krajobrazu i materii jako bytów niestałych i wciąż konstru-

---

<sup>31</sup> Wendy Ashmore, Arthur Bernard Knapp, „Archaeological Landscapes: Constructed, Conceptualised, Ideational”, w: *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, ed. by Wendy Ashmore, Arthur Bernard Knapp. Oxford: Blackwell, 1999, s. 1.

owanych („... jako coś otwartego, wieloznacznego, nieuporządkowanego, poddającego się krytyce i niemal nieskończenie różnorodnego”),<sup>32</sup> trudno dopatrzeć się jakiegokolwiek zainteresowania własnościami i zdolnościami samej materii – cechami, które nabierają mocy sprawczej poprzez konkretną ludzką obecność i intymne współistnienie ludzi z materią.

### ... oraz ze studiami nad konsumpcją?

Kilka słów również o nowym zainteresowaniu kulturą materialną w antropologii – nie jesteśmy przecież sami w tym interesie.<sup>33</sup> Prawdopodobnie najbardziej wpływowym nurtem antropologicznych badań nad kulturą materialną są studia nad konsumpcją (prowadzone również w kilku innych dyscyplinach, oprócz antropologii).<sup>34</sup> Głównym przedmiotem zainteresowania tych badań jest sposób, w jaki artefakty, głównie dobra konsumpcyjne, są aktywnie wykorzystywane do społecznej i indywidualnej autokreacji, dzięki której arte-

<sup>32</sup> Bender, „Landscape and politics”, s. 137.

<sup>33</sup> Z jakichś powodów „studia nad kulturą materialną” w antropologii nie okazują zbyt dużego zainteresowania archeologią. W wyniku tego, narracja w „społecznych” studiach nad kulturą materialną niemal całkowicie ignoruje wymiar archeologiczny. Por.: *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspectives*, ed. by Arjun Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 1986; Miller, *Material Culture and Mass Consumption*, s. 110. Choć studia te chwala się rozwojem „zdrowej interdyscyplinarności”, archeologia rzadko jest wymieniana wśród sprzymierzonych nauk (Miller, „Consumption”, w: *The Material Culture Reader*, s. 240). Dzieje się tak mimo faktu, że archeologia już od kilkunastu lat analizuje również społeczeństwa współczesne. Jednym z ważnych przykładów są prowadzone przez Williama Rathje badania śmieci (William Rathje, „The Garbage Decade”. *American Behavioral Scientist*, vol. 28, nr 1, 1984; tenże, „Once and Future Landfills”. *National Geographic*, vol. 179, nr 5, 1991; tenże, „The Archaeology of Us”. *Encyclopaedia Britannica's Yearbook of Science and the Future 1997*, 1996). [Por. także: William Rathje, „Archeologia zintegrowana. Paradygmat śmietnikowy”, przeł. Paweł Stachura. *Czas Kultury*, nr 4, 2004 – przyp. red.].

<sup>34</sup> Por.: Miller, *Material Culture and Mass Consumption*; tegoż, „Why some things matter”; tegoż, *A Theory of Shopping*. Cambridge: Polity, 1998b; tegoż, „Consumption”; Dant, *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*; Buchli, *The Material Culture Reader*.

fakty stają się podstawą naszego zrozumienia samych siebie i innych ludzi. Według propagatorów tego podejścia badawczego, ludzie wyzwalają przedmioty z manipulujących sił produkcji i handlu, aby przeobrazić je w nie poddające się alienacji, twórcze dobra kultury, niezbędne do budowy własnej tożsamości przez ludzi:

Kluczowym (kryterium) oceny użyteczności współczesnych przedmiotów jest stopień, w jakim można lub nie można uwolnić ich od sił, które je stworzyły. Siły te, z konieczności, są zwykle alienujące. Uwolnienie przedmiotów polega na transmutacji towarów, poprzez zachowania konsumpcyjne, w potencjalnie nie poddającą się alienacji kulturę.<sup>35</sup>

W antropologii, studiach kulturoznawczych, socjologii i innych dziedzinach wiedzy, takie podejście badawcze zaowocowało całym szeregiem studiów nad ważnymi zjawiskami takimi jak graffiti, kicz, deski surfingowe, dywaniki, kartki pocztowe i wystrój domów – zajmując niezliczone strony czasopisma *Journal of Material Culture*. Dziedzina ta rozwija się jeszcze bujniej od końca lat 90., kiedy studia nad konsumpcją w coraz większym stopniu zawęziły swoje zainteresowania do zakupów, pożądania przedmiotów, ich estetyzacji i obrazu w mediach,<sup>36</sup> nie zwracając już tak dużej uwagi na sposoby, w jaki ludzie i przedmioty *żyją razem*.<sup>37</sup> Jak zauważył Glassie,<sup>38</sup> w antropologii i nowszych studiach nad kulturą materialną, rzeczy są odczytywane jako *dobra* – jako towary i własność.<sup>39</sup>

Wydaje się, że w ten sposób niewiele da się powiedzieć o twardej i nudnej materialności, z którą spotykamy się codziennie: o ścianach, ulicach, ogrodzeniach, parkingach

<sup>35</sup> Miller, *Material Culture and Mass Consumption*, s. 215. Por. także: Miller, „Why Some Things Matter”, s. 19 oraz tegoż, „Consumption”, s. 238-239.

<sup>36</sup> Por.: Miller, *A Theory of Shopping*.

<sup>37</sup> Dant, *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, s. 48 i nast. Por.: Atfield, *Wild Things*, s. 136 i nast.; Brown, *A Sense of Things*, s. 3.

<sup>38</sup> Henry Glassie, *Material Culture*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999, s. 77-84.

<sup>39</sup> Por.: *The Social Life of Things*; Miller, „Why Some Things Matter”.

i śmietniskach. Na czym polega konsumpcja szosy albo sieci metra? W jaki sposób „znosimy” [tzn. dialektycznie negujemy, w znaczeniu *aufheben*] rury ściekowe albo pordzewiałe instalacje portu w północnej Rosji? (Il. 3). Komentarze krytyczne wobec badań nad konsumpcją nie są zbyt częste; przykładem niech będą odważne słowa szwedzkiego etnologa, Orvara Löfgrena, który kwestionuje wszechobecne zainteresowanie szczegółem i symbolem: „W studiach tych, dotyczących nastolatków, konsumentów i obowiązków domowych, odnosi się czasem wrażenie, że czytelnik brnie przez las symboli albo że ogląda wystawę znaków i komunikatów ... Ta koncentracja na symbolu powoduje również, że w rozważaniach niepodzielnie dominuje wzrok jako medium, przez które doświadczamy świat. Jak włóczędzy i turyści nie należymy do świata, tylko gapimy się nań.<sup>40</sup> Według Löfgrena, paradoksalny jest powrót do studiów nad kulturą materialną, który nie przyniósł wcale większego zainteresowania materią. Mimo że życie wielu ludzi jest coraz bardziej uwikłane w materię, studia na kulturą materialną koncentrują się na psychice i reprezentacji – kultura materialna jako metafora, symbol, ikona, komunikat, tekst – czyli na czymś innym niż sama kultura materialna.<sup>41</sup> W dziwny sposób, wiele studiów nad kulturą materialną wystawia się na wygłoszoną przez Simmela krytykę współczesnej tendencji do fragmentaryzacji i estetyzacji świata materialnego (jako sposobu na ucieczkę z tegoż) (1907):

---

<sup>40</sup> Orvar Löfgren, „Scenes From a Troubled Marriage. Swedish Ethnology and Material Culture Studies”. *Journal of Material Culture*, vol. 2, nr 1, 1997, s. 102-103. Por.: Wolfgang Welsch, *Undoing Aesthetics*. London: Sage, 1997 [por.: tegoż, *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, pod red. Krystyny Wilkoszewskiej, przeł. Katarzyna Guzalska. Kraków: Universitas, 2005 – przyp. red.]; Ingold, *Perception of the Environment*. Krytyka ta odnosi się również do niedawnych „fenomenologicznych” metod w badaniach krajobrazu i monumentów. Mimo powoływania się na „zaangażowanie somatyczne”, metody te wciąż koncentrują się na percepcji wizualnej i kontemplacji. Por.: Tilley, *A Phenomenology of Landscape*; Christopher Tilley, Sue Hamilton, Barbara Bender, „Art and the Re-Presentation of the Past”. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, vol. 6, nr 1, 2000.

<sup>41</sup> Löfgren, „Scenes From a Troubled Marriage”, s. 103.





Il. 3. Materialność przystani. Port w Murmańsku,  
Rosja północno-zachodnia. Fot. Nordfisk

Stąd również bierze się tak żywo dziś odczuwany urok tego, co fragmentaryczne, samego napomknięcia, aforyzmu, symbolu, stylu nierozwiniętego. Wszystkie te formy, obecne we wszystkich sztukach umieszczają nas w pewnej odległości względem całości i pełni rzeczy, przemawiają do nas „jak z oddali”, przedstawiają rzeczywistość nie z prostą pewnością, lecz poprzez natychmiast się cofające koniuszki palców.<sup>42</sup>

Istnieje pewna teza, głęboko zakorzeniona w studiach nad konsumpcją i w różnorodnych archeologiach „społecznych”: mianowicie że relacje społeczne są zobiektywizowane – albo „ucieleśnione” – w artefaktach i monumentach.<sup>43</sup> Lu-

<sup>42</sup> Georg Simmel, *Filozofia pieniądza*, przeł. Andrzej Przyłębski. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, [1907] 1997, s. 451.

<sup>43</sup> Z możliwym wyjątkiem „mocy sprawczej” (*agency*), to właśnie zagadnienie ucieleśnienia (*embodiment*) jest ulubioną mantrą osób używających słowa „społeczne” w tytułach swoich prac. Proces wpisywania

dzie ustanawiają „quasi-społeczne” związki z przedmiotami, aby w „prawdziwej” materii uformować abstrakcyjne relacje społeczne.<sup>44</sup> Kiedy więc napotykamy na pogrzeby, figurki albo krajobrazy – albo tapety – tak naprawdę widzimy siebie i nasze relacje społeczne.<sup>45</sup> Rzeczy po prostu „oznaczają” i stają się rodzajem płótna, na którym malowany jest społeczny obraz składający się z kulturowej powierzchni ucieleśnionych znaczeń.<sup>46</sup> Jak zauważa Tim Ingold:

Nacisk kładziony jest niemal całkowicie na znaczenie i formę – czyli na kulturę, a nie materialność ... kultura przedstawiana jest jako coś, co szybuje ponad światem materialnym – ale go nie przenika ... kultura i materia nie przenikają się; kultura raczej owija się wokół wszechświata materialnego, kształtując i przetwarzając jego powierzchnię, ale *nigdy* nie przenikając do materialnego wnętrza.<sup>47</sup>

Materia staje się wtedy niczym więcej niż przezroczystą błoną pomiędzy nami i naszą kulturą.

## Dlaczego rzeczy uległy zapomnieniu?

Wracając do moich własnych rozterek: dlaczego rzeczy, świat materialny, umknęły uwadze współczesnych nauk społecznych i humanistycznych? Jednym z często podawanych powodów jest fakt, że rzeczy nie zwracają na siebie uwagi – są tak wtopione w nasze życie, że stają się jednocześnie „naj-

---

osobowości, kultury lub społeczeństwa w coś konkretnego – rzeczy lub ciała ludzkie – wydaje się implikować wcześniejszą fazę separacji (nieucieleśnienia), kiedy duch i materia istniały osobno. To, że ciała i rzeczy nie były pierwotnie częścią społeczeństwa, lecz mogą w końcu zostać do niego przyjęte, obdarzone historią i znaczeniem, jest oznaką swego rodzaju wspaniałomyślności: kultura daje coś rzeczom! Wydaje się, że właśnie dzięki wcześniejszemu uznaniu dualizmu ontologicznego (podmiot-przedmiot), można w ogóle mówić o ucieleśnieniu.

<sup>44</sup> Dant, *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, s. 14.

<sup>45</sup> Latour, *Pandora's Hope*, s. 197.

<sup>46</sup> Boast, „A Small Comany of Actors”, s. 174.

<sup>47</sup> Ingold, *Perception of the Environment*, s. 340-341.

bardziej oczywiste i najgłębiej ukryte”.<sup>48</sup> Niewątpliwie odnosi się to do codziennego postępowania z rzeczami, trudno jednak zrozumieć, dlaczego z tego powodu mieliby je, właśnie je, ignorować uczeni i uczone. Większość z nas nie dostrzega chromosomów Y, czarownic, struktur społecznych, nie jesteśmy świadomi gramatyki, podmiotu transcendentального, nie mówiąc nawet o podświadomości, lecz nie przeszkadza to w masowej produkcji prac badawczych na te tematy.

Innym, bardziej przekonującym wyjaśnieniem jest niezwykle wroga materii postawa we współczesnej myśli krytycznej (i tej mniej krytycznej), na przykład w szkole frankfurckiej, u Heideggera, Poppera albo Sartre’a. Maszyna, narzędzie, zimna i nieludzka technologia, stały się ucieleśnieniem naszej nieautentycznej, wyobcowanej i wyalienowanej egzystencji. Dzięki takiemu nastawieniu powstała potężna i trwała definicja wolności i wyzwolenia jako ucieczki od materialności.<sup>49</sup> Jest to oczywiście blisko powiązane z różnorodnymi pojęciami reifikacji i fetyszyzacji, które miały głęboki wpływ na filozofię od czasów Marksa: obiektywizacja, reifikacja, *versachlichung* lub *dinglich machen* – uczynić rzeczą – to najgorsze nieszczęścia, które mogą się przydarzyć osobie lub relacji społecznej. Zbyt silne osadzenie w rzeczach może doprowadzić do pomylenia relacji społecznych, do których prawo mają tylko ludzie, z relacjami przedmiotowymi, oraz do przypisania przedmiotom cech ludzkich! Jak zauważył Miller, większość krytyków kultury masowej i technologii „zakłada że relacja pomiędzy ludźmi i przedmiotami jest w jakiś sposób zastępcza, fetyszystyczna albo nieetyczna; że największą troską powinniśmy otaczać bezpośrednie relacje społeczne i tak zwanych prawdziwych ludzi”.<sup>50</sup>

Dzieje się tu coś dziwnego. Wszyscy wiemy, że można żywić sympatię do artefaktu, zakochać się w marynarce, w nowym Porsche 911 lub w pluszowym misiu – oraz że można nosić za-

---

<sup>48</sup> Henri Lefebvre, „The Everyday and Everydayness”. *Yale French Studies*, vol. 73, Fall 1987, s. 8.

<sup>49</sup> Por.: Latour, *We Have Never Been Modern*, s. 137-138; Latour, „Bodies, Cyborgs and the Politics of Incarnation”.

<sup>50</sup> Miller, *Material Culture and Mass Consumption*, s. 11.

łobę po tym, jak się rozpadną, jak umrą.<sup>51</sup> Tysiąc lat temu wikingowie przypisywali osobowość, intencje i tożsamość społeczną swoim mieczom, nadając im imiona takie jak *Tyrving*, *Kvernbit*, *Gram*, *Skrep*.<sup>52</sup> Wszystko to mamy jednak uznać za fetyszyzm, dowód na to, że zarówno my, jak i oni niepoprawnie zrozumieli świat i dokonali projekcji, na martwe przedmioty, cech i relacji, które zasadnie wolno przypisywać jedynie istotom ludzkim. Z drugiej strony, nie dzieje się nic podejrzanego, kiedy nawiązujemy intymne relacje z ludźmi, zakochujemy się czy okazujemy szacunek rodzicom. Tu nikt nie szuka spisków i emocjonalnych patologii. Mamy więc jeden zestaw relacji, które uznane zostały za prawdziwe, uczciwe i autentyczne, oraz drugi zestaw relacji, które *a priori* uznano za fałszywe. Fałszywość wynika najwyraźniej z przekroczenia pewnej granicy pomiędzy „nami” i „tym”, przy czym dokonywana jest wtedy projekcja, w jednym z tych obszarów, relacji zarezerwowanych dla drugiego. Według mnie, właśnie ta granica wymaga najdokładniejszego zbadania, gdyż jej istnienie może być przyczyną ambiwalentnej postawy nauk społecznych wobec rzeczy.

W książce *We Have Never Been Modern*, Bruno Latour pisze, że początki nowoczesności (nowożytności) doprowadziły do powstania dwóch fundamentalnie odmiennych stref ontologicznych: z jednej strony ludzie, a z drugiej nie-ludzie. Ten „Wielki Podział” umieścił ludzkie interesy, władzę i politykę, na jednym biegunie, a na drugim – wiedzę o przedmiotach i nie-ludziach. Latour zauważa, że nowożytność uznano za początek i triumf humanizmu, za „narodziny człowieka” i podmiotowości. Francuski filozof utrzymuje jednak, że przemilczane są jednoczesne narodziny nieczłowieka, narodziny rzeczy, czyli przedmiotów i zwierząt, uznanych za coś fundamentalnie odmiennego od „nas”, bezpiecznie oddzielonego od królestwa człowieka i społeczeństwa.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Por.: Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998, s. 18-19.

<sup>52</sup> Terje Gansum i Hans Johny Hansen, *Fra jern til stål Mytologiske og rituelle aspekter i teknologiske prosesser*. Borre: Midtgard historiske senter, 2002, s. 16-17.

<sup>53</sup> Latour, *We Have Never Been Modern*, s. 13 i nast.

Od tamtej chwili, ludzkość i nieludzkość należały do dwóch różnych sfer ontologicznych i naukowo-poznawczych. Rzeczy znalazły się po drugiej stronie przepaści, bezpiecznie oddzielone od wolnego społeczeństwa mówiących i myślących podmiotów, od ludzi zajętych swoją władzą i międzyludzkimi konfliktami interesów. Ta brutalna deportacja doprowadziła do powstania jeszcze innego podziału: powstała nowa granica oddzielająca nas, ludzi współczesnych, od całej reszty ludzi. Epoki wcześniejsze nie wiedziały, jak wprowadzić pierwszy opisany tutaj podział, w związku, z czym żyło się w przerażającej mieszaninie ludzi i rzeczy, kultury i natury.<sup>54</sup> Nie zdając sobie sprawy ze swojej ontologicznej głupoty, lapońscy pasterze reniferów obejmowali i pozdrawiali sosny po powrocie z gór do zimowych pastwisk w lasach; prowadzili długie rozmowy z bębnami i kamieniami; traktowali niedźwiedzie brunatne jak członków rodziny i urządzali im pogrzeby.<sup>55</sup> Ponieważ ludzie ci nie wiedzieli, gdzie kończy się rzeczywistość, a zaczyna metaforyczna reprezentacja, linię podziału musieli za nich zarysować antropolodzy, zmuszeni do zaprowadzenia porządku w pomieszanej bałaganie kultury pierwotnej, do umieszczenia bytów w należnych im miejscach.<sup>56</sup> My (nowożytność) różnimy się od nich (ludów pierwotnych) tym, że potrafimy rozróżniać pomiędzy ludźmi i rzeczami, kulturą i naturą.

Mimo że nasze społeczeństwo w coraz większym stopniu zależy od mieszanin kultury i natury, od coraz bardziej skomplikowanych hybryd (w zasadzie dzisiejszy bałagan jest większy niż kiedykolwiek – czyli „nigdy nie byliśmy nowocześni”) – nowożytny porządek uznał tylko te byty, które można trwale umieścić po stronie kultury lub natury. Ta „niezgodność po-

---

<sup>54</sup> Tamże, s. 97-103

<sup>55</sup> Emilie Demant-Hatt, *Med lapperne i høyyfjeldet*. Stockholm: Nordiska bokhandelen, 1913; Ragnhild Myrstad, „Bjørnegraver i Nord-Norge: spor etter den samiske bjørnekulten”. *Stensilserie B, historie/arkeologi*, nr 46, University of Tromsø, 1996; Johan Albert Kalstad, „Noaidier og trommer: samiske religiøse tradisjoner fra va'r nære fortid”. *Ottar nr. 217*, 1997.

<sup>56</sup> Ingold, *Perception of the Environment*, s. 44.

między reprezentacją siebie i praktyką<sup>57</sup> jest możliwa dzięki tym samym aktom oczyszczenia, których nauki społeczne dokonywały, by rozwiać złudzenia „innych” zamieszkujących, w swoim mniemaniu, tylko jeden świat – gdzie panują równorzędne relacje pomiędzy ludźmi, zwierzętami oraz rzeczami. Nowożytny światopogląd cechuje więc skłonność do oczyszczania, dzielenia i segregowania tego, co pomieszanane, wydobywania w czystej postaci tego, co pochodzi z kultury (społeczeństwa, poznania, Ducha), oraz tego, co pochodzi z natury.<sup>58</sup>

Ta tęsknota za bezpośrednim dostępem do świata, oczyszczonego z zapośredniczeń, przypisała przedmiotom dwuznaczną rolę w nowożytnym porządku istnienia. Znajdują się poza sferą ludzkiej władzy, interesów i polityki – ale nie należą w pełni do natury. Mimo przypisania do nieludzkiej strony podziału, kultura materialna nie zajmuje żadnego z dwóch stanowisk określonych przez nowożytny porządek istnienia, nie jest ani kulturą ani naturą. Będąc mieszaniną kultury i natury, będąc dziełem przekształcenia i przeniesienia, a często również pośrednicząc w relacjach pomiędzy naturą i kulturą, kultura materialna nie ma swojego miejsca – jest częścią „wyłączonego środka”.<sup>59</sup>

### Przywracanie obecności rzeczom: fenomenologia ...

Próby pokonania tego podziału i związanych z nim ograniczeń wprowadzanych przez nowożytne ontologie, wielu archeologów i antropologów zwróciło się niedawno ku fenomenologii.<sup>60</sup> Fenomenologia właśnie po to przecież powstała,

---

<sup>57</sup> Latour, „Is Re-Modernization Occurring?”. *Theory, Culture and Society*, vol. 20, nr 2, 2003, s. 38.

<sup>58</sup> Latour, *We Have Never Been Modern*, s. 78

<sup>59</sup> Por.: Elizabeth Grosz, *Architecture From the Outside. Essays on Virtual and Real Space*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002, s. 91-94.

<sup>60</sup> Por.: Chris Gosden, *Social Being and Time*. Oxford: Blackwell, 1994; Tilley, *A Phenomenology of Landscape; Senses of Place*, ed. by Steven Feldt, Keith H. Basso. Santa Fe: School of American Research Press, 1996; Thomas, *Time, Culture and Identity*; Thomas, „Some Problems With the Notion of External Symbolic Storage, and the Case of Neolit-

by „ponownie nauczyć się patrzeć na świat” (Merleau-Ponty) albo „powrócić do rzeczy” (Husserl), czyli do praktycznego, życiowego doświadczenia nieukrytego za zasłoną abstrakcyjnych, filozoficznych pojęć i teorii. Nawet jeśli dla większości z nas doświadczenie lektury Heideggera wydaje się przeczyć takim deklaracjom, nawet jego gęsta wersja fenomenologii dostarcza wartościowych przemyśleń i pojęć. Jednym z nich jest „rzucenie” (*Geworfenheit*): jesteśmy zawsze – już w świecie, przy czym świat jest częścią naszego bycia – nie czymś zewnętrznym, nie czymś „na zewnątrz”, co należy ucieleśnić. Nie jesteśmy zewnętrznymi obserwatorami przedmiotów, ale troskliwymi użytkownikami rzeczy: „Na co dzień każdy rozumie siebie i swoją egzystencję na podstawie tego, co robi i o co się troska”.<sup>61</sup> Rzeczy te są tak blisko nas, nasze bycie-w-świecie jest tak zaplątane w sieć rzeczy, że nie zauważamy ich, chyba że zwrócą na siebie uwagę w wyniku awarii, zgubienia bądź znalezienia w nieodpowiednim miejscu. Heideggerowskie pojęcie „troski” odnosi się do wszystkich bytów, z którymi mamy do czynienia; nasze bycie jest „współzamieszkiwaniem” oraz „byciem-ku” innym bytom. Mimo ograniczeń swojej filozofii (na przykład nostalgii za autentyczną ojczyzną i reakcyjnej pogardy dla nowoczesności, masy i kultury masowej), Heidegger wyraźnie stawia przed nami wyzwanie, by przemyśleć nasze nastawienie wobec rzeczy i wynikającą z tego nastawienia antropocentryczną ontologię.

Znacznie większy wpływ ma jednak prościej wyłożona fenomenologia Maurice Merleau-Ponty’ego, szczególnie atrakcyjna dla licznych ostatnio badaczy i badaczek zajmujących

---

hic material culture in Britain”, w: *Cognition and Material Culture. The Archaeology of Symbolic Storage*, ed. by Colin Renfrew, Chris Scarre. Cambridge: Macdonald Institute Monographs, 1998; Thomas, „Reconfiguring the social, recon-figuring the material”, w: *Social Theory in Archaeology*, ed. by Michael Brian Schiffer. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2000; Håkan Karlsson, *Re-thinking Archaeology*. Göteborg: GOTARC Serie B, Gothenburg Archaeological Theses 8, 1998; Ingold, *Perception of the Environment*.

<sup>61</sup> Martin Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia, 2009, s. 172.

się ciałem. Podobnie jak Heidegger, Merleau-Ponty koncentruje się na praktycznym doświadczeniu bycia-w-świecie, uważając ciało za miejsce tego doświadczenia. To właśnie przez swoje ciała ludzie umieszczeni są w świecie, a to cielesne bycie-w-świecie należy rozumieć jako zadania i działania, oraz jako materialne możliwości, które stoją przed ciałem. Merleau-Ponty twierdzi, że przed Kartezjańskim „myślę” należy zdać sobie sprawę, że „mogę” i „działam”; oznacza to, że istnieje pewna praktyczna, niedyskursywna świadomość, która zawiaduje moimi relacjami ze światem i która przechodzi w rutynę dzięki codziennym działaniom i pracy.<sup>62</sup>

Według Merleau-Ponty’ego, wiedza jest przechowywana w naszych ciałach: nauczywszy się chodzić i jeździć, łatwo zaznajamiamy się każdym nowym miastem, nowym samochodem – ot, kolejne muzeum archeologiczne. Czas treningu jest zbyt krótki, by wyuczyć się całkowicie nowego zestawu odruchów warunkowych – wcześniejsze oswojenie ze zorganizowaną przestrzenią, z materialnością i z rzeczami (nasza materialna i odruchowa kompetencja) umożliwia nam przeniesienie umiejętności poruszania się i działania, raptowną ich modyfikację w nowych warunkach (na przykład w nowym mieście).<sup>63</sup> Zupełnie jak to zauważył słynny amerykański fenomenolog John Travolta, po powrocie z trzyletniej wizyty badawczej w Amsterdamie: „tam jest tak samo, tylko inaczej”.<sup>64</sup>

To wszystko brzmi bardzo dobrze, ale czegoś u Merleau-Ponty’ego brakuje:<sup>65</sup> brak materialności, z którą ma do czynienia ciało, materialnego świata, w którym się ono znajduje. W filozofii tej z trudem można zauważyć na świecie cokolwiek poza ludźmi. Merleau-Ponty pisze o zorientowanej

---

<sup>62</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*. Warszawa: Aletheia, Warszawa, 2001.

<sup>63</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 117 i nast.; Christopher Macann, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, London: Routledge, 1993, s. 176.

<sup>64</sup> J.T. do innego gangstera w *Pulp Fiction*, cytowane w: Löfgren, „Scenes From a Troubled Marriage”, s. 106.

<sup>65</sup> Podobnie jak w większości artykułów w czasopismach typu *Body & Society* albo w takich książkach, jak np.: Williams i Bendelow, *The Lived Body*.



przestrzeni, której umieszczone jest ciało,<sup>66</sup> ale nie zajmuje się tym, co orientuje tę przestrzeń. Materialni mieszkańcy świata tworzą kontekst, ale siedzą cicho, nie mając zamiarów ani sprawczości; podobnie przedstawiani byli służący w powieściach wiktoriańskich: są, ale poza tym nic się o nich nie pisze.<sup>67</sup>

Rozważmy pamięć nawykową, bardzo ważne pojęcie, które zawdzięczamy Henri Bergsonowi.<sup>68</sup> Pamięć nawykowa jest przechowywana w ciele jako wyuczone czynności i przyzwyczajenia. W przeciwieństwie do tak zwanej pamięci poznawczej i językowej, pamięć poznawcza działa poprzez działanie i życie, a nie przez reprezentację.<sup>69</sup> Często używanym przykładem jest umiejętność jazdy na rowerze: nawet po dłuższej przerwie łatwo opanowujemy tę umiejętność ponownie. W przykładzie tym znów czegoś brakuje, mianowicie samego roweru. Połowa całego przykładu została pogrzebana w tej celebracji ciała, pozostawiając nas z „dźwiękiem klaskania jednej dłoni”. A trudno sobie przecież wyobrazić jazdę na rowerze bez roweru, albo czynności codzienne bez rzeczy. Pomyślmy o rutynowych czynnościach, ruchach albo społecznych układach w życiu codziennym – w coraz większym stopniu są one regulowane, definiowane i wspomagane przez sieć czynników (agentów) materialnych. Wywierając coraz większy wpływ na czynności, agenty te domyślnie domagają się pewnych zachowań, pewnych społeczno-przestrzennych konfiguracji.<sup>70</sup> Wystarczy pomyśleć o poruszaniu się po domu, budynku uniwersyteckim lub mieście, aby zdać sobie sprawę z programów, które określają i nadzorują

<sup>66</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 117 i nast.

<sup>67</sup> Edward Said, „Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors”. *Critical Inquiry*, vol. 15, nr 2, 1989, s. 219.

<sup>68</sup> John Mullarkey, *Bergson and Philosophy*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2000, s. 48-55. Por. także: Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 37, 96-102, 279-281.

<sup>69</sup> Por.: Edward S. Casey, „Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty”. *Man and World*, vol. 17, 1984; Paul Connerton, *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

<sup>70</sup> Johansen, *Kulissenes regi*, s. 108-125; Joerges, „Technology in Everyday Life”.

ją codzienne czynności.<sup>71</sup> Pod tym względem XIX-wieczna socjologia, na przykład w dziełach Émile'a Durkheima, wykazywała większą wrażliwość i pokorę wobec świata materialnego niż późniejsze szkoły w naukach społecznych i filozofii.<sup>72</sup> W *Samobójstwie* (1897) Durkheim pisze, że

nie jest prawdą, że społeczeństwo składa się tylko z jednostek; w jego skład wchodzi również zjawiska fizyczne, które odgrywają zasadniczą rolę we wspólnym życiu. Fakt społeczny niekiedy materializuje się do tego stopnia, że staje się częścią świata zewnętrznego. Na przykład określony typ architektury to zjawisko społeczne; jest on częściowo wcielony w domy, we wszelkie budynki, które po zbudowaniu stają się autonomicznymi bytami niezależnymi od jednostek. Podobnie przedstawia się sprawa dróg służących do komunikacji i transportu, narzędzi i maszyn używanych w przemyśle lub w życiu prywatnym, które obrazują stan techniki w danym momencie historii, a także języka pisanego itd. Życie społeczne, które w taki sposób ukształtowało się i utrwaliło na nośnikach materialnych, jest uzewnętrznione i oddziałuje na nas z zewnątrz.<sup>73</sup>

Dla Durkheima artefakty były również faktami społecznymi.

Sprawiedliwie należy jednak dodać, że w swoim ostatnim i niedokończonym dziele, *Widzialne i niewidzialne*, Merleau-Ponty rozpatruje świat materialny w bardziej symetryczny sposób.<sup>74</sup> Utrzymuje tam, że nawet mówiąc o „podmiotach” i „przedmiotach”, zakładamy istnienie pewnego podziału pomiędzy nimi, co powoduje, że relacja pomiędzy nimi może być tylko kontemplacyjna. Pojęcia bycia-w-świecie ma bardziej radykalne implikacje, gdyż nie zakłada istnienia relacji

---

<sup>71</sup> Boast, „A Small Comany of Actors”, s. 188

<sup>72</sup> Por.: Joerges, „Technology in Everyday Life”, s. 224

<sup>73</sup> Émile Durkheim, *Samobójstwo. Studium z socjologii*. tłum. Krzysztof Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006, s. 396.

<sup>74</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Aleitheia, 1996.

pomiędzy nami i światem, skoro nasze bycie nie daje się od świata oddzielić.<sup>75</sup> Merleau-Ponty odwołuje się do „prymitywnego” doświadczenia bycia w bezpośredniej styczności z rzeczami: jest to doświadczenie dzikie, nieuregulowane i barbarzyńskie (bycie cielesne, ciało świata). Możemy dotykać i być dotykany, widzieć i być widzianym, działać i ulegać działaniom – wszystko dzięki wspólnej nam i rzeczom cielesnej tkance, splotowi i chiazmie.<sup>76</sup> Ta intymna relacja świetnie została ujęta w powieści Henry’ego Jamesa *The Spoils of Poynton*, gdzie jedna z postaci, pani Gerets, tłumaczy synowi, jak zapośredniczone jest jej postrzeganie przedmiotów: „Są dla mnie jak istoty żywe, znają mnie, odwzajemniają dotyk mej dłoni”.<sup>77</sup>

Bycie ciałem wśród ciał oznacza, że zanikają bariery pomiędzy ciałem i światem: „Gdzie zakreślić granicę pomiędzy ciałem i światem, skoro świat jest cielesną tkanką?”.<sup>78</sup> Merleau-Ponty mówi o „pakcie” pomiędzy rzeczami i ciałem,<sup>79</sup> przepleceniu, krzyżowaniu się. Jako mieszkańcy i mieszkańcy świata dotykowego, należymy do „ich rodziny”, pozostajemy w intymnym związku z rzeczami, nasze pokrewieństwo łączy nas w jedno ciało. Zaś o „rzeczy samej w sobie” Merleau-Ponty pisze: „no i tylko ono, ponieważ jest bytem dwuwymiarowym, może nas zaprowadzić do samych rzeczy, które same też nie są bytami płaskimi, lecz głębokimi, niedostępnymi dla podmiotu unoszącego się wysoko ponad światem, otwartym tylko dla takiego podmiotu, jeśli jest on możliwy, który współlistnieje wraz z nimi w tym samym świecie”.<sup>80</sup>

Jak większość filozofów, Merleau-Ponty umarł więc wtedy, kiedy zaczął być interesujący – pozostawiając nam notatki do niedokończonego dzieła. Być może, gdyby je dokończył, nie zmieniłoby to wiele, poza dostarczeniem nam większej

<sup>75</sup> Eric Matthews, *The Philosophy of Merleau-Ponty*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002, s. 161.

<sup>76</sup> Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, s. 135-158.

<sup>77</sup> Cyt. za: Brown, *Sense of Things*, s. 149.

<sup>78</sup> Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, s. 142.

<sup>79</sup> Tamże, s. 150.

<sup>80</sup> Tamże, s. 140.

liczby cytatów od walki na retorycznym turnieju.<sup>81</sup> Jak twierdzi Latour,<sup>82</sup> być może argumenty filozoficzne są zbyt proste i czyste, by pomóc w wędrówce po błocie, krętymi ścieżkami ziemi i rzeczy?

### ... i kontynuacje

Cóż, w takim razie kończymy bez żadnej teorii? Nie – nie mam teorii, ale ważnym źródłem inspiracji dla mojej pracy jest teoria sieci (dawniej znana jako Actor-Network-Theory, ANT), rozwijana w filozofii nauk ścisłych.<sup>83</sup> Według Johna Lawa, teorię sieci można uznać za „rodzaj semiotyki materialności. Wymaga ona podejścia semiotycznego, czyli zrozumienia relacyjności bytów, poglądu, że powstają one w relacjach, a następnie zastosowania go bezwzględnie w każdej dziedzinie – nie tylko w lingwistyce”.<sup>84</sup> Zamiast zredukować świat do dwóch przeciwstawnych obszarów ontologicznych, kultury-natury, teoria sieci twierdzi, że prawie wszystko dzieje się w przestrzeni pomiędzy dwoma biegunami, dzięki zapośredniczeniu i przeniesieniu, w heterogenicznych sieciach łączących różne rodzaje materiałów i bytów. Rzeczywistości nie da się odnaleźć w esencjach, ale w połączeniach i mieszaninach, w bezszwowych tkaninach, kłączach kultury i natury, gdzie ludzie i nieludzie pozostają w bliskich rela-

<sup>81</sup> Por.: Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. London-Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, rozdz. 1.

<sup>82</sup> Latour, *Pandora's Hope*, s. 176.

<sup>83</sup> Latour, *Science in Action*; Latour, *We Have Never Been Modern*, Latour, *Pandora's Hope*; Latour, „Bodies, Cyborgs and the Politics of Incarnation”, w: *The Body*, ed. by Sean T. Sweeney, Ian Hodder. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Michael Callon, John Law, „After the Individual in Society. Lessons on Collectivity From Science, Technology and Society”. *Canadian Journal of Sociology*, vol. 22, nr 2, 1997; *Actor Network Theory and After*, ed. by John Law, John Harsard. Oxford: Blackwell, 1999; *Complexities. Social Studies of Knowledge Practices*, ed. by John Law, Annemarie Mol. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2002.

<sup>84</sup> John Law, „After ANT: Complexity, Naming and Topology”, w: *Actor Network Theory and After*, s. 4.

acjach. Jest to porządek demokratyczny i nikogo nie wykluczający, w którym wszystko może być podmiotem (aktorem, aktantem), gdyż jest włączone w jakąś sieć i ma przypisane jakieś własności, którymi działa na inne elementy sieci. Jest to porządek obejmujący hybrydy i hybrydowe relacje, które inne systemy (społeczne i przyrodnicze) w dużej mierze ignorowały. Porządek ten świetnie nadaje się więc do opisu kultury materialnej. Jesteśmy nareszcie u celu: uwolnione zostały zapomniane, transcendentne i wszechogarniające właściwości rzeczy. Właściwości tak dobrze wyrażone w rdzeniach etymologicznych (staronorweskie/staroangielskie *þing*, oraz staro-górno-niemieckie *Thing*): *assembly, gathering, duration*.<sup>85</sup> W ten sposób rzecz (*thing*) jest czymś, co zbiera (*gather*) i łączy (*assembly*), oraz czymś, co trwa (*duration*): innymi słowy, rzecz kojarzy cechy czasu i przestrzeni: idealny węzeł sieci.

Świetny i dobrze znany przykład pochodzi z archeologii. W książce *In Small Things Forgotten* James Deetz<sup>86</sup> opisuje ważne zmiany, jakie dokonywały się w koloniach na wschodnim wybrzeżu Ameryki Północnej od drugiej połowy XVIII wieku. W swojej analizie kultury materialnej Deetz ukazuje wyraźną tendencję: to, co wspólne i społeczne przegrywało z tym, co prywatne i indywidualne. Tworzono społeczeństwo skoncentrowane na osobowości, prywatności i czystości, czego potwierdzeniem są liczne zmiany w obyczajach pogrzebowych, architekturze, meblarstwie, ceramice i obyczajach kulinarnych. Wspólna infrastruktura jedzenia została na przykład zastąpiona indywidualną własnością talerzy i sztućców oraz osobnym usadzaniem na krzesłach. Jednocześnie zatłoczone wspólne cmentarze zostały zastąpione małymi, indywidualnymi grobami rodzinnymi. Domy dzielono na pokoje, separując przestrzeń publiczną od prywatnej.

<sup>85</sup> Hjalmar Falk i Alf Torp, *Etymologisk ordbog over det norske og det danske sprog*. Kristiania, 1906, s. 903; Harald Bjorvand, Fredrik Otto Lindeman, *Vårearveord. Etymologisk ordbok*. Oslo: Novus Forlag, 2000, s. 939 i nast. Por.: Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row, 1971, s. 170-172; Glassie *Material Culture*, s. 67-68.

<sup>86</sup> James Deetz, *In Small Things Forgotten. The Archaeology of Early American Life*. New York: Anchor Books, 1977.

Prycze zastąpiono łózkami. Coraz większa była różnorodność ubrań, ludzie nabywali przedmioty osobiste, nocniki, instrumenty muzyczne, książki itd.

Według Deetza w ten sposób idee indywidualizmu i prywatności zostały uformowane i ucieleśnione w materii – przy czym pojęcie duchowe istniało wcześniej (i dlatego było przyczyną) realizacji materialnej.<sup>87</sup> W ramach przedstawionej powyżej koncepcji, pojęcie „wcześniej” przestaje cokolwiek znaczyć, a przynajmniej staje się znacznie mniej ważne od „jak”. Jak mogło powstać społeczeństwo skoncentrowane na podmiocie? Jak wiele różnych aktorów zgromadzono? Jakie zmobilizowano kultury-natury? Zamiast centralnego bohatera-podmiotu powinniśmy wyobrazić sobie całą brygadę aktorów: talerzy, widelców, nagrobków, ludzi, śmietnisk, nocników, kodeksów, instrumentów muzycznych itd., działających razem w jednej sieci relacji. Poprzez procesy delegacji i translacji, tworząc liczne i skomplikowane relacje hybrydowe, aktorzy ci spowodowali, a z czasem ustabilizowali, nową konfigurację społeczną. Sprawili, że konieczne stały się nowe praktyki cielesne, stworzyli nowe programy działania. Każda mentalna koncepcja indywidualności, prywatności i czystości, może zostać uznana za wynik tych programów, a nie ich przyczynę.<sup>88</sup> Koncepcje takie pozostałyby „ulotne jak chmury” bez współpracy aktorów materialnych, którzy tworzyli niezliczone sieci wykraczające poza granice wspólnot lokalnych. W ten sposób, nie bez pewnej ironii, indywidualność stała się możliwa tylko dzięki kolektywnej pracy brygad aktorów.

Według teorii aktorów, charakterystycznym aspektem sieci w procesie stabilizacji jest to, że ważne części i funkcje ulegają ukryciu (zamieniają się w „czarne skrzynki”), a uwaga obserwatorów kieruje się ku niewielu aktorom, którzy zbierają nagrody i sławę za pracę wykonywaną przez resztę brygady: wystarczy pomyśleć o uwadze (nie) poświęcanej liniom telefo-

---

<sup>87</sup> Por.: James Deetz i Patricia E. Scott Deetz, *The Times of Their Lives. Life, Love and Death in Plymouth Colony*. New York: W. H. Freeman, 2001, s. 173.

<sup>88</sup> Por.: Olsen, „The Archaeology of Us”, s. 211-216.



Il. 4. Samotnie na Biegun Południowy? Odpoczywający aktorzy sfotografowani przez dwóch innych. Przedruk z Erling Kagge, *Alene til Sydpolen*. Oslo: Cappelan, 1993

nicznym, drogom, prasom drukarskim, mapom geologicznym i sieciom triangulacyjnym, jako aktorom w procesie powstawania narodu. Dobrym przykładem jest anegdota: Norwegia jest ogarnięta swego rodzaju obsesją ogrywania wydarzeń historycznych z okresu pionierskich wypraw polarnych, ponownego przeżywania bohaterских przygód Amundsena i Nansena. Młodzi ludzie podejmują się szalonych zadań, takich jak przejazd na nartach przez Arktykę lub Antarktydę. Kilka lat temu, jeden z największych tego typu bohaterów opublikował swoje wspomnienia z podróży „Samemu na Biegun Południowy”.<sup>89</sup> Książkę reklamowano jako opis

<sup>89</sup> Erling Kagge, *Alene til Sydpolen*. Oslo: Cappelen, 1993.

„pierwszej samotnej i pozbawionej zaplecza ekspedycji na Biegun Południowy”. To budzi wątpliwości. Samotnie? Bez zaplecza? A pomoc pary nart, towarzystwo sań? A ochrona zapewniana przez ubrania, namiot i śpiwór? A pojemniki z liofilizowaną żywnością? A wsparcie satelitarnych systemów nawigacji i łączności? (Il. 4). To pewne, że nie był sam – lecz cała zasługa i sława znów przypadła jednemu aktorowi, podmiotowi ludzkiemu, podczas gdy Antarktydę przemierzyła z nim kompania aktorów.

## Wnioski

Archeolodzy powinni zjednoczyć się w obronie rzeczy, obronie tych podporządkowanych członków kolektywu, relegowanych do statusu „innego” i pozbawionych prawa do wypowiedzi przez imperialistyczny dyskurs społeczny i humanistyczny. Mam dość powtarzanych wciąż historyjek o tym, że podmiot, społeczeństwo, *episteme*, jest twórcą przedmiotu; mam dość historyjek o tym, że wszystko jest językiem, działaniem, umysłem albo ludzkim ciałem. Chciałbym, żebyśmy poświęcili więcej uwagi drugiej stronie tej historii: jak przedmioty są twórcami podmiotów. Historia ta nie jest opowiadana w labilnych językach, lecz dociera do nas jako milczące, dotykalne, widoczne i prymitywne pozostałości materialne: maszyny, ściany, drogi, wykopy, miecze.<sup>90</sup> Jak zauważył Michel Serres:<sup>91</sup>

Nie można w książkach znaleźć nic, co przywołałoby prymitywne doświadczenie, kiedy przedmiot jako taki tworzył ludzką podmiotowość, bo książki są pisane właśnie po to, by złożyć to doświadczenie w grobowcu, by udaremnić wszelki dostęp do niego, oraz dlatego, że szum dyskursu zagłusza wszystko, co stało się w tej głębokiej ciszy.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Latour, *We Have Never Been Modern*, s. 82.

<sup>91</sup> Latour, *Science in Action*, s. 216.

<sup>92</sup> Cyt. za: Latour, *We Have Never Been Modern*, s. 82.



Wystarczy się zastanowić, jak jest opowiadana historia archeologii. Jak wszystkie tego typu historiografie, zamienia się ona w historię myśli, historię wielkich umysłów – albo społeczeństw, systemów politycznych, ideologii – tworzących teorie, kształtujących dyskursy i paradygmaty. Rzadko pojawiają się w tej historii wszechobecni nie-ludzie, którzy biorą udział w kolektywnym życiu naszej dyscypliny naukowej, w czasie prac wykopaliskowych, w muzeach i laboratoriach.<sup>93</sup> Wystarczy zastanowić się nad tworzeniem i socjalizacją dyscypliny – przekazem wiedzy i umiejętności – w czasie prac wykopaliskowych, poprzez sieci relacji łączących narzędzia, ludzi, teorie, metody, miejsca, gleby oraz artefakty tak, by powstały praktyki, które jedni ludzie mogą przekazać innym. Ciekawe i zaskakujące jest, że dyscyplina znana jako nauka o rzeczach, albo nawet „nauka o łopacie”, poświęca tak niewiele miejsca, tak niewiele czasu, swoim własnym narzędziom i brudnym praktykom, kiedy opisuje swoją historię. Archeologia, aspirując do rangi nauki społecznej, zaczyna wstydzić się trywialnych szczegółów pracy w pyle i błocie. Zamiast tego, kieruje swą uwagę ku myśli, meta-teoriom, polityce i społeczeństwu, czyli ku „szumowi dyskursu”. Kiedy tak się dzieje, oczywista staje się potrzeba nowego porządku, „demokracji rozszerzonej na rzeczy”.<sup>94</sup>

[2003]

przełożył Paweł Stachura

---

<sup>93</sup> Zob.: Thomas Yarrow, „Artefactual Persons: the Relational Capacities of Persons and Things in the Practice of Excavation”. *Norwegian Archaeological Review*, vol. 36, nr 1, 2003.

<sup>94</sup> Latour, *We Have Never Been Modern*, s. 12.