

Mędzy nami etnografami. Upamiętnienie Jubileuszu profesora Sławka Baranowskiego

Tak już jest, że jubileusze sprzyjają ożywieniu wspomnień. Uruchamiam więc swoje *doświadczenie mnemiczne*¹ aby wydobyć i zaktualizować te sprawy, które dla nas etnografów były i są wciąż ważne z tego powodu, że kształtowały nas jako badaczy i wciąż budują naszą dyscyplinową tożsamość. Moja pamięć sięga czasów studenckich, gdy pokolenie ówczesnych – ale i nieco młodszych – jak Sławek – studentów etnografii toczyło swoiste *walki plemienne* głównie z archeologami, bo też z nimi przede wszystkim spotykaliśmy się na wspólnych zajęciach w Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym w Łodzi przy Placu Wolności 14. W tamtym pokoleniu studentów Uniwersytetu Łódzkiego żywioł młodych temperamentów sprawdzał się w sporach o rangę i prestiż własnych dyscyplin. My zazdrościliśmy kolegom archeologom odkryć (wykopaliskowych), rozgłosu medialnego jaki w ślad za nimi postępował a więc tego wszystkiego czego, jako początkujący badacze wiejskiej kultury ludowej w tamtym czasie, byliśmy szczególnie spragnieni. Odczuwany deficyt szerszego zainteresowania tym do czego się przysposabialiśmy jako badacze, wywoływał frustracje i radykalizował poglądy młodych adeptów etnografii.

Jak po latach widzę dawne spory etnografów i archeologów? Na tym właśnie chcę skupić uwagę aby w konkluzji pokazać, że w pogodzeniu niegdyś opozycyjnych stanowisk pomaga wspólna problematyka *zwykłych rzeczy w codzienności*². Archeologia odkrywa palimpsestową obecność realnie istniejącą

¹ Określenie to przejmuję od Zofii Rosińskiej, która na antenie Radia Dla Ciebie (RDC) użyła go dnia 18 maja 2014 w programie „Niedziela Filozofów”. Profesor wyróżniła zapamiętywanie i zapominanie, także przypominanie, wspomnienie, upamiętnianie, rozpoczynając rozmowę od stwierdzenia, że „pamięcią wszyscy się zajmują” i że jest to „pojęcie wędrujące”, ujmowane w różnych aspektach. Generalnie wskazuje to na jego ważność ale i tajemniczość, a przede wszystkim znaczenie jakie ma pamięć dla tożsamości. Nic dziwnego, że „walka o pamięć, to walka o tożsamość” (tamże).

² B. Olsen, W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów, przełożyła Bożena Shallcross. Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo, Warszawa 2013, s. 261. Chce przez to powiedzieć, że klimat intelektualny właściwy nowej humanistyce streszcza się w formule Bjørnara Olsena: coraz bardziej teraźniejsza przeszłość (Tamże, s. 196).

w teraźniejszości, jako zmieszanie *kamieni, ziemi i kości zarazem*, która nie pasuje do *marzeń nowoczesności czy historyzmu o kompletności, uporządkowaniu ... zgodnie z oczekiwaniami linearnego czasu i narracyjnej historii*³. W czasach *płynnej rzeczywistości* nasza dyscyplina z kolei na nowo odkrywa świat materialny, cielesność, zmysłowość⁴. Warto zastanowić się co sprawia, że swoisty zwrot *ku rzeczom* nabiera tempa i wyznacza współczesne tendencje nie tylko w antropologii i archeologii.

Badaczy, którzy stoją w awangardzie współczesnych zmian cechuje radykalizm stanowisk i wręcz obsesyjne przy nich obstawanie, z zamiarem nakreślenia *nowej ontologii przedmiotów*, ze świadomością wyznaczania alternatywnych wobec *zachodniego myślenia* sposobów percepcji świata materialnego. Pierwszą odpowiedzią na pytanie o źródła tego zwrotu ku rzeczom, może być świat współczesnych technologii. Technologie medialne – jak sugeruje Randall Collins⁵ – mogą, choć nie muszą – skierować się w stronę rytuałów interakcyjnych dla których **cielesna obecność** okazuje się ważna, o czym – dodam od siebie – wiedzieli nasi poprzednicy. Czy nie z tej racji właśnie wspomniana materialność, fizyczność, cielesność – jako ważne składniki doświadczenia życia – zostają aktualnie w humanistyce zrehabilitowane? Dotykam kontrowersyjnej kwestii, która ociera się o ryzykowną dla humanistyki sprawę kontaminacji sfery przyrodniczej i kulturowej. Pomimo przekonania, że *kultura wnika... w procesy umysłowe*⁶, a aktualne tendencje są określane jako „kulturalizacja natury” i „naturalizacja kultury”, na dodatek w aurze „płynnej rzeczywistości” świata ponowoczesnego i zacierania granic, także niwelowania opozycji natura-kultura, należałoby mieć w pamięci przestrożę, by jednak nie *poplątać czynnika cielesnego z duchowym*⁷. Przypomnienie uwagi Feliksa Konecznego ma swoją rację, szczególnie gdy ma się w pamięci sprawę szkód wyrządzonych humanistyce i błędów przez nią samą popełnionych na skutek ulegania wzorcom przyrodnictwa w przekonaniu, że *tylko przyrodnicze nauki stanowią wiedzę*⁸. Słowa autora książki *O wielości cywilizacji*, iż – jak pisał – *póki się nie wbije kołka w serce tego wampira* jakim jest monopol przyrodników, to z pewnością on odżyje, właśnie dzisiaj okazują się prorocze⁹.

³ Tamże, s. 197.

⁴ D. Angutek, Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji przyrody na prowincji: Od teorii do empirii, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2013.

⁵ Collins R., Łańcuchy rytuałów interakcyjnych, przełożyła Katarzyna Suwada. Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 2011.

⁶ D. Angutek, dz. cyt., s. 24.

⁷ F. Koneczny, O wielości cywilizacji, Skład Główny: Gebethner i Wolff, Kraków 1935, s. 203.

⁸ Tamże, s. 11.

⁹ Klio sama zawiniła niemało, że zdegradowano ją na piąte koło u wozu Przyrody. Upadek nauk humanistycznych dawał też i daje coraz więcej pola wszelkiemu szarlataniństwu w życiu publicznym [tamże, s. 319]. Dalej Koneczny pisał: głoszą tedy renesans nauk humani-

Druga odpowiedź, która może przybliżyć fenomen zwrotu w stronę przeformułowania ontologii, ma związek z wyczerpaniem paradygmatu modernistycznego. Bardziej znaczące uprzywilejowanie rzeczy niż to było zauważalne w rzekomo *wrogiej rzeczom tendencji* myślenia zachodniego¹⁰, wynika – moim zdaniem – z intencji dekonstrukcjonistycznych. Diagnoza wskazująca na swoiste domknięcie, koniec, zmierzch, jednocześnie kieruje uwagę w stronę nowego otwarcia. Koniec wielkich narracji, zmierzch ideologii, aby skrócić listę sfer dotkniętych symptomami wyczerpania [na przykład „śmierć melodii w muzyce”] jednocześnie otwierają perspektywę nowych poszukiwań [Andrzejewski 2011, s. 58]¹¹.

Zacznę od tego, że moim zdaniem stawianie na cenzurowanym całej myśli Zachodu oskarżanej o *odwieczną dyktaturę bytu ludzkiego*¹² nie ma racji bytu. Stąd zresztą biorą się aktualnie – coraz bardziej zauważalne – wysiłki aby przezwyciężyć antropocentryzm wraz z *tyranią tekstów pisanych i mówionego języka*¹³. Łączą się one z całym pakietem sprzeciwu wobec dziedzictwa kartezjańskiego i zniwelowania granic pomiędzy materią a umysłem. Jak mówią zwolennicy rehabilitacji świata materialnego przed „myśłem” Kartezjusza wkracza praktyka działania, rutyna, które wyrażają nie tyle świadomość ale głównie uznanie dla ludzkiego „mogę i czynię”¹⁴. W ślad za tym idzie próba dowartościowania percepcji zmysłowej, doświadczenia somatycznego i co warte odnotowania, preferowanie raczej dotyku niż wzroku. By nie być gołosłowną dam przykład autorki, która w swojej książce dokumentuje świadectwa badaczy z kręgu antropologii zmysłów a czyni to dla wzmocnienia własnej tezy o przeciwstawieniu się – typowej dla Kultury Zachodu – percepcji *okulocentrycznej* (wzrokowej) i zamiany jej w percepcję dotykową (*haptyczną*), lub co bardziej możliwe dotykowo-wzrokową¹⁵. Za innymi badaczami pisze więc o *jednostronnym okulocentryzmie w naukach społecznych*, o zawężonym sposobie percepcji wzrokowej, o konieczności przewyżczenia *okulocentryzmu* związanego z kulturą Zachodu i wiodącą dla niej modernistyczną perspektywą. Odmieniany przez

stycznych. Mniemam, że nie będą one już ustępowały w niczem „umiejętności ścisłej” nauk przyrodniczych... Nie idę z tymi, którzy chcieliby zrobić z historii coś na kształt nauk przyrodniczych [tamże].

¹⁰ B. Olsen, dz. cyt., s. 104.

¹¹ Ł. Andrzejewski, Polityczność widzenia [dyskusja redakcyjna], [w:] Antropologia polityczna „Societas/Communitas” 1(11), 2011, s. 58.

¹² Harman G., Tool-being: Heidegger and the Metaphysics of Objects, Chicago 2002. Cyt. za: B. Olsen, dz. cyt., s. 12.

¹³ B. Olsen, dz. cyt., s. 31.

¹⁴ Aktywny związek z rzeczami a nie kontemplacja intelektualna wypełnia, zdaniem Merleau-Ponty’ego, istotę percepcji [M. Merleau-Ponty M., Fenomenologia percepcji, Warszawa 2001. Cyt. za Olsen, dz. cyt., s. 126]. Wprowadzone przez niego pojęcie ciała fenomenologicznego ma służyć opisaniu podstawowego związku człowieka ze światem [tamże].

¹⁵ D. Angutek, dz. cyt.

wszystkie przypadki *okulocentryzm* naznacza kulturę, sferę symboliczną, wpływa na świadomość i kształtuje wzorce poznania¹⁶. Widoczny zwrot bierze się z chęci wyzwolenia z *okulocentrycznej epistemologii modernistycznej* i dopełnienia jej *epistemologią opartą na wielozmysłowym sensorium*¹⁷. W miejsce dawnej ontologii, która wyznaczała materii pozycję bierną, nie ustają wysiłki w stronę nowej ontologii rzeczy. Miałyby ona nadać materialności charakter już nie tyle bierny co sprawczy, czynny, aktywny. To co dopiero *trzeba ukształtować i uczynić znaczącym za pomocą przemyślanej interwencji człowieka*¹⁸ zdaje się wychodzić naprzeciw, formułowanemu już przez Martina Heideggera, przekonaniu o potrzebie odpowiedzi na drzemiące w rzeczach: formy, kształty i możliwości¹⁹.

Nie bez związku z proponowaną jakby na nowo strategią poznawczą będzie przypomnienie, że dla nas – dawnych studentów etnografii – którzy zdobywali doświadczenie terenowe w tak zwanych *przednowoczesnych kontekstach* (nie pomijając wsi tradycyjnych), postawą dominującą wymaganą i preferowaną przez naszych Nauczycieli było niezmiennie poszanowanie i należyta uwaga poświęcona materialnej stronie życia badanych ludzi. Więcej na ten temat mógłby powiedzieć profesor Sławek Baranowski i grupa kolegów, którzy wraz z Nim wyjeżdżali do Żabnicy w celu rozpoznania i opisania właśnie materialnej strony gospodarowania ludzi polskich Karpat²⁰. Warto dziś zapytać, co zmieniło się wraz z nowoczesnością w arsenale tamtych praktyk? Nie będę powielala, jak czyni to grono współczesnych autorów, oskarżycielskiego tonu wobec rzekomego: *zapominania, wygnania, marginalizowania, wykluczania, uciszania, niezauważania, tłumienia* problematyki „rzeczy” w antropologii i naukach społecznych. Radykalizm z jakim wygłaszane są sądy o *pogardzie rzeczy, awersji* wobec rzeczy, ich *złej reputacji* – wydaje mi się przesadzony. Wstydlivość jaką wywołuje jednak zainteresowanie czymś co uchodzi za mało znaczące, przypadkowe, nieistotne, drugorzędne także nie jest na miejscu. Tym bardziej, że spiętrzenie krytycznej świadomości o rzekomym *wygnaniu rzeczy z nauk społecznych*²¹ na zasadzie wprawionego w ruch wahadła – potęguje aktualny i według mnie mocno przesadzony tryumfalizm „powrotu rzeczy”. Historyk Frank Trentmann pisze

¹⁶ Tamże, s. 134, 161, 164, 176, 184, 230 i nast.

¹⁷ Tamże, s. 159.

¹⁸ B. Olsen, dz. cyt., s. 34.

¹⁹ W tym sensie poręczna wiedza o rzeczach jest kluczowa... Tamże, s. 252.

²⁰ Praktyki terenowe na Południu Polski odbywały się pod kierunkiem profesor Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej, odpowiednio północne tereny kraju pozostawały w rozpoznaniu terenowym profesor Jadwigi Kucharskiej, a Polska centralna, od czasu tak zwanych badań bełchatowskich finansowanych przez ówczesny Komitet Rejonów Uprzemysławianych Polskiej Akademii Nauk, była terenem poszukiwań prowadzonych przez studentów pod kierunkiem profesor Olgi Mulkiewicz-Goldbergowej.

²¹ B. Olsen, dz. cyt., s. 35.

na przykład, iż: (...) rzeczy wróciły. Po zwrocie ku dyskursowi i znakom, pod koniec XX wieku pojawiła się nowa fascynacja materialną treścią życia²².

W katalogu pokrewnych zainteresowań humanistycznych pojawia się też **ciało** i to nie w charakterze narzędzia poznania, ale koniecznego składnika systemu poznawczego²³. Dla Merleau-Ponty'ego ciało to ekspresja, dlatego jest ono znaczące, a nawet *wydziela sens*²⁴, a cielesność urasta do pierwszorzędного warunku możliwości świadomości i świata²⁵. Trudno w pełni zgodzić się z tym, że dowartościowanie ciała, choćby w tytułowym sformułowaniu książki *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*²⁶, sygnalizuje dopiero inicjalną fazę wkroczenia tej problematyki do nauk społecznych w związku z zainteresowaniem materialnością. Osłabienie takiego stanowiska przychodzi łatwo, kiedy sięgnie się do etnograficznych opisów rytuałów, czy zwróci uwagę na słowa Emila Durkheima dotyczące tak zwanej *świadomości zbiorowej* w powiązaniu z fizycznym zgromadzeniem ludzi. Klasyk socjologii pisał o tym, do czego nawiązuje współczesna interpretacja rytuałów interakcyjnych: *zebranie się ludzkich ciał w jednym miejscu jest konstytutywne dla różnych form ekspresji społecznych*²⁷. Przez klasyka socjologii sytuacje takie opatrzone terminami uniesienia zbiorowego [*collective effervescen*], sumienia zbiorowego czy świadomości zbiorowej wskazywały na wagę fizycznych relacji w grupowych działaniach ludzi. *Kiedy ciała przebywają razem może nastąpić proces intensyfikacji wspólnego doświadczenia... Zbiorowe ruchy są znakami, za pomocą których tworzona jest intersubiektywność. Zbiorowa uwaga wzmacnia ekspresję wspólnych emocji, z kolei podzielane emocje działają dalej, intensyfikując zbiorowe ruchy i poczucie intersubiektywności*²⁸. Nie dziwi zatem stwierdzenie, że *rytuał jest zasadniczo procesem cielesnym*²⁹, chociaż problem tkwi w owym „zasadniczo” i pod tym względem nie unieważniałabym interpretacji rytuału jako zjawiska społecznego, bo przez ludzi uznawanego za ważne, tym samym dotykającego sfery wartości – przez grupę praktykowanych i uznanych za odświętne³⁰. Erving Goffman pod-

²² Cyt za: Tamże, s. 36.

²³ M. Pokropski, *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*, Wydawnictwo IFiSPAN, Warszawa 2013, s. 39.

²⁴ Tamże, s. 61.

²⁵ Tamże, s. 93.

²⁶ Tamże.

²⁷ R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, przełożyła Katarzyna Suwada. Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 2011, s. 51.

²⁸ Tamże, s. 52.

²⁹ Tamże, s. 70.

³⁰ Zdaję sobie sprawę, że tak postawiona kwestia – cielesne czy zorientowane na wartości pochodzenie rytuału, zbliża problem do dylematu pierwszeństwa jajka czy kury. Dodam, że impakt zainteresowań rzeczami i cielesnością nierzadko w ferworze dyskusji ociera się o ten dylemat. Por. hasło „rytuał” w Słowniku etnologicznym. Terminy ogólne pod redakcją naukową Zofii Staszczak, PWN, Warszawa–Poznań 1987.

kreśla, co mnie przekonuje, iż zachowania cielesne są wyuczone i konwencjonalne, a w ich zrozumieniu pomaga rama w jakiej one przebiegają. Abstrahowanie od czynności symbolicznych w takich przypadkach byłoby więc błędem³¹. Z drugiej strony autor książki *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych* obstaje jednak przy swoim zdaniu o pierwszeństwie kontaktu cielesnego, uczestnictwa fizycznego w różnego typu ekscytujących i podniosłych zgromadzeniach³². Próba rozstrzygnięcia pierwszeństwa w odniesieniu do sfery cielesnej lub społecznej przypomina mi nierozwiązywalną kwestię. Stronnicy jednej lub drugiej opcji wchodzą ze sobą w szranki jakby z pobudek mało merytorycznych. Może chcą ugruntować swoją pozycję w porządku władzy i prestiżu podpierając się argumentami tych czy innych racji? Nie mnie oceniać motywy, ale przyglądając się argumentacji obu stron trudno mi się oprzeć porównaniu do dylematu pierwszeństwa jajka czy kury. Pobrzmiwają w tych stanowiskach zbieżne z doświadczeniem lat studenckich *plemienne walki*, które toczyliśmy w obronie swoich dyscyplin do czego powróć dalej.

Warto zwrócić uwagę na wspólną linię myślenia zorientowaną na fizyczność, cielesność, materialność jaką daje się aktualnie dostrzec w antropologii i socjologii³³, archeologii³⁴, fenomenologii³⁵. Zwrot ku rzeczom opisywany jest jako radykalne zerwanie z myślą Zachodu, jego epistemologią, ontologią i podstawami filozoficznymi. Nie miejsce aby szczegółowo odnieść się do wcześniej sygnalizowanych wątpliwości co do radykalizmu tych poglądów, ale można się zgodzić z tezą, że ideologia nowoczesności, przywiązana do opozycyjnych dystynkcji, zaważyła na swoistym „oczyszczeniu” przedmiotu badań społecznych z tego co składa się na przyrodę i rzeczy³⁶. Podobnie zresztą było z archeologią, co wydaje się paradoksalne, zważywszy na materialność znalezisk wykopaliskowych. Zwolennicy „zwrotu ku rzeczom” upierają się jednak – że dla zapisu archeologicznego to nie samo znalezisko jako materialny artefakt było istotne, ale w ostateczności ważny był człowiek, osoba, która – *jak Indianin stojący za artefaktem* – pozostawiła materialne ślady swego bytowania, ale tylko ślady³⁷. Zapytam więc przekornie czy to ma być zarzut? W fenomenologii „wrażliwej na rzeczy” z kolei dokonuje się obecnie krytycznej rozprawy z kartezyjską i kantowską spuścizną, a nawet wczesną fenomenologią Edmunda Husserla,

³¹ E. Goffman, Analiza ramowa, przełożył Stanisław Burdziej, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 2010, s. 430 i nast.

³² R. Collins, dz. cyt., s. 70.

³³ Por. książka Janusza Barańskiego, Świat rzeczy: zarys antropologiczny, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007 oraz książka Izabelli Bukraby-Rylskiej, W stronę socjologii ucieleśnionej, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.

³⁴ Por. rozdział pt. „Archeologie cielesności” w cytowanej wyżej książce Bjørnara Olsena.

³⁵ Por. M. Pokropski, dz. cyt.

³⁶ B. Olsen, dz. cyt., s. 206.

³⁷ Tamże, s. 207.

w której sama materialność pozostawała drugorzędna wobec „naukowej” fenomenologii³⁸.

Niech mi będzie wolno poświęcić teraz kilka zdań temu co – jak sobie zaplanowałam w tytule tego eseju – byłoby przybliżeniem stanowiska uformowanego *między nami etnografami* w ciągu lat pracy badawczej i dydaktycznej. Na zarysowanym tle zmian w traktowaniu materialności przez nauki społeczne, właśnie etnografia-antropologia kulturowa – moim zdaniem – wychodzi obronną ręką, co nie oznacza, że omijają nas dyskusje wokół racji konstytuujących naszą tożsamość. Chętnie przecież na nowo odczytujemy klasyków, by wspomnieć o zasłużonej dla łódzkiej etnografii profesor Kazimierze Zawistowicz-Adamskiej³⁹. Mówię o „obronnej ręce” w tym sensie, że nie dotyczy nas – w takim samym stopniu jak inne dziedziny humanistyki – trauma gwałtownego porzucenia tematów, kolejnych powrotów, swoistych nawróceń i rozgrzeszeń. W zasobach etnograficznych są bowiem wystarczające dowody na to, że istnieją społeczności dla których tak kategoryczne rozróżnienia, jak właściwe dla myśli nowoczesnej, po prostu nie znajdują racji bytu. Wiemy, że w różnych kulturach pomiędzy światem ludzi, zwierząt, roślin zachodziły bliskie relacje, które raczej wskazywały na poszukiwanie płaszczyzn stycznych, niż przeciwstawnych. Pomiedzy tym co materialne i duchowe, ludzkie i pozaludzkie działa i dzieje się nadal wiele, na co etnografowie mają oczy i uszy (inne zmysły także) otwarte. Oczywiście w praktyce ludzi, którzy się nam, jako badaczom, powierzyli nie oznaczało to całkowitego zatarcia granicy ale pokazywało wyraźną intencję poszukiwania pokrewieństwa z innymi niż ludzkie bytami. Wprawdzie można spotkać się z poglądem o *wygnaniu rzeczy... z antropologii i nauk społecznych* wraz z badaniem nowoczesnych społeczeństw⁴⁰, ale bardziej dotyczy to antropologii społecznej, która w latach dwudziestych ubiegłego wieku dokonała rzeczywiście zwrotu w stronę analizowania struktur i procesów zostawiając właśnie rzeczy poza głównym zasięgiem zainteresowania⁴¹. Jak rozumieć w tym przy-

³⁸ Fenomenologia przywiązuje natomiast znaczenie do późniejszego zwrotu Husserla bliskiego Heideggerowi i Merleau-Ponty'emu dzięki skupieniu się na „świecie życia” [Lebenswelt] ale też na doświadczeniu traktowanym jako powrót do świata przeżywanego. Tamże, s. 108.

³⁹ Por. Wokół społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimierza Zawistowicza-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje, pod red. G. E. Karpińskiej, seria wyd. „Łódzkie Studia Etnograficzne”, tom L, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław-Łódź 2011.

⁴⁰ B. Olsen, dz. cyt., s. 153.

⁴¹ Por. A. Kuper, *Miedzy charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, przełożyła Katarzyna Kaniowska, Łódź 1987. B. Olsen jest zdania, że także amerykańska antropologia kulturowa, co dziwne – za sprawą Franza Boasa – badacza o doświadczeniu muzealnym zdobytych w Niemczech, także odwróciła się od rzeczy. Przytacza na poparcie swojej tezy następujące zdanie, którego moim zdaniem nie da się podważyć a mianowicie, że ...najważniejsze elementy kultury nie są redukowalne do artefaktów... B. Olsen, dz. cyt., s. 154.

padku ów niedostatek zainteresowania materialnością? To pytanie na razie pozostawiam bez odpowiedzi.

Autorzy, którzy obecnie upominają się o zmierzenie się z kwestią: co istotnie, w sensie ontologicznym, znaczy **ucieleśnienie**, jednocześnie przywołują kontekst w ramach którego podjęcie tego problemu było utrudnione. Co stało na przeszkodzie? Otóż – jak twierdzą- powodem była koncentracja *zawsze na czymś innym niż ona* (kultura materialna – MW) *sama... czyli na tym co mentalne i przedstawieniowe, na kulturze materialnej jako metaforze symbolu, ikonie, przekazie i tekście*⁴². Sojusznikiem tej argumentacji okazał się także klasyk socjologii George Simmel, który postrzegał tendencje modernistyczne w badaniach jako skłonności do symbolizacji, estetyzacji i fragmentaryzacji, co sytuowało badaczy w *pewnej odległości względem całości i pełni rzeczy*⁴³. Warto zapytać, jak można byłoby sensownie mówić o *sprawczości* rzeczy, o co zdają się zabiegać zwolennicy nowej tendencji przywrócenia materialności jej utraconej rangi? Nie da się – moim zdaniem – dochodzić znaczenia rzeczy, także materialnych, bez udziału człowieka abstrahując od jego kompetencji kulturowych. Czy zatem wysiłki badaczy *życziwych rzeczom*, którzy starają się pokazać jak świat materialny (rzeczy) pośredniczy(ą) w ludzkiej aktywności – na przykład w sposobach gospodarowania – jest naprawdę czymś nowym? Warto pogłębić moją wątpliwość odwołując się do zasobów refleksji jaka krążyła i nadal jest żywotna *między nami etnografami*.

Etnograficzne studia przygotowały nas do tego, aby nie traktować zbyt serio wygodnych akademickich podziałów i klasyfikacji, na przykład na kulturę materialną, społeczną i duchową, aby mieć dystans do językowych binarnych opozycji jak: natura – kultura, materia – umysł, kultura – społeczeństwo. Z tego wczesnego studenckiego doświadczenia bierze się nasza szczególna odporność na „kawałkowanie wiedzy”, niechęć do wznoszenia murów pomiędzy tym co składa się na *milieu* człowieka „z krwi i kości”. Oto pierwsze z brzegu przykłady. Kiedy przeglądam ilustracje połowów dorsza w Norwegii, lub fotografie z Grenlandii z widocznymi na nich mężczyzną, kajakiem i sprzętem myśliwskim⁴⁴, to jednocześnie wywołuję z pamięci migawki naszych etnograficznych praktyk terenowych w Polsce. Niemal namacalnie potwierdzały one to, co współcześnie autorzy nowej ontologii przedmiotów odkrywają jako *zdolność rzeczy do działania*. Doświadczenie bycia z mieszkańcami wsi uczyły nas zrozumienia nie tylko tego jak ludzie twórczo wykorzystują narzędzia, które mają do dyspozycji, ale też pokazywały na co rzeczy materialne im pozwalają, co

⁴² B. Olsen, dz cyt., s. 58.

⁴³ Dla zobrazowania takiej postawy Simmel pisał, że jej przyjęcie przedstawia rzeczywistość nie z prostą pewnością, lecz poprzez natychmiast cofające się koniuszki palców. G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, przekład, wstęp A. Przyłębski, Warszawa 2012, rozdz. 5. Cyt. za B. Olsen, dz. cyt., s. 59.

⁴⁴ Fotografie zamieszczone są w książce Bjørnara Olsena.

oferują. Oczywiście nasi informatorzy wiedzieli to wcześniej niż my studenci obserwujący ich przy codziennych czynnościach. Ich wiedza, zdobywana praktycznie, była *wiedzą nawykową*, zawierała kompetencje „jak działać”. Merleau-Ponty pisał, że była to *wiedza, która tkwi w rękach, która jest dana tylko w wysiłku fizycznym i która nie daje się przełożyć na obiektywne wskaźniki*⁴⁵. Nam studentom owe użytkowe kompetencje, które odnosiły się do kos, pługów, siekier, cepów, by na tym poprzestać, mogły wydawać się banalnie proste jako obiekt badań naukowych – jeśli, a tak jest rzeczywiście – *najbardziej ponętne znaczenie rzeczy zawsze wynika z pełnionych przez nie symbolicznych i przedstawieniowych funkcji*⁴⁶. Przyznać trzeba, że w sprawozdaniach z badań terenowych wspomniane: kosy, pługi, siekiery i cepy, zostawały jednak sprowadzone do *reprezentowania czegoś pozamaterialnego*⁴⁷. Ale czy mogło być inaczej? Czy trzeba z tego powodu bić się w piersi, jak chcą zwolennicy nowej ontologii rzeczy⁴⁸?

Czy koledzy archeolodzy, którzy, mają świadomość tego, że odkrywają *palimpsest struktur i dołów na śmieci*⁴⁹, mają się czuć zawstydzeni tym, że nadal pośród rumowiska znajdujących się w ziemi przedmiotów jednak szukają śladów codziennej egzystencji człowieka? Przyznam się, że wiedza na temat „Wielkiego Podziału” wspartego na filozofii kartezjańskiej i ugruntowanie jej w myśli nowoczesnej (*nowożytny reżim myślowy*) nie pozwalała impregnować etnografów na świadectwa pochodzące z „innych” kultur, w których opozycje kultura-natura nie były znane. My nie uważaliśmy kultury materialnej za *skazaną na wygnanie, pchową kategorię*, jak się ostatnio o tym pisze. To prawda, że codzienne doświadczenie, empatia ale też etyczność – cechy wpisane w postawę antropologa – pomagają przed ignorowaniem tego jak ludzie, których badamy rzeczywiście myślą i działają.

Doświadczenie niezapśredniczone słownie, pomijane na przykład w socjologii a widziane przez etnografów, choćby w relacji człowieka do rzeczy, jest „chwytane” zmysłowo, doświadczane somatycznie⁵⁰. Najczęściej odbierane za pomocą wzroku⁵¹. Nie ułatwiamy sobie przy tym zadania, bo wiemy, że *nie ma*

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001, s. 163. Cyt. za: B. Olsen, dz. cyt., s. 126.

⁴⁶ B. Olsen, dz. cyt., s. 234.

⁴⁷ Tamże, s. 235.

⁴⁸ Tak odbieram intencje autora książki *W obronie rzeczy*. *Archeologia i ontologia przedmiotów* (Olsen, 2013).

⁴⁹ Tamże, s. 197.

⁵⁰ Merleau-Ponty traktuje doświadczenie rzeczy jako „pełne” doświadczenie cielesne.

⁵¹ Dorota Angutek wskazuje na odejście od okulocentrycznej epistemologii modernistycznej przez zastąpienie jej epistemologią opartą na „wielozmysłowym” sensorium. D. Angutek, dz. cyt., s. 159. Nie byłabym aż tak radykalna w twierdzeniu o wyparciu danych wzrokowych przez dotykowe jak sugeruje Autorka w swojej książce. Powołam się na Jamesa Gibsona, psychologa ekologicznego, który uważa widzenie za proces ... ucieleśniony związany

ucieczki od języka, ale wiemy też, że doświadczenie nie zamyka się w języku. Wiemy, że kultura materialna istnieje w świecie w fundamentalnie, konstytutywnie odmienny sposób niż teksty i język.

Trudność polega jednak na sztuce artykułowania owego zaangażowania w kulturę materialną. Któż więc jeśli nie etnografowie ale i archeolodzy mogliby razem ćwiczyć się w kompetencji, jaką Walter Benjamin nazwał przejściem z języka rzeczy do języka ludzi, inaczej przekładem poprzez kontinuum przekształceń.

z działaniem człowieka w środowisku. Jego zdaniem najpierw widzimy, że coś nadaje się *do tego, aby na tym usiąść, chwycić, podnieść czy się pod to wczółgać, a dopiero potem możemy wyodrębnić poszczególne cechy zmysłowe*. Cyt. za: M. Pokropski, *dz. cyt.*, s. 47.