

W obronie rzeczy
Archeologia i ontologia przedmiotów

BJØRNAR OLSEN

W obronie rzeczy
Archeologia i ontologia przedmiotów

Przekład Bożena Shallcross

Spis treści

1	Wstęp	7
2	Towarzysze broni? Archeologia i studia nad kulturą materialną .	35
3	Kultura materialna jako tekst. Sceny z kłopotliwego związku . .	67
4	Fenomenologia rzeczy	103
5	Milcząca materia. Uciszenie rzeczy	142
6	Czasowość i pamięć. Jak pamiętają rzeczy	167
7	Żyjąc z rzeczami: materia umiejscowiona	200
8	W obronie rzeczy	232
	Bibliografia	264
	Indeks nazwisk	284

1 Wstęp

Czyżby moje *mise-en-scène* uśmierciło ten kwarc, wydrenowało go z wszelkiej materialnej witalności, zaćmiło jego połysk przez podporządkowanie go archeologicznej epistemologii, gdzie jego rola, na zbyt harmonijnej scenie nazywanej historią, nigdy nie polega na byciu sobą, lecz zawsze, zawsze jest przedstawianiem czegoś innego?

Bill Brown, *A Sense of Things*

Daniel Miller w swej książce *Material Culture and Mass Consumption* z 1987 roku odwoływał się do kultury materialnej jako „zaskakująco mylącego składnika współczesnej kultury”, któremu udało się konsekwentnie unikać zainteresowania badaczy, a który pozostaje najmniej zrozumianym spośród wszystkich fenomenów doby współczesnej”¹. Dwanaście lat później Michael Schiffer napisał, że socjologowie „ignorują to, co może być najbardziej znamienne i ważne dla naszego rodzaju [...] [to], że życie ludzkie składa się z nieprzerwanej i zróżnicowanej interakcji między ludźmi a niezliczoną ilością rzeczy”². Już w nowym milenium Bruno Latour potwierdził, że niewiele się zmieniło:

Podobnie jak o seksie w czasach wiktoriańskich, o przedmiotach nigdy się nie mówi, ale wszędzie da się je odczuć. Istnieją one, rzecz jasna, ale nie poddaje się ich namysłowi, socjologicznemu namysłowi. Jak pokorni służący istnieją one na marginesie tego, co społeczne, wykonują większość pracy, ale nigdy się ich tak nie przedstawia.³

Niezależnie od odmiennych perspektyw autorów i ich dyscyplinarnych uwikłań, cytaty te wskazują na rosnący niepokój spowodowany

¹ D. Miller, *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford 1987, s. 217.

² M. Schiffer, *The Portable Radio in American Life*, Toucson 1992, s. 2.

³ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, wstęp K. Abriszewski, Kraków 2010, s. 104.

tym, że nauki społeczne nie zauważają rzeczy. Pomimo fundamentalnej i nieuniknionej materialności ludzkiej kondycji rzeczy wydają się ofiarami swego rodzaju zbiorowej amnezji w badaniach socjologicznych i kulturowych, które kreują w nas paradoksalnie trwały obraz społeczeństw działających bez zapośredniczenia w przedmiotach. Nie trzeba wspominać, że istnieją oczywiście wyjątki i pojawiły się odważne próby odzyskania [*repatriation*] przedmiotów w ciągu ostatniego stulecia przez postaci tak odmienne i znane, jak Henri Bergson, Martin Heidegger, Walter Benjamin i Maurice Merleau-Ponty. Jednak pomimo niuansów i wyjątków, na jakie napotyka każda próba przesadnej generalizacji, można dalej z powodzeniem twierdzić, że materialne składniki tego, o czym przychodzi nam myśleć jako o „życiu społecznym”, są marginalizowane, a nawet piętnowane w naukach społecznych i filozofii XX wieku.

Gdzie leżą przyczyny tej marginalizacji? Dlaczego fizyczny i „rzeczowy” komponent naszej przeszłości i teraźniejszości jest do tego stopnia zapomniany i wręcz ignorowany we współczesnych badaniach w naukach społecznych? Jaki wpływ ta postawa miała na dyscypliny konsekwentnie i autentycznie poświęcające się studiowaniu rzeczy, przede wszystkim na archeologię? Z wyjątkiem ostatniego pytania, powyższe kwestie – stanowiące zaplecze tej książki – nie są nowe w badaniach nad kulturą materialną⁴. Przyczyna, dla której ja sam ponowiłem te pytania, leży częściowo w odczuwanej przeze mnie potrzebie udzielenia bardziej przekonujących odpowiedzi. Ważniejszy jednak jest fakt, że te kwestie są blisko powiązane z poszukiwaniami, które ukształtowały ramę niniejszej książki – z próbą odpowiedzi na pytanie, jak przedmioty i rzeczy „mieszają się” z istotami ludzkimi, aby kształtować konfiguracje zwane społeczeństwem i historią. Jaką rolę rzeczy odgrywają w ułatwianiu i umacnianiu życia społecznego? Ponadto, jeśli rzeczy powodują różnice, co jest oczywiste, jak owe różnice osadzone są w jakościach,

⁴ Por. D. Miller, *Material Culture...*, s. 3 i nast.; T. Dant, *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej. Wartości, działania, style życia*, przeł. J. Barański, Kraków 2007, s. 9 i nast.; zob. B. Olsen, *Keeping Things at Arm's Length. A Genealogy of Asymmetry*, „World Archaeology” 2007, nr 39 (4), s. 579–588.

które przekraczają swoje inter-relacyjne znaczenie. Innymi słowy – kwestionując strukturalistyczną i semiotyczną mantrę – czy odmienność rzeczy, i tym samym ich zdolność do działania, jest zakorzeniona w ich wyjątkowych i esencjalnych właściwościach?

Te pytania wychodzą poza zadania poszczególnych dyscyplin, a zarazem są ściśle związane z archeologią. Archeologia jako termin stała się popularnym, a nawet nadużywanym frazesem wśród filozofów, psychologów, socjologów i literaturoznawców. Jednak niewielu spośród nich, zafascynowanych metaforyczną nośnością tego słowa, pofatygowało się, aby poważnie zastanowić się nad tym, jaki mógłby być wkład archeologii w rozwiązanie podejmowanych przez nich problemów. W tym sensie niniejsza książka jest też próbą ocalenia takiej koncepcji archeologii. Daleko mi jednak do prób przywrócenia czy zredukowania znaczenia tego terminu do określonej dyscypliny badawczej lub też wskrzeszenia tradycyjnego stosunku wobec dalekiej przeszłości. Moim zdaniem archeologia jest przede wszystkim namysłem nad rzeczami, więc gdy obecnie przedmiot zdaje się ponownie wkraczać w dyskursy socjologiczne i kulturowe, archeolodzy jako badacze najbardziej oddani rzeczom winni sprawić, żeby ich głosy zostały usłyszane. Namysł archeologii nad rzeczami daje intelektualną wprawę nader przydatną do tych debat. Ponadto, ponieważ zajmujemy się rzeczami, uważam, że pisanie i odczytywanie teorii z archeologicznego punktu widzenia powinno mieć znaczenie. Nasze teoretyzowanie, mimo że częściowo poświęcone zjawiskom i przemyśleniom ważnym również dla filozofii, winno być odróżnialne – przynajmniej do pewnego stopnia – od innych dyskursów teoretycznych. Niniejsza książka została napisana również jako wkład w owo zróżnicowanie.

Credo: nie wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu

W ciągu ostatnich dwudziestu lat byliśmy świadkami nowego zainteresowania rzeczami, materialnością i krajobrazem w wielu dyscyplinach. Mimo to z jakiegoś powodu zainteresowanie owo pomijało kwestię wewnętrznego materialnego znaczenia rzeczy i jakości

przez nie posiadanych, a znajdujących się poza ludzkim poznaniem, przedstawianiem i ucieleśnianiem. Wprawdzie doszła do głosu poważna i zasadna krytyka tekstualnego i językoznawczego redukcjonizmu w wielu dawnych interpretacyjnych archeologiach, ale jednak dominującą tendencją pozostaje w dalszym ciągu przedstawianie kultury materialnej i krajobrazów jako obszaru „inskrypcji”, owych metaforycznych substytutów zawsze symbolizujących coś innego, a przede wszystkim to, co „społeczne”, „kulturowe”, „polityczne” itd. – wszystko pojmowane implicite jako ponadmaterialne byty. Milczącym założeniem większości współczesnych metod jest przekonanie, że kultura jest jakoś „uprzednia” wobec materii lub od niej oderwana, a także pogląd, że kultury, jako „z góry odmienne”, reagują na świat materialny w unikalny sposób, którego efektem są wielorakie materialne ekspresje i znaczenia. Stąd, mimo trwających dyskusji o doświadczeniu cielesnym i rytuałach somatycznych, rzeczy i krajobraz – oprócz tego, że są plastyczne, otwarte i receptywne – zdają się niewiele wносить w to doświadczenie.

Zważywszy na tytuł tej książki, nie ujawnię wielkiego sekretu, przyznając, że zostałem sprowokowany do jej napisania przez rosnące niezadowolenie nie tylko z powodu dominującej antymaterialnej konceptualizacji kultury i społeczeństwa w naukach humanistycznych czy społecznych, ale również dlatego, że archeologia i studia nad kulturą materialną, niezależnie od przypisywanych sobie osiągnięć⁵, aż tak daleko odeszły od materialnych jakości rzeczy i poddały się wiodącym antymaterialnym i pochodnym wobec społecznego konstrukttywizmu teoriom⁶. Toteż następująca obserwacja Schiffera, poczyniona w 1999 roku, nie straciła moim zdaniem na ważności:

⁵ Por. D. Miller, *Why Some Things Matter*, w: *Material Cultures: Why Some Things Matter*, red. D. Miller, London 1998, s. 3; *The Material Culture Reader*, red. V. Buchli, Oxford 2002.

⁶ Włączając, rzecz jasna, sporą część mojego dorobku, np. B. Olsen, *Arkeologi, tekst, samfunn. Fragmenter til en post-prosessuell arkeologi*, Stensilserie B, historie/arkeologi nr. 24, Tromsø 1987; tegoż, *Roland Barthes: from Sign to Text*, w: *Reading Material Culture*, red. I. C. Tilley, Oxford 1990.

oprócz marginalizacji badaniom nad kulturą materialną dolegają często poważniejsze problemy: rzutują one po prostu na nowe badania empiryczne konwencjonalną ontologię i teorie traktujące interakcję ludzie – artefakty jako drugorzędną wobec procesów kulturowych. Przykładowo, wyrób i używanie artefaktów są uważane za jeszcze jeden obszar, na którym ludzie negocjują kulturowo kształtowane znaczenia.⁷

Książka ta jest wynikiem przyjęcia postawy realistycznej w tym sensie, że wierzę, iż materialny świat istnieje, a rzeczy konstytuują podstawowy i stały fundament naszej egzystencji. Rzeczy, materiały, krajobraz mają konkretne własności oddziałujące i kształtujące zarówno naszą ich percepcję, jak i nasze z nimi współzamieszkiwanie. Sporą częścią najnowszych badań w archeologii, antropologii, geografii i studiach kulturowych zdaje się kierować „hermeneutyka podejrzeń”⁸, wedle której „wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”⁹ – wraz z rzeczami i fizycznością świata, które czasem wydają się zredukowane do niczego więcej niż dyskursywne przedmioty lub „fenomeny” kognitywnego doświadczenia podmiotów.

Jak zauważyła Judith Attfield, świat materialny uległ dematerializacji do tego stopnia, że nie „jesteśmy w stanie zawrzeć własnym oczom”¹⁰. Negując lub ignorując integralność i samoistność tego, co jest poza naszą percepcją, zostajemy sam na sam z „intencjonalnym światem”, scalonym niemal wyłącznie dzięki ludzkiemu poznaniu¹¹.

⁷ M. Schiffer (z A. Miller), *The Material Life of Human Beings: Artifacts, Behavior and Communication*, London 1999, s. 6.

⁸ Zob. P. Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale 1970.

⁹ Wyrażenie to, autorstwa Karola Marksa, zyskało swoje „dzieje efektywne” (termin H.-G. Gadamera).

¹⁰ J. Attfield, *Wild Things: The Material Culture of Everyday Life*, Oxford 2000, s. 42.

¹¹ Por. T. Ingold, *Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London 2000, s. 40–41.

Spółeczeństwa skonstruowane – ale z czego?

Symptodem tej antropocentrycznej postawy są modne, a zarazem nieco semantycznie mylące, antyesencjalistyczne słowa „inwencja” i „konstrukcja”. Tradycja i kultury są wynalezione, narody wyobrażone, wiedza skonstruowana¹². Oczywiście, że tradycja i kultury są wynalezione, a społeczeństwa konstruowane, ale nie czyni ich to niereczywistymi lub fałszywymi. Społeczeństwa lub państwa narodowe nie są poznawczymi szkicami spoczywającymi w ludzkich umysłach; są one rzeczywistymi bytami o solidnych fundamentach i mocnych wewnętrznych powiązaniach. Jak sugerują etymologiczne korzenie słów, fakty są zrobione, a rzeczywistość – sfabrykowana. Zamiast „odślania” byty jako skonstruowane i zrobione, nasza uwaga winna być raczej skierowana ku analizowaniu, jak tworzy się owe byty (np. społeczeństwa i kultury) i jak rzeczywiste materiały budowlane – beton i stal, zbrojenie i filary – są włączone w ich budowę. Innymi słowy, powinniśmy poświęcić o wiele więcej uwagi materialnym składnikom tworzącym warunki możliwości dla tych cech, które kojarzymy ze społecznym porządkiem, strukturalną trwałością i władzą¹³.

Byłoby poważną przesadą powiedzieć, że owe materiały budowlane odgrywają główną rolę w różnych koncepcjach społeczeństwa obecnych w naukach społecznych. Wyjątek stanowi marksizm, ale nawet tutaj rzeczy, mimo ich ważności, są przeważnie zredukowane do ograniczonej cechy strukturalnej i środków produkcji w ramach całościowej formacji społecznej. Społeczeństwa i kultury są poza tym konsekwentnie traktowane jako zbiorowiska ludzkie scalone przez społeczne stosunki i społeczne siły – mówiąc krótko, przez ludzi bez rzeczy. W podręczniku przeznaczonym dla studentów uniwersytetów antropologowie Thomas Eriksen i Torunn Sørheim definiują społeczeństwo jako „system ról, zobowiązań i stosunków międzyludzkich wystarczająco rozległych,

¹² I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Cambridge, Mass. 2001; B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 123 i nast. – zob. zawarte tam ogólne omówienie.

¹³ B. Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, London 1999; tegoż, *Splatając na nowo...*



Fot. 1.1. „Społeczeństwa lub państwa narodowe nie są poznawczymi szkicami spoczywającymi w ludzkich umysłach; są one rzeczywistymi bytami o solidnych fundamentach i mocnych wewnętrznych powiązaniach”. Walltown Crags (Mur Hadriana), Northumberland, Wielka Brytania, fot. Alfredo González-Ruibal.

aby ułatwić większości mieszkańców zaspokojenie ich potrzeb”¹⁴. Dalej dowiadujemy się, że kultury składają się z „myśli, wiedzy i umiejętności nabywanych przez ludzi jako członków społeczności [...] Kultura może więc być uważana za rodzaj mentalnej matrycy działania, za sumę wszelkich doświadczeń, wiedzy oraz wartości, które niesiemy z sobą i które ugruntowują nasze działania”¹⁵.

Nawet w kwestii wymiany darów – na pozór szczególnie ukierunkowanej na rzecz – przedmioty, nadające logikę samej nazwie, są często

¹⁴ Th. Eriksen, T. Sørheim, *Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge*, Oslo 2006, s. 8.

¹⁵ Tamże, s. 41 (podkreślenie oryginalne).

trywializowane albo uważane za mniej lub bardziej nieważne. Tu również często czyni się założenie, że dar ma charakter epifenomenalny wobec podstawowych stosunków społecznych między osobami. Toteż w swej pracy o staroskandynawskiej wymianie darów wśród Wikingów Aron Guriewicz dochodzi do wniosku, że „nie miał znaczenia przekazywany przedmiot, lecz osoby go posiadające i fakt, że zdecydowały się go przekazać”¹⁶. Wyraża to typowe w naukach społecznych przekonanie, że osoby i podmioty stanowią kategorie, które można łatwo i naturalnie oddzielić od rzeczy i które w tym nieokreślonym stanie wystarczają do wyjaśnienia badanych zjawisk. Bywało jednak inaczej, jak dowodzi Póra Pétursdóttir w swej analizie wymiany darów opisywanej w sagach islandzkich:

Przedmiot nie był jakimś przypadkowym substytutem, zamiennikiem, który reprezentował „społeczne” stosunki i transakcje, lecz sam w sobie miał kluczowe znaczenie dla ustanowienia i utrzymania tej relacji [...], bez niego była ona nie do pomyślenia. Toteż przyjaźń czy jakiegokolwiek inny układ nie powstawały między dwiema stronami w próżni, ale przez zbiorowe współdziałanie pomiędzy bytami przedmiotowymi i ludźmi. Przedmioty nie były abstrakcyjnymi, przypadkowymi rzeczami, lecz ustawicznie angażowanymi, konkretnymi manifestacjami tych związków, a tym samym – ich fundamentalnymi składnikami.¹⁷

Aby zrozumieć, jak społeczeństwo działa – i, tym samym, jak jest możliwe – musimy stać się bardziej otwarci i chłonni, a także uznać, że w jego tkankę wplecione są obiekty o wiele bardziej podstawowe niż ludzie (oraz ich myśli, wiedza i umiejętności). Inaczej mówiąc, musimy wziąć pod uwagę, że społeczności składają się z mnogich, rzeczywistych i współdziałających całości złożonych zarówno z ludzi, jak i nie-ludzi. W tym względzie tacy założyciele socjologii jak na przykład Émile Durkheim obdarzyli nas błyskami intuicji, które wydają się bardziej wrażliwe na świat materialny i pokorne wobec niego niż poglądy ich późniejszych

¹⁶ A. Gurevich, *Wealth and Gift-Bestowal Among the Ancient Scandinavians*, w: *Historical Anthropology of the Middle Ages*, red. J. Howlett, Chicago 1992, s. 179.

¹⁷ P. Pétursdóttir, „*Deyr fe, deyja fraendr*”. *Re-animating Mortuary Remains from Viking Age Iceland*, praca magisterska, Uniwersytet w Tromsø 2007, s. 61.

kolegów socjologów czy filozofów¹⁸. W opublikowanym w 1897 roku *Samobójstwie* Durkheim pisał:

[...] 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 [...] 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 [...].¹⁹

Dla Durkheima, przynajmniej w tym momencie, artefakty były również faktami społecznymi. Niestety ani on, ani ogromna większość jego następców nie poświęciła zbyt wiele uwagi tej sprawie w swych badaniach. Jak zauważył Bernward Joerges, „im bliżej świętych, wewnętrznych kręgów tworzących teorie i usystematyzowane empiryczne uogólnienia, tym bardziej nauki społeczne pozbawiona są rzeczy”²⁰.

Osamotnienie ciała

Naturalnie, że istnieją pewne symptomy zmian, a pojawienie się problematyki ciała w socjologii i badaniach kulturowych w ciągu ostatnich dwudziestu czy trzydziestu lat było szczególnie obiecujące²¹. Materialny

¹⁸ Por. B. Joerges, *Technology in Everyday Life. Conceptual Queries*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 1988, nr 18 (2), s. 224. Stąd fragmenty, w których „Durkheim brzmi przez chwilę jak Tard” (Latour), są prawdopodobnie bardziej oczywiste, niż się uznaje (i prawdopodobnie tym bardziej Durkheimowskie); B. Latour, *Splatając na nowo...*

¹⁹ E. Durkheim, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, przeł. K. Wakar, przedm. A. Sulek, red. nauk. E. Tarkowska, Warszawa 2006, s. 395.

²⁰ B. Joerges, *Technology...*, s. 223.

²¹ J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex”*, London 1993; L. Meskill, *The somatisation of archaeology: Institutions, discourses, corporeality*, „Norwegian Archaeological Review” 1996, vol. 29, nr 1; S. J. Williams, G. A. Bendelow, *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*, London 1998; J. Tilley, *Metaphor and Material Culture*, Oxford 1999; *Thinking through the Body: Archaeologies of Corporeality*, red. Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow, New York 2002; *The Body*, red. S. Sweeney,

potencjał tego zwrotu somatycznego, odzwierciedlony zwłaszcza w różnych lekturach zainspirowanych przez Merleau-Ponty'ego, jest oczywisty: będąc ludzkimi istotami, jesteśmy cielesnie osadzeni w świecie i stąd konieczność, aby przed kartezjańskim „myśle” uznać praktyczny, żywy składnik wyrażany w zrutynizowanych praktykach i działaniach: w obyczajach cielesnych²².

Ten trzon fenomenologicznej myśli nauczył nas, że wiedza nie jest po prostu czymś znajdującym się w naszych głowach. Jest ona również nabywana przez nasze ciała i magazynowana w nich. Jeśli raz nabyliśmy pewnej nawykowej umiejętności, potrzebujemy tylko trochę czasu, aby zaznajomić się z nowym miastem, nowym samochodem czy kolejnym muzeum archeologicznym. Nie mając zbyt wiele czasu, aby w pełni rozwinąć nowe zespoły odruchów warunkowych, dzięki naszej znajomości uporządkowanej przestrzeni, materialności i rzeczy – w skrócie: naszej materialnej nawykowej orientacji – możemy projektować potencjalne ruchy i czynności, które dają się szybko zmodyfikować i dostosować do specyficznych różnicowań, takich jak choćby przybycie do nowego domu czy miasta²³. Jak stwierdził słynny amerykański fenomenolog John Travolta, wracając do Ameryki po trzech latach badań terenowych w Amsterdamie: „Tam jest tak samo, ale inaczej”²⁴.

Ów zwrot somatyczny, zainspirowany również pracami (i odzwierciedlony w nich) Michela de Certeau, Michela Foucaulta i innych, wyraźnie

I. Hodder, Cambridge 2002; R. Joyce, *Archaeology of the body*, „Annual Reviews in Anthropology” 2005, nr 34; *Body/embodiment: Symbolic Interaction And the Sociology of the Body*, red. D. Waslul, P. Vannini, Burlington 2006.

²² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, posł. J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 162 i nast.; C. Macann, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, London 1993, s. 175–176; por. wstęp Turnera do: L. Meskell, R. Joyce, *Embodied Lives: Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*, London 2003; R. Joyce, *Archaeology of the body*.

²³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 169–172; C. Macann, *Four Phenomenological Philosophers...*, s. 176.

²⁴ Tak Travolta uczy kolegę gangstera różnic kulturowych w *Pulp Fiction*. Cyt. za: O. Löfgren, *Scenes from a Troubled Marriage: Swedish Ethnology and Material Culture Studies*, „Journal of Material Culture” 1997, nr 2 (1), s. 106.

utorował drogę dla mniej logocentrycznych metodologii w badaniach socjologicznych. Dawał on też możliwość podważenia, przyjmowanej za rzecz naturalną, dominacji języka jako środka porozumienia ze światem, chociaż czasem proponowano coś raczej odwrotnego²⁵. Zazwyczaj jednak w większości opisów kompetentnego ciała, dających się znaleźć w takich naukach jak filozofia, literaturoznawstwo, socjologia czy antropologia, brakuje czegoś ważnego, mimo jego niekwestionowanego materialnego potencjału: rzeczy, do których ciało się odnosi i z którymi się łączy, czyli mówiąc krótko, materialnych komponentów świata, wśród których ono istnieje. Często odnosi się wrażenie, że w tych naukach ludzkie ciało jest jedynym ciałem na świecie i że to żywe ciało przenosi się z miejsca na miejsce zgoła nieograniczone przez inne rodzaje istnień.

Weźmy pod uwagę „pamięć nawykową”, bardzo ważną koncepcję zawdzięczaną Henriemu Bergsonowi²⁶. Odnosi się ona do sposobu, w jaki pamięć jest przechowywana w ciele w postaci skłonności i nawyków. W przeciwieństwie do tak zwanego kognitywnego lub rekolektywnego pamiętania, pamięć nawykowa jest raczej przeżywana i odgrywana niż przedstawiana²⁷. Często jako przykład ilustrujący tego rodzaju pamięć podaje się jazdę na rowerze, tak oto ładnie opisaną przez Elaine Scarry: „To, co zostało zapamiętane przez ciało, jest dobrze pamiętane. Gdy piętnastolatka zsiada z roweru i wsiada nań, mając lat dwadzieścia pięć, zdawać się może, że ciało zapomniało tylko o tych dziesięciu latach przerwy, ponieważ opanowanie jazdy na rowerze powraca bez wysiłku”²⁸. W tej opowieści brakuje czegoś nader istotnego: roweru. Ta druga połowa została pogrzebana wśród pochwał sprawnego ciała; oto raz jeszcze ostaliśmy

²⁵ Zob. rozważania o Butler w rozdziale 3.

²⁶ Zob. rozdział 6.

²⁷ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*; E. Casey, *Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty*, „Man and World” 1984, nr 17; H. Bergson, *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*, przeł. R. J. Weksler-Waszkinel, przekł. przejrzał, poprawił i posłowiem opatrzył M. Drwięga, Kraków 2006.

²⁸ E. Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford 1985, s. 109.

się z tylko jedną klaszczącą ręką. Ale spróbujcie jechać na rowerze bez roweru; spróbujcie pomyśleć o swych codziennych czynnościach bez rzeczy. Pomyślcie o tym, jak rutyna, ruchy i społeczne układy naszego codziennego życia stają się coraz bardziej uregulowane, zdefiniowane i kontrolowane, a także wspomagane i zachęcane przez zespoły czynników materialnych. Wystarczy pomyśleć o poruszaniu się po domu, kampusie lub mieście, aby uświadomić sobie, jak ugruntowują one program działania, który ustala i monitoruje nasze codzienne czynności²⁹. W naszym postępowaniu przedmioty są używane tak, jakby (mniej lub bardziej) nam się należały i stanowiły wewnętrzne cechy naszych poczynań. Nie dostarczają one jedynie ram, sceny czy tła dla wykonywanych czynności³⁰, lecz są w sposób istotny i niezbędny włączone w ułatwianie nam tych działań. Toteż czas najwyższy, aby oddać im społeczne uznanie. Nie oznacza to, naturalnie, że rzeczy są jedynym witalnym komponentem społecznego porządku i stanowią punkt odniesienia dla całej naszej uwagi. Jak zauważył Latour, „może istnieć wiele metafizycznych odcieni pomiędzy pełną przyczynowością a czystym nieistnieniem”³¹.

Z oczywistych powodów oczekuje się innego podejścia w coraz bardziej powszechnych archeologicznych badaniach ciała³². Jednak tam ciało zdaje się być traktowane jeszcze bardziej dosłownie. Podążając śladem od dawna ugruntowanej troski o sygnalizowanie i kształtowanie tożsamości (status, gender, etniczność, osobowość itd.), skupienie się na kulturze materialnej odnosi się głównie wprost do pokazywania ciała i inskrypcji (ozdób, ubioru, tatuażu) i uznanych form ekspresji, takich jak statuetki, maski, antropomorficzna sztuka naskalna itd. Wbrew stwierdzeniu, że „pod wpływem metod fenomenologicznych” uwaga przesunęła się ku analizie „wytwarzania i doświadczenia żywych

²⁹ R. Boast, *A Small Company of Actors. A Critique of Style*, „Journal of Material Culture” 1997, nr 2 (2), s. 188.

³⁰ Por. D. Miller, *Artefacts as Categories: A Study of Ceramic Variability in Central India*, Oxford 1985.

³¹ B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 101.

³² Por. L. Messtell, *The somatisation...; Thinking through the Body...*; R. Joyce, *Archaeology of the body*.

ciał”³³, wiodąca rola ludzkich istot jest rzadko podważana. Zamiast badać możliwości istniejące dzięki skoncentrowaniu się na somatycznym doświadczeniu i tym samym na istnieniu jako zanurzonym w materię, liczne archeologie ciała wydają się umacniać owo antropomorficzne uprzedzenie³⁴. Akceptacja tego uprzedzenia podkreśla moje wstępne stwierdzenie, że archeologiczne teoretyzowanie powinno się odmienić, aby zawsze oraz konsekwentnie pamiętać o rzeczach.

Pamiętając rzeczy

Jednym z zasadniczych celów tej książki jest zatem promowanie bardziej egalitarnego podejścia do sposobu, w jaki odbieramy społeczeństwo i kulturę, bardziej „symetryczne” traktowanie dawnych i obecnych światów życia. Oparta jest ona na założeniu, że *r z e c z y*, te wszystkie niezwykle zróżnicowane fizyczne istoty, które z racji wymiernych historycznych konwencji traktujemy jako „kulturę materialną”, egzystują w świecie obok innych bytów, takich jak człowiek, rośliny i zwierzęta. Wszystkie te byty są spokrewnione, dzielą pewne materialne właściwości, „ciało” i przynależność do zamieszkiwanego przez nie świata³⁵. Wszystkie one mają umiejętność wytwarzania *r ó ż n i c y* w świecie i dla innych bytów³⁶. Jeśli trzymać się tej koncepcji³⁷, ich *s y m e t r i a* nie prowadzi do równości, do sprowadzania wszystkiego do tego samego. Byty owe są, oczywiście, odmienne, wręcz demonstrują – wobec i pośród siebie – skrajnie zróżnicowane formy bycia, które konstytuują podstawę zbiorowego działania³⁸. Mimo to różnica ta nie powinna być konceptualizowana w zgodzie z panującymi ontologicznymi reżimami dualizmów

³³ R. Joyce, *Archaeology of the Body*, s. 152; *Thinking through the Body...*

³⁴ Zob. jednak L. Messtell, R. Joyce, *Embodied Lives...*; L. Messtell, *Object Worlds in Ancient Egypt: Material Biographies Past and Present*, Oxford 2004.

³⁵ Por. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska [et al.], wstępem opatrzyl, całość przekładu przejrzał i popr. J. Migasiński, Warszawa 1996.

³⁶ G. Harmann, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago 2002, s. 167.

³⁷ B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 107. ³⁸ Zob. rozdziały 7 i 8.

i negatywności; to przecież nie o pozycyjną lub relatywną różnicą ułatwia współpracę, poruczenie [*delegation*] i wymianę³⁹.

Bez względu na to, jak dalece wnikiemy w „historię rozmawiającą i milczącą prehistorię”⁴⁰, okaże się, że człowiek zawsze poszerzał swe społeczne relacje do poza-ludzkiego [*non-human*], do nie-człowieka, z którym wymieniał mienie i tworzył wspólnoty⁴¹. Według Michela Serresa zdolność do tworzenia zaawansowanych materialnych więzi konstytuuje człowieka jako istotę społeczną; jest to główna różnica pomiędzy naszą społecznością a społecznością zwierząt:

Nasze stosunki, nasze więzi byłyby zwiewne jak obłoki, gdyby transakcje istniały wyłącznie między podmiotami. W rzeczywistości przedmiot, specyficznie dla Hominidae, stabilizuje nasze związki; spowalnia czas naszych rewolucji. W niestabilnym stadzie pawianów społeczne zmiany wybuchają w każdej minucie [...] Przedmiot sprawia, że dla nas historia powolnieje.⁴²

Jeśli istnieje jakiś jedna historyczna trajektoria wiodąca od Wąwozu Olduvai do Postmodernii, musi ona opierać się na narastającym zmieszaniu [*mixing*]: coraz więcej zadań powierzanych jest aktorom nie-ludzkim i coraz więcej poczynań jest zapośredniczonych przez rzeczy. Tylko dzięki rosnącemu mobilizowaniu rzeczy człowiek może dojść do doświadczania historycznych „epizodów”, takich jak przejście do uprawy rolnej, urbanizacja, powstawanie państw, industrializacja i postindustrializacja. Te komponenty kojarzymy z historyczną zmianą, a właściwości, jakie nadajemy rozwojowi i postępowi, zostały umożliwione przez człowieka coraz bardziej związanego i „zestawionego” [„*assembled*”] z nie-człowiekiem⁴³.

³⁹ Por. A. Pickering, *After Representation: Science Studies in the Performative Idiom*, „PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association” 1994, vol. 2; B. Latour, *Pandora's Hope...*, s. 180–182.

⁴⁰ M. Serres, *Statues*, Paris 1987, s. 209.

⁴¹ Tamże, s. 209; B. Latour, *Pandora's Hope...*, s. 198.

⁴² M. Serres, *Genesis*, Ann Arbor 1995, s. 87.

⁴³ Por. C. Renfrew, *Towards a Theory of Material Engagement*, w: *Rethinking*



Fot.1.2. Jeśli istnieje jakiś jedna historyczna trajektoria wiodąca od Wąwozu Olduvai do Postmodernii, musi ona opierać się na narastającym zmieszaniu [*mixing*]: coraz więcej zadań poruczonych jest aktorom nie-ludzkim i coraz więcej poczynań jest zapośredniczonych przez rzeczy.” Bay Bridge i San Francisco, fot. W. Krutein/photovault.com.

Ważną rzeczą-lekcją zawartą w tej narracji jest to, że te inne byty nie trwają spokojnie w oczekiwaniu na wcielenie ich do społecznie ukonstytuowanych znaczeń. Krajobraz i rzeczy mają własne unikalne właściwości i umiejętności, które wnoszą do naszego współmieszkania z nimi. Toteż deklarowanie egalitarnej czy symetrycznej archeologii staje się zgoła inne niż u Karola Marksa (i Gordona Childe’a): człowiek nie zrobił siebie sam!

Materiality: The Engagement of Mind with the Material World, red. E. DeMarrais, C. Gosden, C. Renfrew, Cambridge 2004.

Ujawnianie trudności

Pamięć o rzeczach wydawać się może oczywistym celem badań nad społeczeństwem i kulturą. Nawet powierzchowna refleksja nad naszą obecną egzystencją, niezależnie od tego, czy jest ona doświadczana poprzez ciało sprzedawcy, filozofa, pasterza reniferów, powieściopisarza lub artysty nowych mediów, pokazuje nam, jak nierozdzielnie jest owa egzystencja związana z rzeczami i przedmiotami, od zawsze połączonymi ze sobą i włączonymi w nasze codzienne poczynania. Wystarczy podjąć się (niemożliwego) eksperymentu wyobrażenia sobie istnienia bez rzeczy, bez materii. Im bardziej uświadamiamy sobie, jak przeszła i terażniejsza egzystencja ludzka jest zmieszana z materiałami, tym bardziej nadzwyczajny i paradoksalny staje się brak uznania dla nich w naukach społecznych.

Jednakże, i to z wielu powodów, uczenie się od nowa, aby przypisywać działanie, władzę oraz, aby użyć tej zwietrzalej mantry, sprawczość [agency] istnieniom innym niż podmiot ludzki, okazało się bardzo trudnym zadaniem. Sporą przeszkodę stanowi fakt, że postawa taka zakłada niezgodę na to, co Graham Harman⁴⁴ określił jako „odwieczną dyktaturę bytu ludzkiego” utrzymującą się w filozofii, teorii społecznej oraz ogólnie w naukach społecznych i humanistycznych. Jest to trwały i witalny reżim, dobrze broniony przez skuteczną historię myśli Zachodu i z powodzeniem przenikający nawet do najdalszych zakątków uniwersyteckiego krajobrazu. Epistemologiczne i ontologiczne dziedzictwo pogrzebało większość naszego doświadczenia rzeczy i uczyniło nas obojętnymi na ich bytowanie⁴⁵. Wedle tej spuścizny rzeczy nie działają (poza mechaniczną sprawczością) i nie są obarczone znaczeniami, celami czy innymi kategoryzującymi właściwościami, które mogłyby ułatwić ich wciągnięcie w obręb tego, co społeczne. Te jakości są zarezerwowane dla racjonalnego i działającego celowo podmiotu, mówiąc krótko, wyłącznie dla istot ludzkich.

⁴⁴ G. Harman, *Tool-Being...*, s. 4.

⁴⁵ Por. S. Benso, *The Face of Things: A Different Side of Ethics*, Albany 2000.

Próby obalenia tego reżimu były lekceważone, utrudniane lub tłumione. Przypisywanie rzeczom czegoś więcej niż użyteczności i estetyki uznawano za mistycyzujące lub fetyszyzujące, za niebezpieczny prymitywizm właściwy czemuś innemu, średniowieczu. Dlatego ważne dla naszego społecznego i naukowego wykształcenia było to, aby nie mylić stosunków społecznych ze stosunkami rzeczowymi oraz by nie przypisywać rzeczom tego, co uważa się za właściwości ludzkie. Jak zauważył Miller, dominujący imperatyw głosił, żeby „najpierw zatroszczyć się o bezpośrednie społeczne stosunki i «rzeczywisty» ludzi”⁴⁶. Tak więc mamy jeden zestaw stosunków, które są uznawane za rzeczywiste, autentyczne i uczciwe (ludzie między sobą) oraz inny zestaw stosunków apriorycznie pojmowanych jako fałszywe. Przekraczanie granicy pomiędzy „nami” a „tym” łatwo prowadzi do odrzucenia i do moralnego lekceważenia.

Owa granica i sankcje są, naturalnie, połączone z szerszą moralno-polityczną spuścizną epoki nowożytnej⁴⁷. Wielu filozofów i teoretyków nauk społecznych w pojawieniu się, począwszy od XIX wieku, masowo produkowanego, masowo rozprowadzanego i masowo konsumowanego przedmiotu widziało znak iluzorycznego i zwodniczego świata. Nowy konsumpcyjny kapitalizm, napełniając świat dobrami, replikami, maszynami i bezduszną technologią, stał się wcieleniem naszego nieautentycznego, odosobnionego i wyalienowanego nowoczesnego bycia⁴⁸. Przyczyniło się to też do powstania potężnej i trwałej definicji wolności i emancypacji jako tego, co umknęło materialnemu⁴⁹. Rzeczy widziane były coraz częściej jako zagrożenie dla autentycznych ludzkich i społecznych wartości, o czym wymownie świadczą pojęcia z marksistowskiego i socjologiczno-teoretycznego słownika: „uprzedmiotowienie”, „reifikacja” czy „rozum instrumentalny”. „Materializm”

⁴⁶ D. Miller, *Material Culture...*, s. 11. ⁴⁷ Zob. rozdział 5.

⁴⁸ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i oprac. K. Michalski, Warszawa 1977; J. Young, *Heidegger's Later Philosophy*, Cambridge 2002.

⁴⁹ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 94.

zbyt szybko stał się pejoratywnym określeniem, ucieleśniającym wszelkie negatywne cechy nowożytnego życia. Innymi słowy, rzeczy skończyły na odgrywaniu roli złoczyńcy jako „inny” wobec humanizmu, a przy okazji dostarczały skutecznego moralnego uzasadnienia dla usunięcia ich poza obręb dyscyplin badających praktyki społeczne i kulturowe⁵⁰. Nic dziwnego, że w ciągu XX wieku studiowanie ”wyłącznie rzeczy” było źródłem wstydu⁵¹.

Teoria rzeczy i *bricolage*

Ujawienie filozoficznych przeszkód nie powinno być mylone z wykluczeniem spuścizny nowoczesnej myśli lub interpretowane jako uzasadnienie nostalgicznego powrotu do przed-nowoczesnych warunków⁵². Istnieje oczywiście wiele ontologicznych i epistemologicznych odcieni w obrębie tego, co (być może zbyt wygodnie) skłonni jesteśmy katalogować jako nowoczesną *episteme* czy „nowoczesne myślenie”⁵³. Dzieło Martina Heideggera, chociaż zawiera nieco niejasną koncepcję rzeczy, sygnalizuje, że podejmowane były mniej lub bardziej udane próby przeciwstawiania się dominującemu myśleniu antropocentrycznemu. Prace takich filozofów i teoretyków nauk społecznych jak Bergson, Benjamin, Merleau-Ponty, jak również niektórych naukowców z końca XX wieku, łącznie z Foucaultem, Serresem i Latourem, mają duże znaczenie dla badania rzeczy. W niniejszej książce będę często korzystał z wyników tamtych przedsięwzięć. Nawet filozofie głęboko zadłużone wobec tradycji kartezjańskiej podnoszą kwestie istotne dla tematu tej książki i wskazanej na początku problematyki.

Podjęcie próby starcia się z tymi pytaniami wymaga nieco ryzykownych wypraw na rozległy teren namysłu filozoficznego i teorii socjologicznych,

⁵⁰ B. Olsen, *Material Culture after Text: Re-membering Things*, „Norwegian Archaeological Review” 2003, nr 36 (2); tegoż, *Keeping Things...*

⁵¹ Por. rozdziały 2 oraz 5.

⁵² E. Domańska, B. Olsen, *Wszyscy jesteśmy konstruktivistami*, w: *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn 2008.

⁵³ Por. J. Thomas, *Archaeology and Modernity*, London 2004.

poczynając od strukturalizmu, a kończąc na teorii aktora-sieci (ANT). Celem tych wypraw nie jest przygotowanie pola dla sprytnie wymanewrowanego przeglądu lub umożliwienia głębokiego wglądu we wszystkie płaszczyzny i głębokie doliny tego mglistego krajobrazu. W zgodzie z moim początkowym zapewnieniem o odmienności myślenia archeologicznego cele tej teoretycznej wspinaczki są o wiele bardziej ograniczone: Jakie aspekty tych filozofii i teorii są ważne dla naszego rozumienia rzeczy? Czy pomagają nam one zrozumieć, jak rzeczy odnoszą się do nas, i czy są pomocne w wyjaśnieniu ich smutnego losu w naszym mówionym dyskursie? Jak owi filozofowie i teoretycy odwołują się do świata materialnego, do rzeczy, przedmiotów i artefaktów? Mówiąc inaczej, co zmieni i co nowego przyniesie ich archeologiczna interpretacja?

Nie trzeba wspominać, że nawet te skromne zadania nie mogą być wykonane w wyczerpujący sposób i niektórzy daremnie będą tu szukać swych ukochanych teorii. Faktyczny korpus teorii przywołany w tej książce odzwierciedla trudny do rozplątania węzeł osobistych teoretycznych przynależności i zobowiązań, odpowiedniości i dogodności poprzednich lektur, a także sympatii i antypatii, na których opiera się większość badań, mimo że te predylekcje rzadko są wyrażane. We własnej obronie dodam, że teorie tu przywoływane, z kilkoma wyjątkami, są istotne dla zjawiska nazywanego w ciągu ostatnich dwudziestu czy trzydziestu lat „studiami nad kulturą materialną”. Powracam do niektórych z nich, aby zobaczyć, czy da się powiedzieć o nich coś więcej, czy odebraliśmy właściwą lekcję rzeczy, dla przykładu, z fenomenologii.

Nie zaprzeczając przebijającym tu niewątpliwie sympatiom, próbowałem nie faworyzować żadnej z poszczególnych metodologii. Próbowałem raczej dać się prowadzić „metodologii *bricoleura*”, poszukując dokoła użytecznych kawałków i urywków dających się poskładać z innymi pasującymi częściami zamiennymi. Nawet jeśli jedna metodologia jako całość ma ograniczoną wagę dla mojego tematu, jej niektóre przyziemne elementy mogą być dalej przydatne, jeśli rozumieć przez to, że będą one informować, wyjaśniać, niuansować lub stawiać wyzwanie naszemu sposobowi pojmowania rzeczy. Takie eklektyczne podejście jest oczywiście delikatne i ryzykowne. Ryzykowne w tym sensie, że przeciwstawia

się ono zasadzie przystawalności [*compatibility*], która sama w sobie nie jest złą koncepcją, chociaż najczęściej opartą o model dopasowania wszystkiego lub niczego. W tym modelu programy i filozofie są nazwane, scalone i utrzymane razem przez szanowanych uczonych-założycieli. Zatem fenomenologia odnosi się do ANT jak „Heidegger” do „Latoura” i nigdy nie nastąpi ich spotkanie. Ponadto podejście takie stawia opór zwyczajowej grzeczności autorskiego posłuszeństwa (fenomenologii nie można łączyć z ANT, wystarczy zobaczyć, ile razy Heidegger jest ośmieszany przez Latoura; zasada symetryczności traci wiarygodność jako koncepcja z powodu pogardliwych uwag Latoura itd.).

Inną wersję tej uprzejmości stanowi szacunek dla procesu autorskiego dojrzewania. Ponieważ wielu autorów zmienia swój punkt widzenia i retrospektywnie podlega chronologicznemu podziałowi na wcześniejsze i późniejsze byty (np. Heidegger, Foucault, Barthes), w jakimś sensie oczekuje się od nas poruszania się wraz z autorem, przeprowadzania „lektury rozwojowej”, jak nazwał to Harman⁵⁴, oraz większego zaufania do późniejszego raczej niż wcześniejszego dorobku autora. Odmienną tezę stawia Harman w związku ze swym cokolwiek kontrowersyjnym odczytaniem Heideggera:

Uważam za nieważne pytanie, czy Heidegger miał zamiar wyróżnić narzędzie-byt, tak jak dzieje się to w jego książce [...] Filozofia nie jest prywatnym introspektywnym dziennikiem, do którego filozof ma szczególny dostęp. Lepiej jest myśleć o tym jak o myślowym eksperymencie, o procesie współrozbijania fragmentów rzeczywistości, aby zobaczyć, co się z tego wyłoni [...] Ty i ja mamy prawo śledzić implikacje narzędzia-bytu sposobami, jakich Heidegger nie podejrzewał, a nawet sposobami, które by potępił.⁵⁵

Propozycja teoretycznego *bricolage'u* wymaga, abyśmy zezwolili na pewną „intra-paradygmatyczną” autonomię samych składników, których ważność może się uaktywnić, a nawet poszerzyć, jeśli zostaną przeniesione z oryginalnego otoczenia. Innymi słowy, wymaga to, abyśmy wstrzymali się od myślenia o teoretycznych fragmentach jako

⁵⁴ G. Harman, *Tool-Being...*, s. 7. ⁵⁵ Tamże, s. 5–6.

o przedstawieniach typu „albo-albo”, które wciągają w ramy swojego korpusu pojęciowego i anektują każdego, kto tylko zbliży się do nich z życzliwym nastawieniem. Jedynym testem spójności, jakiemu można poddać takie eklektyczne podejście, może być to, czy ono „działa” i zachowuje konsekwencję w stosunku do moich zadań badawczych. Mówiąc inaczej, takie podejście umożliwia lepsze zrozumienie rzeczy: ich ontologii, ich zapomnienia przez środowisko akademickie oraz ich wkładu w społeczeństwo i historię.

Mimo to konieczne jest poczynienie pewnych zastrzeżeń. Bronienie otwartego i ryzykownego teoretyzowania nie jest próbą ignorowania solidnych intelektualnych tradycji i ciężkiej pracy, które umożliwiły jego sukces. Unikanie przysięgi posłuszeństwa wobec takiego czy innego teoretycznego reżimu nie oznacza, że nie powinniśmy baczyć na jego zawartość i integralność lub na to, czy jego użycie lub przedstawienie jest akceptowalne. Toteż popieranie eklektyzmu nie oznacza obrony jeszcze jednej wersji myślenia według zasady „wszystko pasuje”. Oczywiście wiele elementów nie pasuje, nie da się ich zmieszać ani też nie mogą być przedstawiane za pomocą znanych intelektualnych etykiet⁵⁶. Nawet gdy teoretyczne pojęcia mogą być połączone i użyte z powodzeniem w sposób odmienny od zamierzonego przez ich autorów, nie czyni ich to otwartymi na każde użycie i nie pozbawia ich krytycznego potencjału.

Mój „słaby” eklektyzm wyłonił się jako próba znalezienia metody, dzięki której produktywne rozumowanie odkryte w jednej grupie prac może być wyjaśnione, ulepszone lub umocnione dzięki połączeniu go z podobnymi propozycjami obecnymi w innych grupach dzieł, a równocześnie usiłuje wziąć pod uwagę możliwe napięcia i sprzeczności istniejące między innymi częściami tych grup. Wbrew możliwym wewnętrznym kontrowersjom i sprzecznościom takie eklektyczne podejście wydaje się bardziej pasować do zajmowania się skomplikowaną masą, którą zwiemy „rzeczami”. Rzeczy same w sobie nieprzerwanie udowadniają, że są zbyt złożone, odmienne i nieposłuszne, aby uchwycić je pojedyncza filozofia czy teoria socjologiczna⁵⁷.

⁵⁶ Por. rozdział 2. ⁵⁷ Por. B. Latour, *Pandora's Hope...*, s. 176.

Pisanie rzeczy, teoretyzowanie rzeczy

Teoretyzowanie i pisanie o rzeczach w ich niepozornym, poręcznym statusie i próba odmalowania ich milczących, rzeczowych możliwości i ich wagi stanowią zadanie w sposób oczywisty obciążone własnymi sprzecznościami i problemami. Jak można wyrazić to, co niepozorne, i dalej uważać je za niepozorne? W jaki sposób praktyczne i codzienne zajmowanie się rzeczami (*engagement with things*) przez ludzi można poprawnie uchwycić w akademickich dyskursach skłonnych do abstrakcyjnych kategorii i teoretyzowania? Czy jesteśmy zdani na językowy absolutyzm i pesymizm, którymi Ludwig Wittgenstein kończy swój *Traktat* („O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”)?

W niedawno wygłoszonym referacie Tim Ingold wyraził niektóre z owych trosk w stosunku do tego, co zdiagnozował jako skłonność do abstrakcji w badaniach nad kulturą materialną, która zagraża wyobcowaniem teoretyków rzeczy wobec rzeczy badanych⁵⁸. Przygnębiony konferencją, w której uczestniczył, Ingold zastanawia się nad tym, czego w ogóle dotyczy ta „akademicka perwersja”:

Jako antropolog, myślałem sobie, moglibyśmy nauczyć się więcej o materialnej kompozycji zamieszkanego świata, zajmując się po prostu tym, co chcemy zrozumieć: piłując kłody, budując mur, tłukąc kamień czy wiosłując łodzią. Czy takie zaangażowanie – praktyczna praca z materiałem – nie dałoby silniejszej podniety do odkryć niż podejście oparte na abstrakcyjnej analizie rzeczy już zrobionych?⁵⁹

Można by łatwo sympatyzować z frustracją Ingolda, która na szczęście nie popchnęła go w sugerowanym kierunku, gdyż kontynuuje on, dzięki całkiem konwencjonalnym środkom akademickim, dyskusję nad koncepcjami rozwiniętymi przez psychologa Jamesa Gibsona. Choć

⁵⁸ T. Ingold, *Materials against Materiality*, „Archaeological Dialogues” 2007, vol. 14, nr 1.

⁵⁹ Tamże, s. 2–3 (podkreślenia oryginalne).

sporo można by nauczyć się z proponowanych praktycznych rodzajów zaangażowania, zdają się one bazować na problematycznej konceptualizacji zarówno rzeczy, jak i naukowców. Ci ostatni są „myślicielami” odsuniętymi (a tym samym wyalienowanymi) od rzeczywistego (czytaj: wiejskiego) świata, gdzie autentyczne praktyki i rzeczy jako takie mają swój *Heimat*⁶⁰. Chociaż zwyczajne norweskie doświadczenia, włączając w to wiosłowanie, piłowanie i rąbanie drewna, jazdę na nartach, odśnieżanie, łowienie ryb, łowiectwo, życie pod namiotem [*tenting*], ogrodnictwo, budowę domów, sprzątanie, gotowanie, pieczenie i karmienie dzieci, mogą nie być dzielone przez większość (wnioskując na podstawie tego, co mogę zaobserwować w mojej obecnej kalifornijskiej pisarskiej diasporze), Ingold zdaje się nie rozumieć lub nie doceniać naszej nowoczesnej zwyczajowej wiedzy o rzeczach i zainteresowania nimi. Wszędzie na globie i we wszystkich kontekstach ludzie intymnie zajmują się rzeczami. Nasz poręczny (por. rozdział 4) związek z rzeczami i materiałami prawdopodobnie nigdy nie był większy. Każdy naukowiec prowadzący „abstrakcyjną analizę rzeczy już gotowych” ma ogromny zasób niewyrażanej wiedzy dotyczącej jazdy samochodem lub rowerem, chodzenia, przygotowania jedzenia, składania mebli IKEA, pracy na komputerze, ubierania się, pisania, picia, jedzenia, uczenia, korzystania z książek, robienia zakupów itd. Te wszystkie doświadczenia są materialnymi spotkaniami pociągającymi za sobą ograniczenia, obiektywizację przedmiotów i procesy „dostrojenia się”⁶¹. Naukowcy także polują, łowią ryby, pracują w ogrodzie, żeglują, wspinają się, budują, i to nawet ci, których życie nie jest jeszcze osadzone w ukrytym typie „wiedzy jak” bardziej niż w „wiedzy co”.

Zatem nawet jeśli idea powrotu do bardziej bezpośrednich spotkań z autentycznymi surowymi materiałami może być użyteczna z pewnych względów (takich jak rozumienie konstrukcji belkowej czy obróbki krzemienia), to nie brak materialnego zaangażowania czy umiejętności

⁶⁰ Por. D. Miller, *Stone Age or Plastic Age?*, „Archaeological Dialogues” 2007, vol. 14, nr 1, s. 25–26.

⁶¹ Por. T. Ingold, *Perception of the Environment...*, s. 352–354.

wyjaśnia problem abstrakcji, do którego odnosi się Ingold w swym referacie. Raczej chodzi tu o pytanie, dlaczego nasza nawykowa wiedza o „materialnych składnikach zamieszkanego świata” została tak dalece wykluczona z dyskursu. Jak już napomykałem – i będę dowodził bardziej szczegółowo w rozdziale 5 – pojmuję tę próżnię raczej jako rezultat obowiązującej historii zapomnienia i przemieszczania rzeczy w myśleniu Zachodu, niż jako efekt braku materialnego doświadczenia i zaangażowania. Innymi słowy, problemem nie jest nasz brak praktycznej wiedzy. Całkiem na odwrót, prawdopodobnie nigdy nie mieliśmy więcej doświadczenia w kwestii rzeczy i technologii: nigdy dotąd życie ludzkie nie było bardziej dziełem splątania [*meshwork*], by użyć terminu Ingolda⁶². Aczkolwiek z powodu dominującej intelektualnej tradycji materialny komponent tego bałaganu jest traktowany zwykle podejrzliwie i rzadko pozwala mu się na coś więcej niż prowizoryczne i pochodne istnienie.

Wątpliwe jest też, czy w budowaniu alternatywnych metod strategia odrzucania pojęć takich jak materialność, materialna kultura i artefakty jest rzeczywiście pomocna⁶³. Używanie języka nieodmiennie prowadzi do transformacji i abstrahowania – słowo „siekiera” z konieczności różni się od konkretnego przedmiotu. Wymiana naukowa jest przede wszystkim konceptualna i choć pojęcia można hierarchizować wedle stopnia ich względnej bliskości do doświadczenia, dalej pozostają one pojęciami. Jako pojęcia uczestniczą w innym porządku, w językowym dyskursie, w którym ich retoryczne, estetyczne i alegoryczne własności również się liczą. Faworyzowanie materiałów bardziej niż materialności, jak tego chce Ingold⁶⁴, może być pożyteczne w referowaniu poszczególnych kwestii i w bardziej przekonującym dowodzeniu tego, że konkretne odnoszenie się do rzeczy i autentycznych surowych materiałów jest lepsze i szlachetniejsze niż uabstrakcyjnione zajmowanie się materialnością.

⁶² T. Ingold, *Materials against Materiality*; tegoż, *Bindings against Boundaries: Entanglements of Life in an Open World*, „Environment and Planning A” 2008, nr 40 (8).

⁶³ T. Ingold, *Materials against Materiality*.

⁶⁴ Tamże; tegoż, *Writing Texts, Reading Materials. A Response to my Critics*, „Archaeological Dialogues” 2007, vol. 14, nr 1; tegoż, *Bindings against boundaries...*

Mimo to próby zakazania wstępu pojęciom, wyeliminowania ich i wyrzucenia z naszego słownika, rzadko są skuteczne, a pustka powstała po nich jest zaraz wypełniana przez inne, równie wyabstrahowane i generalizujące terminy. W tym samym referacie, w którym Ingold kwestionuje pojęcie „materialności” (skądinąd często pojawiającego się w jego własnych tekstach), bliskie mu, odwieczne abstrakcje typu „mentalne”, „materialne” czy „materia” plenią się tak samo jak bezkrytyczne zawodowe [*disciplinary*] i kulturowe założenia o porządku i podziale świata. (A co z nowymi abstrakcyjnymi pojęciami, jak „splątanie”, „sieć”, „sprawczość”, „mediatorzy”, „ANT” itd.?). Nie oznacza to, że krytyka pojęć jest zbędna, ponieważ takowe egzegezy mogą być pożyteczne i pobudzające do myślenia, przykładem czego jest skrupulatny wysiłek językowy podjęty przez Heideggera. Jednak wątpliwe jest, czy kampania pojęciowego porządku bardzo pomaga w rozwijaniu owocnych metod badania rzeczy i materiałów. Zamiast na uwierzytelnianiu właściwych pojęć powinniśmy skupić się na ich rozsądnym używaniu.

Co więcej, wbrew odwiecznej tyranii tekstów pisanych i mówionego języka żywię przekonanie, że o rzeczy można też zadbać w tekstach. Nie podpisuję się pod doktryną „przepaści”, na której opiera się wiele konstruktywistycznych metod socjologicznych, dowodzących, że rzeczy (i „świat”) dzieli od języka niemożliwa do pokonania przepaść, która czyni każde wypowiedzenie wyłącznie językowym konstruktem. Stając po stronie takich autorów jak Benjamin i Latour, wierzę, że rzeczy zawierają również swoje artykulacje dające się zarówno przełożyć na język, jak i zapośredniczyć przez środki ekspresji⁶⁵.

⁶⁵ Por. W. Benjamin, *Selected Writings, volume 1: 1913–1926*, Cambridge, Mass. 1996, s. 70; B. Latour, *On Recalling ANT*, w: *Actor Network and After*, red. J. Law, J. Hassard, Oxford 1999a, s. 144.

O czym ta książka nie jest

Pisanie książki o teorii rzeczy może prowadzić do tego, iż oczekuje się od niej, że dostarczy czegoś, co może zostać natychmiast wykorzystane do uformowania archeologicznych pytań o przeszłość, a nawet że zaopatrzy ona we wskazówki właściwego użytkowania. Ale w tej książce teorie nie są omawiane w ramach studiów przypadków – oddzielnej dyscypliny stosowanej, która stanowi dominującą figurę w większości archeologicznych i antropologicznych książek tego rodzaju. Toteż poszukujący metodologii czy interpretacyjnej strategii będą najprawdopodobniej rozczarowani. Namysł nad rzeczami jest jednak obecny konsekwentnie w całej książce. Zanim więc pójdziemy dalej, właściwe będzie zakończenie tego rozdziału dopowiedzeniem kilku słów o tym, czego nie oczekiwać od tej książki i z jakiej przyczyny.

Najważniejsza sprawa dotyczy ontologii rzeczy: czym one są, jak ich odmienność oddziałuje na nasze życie, w jakim sensie ich byt stanowi wyzwanie wobec naszego pojmowania czasu i historii oraz dlaczego rzeczy, pomimo ich ważności, były tak bardzo lekceważone i ignorowane w naukach społecznych. Nie muszę podkreślać, że moim zdaniem te wszystkie problemy są ważne zarówno dla archeologów, jak i rosnącej liczby naukowców i artystów zajmujących się rzeczami. Nawet oddany metodologii archeolog ma tu coś do zrobienia; namysł nad rzeczami jako danymi lub źródłami nie powinien być oddzielany od namysłu nad naturą ich bytu. Niemniej jednak ontologiczne kwestie nie są chętnie omawiane w studiach przypadków, ponieważ już na samym początku trudno jest wyobrazić sobie jakikolwiek „przypadek”, w którym byt rzeczy może być poddany próbie. Bardziej użyteczne i osiągalne wydaje się ostrożne podejście dowodowe, które łączy teorię i rzeczy. Biorąc pod uwagę cele i zakres tej książki, próbowałem zatem stworzyć tekst ciągle angażujący rzeczy w ich różnorodnych przejawach. Do rzeczy owych włączone są jednostki archeologiczne, ale też zwykłe rzeczy osadzone w naszym obecnym życiu codziennym. Ponieważ intymna znajomość rzeczy jest dana nam wszystkim, i w tym sensie wszyscy jesteśmy poniekąd archeologami, codzienne przedmioty i sprawy stają

się ważnym heurystycznym narzędziem czyniącym argumentację znajomą i sensowną.

Tak „rozdystrybuowana” integracja rzeczy służy również innej misji. Pomimo „teoretycznej” orientacji książka niniejsza stawia wyzwanie nadrzędności teorii i oddzieleniu rzeczy od teorii, która często, jeśli nie w sposób konieczny, wzmacnia potrzebę jej zastosowania. Nie sądzę, że rzeczy „mówią” do nas z powodu teorii ani że rzeczy nabierają znaczenia przez teoretycznie uformowane odczytania. Rzeczy mają znaczenie i są istotne dla świata, a Ingold – pomimo moich pomniejszych zastrzeżeń – ma rację twierdząc, że wiele można się dowiedzieć z bezpośredniej interakcji z nimi⁶⁶. Zatem potrzebne jest nie tyle odwołanie do większej ilości „przypadków” czy nowych rzeczy, lecz środki, za pomocą których będzie można uaktywnić właściwą nam i niewypowiedaną znajomość rzeczy, jak również uwrażliwić nas na wewnętrzne jakości samych rzeczy.

Niektórzy czytelnicy mogą mieć zastrzeżenia, że pominąłem główne osiągnięcia i debaty w archeologii i studiach nad kulturą materialną, takie jak badanie kognicji i kultury materialnej⁶⁷. Jest to mój celowy wybór wynikający z troski o wybrany temat, moje własne zainteresowania i omawiane kwestie badawcze. Zamiast podjąć się zadania omówienia wszystkiego, zdecydowałem się – pomimo nieuniknionego nadmiaru obowiązkowych odniesień – odwołać bardziej szczegółowo tylko do tych prac i autorów, które uważam za bezpośrednio dotyczące mojej argumentacji i dla niej ważne. Oczywiście zawsze istnieje ryzyko pominięcia prac mogących mieć wpływ na własne rozważania. Pod tym względem najbardziej obawiam się o rozwój wiedzy, który odbywa się poza dominującymi językami i wydawcami; jestem pewien, że obawę tę dzieli ze mną większość moich brytyjskich, francuskich i amerykańskich kolegów⁶⁸. Jak jednak dowodzi ich ogromna twórczość, ciężar tych trosk

⁶⁶ T. Ingold, *Materials against Materiality; tegoż, Bindings against Boundaries...*

⁶⁷ Np. C. Renfrew, *Symbol before Concept: Material Engagement and the Early Development of Society*, w: *Archaeological Theory Today*, red. I. Hodder, Cambridge 2001; tegoż, *Towards a theory of material engagement*.

⁶⁸ Zob. jednak B. Olsen, *Metropolises and Satellites in Archaeology: on Power and*

nie powstrzymuje ich od pisania. Mówiąc inaczej, pisanie oznacza wybiórczość i branie pod uwagę tego, co się wie i z wielu powodów uważa za odpowiednie.

Wreszcie książka ta nie jest o rzeczach nadzwyczajnych, rzucających się w oczy pomnikach, pracowicie ozdobionych artefaktach, tajemniczych figurkach czy zdumiewających depozytach rytualnych. A jeszcze mniej traktuje ona o tym, co efemeryczne, o pustce, o bytach chwilowych i przemijających oraz o wszystkich innych granicznych zjawiskach, które przyciągają, jak się wydaje, wiele teoretycznie nastawionych prac w archeologii i – bardziej ogólnie – w (materialnych) studiach kulturowych. Przeglądając tytuły i spisy haseł w książkach, referatach i sesjach konferencyjnych ostatniej dekady, można zdziwić się, jak rzadko napotykamy w nich pospolite rzeczy traktowane jako sprawy do namysłu: ulice, stacje metra, belki, krzesła, rury ściekowe, mosty, statki przewozowe, łąki, łowiska ryb, paleniska, studnie i kamienie do palenisk – innymi słowy, stabilne materiały *czy rzeczy* w ich niezmienniej codzienności. Nie znaczy to, że wspaniałe rzeczy, wielkie pomniki oraz dziwne i chwilowe zjawiska nie budzą ciekawości, ale biorąc pod uwagę ich względną częstotliwość i ważność w minionych oraz teraźniejszych światach życia, zdają się nieco przeakcentowane i prawdopodobnie cokolwiek przeceniane. Dlaczego rosnące kadry badaczy rzeczy zapominają lub unikają tych przedmiotów, z którymi jesteśmy powiązani, na które liczymy i które wykopujemy? Mimo że najprawdopodobniej mniej ekscytujący i pociągający w oczach tych, którzy ustawicznie zajęci są szukaniem czegoś *poza* materialnym, „powrót do rzeczy” nie będzie możliwy bez odniesienia do tych nieobecnych mas. Poza tym rzeczowość rzeczy jest prawdopodobnie łatwiejsza do uchwycenia w tych mniej rzucających się w oczy, zwykłych i jak na razie powszechniejszych przedmiotach.

Asymmetry in Global Archaeological Discourse, w: *Processual and Post-processual Archaeologies: Multiple Ways of Knowing the Past*, red. R. W. Preucel, Carbondale 1991.

2 Towarzysze broni? Archeologia i studia nad kulturą materialną

Cały ten produktywny pomysł, żeby użyć artefaktów do zrekonstruowania całości wymarłego społeczeństwa, traktował artefakty jako pozostałości, jako nieistotne dla samego istnienia życia społecznego.

Mark Leone, *Beginning for a Postmodern Archaeology*

Początek tej książki poświęciłem kwestii tego, że w dwudziestowiecznych badaniach z dziedziny nauk społecznych lekceważono rzeczy. Dzisiaj jest to nic więcej niż rutynowe przypomnienie. Przez lata mojej pracy naukowej natknąłem się na to stwierdzenie w zdumiewającej liczbie prac, co zaowocowało imponującą listą współuczestników pogrzebu rzeczy. Przędzą archeolodzy, ale uprzedzenie to podziela również wielu spośród socjologów, antropologów i filozofów. Michel Serres, na przykład, zwrócił uwagę na paradoksalną sytuację: pomimo faktu, że postrzega się rzeczy jako dystynktywne dla ludzkości („Ludzkość zaczyna się z rzeczami; zwierzęta nie mają rzeczy”), nie odgrywają one żadnej roli w badaniach nad nią. Toteż „w obecnym stanie rzeczy tak zwane nauki społeczne i nauki o człowieku znajdują najlepsze zastosowanie, jak się wydaje, w badaniach nad zwierzętami”¹.

Wraz z nastaniem tak krytycznej świadomości wygnania rzeczy z nauk społecznych i o człowieku należało się spodziewać podjęcia działań, które doprowadziłyby do odzyskania przedmiotu. I to właśnie jest przyczyną ostatniego zamieszania. Stąd niedawno spopularyzowane stwierdzenie, że rzeczy odebrały znaczną część swego utraconego terytorium. Jak głosi historyk Frank Trentmann: „Rzeczy wróciły. Po zwrocie ku dyskursowi

¹ M. Serres, B. Latour, *Conversations on Science, Culture and Time*, Ann Arbor 1995, s. 165–166, 199–200.