

Henryk Mamzer

Źródła archeologiczne : artefakty czy językowe o nich wypowiedzi? = Archaeological Sources : Artefacts or Linguistic Statements Concerning Them?

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 16, 227-250

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Henryk Mamzer

Instytut Archeologii i Etnologii PAN
Oddział w Poznaniu

Institute of Archaeology and Ethnology,
Polish Academy of Science, Poznań Branch

ŹRÓDŁA ARCHEOLOGICZNE: ARTEFAKTY CZY JĘZYKOWE O NICH WYPOWIEDZI?

Archaeological Sources: Artefacts or Linguistic Statements Concerning Them?

Słowa kluczowe: archeologia, źródła archeologiczne, filozofia kultury, powrót do rzeczy.

Key words: archaeology, archaeological sources, philosophy of culture, return to things.

S t r e s z c z e n i e

Artykuł ma charakter polemiczny – wyraża wątpliwość wobec potocznego przekonania, że materialne pozostałości po społeczeństwach minionych, skoro są jedynym o nich źródłem informacji, mówią „same za siebie”. Przekonanie to znajduje wsparcie w upowszechniającym się ostatnio w humanistyce światowej i europejskiej ukierunkowaniu badań nad kulturą materialną. Istotą owego ukierunkowania – jak twierdzą jego zwolennicy posługujący się hasłem „powrotu do materialności” lub „powrotu do rzeczy” – jest osłabienie czy wręcz wyeliminowanie nieuzasadnionej asymetrii między ludzkimi działaniami intencjonalnymi a nie-ludzkim, materialnym (pozaintencjonalnym) światem relacji przyczynowych. Jednakże odczytywanie pradziejów z uporządkowanych przez archeologa materialnych wytworów jest ich odczytywaniem w języku wspólnotowym, a więc takim, w którym nadana została owemu zbiorowi wytworów treść dziejowa. Treść dziejowa uporządkowanego na muzealnej wystawie zbioru wytworów to rezultat uzgodnień wspólnotowych (wspólnoty arche-

A b s t r a c t

This article is polemical in nature, as it challenges a common belief that material remains of past communities “speak for themselves”, since they are the only source of information concerning those societies. Such a belief is reflected in a focus on research in material culture, which is recently becoming popular in European and world humanities. According to the supporters of a “return to materialism” or “return to things”, the essence of this new approach is to reduce, or altogether eliminate, an unjustified asymmetry between human intentional actions and a non-human, material (unintentional) world of causative relations.

However Cinterpreting prehistory basing on a set of material objects arranged by an archaeologist, means interpreting it in a community language, that is a language in which the given set has been endowed with historical meaning. Historical meaning of a set of material objects exhibited in a museum is a result of some agreements made by a community (a community of archaeologists). It is a literal

ologów), literalne odniesienie przedmiotowe, „widziany społecznie” fragment rzeczywistości minionej, jej ujęcie z punktu widzenia akceptowanego kulturowo wcześniejszego zespołu stwierżeń. Bez uzgodnień w języku wspólnotowym nie jest możliwe nadanie treści dziejowej porządkującej materialne wytwory, tak jak nie jest możliwe jej odczytanie bez znajomości języka wspólnotowego. Beduini czy australijscy aborygeni – przykładowo – nie uczestniczą w „umeblowaniu” świata kultury zachodniej, a więc bez znajomości jego języka wspólnotowego nie są w stanie odczytać treści dziejowej ze zbioru wytworów przedstawiającego ową treść. Język wspólnotowy ma charakter przedustawny; w sensie logicznym wyprzedza zarówno nadawanie materialnym wytworom treści dziejowej, jak i jej odczytanie przez odbiorcę. Materialne przedmioty, podobnie jak i miniona rzeczywistość, w której funkcjonowały, łączą się nierozdzielnie z kontekstem myślowym badacza, z jego kontekstem kulturowym. W związku z tym oddzielenie ich obiektywnego charakteru od kontekstu kulturowego, za pośrednictwem którego są one postrzegane, okazuje się niemożliwe. Nie jest więc możliwe oddzielenie rzeczy od naszego sposobu myślenia o nich. Przedmioty materialne (fizykalne) w sensie przyrodoznawczym same w sobie nic nam nie mówią. „Tylko my to robimy” – by użyć sformułowania R. Rorty’ego. Główna teza artykułu ugruntowana jest więc w dokonaniach takich myślicieli jak: Kazimierz Ajdukiewicz, Jerzy Kmita, Hilary Putnam czy Willard Van Orman Quine.

Upowszechniające się dziś urzeczowienie badań nad kulturą jest wyrazem mityzacji sposobu myślenia najbardziej czytelnego w kulturze popularnej, a polegającego z jednej strony na antropomorfizowaniu świata natury, z drugiej zaś na równoczesnej reifikacji kulturowego obrazu świata.

objective reference, a “socially perceived” fragment of past reality, or in other words, its interpretation from the perspective of a culturally accepted set of claims.

Without agreement in a community language it is impossible to arrange material objects and endow them with historical meaning, just as it is impossible to interpret their meaning without a knowledge of that community language. The Bedouin or the Australian Aborigines, for example, who are alien to the Western “furnishing” of the world, and therefore without a knowledge of that particular community language, are incapable to read the historical meaning from a set of objects carrying it. Community language is primordial in nature; in a logical sense it precedes both instilling material objects with historical meaning and its interpretation by a recipient. The knowledge of a community language is a necessary condition for sending and receiving a message.

Material objects, as well as past reality, in which they functioned, are inextricably linked with the researcher’s mental background, or with his cultural background. Consequently, it proves impossible to separate the objective character of things from the cultural context through which they are being perceived. In other words, it is impossible to separate material objects from our way of thinking about them. Material (or physical) objects, from the point of view of the natural sciences, tell us nothing on their own accord. “It is we who do so”, as R. Rorty would put it. The main thesis of this article is therefore consistent with the thoughts of the following thinkers: Kazimierz Ajdukiewicz, Jerzy Kmita, Hilary Putnam, and Willard Van Orman Quine.

On the other hand, reification of research on culture, which recently has gained so much acclaim, is nothing but mythical thinking, very typical of popular culture, and expressing itself in both anthropomorphization of the world of nature, and reification of the world of culture.

Jeżeli przyjrzymy się ekspozycjom muzealnym przedstawiającym pradzieje człowieka, to okaże się, że są to wyłącznie ekspozycje artefaktów społeczeństw nie znających pisma bądź takich, które posługiwały się nim w ograniczonym zakresie. Siłą rzeczy głównym źródłem informacji o nich są materialne pozostałości. Argumentacja o materialności przekazu o owych dawno już minionych społeczeństwach zdaje się więc całkowicie przekonywająca. Pozbawieni owych materialnych świadectw nie byłibyśmy bowiem w stanie czegokolwiek o nich powiedzieć. To zaś co materialne (fizyczne), to – w potocznym przekonaniu – realne. Skoro zaś realne, to niewątpliwie obiektywne. Kojarzenie materialności przedmiotów z obiektywnością wypowiedzi o nich okazuje się rozpowszechnionym nawykiem. W konsekwencji archeologia jako nauka empiryczna utożsamiana jest nie tylko z badaniami realności, lecz również z przekonaniem o obiektywności tego, co o owej realności mówi. Wynika z tego, że materialne pozostałości po społeczeństwach minionych są traktowane przez archeologa jako obiektywne, niezależne od jakiegokolwiek interpretacji źródło informacji, źródło samo w sobie. Wiąże się to z przekonaniem, że pozostałości materialne są częścią minionej rzeczywistości dostępną wprost naszemu postrzeganiu zmysłowemu, wiedza o przeszłości opiera się na „czystym” doświadczeniu, a archeologia, w wyniku swoich badań nad materialnością, odtwarza obraz przeszłości w jej rzeczywistym kształcie, a więc taką, jaką owa przeszłość naprawdę była.

Przekonanie o „czystej” faktyczności źródeł archeologicznych znalazło wyraz w wypowiedzi Jerzego Topolskiego o bezpośrednim charakterze źródeł archeologicznych w przeciwieństwie do pośredniego charakteru historycznych źródeł pisanych: „Źródła bezpośrednie są materialnymi pozostałościami przeszłości, które mogą być przez historyków (archeologów, etnologów itd.) obserwowane bezpośrednio. Chodzi mi tutaj o bezpośrednie oglądanie na przykład przedmiotów odkrytych w czasie wykopalisk, a także budynków czy obiektów sztuki. W źródłach pisanych, które są typowe dla historii, zawsze mamy do czynienia ze sprawozdaniem z czyjejś obserwacji. Wówczas historyk korzysta z tego, co podaje mu historyczny informator”¹, inaczej mówiąc – korzysta pośrednio. Mimo że źródła bezpośrednie – zdaniem J. Topolskiego – nie odbijają rzeczywistości, to w takim ich ujęciu zdaje się tkwić – jak to sformułował Andrzej Zybertowicz – wiara „w przed- lub poza- poznawczą realność dziejów i świata w ogóle”.

Odmienne natomiast punkt widzenia w tej kwestii prezentuje Anna Pałubicka. Mianowicie pisze ona, że „wszelkie źródła archeologiczne dotyczące społeczeństw przedpiśmiennych mogą być – ze względów oczywistych – użytkowane tylko pośrednio. W owym podziale na źródła bezpośrednie i pośrednie w gruncie rzeczy idzie o dwa różne sposoby ich użytkowania. [...] Korzysta się

¹ J. Topolski *Historyk i źródła*, „Przegląd Bydgoski” 1996, t. 7, s. 47.

z niego [ze źródła – H.M.] pośrednio, gdy pewne jego cechy uznaje się za rację potwierdzania (lub obalania) hipotezy o wyeksponowaniu poza tym źródłem określonego stanu rzeczy, bez względu na to, czy jest on ponadto ewentualnie stwierdzany (lub negowany) *explicite* przez odnośne źródło”². Inaczej mówiąc, są one źródłami pośrednimi, ponieważ są wykorzystywane pośrednio do potwierdzania lub obalania koncepcji zawierającej sądy literalne, będące przejawem kultury, w której partycypuje badacz lub którą w jakimś sensie projektuje. Taką koncepcją-świadectwem współczesnej badaczowi kultury jest np. koncepcja prądziejów ujmowana w kategoriach oświeceniowej idei postępu. „Natomiast bezpośrednio wykorzystywać można wyłącznie źródła pisane, zwłaszcza jeżeli chodzi o charakterystykę jakiejś postaci historycznej [...] ten typ wykorzystywania źródeł opiera się na bezpośrednim ustosunkowaniu się do kwestii realności stanów rzeczy stwierdzanych (negowanych) przez nie *explicite*”³. Ten punkt widzenia poddaje więc w wątpliwość problem „czystej” faktyczności źródeł archeologicznych.

Tymczasem realistyczny punkt widzenia archeologów, rozczarowanych problemami, jakie nasiliły się po zwrocie lingwistycznym, znajduje wsparcie w pojawiających się ostatnio w humanistyce światowej i europejskiej propozycjami badawczymi wysuwany pod hasłem „powrotu do materialności” lub „powrotu do rzeczy”, bądź też „zwrotu ku materialności” czy „zwrotu ku rzeczom”⁴. Określenie „powrót do materialności” wyraża reakcję na marginalizowane ostatnio – jak twierdzą przywołani autorzy – badania nad materialnością, nad ową kulturą życia codziennego czy też kulturą potoczności. Trafia ono również na podatny grunt w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, w których do niedawna obowiązywała – niemalże całkowicie dziś poniechana – ideologia materializmu historycznego, eksponująca znaczącą rolę bazy materialnej w kształtowaniu niematerialnej nadbudowy. Rzecznicy „powrotu do materialności” w uzasadnianiu swojego programu wskazują wszakże na bardziej ogólne tendencje badawcze. Z jednej strony odwołują się do socjologicznych teorii Pierre’a Bourdieu i Jana Baudrillarda w poważnym stopniu budowanych w oparciu o świat rzeczy. Ze szczególnym naciskiem podkreślając się przy tym wypowiedzi J. Baudrillarda, według którego ponowoczesność charakteryzuje era przedmiotu, w przeciw-

² A. Pałubicka, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań 1990, s. 6.

³ Ibidem.

⁴ I. Kopytoff, *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, (w:) M. Kempny, M. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2005, s. 249–274; E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne*, Poznań 2006; eadem, *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*, (w:) J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Olsztyn 2008, s. 27–60; J. Barański, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków 2007; T. Dant, *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, przeł. J. Barański, Kraków 2007; M. Krajewski, *Ludzie i przedmioty – relacje i motywy przewodnie*, (w:) J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie...*, s. 131–152.

stawieństwie do właściwej nowoczesności ery podmiotu. Z drugiej strony wskazują na znaczącą swego czasu rolę kultury materialnej w programie badawczym francuskiej szkoły historycznej skupionej wokół czasopisma „Annales”, realizowanym zwłaszcza przez Fernanda Braudela czy Henri Lefebvre’a dotyczące badania codzienności. Rzec by można, że istotą propozycji badawczej zwolenników „powrotu do materialności” jest to, co jest możliwe do zmysłowego zaobserwowania, coś co utrzymuje się na powierzchni zjawisk, bez wnikania w głąb życia społecznego i kultury.

Postawa badawcza pozostająca w związku z hasłem „powrotu do materialności” ma jednak na celu – jak twierdzą jego rzecznicy – zapewnienie równowagi z innymi dziedzinami kultury, a przede wszystkim z kulturą pojmowaną jako rzeczywistość pozaempiryczna, myślowa. Idzie zatem o „przyznanie rzeczom należnej im roli w tworzeniu rzeczywistości”⁵, inaczej mówiąc o symetrię czy też „rozszerzenie demokracji na rzeczy” – jakby to powiedział Bruno Latour i zainspirowany jego poglądami Bjørnar Olesn⁶. Co prawda Latour pisze, że nie tyle chodzi mu o symetrię między ludźmi i nie-ludźmi, lecz o samo poniechanie owej nieuzasadnionej asymetrii między ludzkimi działaniami intencjonalnymi a materialnym (pozaintencjonalnym) światem relacji przyczynowych. Również kiedy Igor Kopytoff w swej *Kulturowej biografii rzeczy* pisze, że rzeczy, by mogły posiadać określoną wartość, muszą zostać naznaczone kulturowo, zdaje się minimalizować ową symetrię rzeczy – myśli nad tym, co się o nich mówi, kulturę⁷. Kultura materialna nie jest bowiem – jak twierdzi Tim Dant – oderwana od języka i interakcji społecznych⁸. Bardziej trwale i namacalnie niż język ułatwia interakcję, podsuwając środki umożliwiające dzielenie tych samych wartości, czynności czy stylów życia. Przedmioty materialne wysuwa na plan

⁵ W taki też sposób Paul Ricoeur tłumaczy słynną formułę Leopolda von Ranke (*Wie es eigentlich gewesen*), za pomocą której definiował on ideał obiektywności historii: „Owa słynna zasada wyraża nie tyle ambicję osiągnięcia przeszłości samej, a więc by ograniczyć się do pokazania, jak to naprawdę było, bez interpretującego zapośredniczenia, ile pragnienie historyka, by wyzbyć się osobistych upodobań, by wygasić (wylączyć) swoje własne »ja«, by w pewien sposób pozwolić przemówić samym rzeczom, by pokazać przemożne siły, jakie ujawniły się w ciągu wieków”. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, s. 217, przyp. 29. Francuski filozof w swych pracach zazwyczaj kwestionuje pojęcie rzeczywistości minionej; nie ma bowiem – jego zdaniem – przeszłości historycznej pozbawionej relacjonującego ją świadectwa. Z przytoczonej wyżej jego wypowiedzi (w obronie – chciałoby się rzec – realizmu metafizycznego) zdaje się wynikać wprost, że czym innym jest obiektywność wypowiedzi historyka, czym innym zaś „mowa rzeczy” bezpośrednio relacjonująca przeszłość, mimo że – jak sam Ricoeur pisze – niemożliwa do zaistnienia bez odczytującego ją interpretatora.

⁶ B. Olsen, *Material Culture after Text: Re-Membering Things*, „Norwegian Archaeological Review” 2003, t. 36, nr 2, s. 87–104.

⁷ I. Kopytoff, op. cit., s. 249.

⁸ T. Dant, op. cit., s. 14.

pierwszy nowoczesnego życia społecznego; bardziej eksponuje w ten sposób jego powierzchowne przejawy, marginalizując to, co stanowi jego istotę. Kultura materialna nie jest bowiem dziedziną autonomiczną, funkcjonującą niezależnie od związków symbolizowania, zwłaszcza jeżeli chodzi o społeczeństwa archaiczne. Nie jest również pozbawiona – jak pisze J. Kmita – wartościujących światopoglądowo sankcji w społeczeństwach nowożytnych.

Kiedy jednak mówimy, że rzeczy mają swoją biografię, żyją własnym, niezależnym od człowieka życiem, czyniąc tak gwoździem antropomorficznego postrzegania rzeczywistości, staramy się wyeliminować nasz sposób wartościowania i postrzegać świat w sposób aksjologicznie neutralny, jak swego czasu chciał tego Max Weber czy wspomniany wyżej L. von Ranke. Idzie zatem o wyeksponowanie punktu widzenia, że materialne przedmioty w równym co najmniej stopniu mówią nam o otaczającej nas rzeczywistości, co postrzegający je obserwator. Mówimy „co najmniej”, ponieważ w owym dążeniu do równowagi między rzeczami a sposobem mówienia o nich – językiem (szerzej: kulturą) – tkwi w istocie rzeczy przekonanie o prymarnym charakterze rzeczy. Bo wiem to, co materialne, tj. rzeczy, poprzez swą zmysłową uchwytność, stają się – w przeciwieństwie do tego, co się o nich mówi, a więc w przeciwieństwie do kulturowej zmienności, a więc nietrwałości i przemijalności – gwarantem poczucia pewności. Dlatego też „powrót do materialności” czy też „powrót do rzeczy” traktowany jest niekiedy jako powrót do istoty samej, do źródłowych początków wyprzedzających to, co zostało na nich językowo nadbudowane (stąd u Domańskiej pojawia się projekt archeoontologii). Przywodzi na myśl słynne hasło Husserlowskiej fenomenologii: „powrót do rzeczy samych” czy też „powrót do źródeł”. Mimo że, dla Husserla „rzeczy” nie są pozazmysłowymi *res*, nie mają charakteru materialnego (fizykalnego), lecz są to fenomeny, wśród których występują również rzeczy, to owa skojarzeniowość prowadzi do wniosku, iż to właśnie rzeczy (w sensie fizykalnym), nie zaś językowe o nich wypowiedzi stanowią istotę badania. W związku z czym ponownie odżywają „przyrodoznawcze” nadzieje humanistów, widoczne zwłaszcza wśród archeologów. Wszakże sam Husserl nonsensem nazwał wszelkie próby wprowadzania do humanistyki przyrodoznawczego pojęcia obiektywności, głosząc przy tym istotową względność wszelkich historycznych światów i wszelkiego poznania historycznego.

Przemienne stosowanie terminów „powrót”, „zwrot” staje się swoistą grą językową, mającą na celu – zdawałoby się – unikanie powtórzeń, jednak nie jest kwestią stylu. Użycie wyrażenia „zwrot ku materialności” czy „zwrot ku rzeczom” w miejsce „powrót do materialności” ma swoje określone konsekwencje. Nie jest to już bowiem wyłącznie powrót do uprzednio praktykowanej postawy badawczej, według której materialna baza ma charakter prymarny nad kulturową jej nadbudową. Użycie terminu „zwrot” poprzez grę skojarzeniową z określeniem „zwrot językowy” nabiera szczególnej wymowy, nadaje związanej z nim posta-

wie badawczej charakter rewolucji naukowej w humanistyce. Eksponuje znaczenie reprezentowanego przez użytkowników tych określeń programu badawczego jako momentu przełomowego w naukach humanistycznych, podobnie jak to miało miejsce chociażby w przypadku *linguistic turn*. Owa przełomowość to – zdaniem Ewy Domańskiej, identyfikującej się z przedstawicielami owego „materialnego” ukierunkowania badawczego – możliwość przekraczania granic między poszczególnymi dyscyplinami, możliwość zniesienia bariery między przyrodoznawstwem a humanistyką. To stąd właśnie pojawia się konkluzja prowadzonego przez Domańską wywodu o możliwości zbliżenia czy wręcz połączenia przyrodoznawstwa i humanistyki, a co za tym idzie – stosowania w tej ostatniej tych samych co w przyrodoznawstwie metod badawczych⁹.

Szczególne znaczenie ma to dla archeologii, która badając materialne pozostałości po społeczeństwach minionych, sama w związku z tym mieni się być „nauką tyleż przyrodniczą, co humanistyczną”¹⁰. Ten punkt widzenia pozostaje w całkowitej zgodności nie tylko z przekonaniem archeologów. Jak pisze M. Kra-

⁹ Przypomnijmy w tym momencie sformułowaną na marginesie hermeneutyki H.G. Gadamera wypowiedź Pawła Dybla: „domaganie się, aby w humanistyce stosowano »twarde« metody, zaczerpnięte żywcem z nauk przyrodniczych i ścisłych, dowodzi tylko twardogłowości autorów, którzy je formułują – i niczego więcej”. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 162. Polemika z poglądami E. Domańskiej znalazła wyraz w artykule J. Kowalewskiego i W. Piaska, *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrot ku rzeczom” w historiografii i archeologii*, (w:) J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie...*, s. 61–81. W odpowiedzi na nią E. Domańska wraz z norweskim archeologiem Bjørnarem Olesnem – zdawałoby się – łagodzi swoje stanowisko, wręcz przeciwstawia je swoim wcześniejszym wypowiedziom, tytułując wspólny z Olesnem artykuł: *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami*, (w:) J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie...*, s. 83–100. Otóż nic bardziej mylnego. E. Domańska, odwołując się tu do Latourowskiej interakcji ludzi i nie-ludzi (rzeczy), współkonstruującej społeczną rzeczywistość (B. Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge 1999), pozostaje w zgodności ze współautorem przywołanego artykułu – B. Olesnem, którego bardziej – jak twierdzi – interesuje „druga strona historii: jak przedmioty konstruują podmiot”. Związek przyczynowo-skutkowy między zdarzeniami fizycznymi (przedmiotami jako przyczynami sprawczymi) a mentalnymi stanami umysłu jest tutaj niemalże wyrażany wprost. Tak też odczytuje go E. Domańska, deklarując swój konstruktywistyczny punkt widzenia. Rzecz jasna chodzi tu o konstruowanie podmiotu przez przedmiot. Kiedy więc Hayden White pisze w swej opinii o książce Domańskiej (2006) o wyraźnie ontologizującym nastawieniu, w opinii, której fragment zamieszczono na okładce: „Autorka w żadnym razie nie jest historiograficzną konstruktywistką; nie ma wątpliwości, że przeszłość naprawdę istniała, że realne zdarzenia faktycznie miały miejsce...”, oznacza to, że jest wyrazicielem innego rodzaju konstruktywizmu, według którego świat konstruuje podmiot co najmniej w takim samym stopniu, jak podmiot konstruuje przedmiot. Trudno nie zgodzić się z wypowiedzią, że przeszłość istniała, podobnie jak z przekonaniem, że świat zewnętrzny istnieje. Problem jednak w tym, że nie istnieje jakikolwiek zewnętrzny opis tego świata, tak jak nie istnieje zewnętrzny opis przeszłości.

¹⁰ C. Renfrew, P. Bahn, *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*, Warszawa 2002, s. 12.

jewski: „Analiza przedmiotów i sposobów ich używania [...] pozwala przyjrzeć się rzeczywistości społecznej z innej perspektywy, z jeszcze jednej perspektywy”¹¹. Jednakże zwróćmy uwagę, że owo przyglądanie się, to przyglądanie się człowiekowi, które nie jest bynajmniej przyglądaniem się rzeczywistości społecznej oczyma rzeczy. Rzeczy nie mówią tak, jak według sformułowania R. Rorty’ego: „Świat nie mówi. Tylko my to robimy. Świat może, kiedy już zaprogramujemy się przy pomocy jakiegoś języka, sprawić, że będziemy żywić pewne przekonania. Nie może on jednak zalecić nam języka, którym mielibyśmy mówić”¹².

Mamy więc tutaj do czynienia z klasycznym przypadkiem uznawania tzw. monizmu metodologicznego, redukującego opisy wydarzeń mentalnych do opisów wydarzeń fizykalnych, inaczej mówiąc – monizmu likwidującego w gruncie rzeczy (jak wykazał to J. Kmita na przykładzie analizy pragmatystycznego monizmu fizykalnego W. Quine’a i anomijnego monizmu fizykalnego D. Davidsona) humanistykę jako rodzaj poznania przekraczającego granicę autorefleksji. E. Domańska i B. Olesn, przybliżając ową koncepcję, starają się ją uzasadnić odwołaniem do autorytetu francuskiego filozofa i socjologa wiedzy Bruno Latoura¹³. Lansują na gruncie reprezentowanych przez siebie dyscyplin koncepcję aktora-sieci: jedności kultury i natury czy jedności podmiotu i przedmiotu (*actor-network theory* – ANT). Wyraża on m.in. przekonanie, że rzeczy (mimo że są nieme) współtworzą rzeczywistość kulturową z człowiekiem nadającym owym rzeczom znaczenia. Mieszając to, co ludzkie i to, co nie-ludzkie, z rzeczami, koncepcja Latoura – określana mianem socjoprzyrody – ma na celu likwidację radykalnej różnicy między humanistyką a przyrodoznawstwem, zawiera równocześnie postulat porzucenia dualizmu ontologicznego i epistemologicznego na rzecz budowania hybrydycznych sieci powiązań będących jednocześnie przyrodniczymi, społecznymi i dyskursywnymi.

Jednakże zdaniem Krzysztofa Abriszewskiego, tak silnie eksponowanego przez Domańską i Olesna pojęcia konstruowania sam Bruno Latour używał głównie w swoich wcześniejszych pracach. Z czasem jego stosowanie coraz bardziej obwarował różnego rodzaju zastrzeżeniami, by „wreszcie uszczypliwie je atakować”¹⁴. Atak na pojęcie konstruowania i próba dowartościowania rzeczy zbliżają Latoura – zdawałoby się – do podejścia realistycznego. Sam zresztą określa swoje stanowisko mianem „realizmu rzeczywistego”, antyesencjalistycz-

¹¹ M. Krajewski, *W stronę socjologii przedmiotów*, (w:) M. Golka (red.), *W cywilizacji konsumpcji*, Poznań 2004, s. 44.

¹² R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996, s. 22.

¹³ B. Latour, *Pandora’s Hope...*; idem, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005.

¹⁴ K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008, s. 72.

nego, a więc realizmu przetworzonego. Nigdzie jednak, w związku ze zmiennością relacji, nie znajdziemy w pracach Latoura – jak pisze cytowany Abriszewski – czegoś na kształt rzeczywistości bazowej. Inicjatywa działania nie sytuowałaby się po ludzkiej stronie, ale i także po stronie nie-ludzkiej: „Celowe działania intencjonalne mogą nie być własnością rzeczy, ale nie są też własnością ludzi”¹⁵. Są własnością sieci – niezróżnicowanej na to, co ludzkie i nie-ludzkie – relacyjnej całości. Aktorem działającym jest bowiem sieć relacji. Stąd relacjonizm. Zaś realizm jest przezeń postrzegany z perspektywy relacjonizmu właśnie jako efekt „fabrykowania” faktów w wyniku działania zmieszanych ze sobą czynników ludzkich i pozaludzkich. W procesie „fabrykowania” wzrasta autonomia czynników pozaludzkich; innymi słowy wzrasta ich realność.

Wyekspozowany przez Latoura relacjonizm zdaje się pozostawać bliski koncepcyjnie relacjonizmowi Giorgio Colliego¹⁶ i utożsamiającej się z jego poglądami Hanny Buczyńskiej-Garewicz, tłumaczki dzieła włoskiego filozofa. Zwłaszcza wtedy, kiedy Latour pisze, że rzeczy „są zbyt rzeczywiste, by być przedstawieniami...”. Zdaniem G. Colliego i H. Buczyńskiej-Garewicz: „Przedstawienie nie jest aktem świadomości ani obrazem w umyśle. Jest natomiast relacją, w której coś pokazuje, anonsuje swoje istnienie. [...] Nie jest [...] ani podmiotowe, ani przedmiotowe, lecz poprzedza i implikuje to zróżnicowanie, które dopiero z niego się wyłania. Owe dwa bieguny nie są jednak trwałe, lecz są zmiennymi stronami relacji stale na nowo i różnorodnie się kształtującymi”¹⁷. Cytowana autorka podsumowuje punkt widzenia Colliego następująco: „To nie podmiot tworzy rzeczywistość, to nie »ja« tworzy byt. Każde przedstawienie zawiera, czy raczej go implikuje, ale nie jest tworzone przez podmiot”, zaś „początek wychodzi [...] od strony przedmiotu, a nie podmiotu”. Dlatego też pojawia się jej wypowiedź, że „Złudzeniem i nieprawdą jest teza Rorty’ego, że nie świat mówi językiem, jedynie i wyłącznie my nim mówimy”¹⁸. Przywołana autorka, przeciwstawiając się tezie Rorty’ego, przywołuje wypowiedziane w duchu idei strukturalistycznej słowa Witolda Gombrowicza: „nie my mówimy słowa, tylko słowa nas mówią”. Oznacza to, że gdy my mówimy, mówi sam język, „język mówi człowiekiem” – jak by to powiedział Heidegger. Inaczej nigdy nasza mowa nie byłaby możliwa. H. Buczyńska-Garewicz, zafascynowana filozofią ekspresji Giorgio Colliego, filozofią – jak pisze – rozważającą sposoby wyrażania się natury, twierdzi, iż człowiek jest tylko co najwyżej ich częścią jako odbiorca i obserwator, lecz nigdy nadawcą, nigdy samodzielny początkiem.

Znaczące podobieństwo do tego poglądu odnajdujemy w wypowiedzi B. Latoura o swojej książce *Polityka natury*. Książka ta „nie ma w zasadzie autora

¹⁵ B. Latour, *Pandora's Hope...*, s. 192.

¹⁶ G. Colli, *Filozofia ekspresji*, Kraków 2005.

¹⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Kraków 2008, s. 282–283.

¹⁸ *Ibidem*, s. 278.

– ma raczej sekretarza redakcji, który zobowiązany był spisać i właściwie wprowadzić poprawki. Autor wyrażać się będzie w sposób bardziej osobisty w przypisach, gdzie cytować będzie te doświadczenia czy lektury, które w szczególny sposób nań wpłynęły. Sekretarz w tekście głównym zasadniczo posługiwać się będzie pierwszą osobą liczby mnogiej, jako przystoi osobie mówiącej w imieniu »współpracownika« w najszerszym wymiarze. Sekretarz powstrzymywać się będzie, na ile to możliwe, od wtrącania się w niespieszną i staranną pracę pojęciową, która jako jedyna powinna absorbować czytelnika¹⁹. W obydwóch przypadkach, zarówno w poglądach Colliego i Buczyńskiej-Garewicz, jak i w wypowiedzi Latoura, mamy do czynienia z wyraźną tęsknotą do uniwersalnych idei metafizyki. Dla pełniejszego uzasadnienia swego punktu widzenia Buczyńska-Garewicz odwołuje się do sformułowania Colliego, którego zdaniem: „oko widzi słońce, bo słońce jest, ręka czuje ziemię, bo ziemia jest”, zatem „[...] tym, kto mówi, jest świat, a człowiek stara się jedynie odczytywać te nieintencjonalne znaki”, więc „Świat jest przedstawieniem. Świat jako przedstawienie nie jest jednak subiektywnym konstruktem umysłu [...]. Świat jako przedstawienie istnieje poza świadomością”. Skoro tak, to powstaje pytanie: dlaczego świat okłamywał społeczeństwa minionie, „mówiąc” im (nieintencjonalnie – według Buczyńskiej-Garewicz), że ziemia jest płaska oraz że słońce rankiem wschodzi, a wieczorem zachodzi po całodziennej wędrówce po niebie? W oczekiwaniu – jak można sądzić – na tego typu pytania autorka ponownie przywołuje wypowiedź Colliego, pisząc tym razem tak, jak Artur Schopenhauer: „Świat jest naszym przedstawieniem”. Tak pojmowane przedstawienie odsyła – zdaniem Colliego i Buczyńskiej-Garewicz – do innego sposobu bytowania świata, analogicznego do Kantowskiej „rzeczy samej w sobie”, świata jako konceptu rozumu, świata, do którego dostęp jest niemożliwy. Zapytajmy wobec tego: skąd wiemy, że to świat mówi, a nie my, skoro nie mamy do niego żadnego dostępu? Wynika stąd, że cała ekwilibrystyka myślowa Colliego i Buczyńskiej-Garewicz skonstruowana została po to, by w ostateczności przyznać jednak rację Rorty’emu.

Jeżeli zatem, w myśl propozycji zwolenników hasła „powrót do materialności”, problem źródła archeologicznego czy historycznego ujęlibyśmy w innym kontekście interpretacyjnym aniżeli konstruktywizm, semiotyka, teoria dyskursu, teoria reprezentacji²⁰, a więc gdybyśmy abstrahowali od ustaleń, jakie pojawiły się po „zwrocie językowym”, wówczas zmuszeni byłibyśmy ująć problem w duchu realizmu metafizycznego. Winniśmy wówczas respektować przekonanie, że wydobywane przez archeologa materialne po społeczeństwach minionych pozostałości są częścią przeszłości dostępną wprost naszemu postrzeganiu zmy-

¹⁹ B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Wyd. Krytyki Politycznej, Seria „Idee” 14, Warszawa 2009, s. 23.

²⁰ E. Domańska, *Problem rzeczy...*, s. 28–29.

słowemu. Jeżeli „powrót do rzeczy” miałyby być równoznaczny z propozycją wyeliminowania problemu przedstawiania, oznaczałoby to powrót do „czystej” faktyczności pojmowanej na sposób fizykalno-metafizyczny, tożsamej z wiarą w realność świata takiego, jakim go widzimy. Przypomnijmy tu jednak Schopenhauerowską formułę przedstawiania opartą na Kantowskiej analizie o ograniczoności naszego poznania, podzielaną przez F. Nietschego, jak również M. Heideggera. Przedstawienie to całokształt ludzkich władz postrzegania; „świat jest moim przedstawieniem”²¹ – pisze Artur Schopenhauer, wyrażając swą myśl w sposób bardzo wyrazisty już w samym tytule swego dzieła *Świat jako wola i przedstawienie*. Jeżeli tak, to świat nie jest światem samym w sobie. Przedstawianie, któremu Heidegger poświęca swą rozprawę *Co zwie się myśleniem?*, nie jest więc odtwarzaniem świata, lecz stosunkiem człowieka do otaczającej go rzeczywistości, rzeczywistości przed nim przezeń przedstawionej, usytuowanej naprzeciw, jako to ma miejsce w przypadku rzeczy, przedmiotów. Są one przedmiotane, usytuowane naprzeciwko jako przedmioty określające twórczą aktywność człowieka, odróżniającą go od samej natury i tego, co zostało przezeń wytworzone. Upprzedmiotowanie czy też urzeczowienie aktywności twórczej człowieka to nie tylko jej utrwalenie w materialnej postaci i przedstawienie. To przede wszystkim przeciwstawienie efektów owej działalności człowieka jemu samemu, umożliwiające ogląd i poznawanie własnej aktywności twórczej. Zdaniem Heideggera mamy tu do czynienia z „przekształcaniem postawy przed naukowej w postawę naukową poprzez zasadniczy akt upprzedmiotowania”. Tak oto przedmioty stają się przedmiotami naszego doświadczenia, inaczej mówiąc – danymi obserwacyjnymi.

Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie: czym wobec tego są odkrywane przez archeologa przedmioty z przeszłości, jedyne po niej świadectwa – dane obserwacyjne? Według W. Quine’a, kiedy epistemologia dokonała zwrotu ku analizie języka, zamiast o przedmiotach, winniśmy mówić o terminach obserwacyjnych. Z uwagi jednak na fakt, że nie wszystkie z nich dotyczą przedmiotów, Quine proponuje określenie „zdania obserwacyjne”²².

„Krzemień”, „brąz”, „ceramika” to najprostsze jednowyrazowe zdania obserwacyjne. Są one zdaniami okazjonalnymi, sprawozdaniami z bezpośrednio obserwowanych sytuacji, sprawozdaniami o charakterze intersubiektywnym, tzn. używanymi i akceptowanymi w danej wspólnocie językowej. Uczymy się ich w następstwie bezpośredniego ich powiązania z pobudzeniami zmysłowymi. Inaczej mówiąc, źródło znaczenia owych wyrażen językowych ma charakter bodźcowy. Zatem interesujące nas tu przedmioty materialne jako dane obserwacyjne są niczym innym jak reakcją na bodźce, podrażnienia powierzchni nerwowej,

²¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa 1995, t. 1, s. 5.

²² W.O. Quine, *Od bodźca do nauki*, Warszawa 1998, s. 37.

które jednak dzieli przepaść od obserwowanych przedmiotów. Źródła znaczeń bodźcowych (sygnały empiryczne według J. Kmity) mają charakter przedjęzykowy i znajdują wyraz w zdaniach okazjonalnych wyrażanych spontanicznie, jako że nie należących jeszcze do języka danej wspólnoty kulturowej. Znaczenia bodźcowe nie są jednak podyktowane przez przedmioty materialne same w sobie. Konstytuują się one bowiem na podstawie już istniejących w danym języku znaczeń, znaczeń bodźcowych. Użycie owych sygnałów bodźcowych w postaci zdań okazjonalnych jest więc „kontrolowane” przez otoczenie kulturowe. Bodźce, w zależności od języka używanego przez obserwatora, są przezeń w różny sposób przetwarzane. Wypowiadane w związku z nimi zdania okazjonalne, by mogły być z kolei uznane za zdania obserwacyjne, muszą być uzgodnione przez wszystkich użytkowników danego języka, którym posługuje się obserwator.

Ponieważ zdania okazjonalne wypowiedane przez archeologa nie mogą być zdaniami uzgodnionymi – jak pisze A. Pałubicka – z użytkownikami tych przedmiotów z przeszłości tak, jak to ma miejsce – przykładowo – w przypadku etnologów badających współczesne im społeczności, tym samym zdania okazjonalne okazują się zdaniami obserwacyjnymi uzgodnionymi w społeczności archeologów, do której należy badacz²³. W ten oto sposób świadectwa empiryczne – zdania obserwacyjne potwierdzające daną teorię – nie są rezultatem obserwacji przedmiotów takimi, jakimi one były same w sobie. Są rezultatem uzgodnień w otoczeniu kulturowym badacza.

W tym momencie zwróćmy uwagę na zamieszczony przez Ludwiga Wittgensteina w jego *Dociekaniach filozoficznych* obraz kaczko-zająca²⁴. Okazuje się, że ów fizyczny obraz postrzegany jest przez obserwatora w taki sposób, że widzi on wyłącznie albo kaczkę, albo zająca, nigdy zaś kaczko-zająca; nie jest bowiem możliwe równoczesne ich postrzeganie. Skoro więc obraz rzeczywisty (fizyczny) to obraz kaczko-zająca, oznacza to, że obraz mentalny w umyśle jest czymś innym aniżeli obraz fizyczny. Można by powiedzieć, używając słów J. Mitterera, że przedmiot opisu nie jest tym samym, co opis przedmiotu²⁵. Z faktu, że percepcja nie odzwierciedla rzeczywistości takiej, jaką ona jest sama w sobie, doskonale zdawali sobie sprawę starożytni Grecy podczas wznoszenia świątyń. Świadomość tego, że ludzkie oko w swym postrzeganiu zawsze dokonuje przekształcenia rzeczywistości, była powodem wprowadzania korekt w proporcjach kolumnady frontonów świątyń tak, by uzyskać pożądaną efekt optyczny,

²³ A. Pałubicka, *W.V. Quine'a projekt epistemologii naturalizowanej a badania archeologiczne*, (w:) eadem (red.), *Szkice z filozofii kultury*, Poznań 1994, s. 27.

²⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972, s. 271.

²⁵ J. Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996, s. 36.

odmienny od rzeczywistego²⁶. W obraz mentalny wpisana jest więc interpretacja; obraz mentalny i pozostająca z nim w związku interpretacja jest konstrukcją²⁷ ujawniającą fundamentalną – według wyrażenia Jerzego Kmity – rolę kultury w konstrukcji świata realizmu naturalnego, łączonego przez realistę w pewnego rodzaju „fantazję metafizyczną”.

Archeolodzy wszakże rezygnując z przekonania o odtwarzaniu rzeczywistości minionej takiej, jaką była ona sama w sobie, nader często gwooli kompromisu mówią o współkonstruowaniu rzeczywistości minionej: przez nią samą z jednej strony, z drugiej zaś przez archeologa z punktu widzenia orientacji, której jest on wyrazicielem. Wynika stąd przekonanie o istnieniu powiązań przyczynowo-skutkowych między obserwatorem a rzeczywistością przezeń obserwowaną, między obrazem fizykalnym owej rzeczywistości a jej obrazem mentalnym w umyśle badacza, współoddziaływających na siebie w myśl empirystycznej zasady: nie ma niczego w umyśle, czego przedtem nie byłoby w zmysłach. Tymczasem, jak wynika z tego, co powiedziano wyżej, mamy do czynienia z sytuacją odwrotną; nie ma niczego w zmysłach, czego przedtem nie byłoby w umyśle.

Zauważmy, że już samo pojęcie przeszłości zakłada przyczynowość; jest traktowane jako przyczyna następującej po niej terażniejszości, będącej jej skutkiem. Materialne pozostałości po społeczeństwach minionych układamy w związki przyczynowo-skutkowe, w linearne ciągi wydarzeń, konstruując tym samym rzeczywistość, o której mówimy, że jest przeszłością realną i całkowicie od nas niezależną. Tak więc założenie o przyczynowości pozostaje w związku z przekonaniem nie tylko o strukturze realnego świata, lecz również świata ciągłego. Tymczasem – jak wynika z tego, co powiedziano wyżej – relacje przyczynowe, o których mówimy, że są „wpisane” w strukturę realnego, niezależnego od nas świata, są w gruncie rzeczy umieszczone w nas samych, tak jak w nas samych tkwi potrzeba istnienia świata ciągłego. Związek przyczynowo-skutkowy nie jest więc relacją fizyczną. „Przyczyny i skutku nie powinno się reifikować, jak to czynią przyrodoznawcy (i wszyscy, którzy wykazują dziś podobną skłonność do naturalistycznego myślenia) zgodnie z panującym bałwanstwem mechanicystycznym, który każe przyczynie dopóty naciskać i przeć, aż przyniesie to skutek; »przyczyną« i »skutkiem« należy się posługiwać jedynie jako czystymi pojęciami, to znaczy jako konwencjonalnymi fikcjami, które służą oznaczaniu, porozumieniu, a nie wyjaśnianiu. »Byt sam w sobie« nie zna czegoś takiego jak »związek przyczynowo-skutkowy«, jak »konieczność«, jak »psychologiczna niewola«, nie następuje w nim »skutek po przyczynie«, nie rządzi w nim żadne »prawo«. To my sami wymyśliliśmy przyczyny, następstwo, wzajemność, relatywność, przymus, liczbę, prawo, wolność, podstawę, cel; a gdy ten świat symboli jako

²⁶ H. Mamzer, *Archeologia i dyskurs. Rozważania metaarcheologiczne*, Poznań 2004, s. 56.

²⁷ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 231–232.

»był sam w sobie« wymyślamy, wtapiamy w rzeczy, to znów uprawiamy coś, co zawsze uprawialiśmy – mitologię²⁸. W wypowiedzi Nietzschego odnajdujemy więc antycypującą krytykę poglądu formułowanego pod hasłem „sprawczość rzeczy” (*agency*), rzeczy o intencjonalnej mocy sprawczej, inaczej mówiąc – przyczynie prowadzącej do zamierzonego (przez nią) skutku²⁹.

Przeszłość, którą badamy – wbrew naszym przekonaniom – nie jest nam bezpośrednio dostępna. Nasze minione doznania, o których mówimy, że je pamiętamy, a więc przeszłość znacznie nam bliższa aniżeli ta, która jest przedmiotem badania archeologa, również nie jest nam bezpośrednio dostępna. Należy do przeszłości, w związku z czym nie możemy jej naocznie stwierdzić. Pamięć łącząca nasze doświadczenie z przeszłości z doświadczeniem aktualnym nie jest pamięcią minionych doznań zmysłowych, lecz pamięcią – jakby to powiedział W. Quine – bytów postulowanych przez opisy fizykalne (naukę)³⁰. Jeżeli więc mówimy, że owe doznania pamiętamy, oznacza to, że skonstruowaliśmy jakąś wersję wydarzeń dzięki relacjom przyczynowym i stałej w owych wydarzeniach obecności naszego „ja” z umiejscowionymi w owej jaźni doznaniem³¹. Wypowiedzi o przeszłości w takim sensie, w jakim ona była sama w sobie, nie są więc możliwe – jak pisze H. Putnam – również w kategoriach warunków stwierdzalności³². Pojęcie warunków stwierdzalności redukuje się zdaniem tego autora do klasycznego pojęcia warunków prawdziwości pojmowanych realistycznie, czyli warunków czyniących nasze wypowiedzi prawdziwymi. W związku z tym, w przypadku wypowiedzi o przeszłości, ściśle pojmowane warunki stwierdzalności wymagałyby równoczesnego usytuowania osoby stwierdzającej zarówno w przeszłości, jak i w teraźniejszości, a więc w swego rodzaju ponadczasowości, jak zakłada to realizm metafizyczny. Tymczasem – przypomnijmy – warunki stwierdzalności to rozpoznawalne okoliczności uprawniające nas do przyję-

²⁸ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Kraków 2001, s. 45-46.

²⁹ U epistemologów „znaturalizowanych”, na co zwraca uwagę A. Pałubicka (*Myslenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006, s. 111), nader często mówi się o przyczynowych powiązaniach: bodziec – „podrażnienie powierzchni nerwowej”, w związku z czym następstwa „podrażnień” stanowiłyby odwzorowanie zewnętrznych powiązań przyczynowych. Natomiast sam W. Quine (op. cit., s. 33) pisze o podobieństwie percepcyjnym jako podstawie „wszelkich oczekiwań, wszelkiego uczenia się i formowania zwyczajów. Oddziałuje ono za pośrednictwem naszej skłonności do oczekiwania, że podobne pobudzenia percepcyjne będą mieć do siebie podobne następstwa percepcyjne. Zdaniem Quine’a, ta pierwotna postać indukcji, jaką jest podobieństwo percepcyjne, nie jest w całości wyuczona, jest także w części wrodzona (a częściowo uformowana przez doświadczenie). To „dobór naturalny wyposażył nas w standardy podobieństwa percepcyjnego, które dobrze odpowiadają regularnościom przyrodniczym, umożliwiając nam więcej niż przypadkowy sukces w naszych przewidywaniach. Indukcja tego rodzaju służy nam, jak i innym zwierzętom”.

³⁰ W. Quine, op. cit., s. 27.

³¹ H. Putnam, op. cit., s. 232.

³² Ibidem, s. 287.

cia określonego zdania, które są warunkami aktualnie stwierdzanymi; wymagają usytuowania podmiotu stwierdzającego w obecnym czasie. Nie są więc możliwe wypowiedzi o przeszłości obserwatora usytuowanego w teraźniejszości, tak by spełniał on warunki stwierdzalności. Każde usytuowanie w teraźniejszości osoby stwierdzającej o przeszłości jest usytuowaniem historycznie i kulturowo zmiennym. Jej wypowiedzi nie mogą być wypowiedziami ponadczasowymi, tzn. ponadkulturowymi, ahistorycznymi. Są to wypowiedzi intencjonalne, aksjologicznie ukierunkowane kontekstem kulturowym (teraźniejszością), w którym usytuowana jest osoba stwierdzająca. Oznacza to, że wypowiedzi o przeszłości są *implicite* wypowiedziami o obecnych doświadczeniach osób wyrażających owe wypowiedzi. Inaczej mówiąc – są wypowiedziami o teraźniejszości.

Kiedy więc mówimy o materialnych przedmiotach, a tym bardziej o przedmiotach z przeszłości, w której je umiejscowiliśmy, to mówimy o przedmiotach „przetworzonych” w naszym umyśle, z punktu widzenia naszych własnych doświadczeń w rzeczywistości, która nas otacza, nie zaś nabywanych z przeszłości, w której nigdy nie byliśmy. Nasze wypowiedzi zarówno o przedmiotach, jak i o przeszłości, w której występowały, są wypowiedziami intencjonalnymi. Jednakże to owe wypowiedzi, inaczej mówiąc – zdania obserwacyjne, będące nośnikami świadectw są tym, co łączy język z realnymi przedmiotami, z realnym światem, o którym mówi się w tym języku. Wszakże nie ma w nich jeszcze denotowania, tzn. odniesienia do przedmiotów.

W postępowaniu badawczym zwolenników hasła „powrotu do rzeczy” chodzi zatem o uprzedmiotowienie wypowiedzi (stwierzeń), o ich reifikację. Droga w kierunku reifikacji jest sposób budowania zdań obserwacyjnych, nazywany przez Quine’a predykcją. Wyjście poza zwykłe zdania obserwacyjne polega na łączeniu dwóch zdań obserwacyjnych w sposób wyrażający oczekiwanie, np. gdzie grób, tam cmentarzysko, gdzie domostwo, tam osada (do odkrycia). Połączenia zdań obserwacyjnych za pomocą predykcji prowadzą więc do wykraczania poza to, co w danej chwili obserwowalne. Tak połączone zdania Quine określa mianem obserwacyjnych zdań kategoriycznych, bezpośrednio wyrażających oczekiwanie indukcyjne. Zwraca przy tym uwagę, że właśnie obserwacyjne zdania kategoriyczne występują *implicite* jeszcze w predykcjach (przewidywaniach) odkryć archeologicznych i w odcyfrowywaniu inskrypcji³³. Na tym właśnie polega droga do powiązania nazw z odpowiednimi obiektami czy też przedmiotami. Jednakże rzeczy czy przedmioty mogą być denotowane dopiero przez terminy ogólne, pojęcia. Wówczas to dopiero mamy do czynienia z odniesieniem przedmiotowym. Właściwa reifikacja ma charakter teoretyczny.

Przedmioty są wobec tego świadectwami empirycznymi o charakterze predyktystycznym, przewidującymi potwierdzenie. Inaczej mówiąc – są świadectwa-

³³ W. Quine, op. cit., s. 76.

mi potwierdzającymi daną teorię przez ową teorię przewidzianymi. Według Quine'a wszystkie zdania, nawet te najbardziej pierwotne, są obciążone teorią. Zdania obserwacyjne okazują się więc zdaniami ukierunkowanymi przez teorię pozostającą w związku z daną orientacją w archeologii, z wartościującą orientacją światopoglądową znajdującą w owych świadectwach potwierdzenie. Toteż archeologia jako nauka empiryczna o kulturze spełnia zazwyczaj rolę arbitra rozstrzygającego spory koncepcyjne, arbitra potwierdzającego lub obalającego teorie formułowane zwykle w oparciu o źródła pisane. Tymczasem zdaniem K.R. Poppera, dane obserwacyjne, którymi archeologia się posługuje, służą jedynie do obalania, nie zaś do uzasadniania teorii. Nie chodzi więc o to, by daną teorię konfrontować z danymi empirycznymi, które zdolna jest ona przewidzieć, lecz z tymi, których dostarczają teorie względem niej alternatywne. Przypomnijmy w tym momencie analizowane przez Quine'a zjawisko niedeterminowania empirycznego wiedzy naukowej i związaną z nim koncepcję wielości alternatywnych, dających się obronić sposobów ujmowania (opisów, obrazów) świata natury. Wewnątrz każdego z nich, arbitralnie wybranego ujęcia świata, nadal jednak mamy do czynienia z niedeterminowaniem przekładu czy niedeterminowaniem odniesienia.

Jak już mówiliśmy, zwolennikom hasła „powrotu do rzeczy” chodzi o uprzedmiotowienie, inaczej mówiąc – o powiązanie nazw z odpowiednimi przedmiotami, o semantyczne, a zwłaszcza literalne odniesienia przedmiotowe uzgodnionych społecznie (kulturowo) wyrażen językowych. Nazwy przedmiotów materialnych (naturalnych) mają bowiem swoje odniesienia przedmiotowe, które usiłujemy uchwycić za pomocą opisów. Zatem nasz opis rdzenia krzemienego (jego obraz) jest odniesieniem przedmiotowym wyrażenia „rdzeń krzemienisty”. Podkreślmy to z całą mocą jeszcze raz: chodzi o nasz opis rdzenia, nie zaś sam rdzeń. Przedmiot materialny, np. pięściak, złączony jest z nazwą poprzez jej użycie dla nazwania tego właśnie materialnego przedmiotu. Owo złączenie nie jest jednak jakimś „metafizycznym klejem” (by użyć określenia Hilary’ego Putnama), lecz wynikiem uzgodnień społeczno-kulturowych. Mając na uwadze ich historyczno-kulturową zmienność, możemy powiedzieć, że opis ów ma charakter zdeformowany. Nie jest więc opisem (obrazem) odzwierciedlającym rzeczywisty przedmiot.

W wyniku komunikacji kulturowej określone odniesienia przedmiotowe przyporządkowuje się w ramach danego języka odpowiednim przedmiotom czy fragmentom rzeczywistości. Uzgodnione społecznie wyrażenia językowe są – rzecz jasna – równoznaczne z uzgodnionymi społecznie przekonaniem. To przekonania właśnie, zawsze odniesione do wartości, określają literalne odniesienia przedmiotowe³⁴. Zatem odniesienia przedmiotowe wyrażen językowych

³⁴ J. Kmita, *Z problemów epistemologii historycznej*, Warszawa 1980, s. 54.

(stwierzeń) są społecznym wyobrażeniem rzeczywistości (przedmiotów) z punktu widzenia z góry uznanych za prawdziwe i akceptowanych społecznie przekonania. „Odniesienie przedmiotowe – jak pisze J. Kmita – jest centralnym pojęciem intencjonalnym i jako takie właśnie stanowi o sposobie łączenia się słów ze światem”³⁵. Oznacza to, że owo łączenie się wyznaczane jest przez „tekst” czy teorię, w ramach których występują słowa (kontekst słów) określone w sposób podyktowany przez „punkt widzenia rozumu” usytuowanego w konkretnym kontekście kulturowym. Odniesienia przedmiotowe z reguły nie są w pełni uświadamiane przez poszczególne jednostki; świadomość jednostkowa, mimo że determinowana społecznie, nie jest powieleniem świadomości społecznej. W każdym razie to odniesienia przedmiotowe, nie zaś rzeczy tworzą „umeblowanie świata”.

Tak więc określane przez przekonania literalne odniesienia przedmiotowe są swego rodzaju „widzianymi” społecznie fragmentami rzeczywistości. Wynika stąd, że badane przez humanistów przedmioty nie są żadnymi przedmiotami samymi w sobie, lecz są zawsze już jakoś widziane przez określone podmioty (dotyczy to tak przedmiotów materialnych, jak fragmentów postrzeganej rzeczywistości). Są one przedmiotami danymi komuś w doświadczeniu³⁶. Tę właśnie cechę badań humanistycznych F. Znaniecki określa mianem współczynnika humanistycznego. Jeżeli więc przyjąć w ślad za J. Kmitą, że współczynnik humanistyczny to układ przekonania określających literalne odniesienie przedmiotowe, będące społeczno-subiektywnym (kulturowym) wyobrażeniem rzeczywistości³⁷, a więc ujęciem owej rzeczywistości z punktu widzenia przekonania akceptowanych społecznie i uznanych za prawdziwe, to badana przez archeologa przeszłość w taki kulturowy sposób jest przezeń postrzegana. Innymi słowy – przeszłość odniesiona do wartości i pozostających z nimi w związku przekonania właściwych kulturze badacza jest równoznaczna z przekładem owej przeszłości na jego świat wyobrażeń o niej w owej przeszłości uprzedmiotowionych. Możemy więc powiedzieć, że w procesie konstruowania (wytwarzania) przedmiotu poznania rzeczywistości minionej najpierw mamy do czynienia z konstruowaniem aksjologicznym, a następnie poznawczym. Wartościowanie przenika więc całą naszą praktykę badawczą, począwszy od gromadzenia danych i ich porządkowania poprzez procedury analityczne po syntetyczne ujęcia pradziejów. W sensie logicznym ma ono charakter przedustawny, mimo że oddzielenie tego, co wartościujące, od tego, co rzeczywiste (aksjologicznie neutralne), nie jest możliwe. Gromadząc i porządkując dane – wartościujemy. Wartościując – interpretujemy. Interpretując – konstruujemy.

³⁵ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1995, s. 248.

³⁶ F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 25.

³⁷ J. Kmita, *Z problemów epistemologii...*, s. 54.

„Współczynnik” intencjonalny odniesień przedmiotowych, nierozzerwalnie związany z tym, co o tych przedmiotach mówimy, powoduje, że są one – jak już mówiliśmy – faktami zdeformowanymi. Nie znaczy to, że nie istnieją fakty powstałe niezależnie od nas, takie jak warstwy geologiczne czy archeologiczne. Jednakże to, co o nich mówimy, bierze się z naszych wyborów pojęciowych i zainteresowań, mimo że prawdziwość lub fałszywość tego, o czym mówimy, nie jest owymi wyborami podyktowana. Stąd opis tego, co nieintencjonalne, niezależne od nas, skoro jest naszym opisem, jest opisem intencjonalnym. Intencjonalność wdiera się do naszych wypowiedzi o nieintencjonalnych faktach tak, że przenika każdą naszą wypowiedź, sprawia wrażenie wszechobecnej. Analityczne rozdzielenie tego, co intencjonalne, od tego, co faktyczne, okazuje się niemożliwe. U podstaw owych „redukcjonistycznych rojeń”, by to, co mentalne, zredukować do tego, co materialne, tkwi wiara w istnienie „czystej” faktyczności, pojmowanej na sposób fizykalno-metafizyczny³⁸.

W taki też intencjonalny sposób postrzegana jest owa odległa przeszłość stanowiąca przedmiot naszego archeologicznego badania. Najbardziej wyrazistym tego dowodem jest trwający ponad sto lat spór o to, czy Słowianie, czy też Germanie byli pierwotnymi mieszkańcami ziem obecnie polskich. Tymczasem fizykalny opis przeszłości nie tworzy fundamentu do jej opisu mentalnego, jak również opis mentalny nie daje podstawy do opisu fizykalnego; nie istnieją między nimi związki logiczne³⁹. Skład chemiczny surowca użytego do wykonania posągu Juliusza Cezara nie stanowi podstawy do jego opisu mentalnego, nie odpowie nam na pytanie o cechy osobowości rzymskiego wodza. Podobnie opis mentalny nie daje się zredukować do właściwości fizykochemicznych tego surowca. Jego decyzji o podboju Galii – przykładowo – nie da się wytłumaczyć składem chemicznym surowca, z którego wykonano posąg Cezara.

Jeżeli zatem nasza wiedza oparta na doświadczeniu jest konstrukcją, tym samym przyjąć winniśmy, że konstrukcją jest także nasze doświadczenie; nie wykracza poza kulturę, w której funkcjonujemy. Nie możemy zdjąć naszych kulturowych okularów, by zobaczyć świat bez kultury i porównać go z percepcją świata ukształtowanego przez kulturę⁴⁰. Wiemy, co odkrywamy, wyłącznie dlatego, że doświadczyliśmy tego w rzeczywistości, która nas otacza, nie zaś w nieistniejącej już przeszłości. Jeżeli odkrywane przez nas przedmioty z przeszłości nie byłyby takimi samymi jak te, które poznaliśmy zmysłowo w teraźniejszości, nie mogłyby być przedmiotami przez nas rozpoznanymi. Na takim właśnie doświadczeniu zmysłowym oparta jest nasza wiedza pozwalająca nam na obserwa-

³⁸ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem...*, s. 243.

³⁹ A. Pałubicka, *Archeologia jako nauka historyczna o kulturze. O badaniu formy i funkcji znalezisk archeologicznych*, (w:) A. Buko, P. Urbańczyk (red.), *Archeologia w teorii i w praktyce*, Warszawa 2000, s. 80.

⁴⁰ M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, Warszawa 2002, s. 286.

cję materialnych przedmiotów z przeszłości i ich powiązań. Mówimy o nich spontanicznie – rzecz by można – bezrefleksyjnie w oparciu o wiedzę należąca do obszaru naszego potocznego doświadczenia – współczynnika humanistycznego, według określenia F. Znanickiego⁴¹. Posługując się tego rodzaju wiedzą, nie zdajemy sobie sprawy z faktu, iż posługujemy się wiedzą kulturowo nabytą. Taka spontaniczność powoduje, że charakteryzując dany wytwór z przeszłości, np. naczynie gliniane, nie myślimy w danym momencie o tym, że wiedzę, do czego służyło, czerpiemy z własnej, otaczającej nas rzeczywistości. Wtedy to denotacje takich przedmiotów obserwacyjnych wywołują poczucie „naturalności” czy wręcz obiektywności naszych o nich wypowiedzi. Owa „przeźroczystość” stwarza złudzenie bezpośredniego kontaktu z przeszłością, zwłaszcza wtedy, kiedy kontakt ów sprowadzony zostaje do obserwacji wytworów o charakterze utylitarnym, nakierowanych na technologiczną użyteczność. Wówczas to mówimy, że sposób użycia tych przedmiotów, w związku z tym, że są one takie same jak te, z którymi mamy do czynienia w otaczającej nas rzeczywistości, jest uniwersalny, a nasze o nich wypowiedzi wypowiedziami obiektywnymi. Stąd pojawia się złudzenie korespondencji owych materialnych przedmiotów z tym, co o nich mówimy.

Materialne przedmioty jako przedmioty same w sobie trudno zatem uznać za obiekty kulturowe, jeżeli nie są zaopatrzone przez określoną semantykę w odniesienia przedmiotowe (znaczenia). Semantykę w danej kulturze tworzy – jak pisze J. Kmita w cytowanych wyżej pracach – ogół respektowanych w niej sądów dyrektywalnych, które wykazują obiekty kulturowe służące wprost komunikowaniu określonych stanów rzeczy. Obiektami kulturowymi są więc działania lub ich wytwory zaopatrywane przez określoną semantykę w odniesienie przedmiotowe. Oznacza to, że obiekty kulturowe są obiektami semiotycznymi, jako że są obiektami objętymi semantyką obecną w danej kulturze. Dotyczy to również przedmiotów materialnych, które stają się obiektami kulturowymi wyłącznie wtedy, gdy są zaopatrzone w odpowiednią semantykę. Zatem semantyczne odniesienia przedmiotowe, nie zaś same przedmioty są korelatami kulturowymi; korelatami semantycznymi nie zaś przedmiotowymi (rzeczowymi)⁴². Rzecz sama w sobie pozbawiona semantycznego odniesienia przedmiotowego korelatem być nie może.

⁴¹ F. Znanicki, op. cit., s. 25.

⁴² Odmienny punkt widzenia prezentuje S. Tabaczyński (*Kultura i jej rzeczowe korelaty*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1993, nr 3, s. 5–21). Pisząc o rzeczowych korelatach kultury, również w późniejszych artykułach, cytowany badacz sytuuje je – jak wykazał to J. Topolski w artykule polemicznym *O składnikach i korelatach kultury* („Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1993, nr 3, s. 421–425) – poza kulturą. Dla uzasadnienia swego reifikującego stanowiska S. Tabaczyński odwołuje się do wypowiedzi Antoniny Kłoskowskiej oraz do pracy E.T. Halla, *Poza kulturą* (Warszawa 1984).

Pojęcia lub sądy o korelatach semantycznych w postaci tych obiektów nigdy nie podlegają takiej semantyce, której założenia uzależniałyby odpowiedni rodzaj owych obiektów od tego, czy respektowane są o nich takie, czy inne sądy. Kamień jest kamieniem dlatego, że ma stosowne dlań właściwości, nie zaś dlatego, że tak się o nim sądzi – jak to ma miejsce w przypadku charakterystyki obiektów kulturowych, np. gładów jako ołtarzy ofiarnych. Zdaniem cytowanego J. Kmity, powyższa okoliczność tłumaczy zarazem, dlaczego realistyczna teoria poznania, charakterystyczna np. dla sejentystycznie zorientowanej archeologii, najchętniej odwołuje się w swej argumentacji do przykładu obiektów naturalnych, redukując w ten sposób do ich statusu status obiektów kulturowych.

Badana rzeczywistość konstituuje się więc na podstawie naszego doświadczenia zmysłowego. Odkrywane przedmioty czy zjawiska przedmiotowe są nimi dlatego, gdyż ukonstituowane są przez język, sposób orzekania o nich, odzwierciedlający pewne zasady myślenia. Występują w rzeczywistości „zorganizowanej” – jak pisze J. Kmita – przez formę kulturową badacza-observatora, tworząc równocześnie kontekst strukturalny relacji i ich przeciwieństw, który owe przedmioty definiuje. Przedmioty wchodzą więc w relacje pewnego sposobu myślenia, kreując rzeczywistość (kontekst) przez ów sposób myślenia konstituowany. W ten oto sposób owe materialne przedmioty, podobnie jak i miniona rzeczywistość, w której funkcjonowały, łączą się nierozzerwalnie z kontekstem myślowym badacza, z jego kontekstem kulturowym. W związku z tym oddzielenie ich obiektywnego charakteru od kontekstu kulturowego, za pośrednictwem którego są postrzegane, okazuje się niemożliwe. Nie jest więc możliwe oddzielenie rzeczy od naszego sposobu myślenia o nich. W tym momencie przytoczymy (wielokrotnie przywoływaną przez Jerzego Kmitę, zirytowanego pojawiającymi się w literaturze tendencjami zmierzającymi do dehumanizacji) wypowiedź Kazimierza Ajdukiewicza, sformułowaną w 1930 r. w polemice z poglądami Tadeusza Kotarbińskiego na temat reizmu: „Reista sądzi [...] – jak przypuszczamy – że gdyby ktoś zyskał bezpośredni kontakt ze światem, coś na kształt *intellektuelle Anschauung* Kanta, to nie znalazłby w nim nic prócz rzeczy. Gdyby reście naprawdę coś takiego w myśli majaczyło, nie moglibyśmy się z nim solidaryzować, nie dlatego, żebyśmy sądzili, iż w bezpośrednim kontakcie ze światem znalazłoby się coś więcej prócz rzeczy, lecz dlatego, że sama koncepcja takiego kontaktu, takiego poznania, które dokonywałoby się w oderwaniu od wszelkiego języka, którym się operuje, od wszelkich form myślenia, jest mrzonką”⁴³. Czym wobec tego są owe materialne źródła z przeszłości?

⁴³ K. Ajdukiewicz, *Reizm. Tadeusz Kotarbiński: Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Lwów 1929, Wydawnictwo Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich, str. VIII + 483, (w:) idem, *Wybór pism z lat 1920–1939*, t. I: *Język i poznanie*, Warszawa 1985, s. 85–86.

Nader trafnie problem ten ujmuje Teresa Kostyrko, odwołując się przy tym do koncepcji źródła historycznego E. Bernheima⁴⁴. To, czy źródło nazwiemy pośrednim, czy też bezpośrednim, zależy od pytań stawianych przez badacza. Badacz traktuje wytwór materialny lub tekst pisany jako źródło pośrednie wówczas, gdy pyta o znaczenie nadane przez autora źródła (wytwórcy lub jego użytkownika, jeżeli chodzi o wytwory materialne). Natomiast źródło bezpośrednio widzi on w owym wytworze wówczas, gdy pyta o stan rzeczy, który określa właściwości wytworu lub tekstu pisanego, nie związane z sensem komunikacyjnym źródła. Podział na źródła bezpośrednie i pośrednie jest podziałem dokonywanym ze względu na funkcję informacyjną. Źródło bezpośrednie to – zdaniem T. Kostyrki – oznaka stanu rzeczy minionych, pozostałość, ślad. Źródło pośrednie natomiast to znak, świadectwo (do którego T. Kostyrko włącza również bernheimowską tradycję) pełniące funkcję komunikacyjną, przekazującą – w przeciwieństwie do źródła bezpośredniego – oznaki, celowe informacje. Wiedza uzyskiwana na podstawie źródeł pośrednich jest różna od tej, jaką uzyskujemy na podstawie źródeł bezpośrednich, nie tylko ze względu na to, co zamierzamy wyjaśnić (eksplanandum), lecz również ze względu na odmienną strukturę eksplanansów – sposobów, w wyniku których dany stan rzeczy wyjaśniamy. Sam fakt podziału na źródła bezpośrednie i pośrednie nie byłby możliwy, gdyby były one traktowane wyłącznie jako materialne rzeczy, przedmioty fizykalne, na co główny akcent kładą archeolodzy określający swoje źródła mianem źródeł pozawerbalnych.

Tak więc źródłem archeologicznym nazwiemy – w ślad za T. Kostyrką – „określoną strukturę abstrakcyjną, ukonstytuowaną z jednej strony przez pewien stan rzeczy, z drugiej zaś strony przez typ postawionego przez badacza pytania [badacz staje się więc współtwórcą źródła – H.M.]. Uzasadnia takie ujęcie praktyka historyków [a także i archeologów – H.M.], których postępowanie wyjaśniające, odwołujące się do źródła, uwzględnia zawsze jedynie wybrany przez badacza zbiór cech określonego zjawiska. Tak więc to pytanie badacza wyznacza stan rzeczy (eksplanandum), który zamierzamy wyjaśnić. Odpowiedź natomiast stanowiąca wyjaśnienie (eksplanans) zawiera to, co nazywamy informacją źródłową”⁴⁵. Ten punkt widzenia znajduje również odzwierciedlenie w pracach Danuty Minty-Tworzowskiej⁴⁶, Bogusława Gediga⁴⁷ czy Anny Zalewskiej⁴⁸.

⁴⁴ T. Kostyrko, *O pojęciu źródła historycznego. Na marginesie Giedyminowej krytyki koncepcji E. Bernheima*, (w:) K. Zamiara (red.), *O nauce i filozofii nauki*, Poznań 1994, s. 79–89.

⁴⁵ Ibidem, s. 87.

⁴⁶ D. Minta-Tworzowska, *Jerzego Topolskiego koncepcja źródeł historycznych a ujęcia źródeł archeologicznych*, (w:) W. Wrzosek (red.), *Świat historii*, Poznań 1998, s. 329–340.

⁴⁷ B. Gediga, *Natura wielopostaciowości źródła archeologicznego*, „Acta Universitatis Wratislaviensis nr 2783, Historia CLXXI” 2005, s. 549–553.

⁴⁸ A. Zalewska, *Teoria źródła archeologicznego i historycznego we współczesnej refleksji metodologicznej*, Lublin 2005.

Trudno zatem w jakikolwiek sposób mówić tu o zniwelowaniu owej ekspozowanej przez zwolenników „powrotu do rzeczy” asymetrii tak, byśmy z jednej strony mieli do czynienia z kulturą jako rzeczywistością myślową, z drugiej natomiast całkowicie niezależną od niej kulturą materialną⁴⁹. Skoro kultura jako rzeczywistość myślowa jest regulatorem ludzkich działań, to trudno całkowicie wyizolować z nich te, pod które podpadają związane z kulturą materialną działania nastawione na technologiczną użyteczność i badać je (zwłaszcza będące ich pozostałością materialne przedmioty) w sposób przyrodoznawczy. Możemy więc sformułować wniosek, że nie jest możliwe przedstawianie przeszłości „czysto”, fizykalnie. Tymczasem w propozycjach zwolenników „powrotu do materialności”, zwłaszcza jeżeli chodzi o propozycje Ewy Domańskiej, mamy do czynienia ze sprowadzeniem praktyki badawczej archeologa do „czystego” opisu owego naturalnego (materialnego) stanu rzeczy, z całkowitym pominięciem sytuacji kulturowej, w której było ono usytuowane. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne w sformułowaniu Domańskiej: „[...] przedmiotem moich zainteresowań jest materialność i forma źródła historycznego, a nie ich tekstualność i treść”⁵⁰. Oznacza to, że nie interesuje ją odczytanie i treść inskrypcji na tabliczce glinianej, a tym bardziej jej interpretacja, lecz wyłącznie kształt, wymiary czy surowiec, z którego została wykonana. Inaczej mówiąc, interesuje ją to, co „źródło mówi samo za siebie” (skoro – jak pisze – żyje ono własnym, niezależnym od użytkownika życiem i posiada własną biografię i własną tożsamość), nie zaś to, co miały nam do przekazania społeczeństwa minione, a tym bardziej nie to, co

⁴⁹ Nadal pozostajemy więc w obszarze „oświeconego antropocentryzmu”, jak twierdzi E. Domańska (*Problem rzeczy...*, s. 55). Autorka ta, pisząc, że „archeologia nie wyszła poza »oświecony antropocentryzm«. Byty nie-ludzkie (rzeczy) nadal służą jej do refleksji nad człowiekiem [...]”, zdaje się wyrażać ubolewanie, że w archeologii, dysponującej w swoich badaniach głównie rzeczami, nadal mamy do czynienia z niekorzystną dla nich asymetrią w relacji: kultura materialna – kultura jako rzeczywistość myślowa, którą to asymetrię sama archeologia winna zniwelować. Powstaje wszak pytanie: czy w ogóle jest możliwe wyjście poza oświecony antropocentryzm? Warto zwrócić tu uwagę na dyskusję, jaka swego czasu toczyła się między Clifordem Geertzem i Richardem Rortym na temat pojęcia „anty-antycentryzmu”, które w pewnym sensie jest równoważne pojęciu „etnocentryzmu”. Idzie bowiem o to, że przeciwstawny etnocentryzmowi antycentryzm jest w gruncie rzeczy „przenicowanym” (określenie Geertza) etnocentryzmem. Oznacza to, że z etnocentryzmu (podobnie jak i z antropocentryzmu) nie sposób się uwolnić. Stąd dla odróżnienia radykalnego etnocentryzmu wprowadzono pojęcie anty-antycentryzmu jako etnocentryzmu uświadamianego lub oświeconego, bądź „z ludzką twarzą” – by użyć określenia Hilarego Putnama w odniesieniu do stosowanego przezeń pojęcia realizmu wewnętrznego. Tak też rzecz się ma w przypadku antropocentryzmu, skoro – jak pisze H. Arendt (*Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa 1994, s. 64) – nawet „Fizyka, jak już dziś wiemy, jest niemniej antropocentrycznym wejrzeniem w to, co jest, niż badania historyczne”.

⁵⁰ E. Domańska, *Problem rzeczy...*, s. 29.

my archeolodzy czy historycy o owym przekazie-źródle mówimy. W pewnym sensie mamy tu do czynienia z postawą badawczą właściwą myśli strukturalistycznej, a także formalizmowi rosyjskiemu czy szkole semiotycznej z Tartu, która swoim problemem czyni nie to, co w tekście jest przekazywane, lecz jakimi dokonuje się to środkami.

Tego rodzaju postawa badawcza stanowi nader instruktywny przykład nieoczekiwanej reorientacji przedmiotu badania archeologii, którym – wbrew pierwotnym zamierzeniom – w związku z ukierunkowaniem owych badań na przedmioty materialne nie jest już kultura społeczeństw minionych, lecz materialne po nich pozostałości. To na tej podstawie Andrzej P. Kowalski formułuje swą wypowiedź, że archeolog badający artefakty nie bada kultury. Kultura jako przedmiot badań jest – według określenia J. Kmity – rzeczywistością pozaempiryczną, myślową. „O tożsamości danej kultury nie decydują wszak obecne na jej obszarze przedmioty, lecz związane z kulturą typologiczno-funkcjonalne aspekty ich wykorzystywania”⁵¹. „Kultura bowiem nie odzwierciedla się w przedmiotach. Nie można jej bezpośrednio dostrzec [...], ale można o niej sensownie mówić”, wykorzystując argumenty oparte na „władzy myślenia, a nie na sile materialności artefaktów”⁵². Przedkładając natomiast to, co rzeczy „mówią same o sobie”, ponad to, co ludzie o nich myśleli, badacz nie tylko eliminuje kulturę ze swego pola badawczego. Ujmując przedmioty materialne wyłącznie w kategorii techniczno-użytkowe, imputuje swoje własne wartościujące nastawienie, przesycone współczesną mu racjonalnością, skierowaną na technologiczną użyteczność, mającą niewiele lub zgoła nic wspólnego za znaczeniami nadawanymi owym przedmiotom przez ich wytwórców i użytkowników. W ten oto sposób swoją własną praktyką badawczą komunikujemy o nadrzędnej dla nas roli technologii nad innymi, zwłaszcza symbolicznymi aspektami kultury.

Na wyłaniające się tu pytanie o powrót do materialności, do jednej z najbardziej dziś niebezpiecznych – jak pisał Hilary Putnam – obok scjentyzmu tendencji intelektualnych⁵³, odpowiedzieć możemy następująco: mamy tutaj do czynienia z klasycznym wręcz przykładem charakterystycznego dla społeczeństw archaicznych myślenia magicznego, polegającego z jednej strony na antropomorfizowaniu świata natury, wyposażaniu go w ludzkie właściwości, z drugiej zaś na równoczesnym reifikowaniu kulturowego obrazu świata, w wyniku którego kultura zostaje znaturalizowana i urzeczowiona⁵⁴. Myślenie magiczne, mimo że

⁵¹ A.P. Kowalski, *Synkretizm kultury pierwotnej a interpretacje archeologiczne*, (w:) A. Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, Poznań 1997, s. 159.

⁵² Ibidem, s. 166.

⁵³ H. Putnam, op. cit., s. 234.

⁵⁴ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1999, s. 227.

stanowi dziedzictwo sposobów myślenia społeczeństw archaicznych, jest trwale obecne w kulturze współczesnej. Wskazują na to obserwacje Norberta Eliasa⁵⁵, a także badania Jerzego Kmity⁵⁶ i Artura Dobosza⁵⁷ nad tego typu myśleniem w nauce i filozofii współczesnej.

⁵⁵ N. Elias, *Zaangażowanie i neutralność*, Warszawa 2003, s. 220.

⁵⁶ J. Kmita, *Dziedzictwo magii w nauce*, (w:) H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek (red.), *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, Warszawa 1989; idem, *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa 2000.

⁵⁷ A. Dobosz, *Refleksja teoriopoznawcza a tradycja myślenia magicznego*, „Studia Metodologiczne” 1991, t. 26, s. 47–57.