

POSTHUMANIZM A MYŚLENIE MAGICZNO- -METAMORFICZNE: W POSZUKIWANIU MATERIALNO-CIELESNEJ INTERSUBIEKTYWNOŚCI (CZĘŚĆ II)

MICHAŁ RYDLEWSKI

TIM INGOLD NA POSTHUMANISTYCZNEJ MAPIE

Tim Ingold to szkocki antropolog, którego bezwątpienia można wpisać w projekt antropologii animistycznej oraz posthumanistyczny projekt „powrotu do rzeczy”. Bjørnar Olsen, przedstawiciel tego paradygmatu, uznaje Ingolda za swojego sojusznika w owym projekcie, co nie może dziwić, gdyż obaj badacze przyznają się do inspiracji pochodzących od Bruno Latoura, Jamesa Gibsona, Martina Heideggera, Maurice Merleau-Ponty’ego, przy czym należy podkreślić, że o ile Olsen raczej bezkrytycznie wykorzystuje idee wspomnianych badaczy (dokonując przy tym ich banalizacji), o tyle Ingold tworzy własne, nieco odmienne od Latourowego rozumienie metaforyki splatania (Klekot 2018, 156) oraz – co dla moich dalszych refleksji istotne – dołącza do swoich posthumanistycznych idei biologów rozwojowych oraz psychologów ekologicznych (Klekot 2018, 37). W takim ujęciu idee Ingolda można wpisać w nurt ontologii relacyjnych, które zgodnie krytykują reprezentacjonizm oraz znoszą dualizmy natury i kultury, podmiotu i przedmiotu *etc.* Ponadto antropologia Tima Ingolda jest nie tylko przykładem „nowego materializmu”, ale można ją wpisać w ramy paradygmatu ucieleśnionego oraz usytuowanego poznania.

W projektach tych, w mniejszym lub w większym stopniu, *explicite* lub *implicite*, dokonuje się proces egzorcyzmowania kultury, ograniczenia jej do

MICHAŁ RYDLEWSKI – etnolog, filozof, literaturoznawca; adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Wrocławskiego. E-mail: rydles@autograf.pl. ORCID 0000-0001-7055-1252.

właściwie do sfery symbolicznej czy języka. Przykładowo, to nie kultura, a raczej środowisko fizyczne oraz pojmowane biologicznie ciało określi treść percepcji podmiotu (jego postać do widzenia). Poznanie w takim ujęciu, jak streszcza to dobitnie zwolennik tego nurtu, Marek Pokropski, „[...] zdeterminowane jest przez aktualne bądź potencjalne działania ucieleśnionego bytu w świecie. Wszystkie procesy poznawcze mogą zostać wyjaśnione przez dynamiczne relacje zachodzące między mózgiem, ciałem i środowiskiem” (Pokropski 2013, 53). W owych projektach dokonuje się w zasadzie sprowadzenie człowieka do mózgu (oraz ciała), jako części jego biologicznego wyposażenia, który funkcjonuje w danym środowisku, a pomiędzy nimi odbywa się dynamiczna interakcja o charakterze adaptacyjnym. Zadaniem badaczy tego nurtu, poprzez wykorzystanie wielu dziedzin ludzkiej wiedzy, jest stworzenie bardziej adekwatnego opisu ludzkiego doświadczenia i poznania, przy czym, to, co ludzkie nie jest problematyzowane, gdyż bada się po prostu „człowieka w ogóle”, człowieka raczej jako byt biologiczny niż istotę kulturotwórczą, gdyż koniec końców, kultura albo nie istnieje, albo jest częścią naturo-kultury, której nie należy wyróżniać.

Z punktu widzenia przyjętej w tej części optyki, w poglądach Ingolda będą mnie interesować dwie kwestie. Pierwsza to naturalizacja percepcji wzrokowej zespolona z fetysyzacją postawy zaangażowanej kosztem zdystansowanej, druga to zachęta do postrzegania podmiotu jako metamorficznego, w nowej, posthumanistycznej, animistycznej odsłonie. Obie te kwestie są związane z obszarem epistemologicznym oraz aksjologicznym, w których to proponuje się reanimowanie myślenia magicznego (animizmu).

TIM INGOLD VS. DAVID HOWES W SPORZE O KULTUROWY STATUS PERCEPCJI WZROKOWEJ

Pewne niedostatki projektu Ingolda, a mówiąc mniej życzliwie względem szkockiego antropologa, słabość jego projektu, uwidoczniła interesująca polemika pomiędzy nim a twórcą kanadyjskiej szkoły antropologii zmysłów Davidem Howesem. Spór obu badaczy dotyczy pojmowania percepcji wzorkowej, a dokładniej mówiąc, założenia o kulturowym statusie percepcji, co nie może dziwić, gdyż dla obu badaczy zagadnienie percepcji pełni istotną rolę w ich refleksjach.

Dla Ingolda percepcja zdeterminowana jest poprzez biologiczne wyposażenie człowieka, a jej treść powstaje w powiązaniu z istniejącymi obiektywnie w środowisku informacjami: w takim ujęciu percepcja jest po prostu umiejętnością działania w środowisku. Kluczowym pojęciem dla Ingolda jest pojęcie afordancji pochodzące z artykułu Jamesa Gibsona pt. *The Theory of Affordances. In Perceiving, Acting, and Knowing* (Gibson 1977, 67–83), a następnie rozwinięte

w książce pt. *The Ecological Approach to Visual Perception*, które oznacza, mówiąc najprościej, zbiór działań możliwych w danym środowisku określanych na zasadzie relacji, czy interakcji, pomiędzy ciałem w ujęciu fizycznym a środowiskiem w ujęciu niezależnej od tego podmiotu rzeczywistości (Gibson 1979, 34–36).

Z kolei dla Howesa percepcja jest zdeterminowana przez kulturę (Howes 1991, 3–21; Howes 2006, 113–128), w której partycypuje postrzegający podmiot, co oznacza, że to ona, jako pozabiologiczny byt ponadjednostkowy, określa i reguluje możliwe działania oraz umiejętności działania w uprzednio określonym kulturowo środowisku. W takim ujęciu kultura, analogicznie jak styl myślowy, wspólnota interpretacyjna czy dyskurs, „wciska się” (i konstruuje) pomiędzy środowisko (zewnętrzną rzeczywistość) oraz ludzkie ciało w ujęciu somatycznym: afordancja, w ujęciu kulturalisty, ma po prostu status kulturowy, gdyż wiedza regulująca działanie ma status ponadjednostkowy (to ta wiedza podpowie jak rzeczy używać; jakie afordancje jej przydać). Warto odnotować, iż statusem wiedzy, to jest tego, czy ma ona charakter jednostkowy czy wspólnotowy lub też „ile wspólnoty w tym, co jednostkowe”, psychologowie zazwyczaj nie są szczególnie zatroskani (Chojniak 2018, 69–85).

Jednakże spór należy potraktować znacznie szerzej, albowiem dotyczy fundamentalnych problemów, w tym problemu poznania w antropologii, stąd warto pokrótce przedstawić te wymianę zdań, aby zauważyć możliwe konsekwencje dla antropologii proponowanego przez Ingolda sposobu myślenia. Warto dla porządku odnotować, że refleksja nad kulturowym statusem percepcji i jej treści nie była obca klasykom antropologii, by wymienić tylko Ruth Benedict (Benedict 2002, 79), Edmunda Leacha (Leach 2010, 29) czy Edwarda Halla (Hall 2009, 12–13), choć w projekcie antropologii zmysłów znajduje swoje jasne wyeksplikowanie.

Tim Ingold w książce pt. *The Perception of the Environment. Essays of livelihood, dwelling and skills* wskazuje, że projekt antropologii zmysłów w ujęciu Kanadyjczyków w gruncie rzeczy kontynuuje ukształtowane w zachodniej filozofii wyobrażenia wzrokocentryczne, w tym pojmowania wzorku jako zmysłu służącego raczej obserwacji niż działaniu. Zauważa on, iż społeczeństwa nie-zachodnie traktują wzrok jak zmysł zaangażowany w działanie, a nie jako umożliwiający obserwowanie zewnętrznej rzeczywistości, jak ma to miejsce w przypadku kultury zachodniej, co jak słusznie zauważa Ingold, jest związane z wynalazkiem pisma (Ingold 2000, 155–156). W takim ujęciu, twierdzi Ingold, słabością jest, przynajmniej w zarysowanej przez Howesa wersji, umieszczanie w centrum refleksji abstrakcyjnych idei w postaci pozazmysłowych, w domyśle pozacielesnych, wartości kulturowych, a nie doświadczenia zmysłowego oraz uznawanie tego ostatniego za nośnik, czy medium, *jedynie* wyrażające pozazmy-

słowe wartości kulturowe. Słowem, zdaniem Ingolda, taka antropologia zmysłów wpada w pułapkę idei reprezentacji, której nie posiadają kultury nie-zachodnie, co w konsekwencji prowadzi do tego, że antropologia ta będzie zdawała relację raczej z tego, jaki jest model percepcji w tej kulturze, model sensoryczny w ujęciu Constance Classen (Classen 1993), a nie jak ucieleśnia się on w konkretnych działaniach, słowem, zamiast zajmować się działaniem, badacze ci zajmują się znaczeniem działania (Ingold 2000, 156, 283).

Ostrze krytyki Ingolda jest wymierzone właśnie w fakt, iż stworzona przez Howesa antropologia zmysłów została zbudowana na reprezentacyjnej teorii wiedzy, zgodnie z którą człowiek nie ma bezpośredniego dostępu do natury, lecz może wchodzić z nią w relacje jedynie za pośrednictwem kultury, kategorii językowych, symboli (Ingold 2005a, 73). Ingold twierdzi, jak już wspomniałem, że tak pomyślana antropologia zmysłów przesuwą uwagę z tego, że ludzie w rzeczywistości patrzą, słuchają, dotykają, smakują i wąchają, na to, jak doświadczenie widzenia, słyszenia czy czucia karmi wyobraźnię i wtapia się w dyskurs oraz ekspresje literackie. Koncepcja zmysłów obecna w antropologii zmysłów, podług której percepcja składa się z modelowanych kulturowo, dostarczonych ciału wrażeń, może mieć niewiele do powiedzenia na temat rzeczywistości, gdyż przesuwą uwagę z analizy tego, jak ludzie postrzegają zamieszkiwany przez siebie świat, do refleksji nad tym, jak zamieszkują wyobrażone światy zmysłów (Ingold 2011, 315). Z tego też względu kluczowym pytaniem, jaki stawia sobie Ingold, jest określenie relacji pomiędzy kulturowym wartościowaniem zmysłów (pewnej oceny ich ważności w zmysłowej hierarchii) a sposobami praktycznej realizacji w aktach percepcji (Ingold 2000, 155–156), co nawiasem mówiąc, nie jest sprzeczne z ideami Howesa czy Classen, wręcz przeciwnie, jest to idea łącząca Ingolda z Kanadyjczykami, przy czym nieco inaczej, jak mi się wydaje, rozumieją relacje tego, co kulturowe i tego, co jednostkowe („ile kultury w jednostce”).

Szkocki antropolog sugeruje przeformułowanie tej subdyscypliny antropologii od badań nad „świadomością sensoryczną społeczeństw” w kierunku „twórczego i żywego splotu doświadczenia i dyskursu oraz analizy wpływu konstrukcji dyskursywnych na postrzeganie otaczającego świata” (Ingold 2000, 285). Jak pisze w innym miejscu, „jeśli chcemy zrozumieć, jak powstają znaczenia, musimy zacząć od życia społecznego, nie zaś od kulturowych modeli danej kultury” (Ingold 2011, 326). Po pierwsze Ingold zdaje się sugerować, iż te modele powstały w oderwaniu od życia społecznego oraz stwarza wrażenie, jakoby życie społeczne było codziennie od nowa negocjowane, wymyślane, zupełnie nie uwzględniając faktu, iż kultura, w tym rzeczy, które ludzie wytwarzają, stabilizuje to, co społeczne, sprawiając, że nie musimy codziennie od nowa negocjować świata: że pomimo zmienności nie jest on aż tak zmienny,

żeby nie dało się uchwycić pewnych jego wzorów, praktyk, ustalonych znaczeń *etc.* Ingold w swoje refleksji zdecydowanie podkreśla ruch, zmienność, wzrost świata, nawet Latour wydaje mu się badaczem zbyt mało w tym względzie dynamicznym (Kaartinen, Ingold 2018, 51–61). Po drugie Howes wcale nie ucieka przed badaniem zmysłów jako zaangażowanych w świat, wręcz przeciwnie, czego dowodem jest jego książka (fakt, że napisana w trzy lata po ukazaniu się książki Ingolda), pt. *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory* (Howes 2003).

Innymi słowy Ingold zarzuca projektowi antropologii zmysłów, w tym Howesowi, jako jego twórcy, że pomimo usilnych starań odcięcia się od tradycji kartezjańskiej oddzielającej umysł i ciało, jest głęboko w ten projekt uwikłany (Ingold 2000, 283). Howes kontynuuje kartezjańską teorię poznania, podług której „ludzie nadają sens rzeczom i światu poprzez nakładanie gotowych znaczeń na powierzchnię żywego doświadczenia, aby przy użyciu symboli ukształtować chaotyczny materiał surowych wrażeń” (Ingold 2011, 326). Zdaniem Ingolda: „Okazuje się, że to nie jest właściwie zainteresowanie różnorodnymi doświadczeniami zmysłowymi, które są generowane w toku ludzkich praktyk, są cieleśnie zaangażowane w otaczający świat, lecz raczej zainteresowanie, jak to doświadczenie jest uporządkowane i uczynione znaczącym w ramach pojęć oraz kategorii przynależnych danej kulturze. Co więcej, ta sama logika, która oddziela cielesne wrażenia od mentalnej reprezentacji, co jest raczej fizycznym niż kulturowym faktem, również urzeczowia zmysły jako przynależące naturze ludzkiej. W swoich ruchach i reakcjach, takich jak patrzeć, słuchać i dotykać, ciało może dostarczyć symbolicznych zasobów dla projektów kulturowego postrzegania, lecz to nie z tych procesów cielesnych wyrasta kultura. W skrócie, by przywołać użyteczne stwierdzenie wzięte od Csordasa, ciało wraz ze swoimi różnymi zmysłami zawiera raczej sojusz z percepcją niż egzystencjalnym gruntem kultury” (Ingold 2000, 283). Można od razu zauważyć, iż Ingold lokuje kulturę jako zewnętrzną wobec ciała. Jeśli tam się ją ulokuje, to faktycznie ma się do czynienia z problemem, lecz jeśli przyjąć za wieloma autorami (począwszy od Flecka po Kmitę), że jesteśmy od razu socjalizowani do danej kultury, która się uwewnętrznia, stając się *de facto* ciałem, to dualizm nie jest jakimś rzeczywistym problemem, bo powstaje on przy pewnym rozumieniu kultury jako czegoś zewnętrznego wobec ciała: dołączanego do niego, kiedy te jest już, w jakiś sposób, gotowe. Nieco dalej Ingold stwierdza, że antropologia zmysłów zaprezentowana w pracach takich uczonych jak Howes czy Classen, „[...] jawi się jako zdecydowanie odchodząca od żywego zmysłowego doświadczenia, które pozostawia na boku w poszukiwaniu stojących z nim bezcielesnych myśli i przekonań kulturowych. Takie podejście trzyma z daleka, nie pomaga w zrozumieniu, jak całe ciało postrzega oraz jak znaczenie jest generowane w ramach takich

aktywności jak patrzeć, słuchać i tak dalej. Takie podejście redukuje ciało do przestrzeni uprzedmiotowionych i policzalnych zmysłów, których pierwszą i jedyną funkcją jest przekazywanie znaczeniowego ładunku narzucanego mu przez wspólnotę, ponadzmysłowy podmiot zwany społeczeństwem, którego stosunek czy proporcjonalność może zostać wyliczona zgodnie z proporcją ciężaru jaki sam wnosi” (Ingold 2000, 284). Myśl Ingolda można zobrazować metaforą projektora (biologiczne ciało), który wyświetla dany film (kultura), w tym sensie ciało jest pojemnikiem, narzędziem, czy też *medium* (kanałem) przekazującym kod.

Odpowiedź Howesa na zarzuty Ingolda, by ograniczyć ją tylko do kwestii percepcji, odnotowuje kwestię w zasadzie kluczową, mianowicie, zdaniem Howesa we wspomnianej książce Ingolda brakuje podstawowych odniesień dla pojęć antropologii społecznej, takich jak płeć, klasa czy rasa, co jest świadectwem powielonych niedostatków fenomenologii, z tego względu, powiada ironicznie Howes, książka Ingolda powinna nosić tytuł *The Misperception of the Environment* (Howes 2018, 11). Propozycja Ingolda, czysto psychofizjologiczna i radykalnie indywidualistyczna, będąca propozycją post-społeczną w badaniach nad zmysłami i percepcją, nie jest zdaniem Howesa sensownym poznawczo paradygmatem badawczym (Howes 2018, 6), gdyż pomija właśnie to, co obiektywnie ponadindywidualne w percepcji, czyli kulturę. Słowem perspektywa szkockiego antropologa, zakorzeniona w fenomenologii i psychologii ekologicznej, zupełnie ignoruje centralną kategorię antropologii, jaką jest kultura, co w efekcie prowadzi do naturalizacji różnic między ludźmi i grupami. Ingold, stwierdza Howes wprost, jest naturalistą, i z tego powodu naturalizuje percepcję, negując tym samym wpływy kulturowe. Jedyną przyczyną powstawania różnic w ludzkich sposobach postrzegania, którą uwzględnia, są różnice w środowisku i umiejętnościach, przyjmując tym samym, że różnice, które nazywamy kulturowymi, są w gruncie rzeczy biologiczne (Howes 2011, 321). Kluczowe w takim ujęciu staje się ciało, które jak twierdzi Gibson, a za nim Ingold, wie jak działać, gdyż „wyłapuje” obecne już w środowisku afordancje: to w środowisku są już umiejscowione sposoby jego doświadczania, percypowania i praktykowania. Jest to wiedza ciała, a nie wiedza pochodzenia pozabiologicznego (kulturowego).

Zarówno psychologia ekologiczna, jak i fenomenologia, jako skrajnie subiektywna i indywidualistyczna, ma po prostu niewiele do powiedzenia o percepcji w trybie interesującym dla antropologa społecznego (Howes 2010, 335). Howes słusznie wskazuje, że poprzez uniwersalizację subiektywnych wrażeń zmysłowych jednostki fenomenologia ignoruje zakres, w jakim percepcja, a dokładniej jej treść, jest konstrukcją kulturową. Kulturowo określone praktyki, które różnią się od naszych, są niedostępne z czysto fenomenologicznej perspektywy. Z per-

spektywy nauk społecznych wadą fenomenologii jest bowiem nacisk położony na indywidualne i subiektywne, nie zaś wspólne i społeczne. Z tego względu ma ona niewiele do powiedzenia na temat kulturowego wymiaru percepcji (Howes 2010, 335). Pozwala, jak mówi Howes, „czuć świat”, ale nie daje zrozumienia sposobu tego czucia (Howes 2003, 32–34), co jest zrozumiałe, gdyż fenomenologia nie dokonuje rekonstrukcji przekonań, norm i wartości, jakie konstytuują doświadczenie, sprawiając, że jest ono takie, a nie inne. W projekcie antropologii animistycznej Ingolda owe „czucie świata” wysuwa się na pierwsze miejsce, w projekcie Howesa, „zrozumienie sposobu tego czucia”.

Nawiasem mówiąc krytyka fenomenologii wybrzmiewa w dyskusji Howesa z Sarah Pink, która to fenomenologia zespolona z podejściem naturalistycznym w ujęciu psychologii ekologicznej, czy też w postaci neurobiologii, może zakończyć się anihilacją dyscypliny, jaką jest antropologia społeczna. Zdaniem Howesa, Pink podkopuje znaczenie i moc lokalnych modeli percepcji na rzecz promocji podejścia fenomenologicznego w badaniach nad zmysłami w stylu Tima Ingolda (Howes 2010, 335), co podobnie jak u Ingolda przekłada się na uniwersalizację percepcji (jej treści), z zupełnym pominięciem treści percepcji jako kulturowego konstruktu (Howes 2010, 335). Ponadto z dużą ufnością podchodzi ona do badań neurobiologów (Pink 2010, 332).

Howes zauważa, że Ingold naturalizuje relację pomiędzy człowiekiem a jego środowiskiem, czego czynić nie powinien, gdyż środowisko w jego ujęciu bazuje na pewnym sensorycznym modelu, w którym jedne zmysły liczą się bardziej niż inne, co już jest uwarunkowane kulturowo. Przykładowo, gdyby jego fenomenologię zarysować w inny sposób, z mocniejszym nastawieniem na wyrafinowanie zmysłowe (estetyka Indian), w tym zapach i smak, mogłoby to stworzyć inne rozumienie środowiska (Howes 2010, 335).

Ta uwaga Howesa naprowadza na kolejną różnicę pomiędzy nimi, gdyż Howes zaleca badanie wzorca percepcyjnego (Howes 1991, 3–21), czyli uwzględnienie współczynnika percepcyjnego w rozumieniu Anny Pałubickiej w badaniach nad postrzeganiem, czy szerzej, doświadczeniem zmysłowym (Pałubicka 2006, 89–116; Pałubicka 2016, 88–89). Jego zdaniem każda kultura powinna być rozpatrywana w swoich własnych terminach dotyczących zmysłów, co pociąga za sobą troskę o jej własne zmysłowe priorytety oraz zwiększanie świadomości co do kulturowych sposobów widzenia czy sposobów doświadczenia w nich obecnych. Innymi słowy zmysły są tworzone, nie zaś dane, a percepcja jest aktem kulturowym, a nie prostym zjawiskiem psychofizjologicznym, gdyż zmysły mają swoje odmiany czy modulacje (Howes 2018, 3). Percepcja nie trafia ot tak, po prostu, do głowy (Howes 2018, 10) – mówi Howes. Jego zdaniem: „Różne kultury odmiennie rozdzielają zmysły, a granice pomiędzy zmysłami nie mogą być z góry założone. Jakie zmysły się wylicza, i co w ogóle liczy się jako zmysł

(np. mogą nim być, w pewnych przypadkach, emocje, tak jak w innych mowa), jest wypadkową kultury i historii. Nawet tradycyjne, zachodnie rozróżnienie pomiędzy poznaniem a postrzeganiem, czy umysłem a zmysłami, może zostać wzięte w nawias (przykładowo w buddyzmie umysł jest uważany za zmysł równy pozostałym pięciu)” (Howes 2018, 3).

Zdaniem Ingolda percepcja jest najlepiej zrozumiała poprzez eksploatacyjne działanie, która w ujęciu tego badacza jest po prostu umiejętnością (Howes 2018, 4), przy czym pomija, czy też nie czyni użytku poznawczego z faktu, iż – po pierwsze umiejętności, ogólniej poręczności w sensie Heideggera, trzeba się wyuczyć, a po drugie, że poręczność operuje na wcześniej ustanowionych obiektach. Sedno argumentu Ingolda jest takie, mówi Howes, że słyszenie jest uwikłane w „doświadczenie dźwięku”, czy też po prostu jest dźwiękiem, tak jak widzenie w „doświadczenie światła”, czy też po prostu światłem. Howes słusznie zauważa, że „doświadczenie światła”, ale także bezpośrednio związane z nim doświadczenie cienia i ciemności, jest związane z kulturą i przesyczone jej wartościami. Jednak, poszczególne, kulturowe lokalne postrzeganie światła (np. u Japończyków, Duńczyków, czy pierwotnych kultur australijskich), właśnie jako kulturowej konstrukcji, nie interesuje Ingolda, gdyż jego podejście jest czysto psycho-fizjologiczne i bazujące za zadanych, nie wymagających interpretacji, częściach środowiska (Howes 2018, 5).

Percepcja dla Ingolda jest sposobem aktywności zaangażowanej w środowisko. Howes zgadza się z takim ujęciem, tj. na takim poziomie ogólności, przy czym – i to jest fundamentalne – podstawowe pytanie brzmi, jak jest zaangażowana, i to tutaj właśnie potrzeba antropologicznego spojrzenia na kulturowe uwarunkowania (Howes 2018, 5). Fakt, że jesteśmy zaangażowani cielesnie w środowisko jest jedynie punktem wyjścia, a nie dojścia, a każdy z tych elementów wymaga kulturowego określenia, wszak umiejętności działania, w tym widzenia, zawsze stylowo uwarunkowanych, należy się nauczyć (Fleck 1986, 137). Jak trafnie zauważa Howes, wartości kulturowe i symboliczne reprezentacje określają sposoby działania w świecie, nie są od nich niezależne. Staje się to jego zdaniem oczywiste, gdy rozważymy na przykład, jak płęć kulturowa kształtuje praktyki angażując na różne sposoby kobiety i mężczyzn w historii Zachodu. Ponadto wiele działań i wierzeń, które ludzie uważają za szczególnie ważne, tak jak te oparte na wierzeniach religijnych, nie są wyrażone w praktycznych aktywnościach. Percepcja może być sekretnym aktem, czynnością moralną, jak również praktyczną umiejętnością (Howes 2011, 321). A zatem jeden z aspektów tego, czym może być percepcja, jest po prostu znaturalizowany.

W polemice Ingolda i Howesa dobrze widoczne są także ogólniejsze kwestie poznawcze, gdyż obaj badacze zarzucają sobie etnocentryzm oraz relatywizm. Ingold zarzuca Howesowi, że ten upierając się, iż rdzenne, lokalne paradygmaty

są same w sobie produktami kulturowymi, w istocie ogranicza możliwość ich poznania (Ingold 2011, 315). Z kolei zdaniem Howesa przyjęcie propozycji Ingolda może doprowadzić do paradoksalnej sytuacji, w której antropologiczne badanie rodzimych teorii poznania staje się aktem etnocentrycznym, albowiem „Według Ingolda nie trzeba brać pod uwagę rdzennych teorii percepcji, wyobrażeń o tym, czym są, i jak działają zmysły. Można jedynie zgodzić się z quasi-truizmem Ingolda, zgodnie z którym poznanie odbywa się poprzez »aktywne, eksploracyjne zaangażowanie w środowisko«, a »słuch jest doświadczaniem dźwięku, a wzrok jest doznaniem światła«. W istocie, według Ingolda, zajmowanie się rdzennymi epistemologiami należy utożsamiać ze »skrajnym relatywizmem kulturowym« (Howes 2011, 318).

INGOLD CZY HOWES? I DLACZEGO HOWES...

W polemice pomiędzy Timem Ingoldem a Davidem Howesem stoję po stronie tego drugiego. Kilka kwestii w zarysowanym sporze chciałbym skomentować.

Pierwsza z nich, to kwestia postrzegania. Jak pisze Ingold: „Proces postrzegania jest także procesem działania: postrzegamy świat poprzez to i dlatego, że w nim działamy. Poruszając się w środowisku i poznając je, aktywnie poszukujemy i zapamiętujemy informacje, określając niezmiennie właściwości i cechy obiektów, które napotykamy. [...] Co ważne, struktury i znaczenia, które znajdujemy w świecie, tkwią już w informacji, którą wyciągamy w akcie postrzegania. Ich źródło leży w obiektach, które postrzegamy. Nie są one dodawane przez postrzegającego. [...] wiedza zdobyta dzięki takiemu procesowi postrzegania jest zasadniczo praktyczna; jest to wiedza na temat tego, co dany obiekt oferuje. W zależności od rodzaju aktywności, w którą jesteśmy zaangażowani, będziemy bardziej lub mniej skłonni do wychwytywania poszczególnych rodzajów informacji prowadzących do postrzegania konkretnego zasobu” (Ingold 2005a, 79).

Widać wyraźnie, że Ingold zakłada, że działanie jest uprzednie wobec poznawanego oraz percypowanego świata oraz że to praktyczny rodzaj aktywności będzie wyznaczał odnajdywanie tkwiących w obiektach zasobów. Z punktu widzenia perspektywy kulturalistyczno-konstruktywistycznej, to kultura jest uprzednia, a zatem, po pierwsze, żadna informacja sama w sobie nie tkwi w obiekcie, co zresztą już imputuje pewną materialną stałość nieistniejącą w kulturach archaicznych (Kowalski 1999; Kowalski 2001a), ale jest nadawana, a po drugie w społecznościach archaicznych nie istnieje sfera czysto praktyczna (Kowalski 1997, 151–169; Mamzer 2008, 98–127). Mówiąc językiem Ludwika Flecka, to styl myślowy (odpowiednik kultury) wytwarza obiekt postrzegania, który prawie zawsze dla patrzącego staje się elementem biernym, a przez to jawi się patrzącemu jako opór samej rzeczywistości. Źródło postrzegania nie leży

w obiekcie, lecz patrzącym, jego nastawieniu, jak powiedziała Wittgenstein. Jeśli usunie się z pola widzenia uprzedmiotowienie swoich przekonań ucieleśnianych w rzeczy (czy środowisku), czyli kulturę, wtedy faktycznie ma się wrażenie, że oto sam przedmiot do nas przemawia swoimi fizycznymi i niezmiennymi cechami – oferuje nam sam z siebie pewne użycia.

Ponadto należy zapytać, co warunkuje działanie, podejmowanie aktywności? Owe działanie i aktywność musi być nastawione na jakiś cel i wybór środków do jego realizacji, a zatem w grę wchodzi pewne regulujące działanie normy i dyrektywy, wyobrażenia i wartości, określające jak ten cel zrealizować, i przy pomocy jakich obiektów-narzędzi. Ta perspektywa wyznaczy dopiero, jakie cechy obiektu będzie się postrzegało (rozpozna się bowiem ich określoną poręczność) i jaką postacią do widzenia będzie. Takie ujęcie jest odnotowane przez Ingolda, lecz odpowiedź Ingolda nie jest jasna, co prowadzi do swoistej niekonsekwencji, którą przejął po Gibsonie (będzie o niej mowa nieco dalej), które można sprowadzić do pytania, skąd pochodzi znaczenie.

W takiej perspektywie znacznie bliżej niż do Ingolda, jest mi do Pierra Bourdieu i jego pojęcia habitusu, które to habitusy są „[...] wpisane w ciała przez minione doświadczenia. Owe systemy schematów postrzegania, oceny i działania pozwalają na dokonywanie aktów praktycznego poznania, opartych na wychwytywaniu i uznawaniu warunkujących i zwyczajowych bodźców, ponieważ ukształtowane są tak, aby właśnie na nie reagować; bez świadomego ustalania celów i racjonalnego doboru środków, pozwalających także na tworzenie dopasowanych i nieustannie odnawianych strategii, czynią to jednak w granicach przymusów strukturalnych, których są wytworem i które je określają” (Bourdieu 2006, 197–198; zob. także: Kmita 1985, 73; Kmita 2000, 59). To, że patrzymy na rzeczy jako narzędzia (*do czego?*), przybierając postawę zaangażowaną, a nie zdystansowaną, nie oznacza, że z tej pierwszej wyparowuje kultura. Kiedy nie wie się nic o regułach zachowania przy stole, normach kulturalnego zachowania, widelec nic nam nie powie o jego użyciu, do którego został zaprojektowany, ani nie wymusi nagle naszej praktyki (Rydlewski 2016, 192–194). Widzimy rzeczy tak, jak je używamy, jeśli nie wiemy *do czego* służą (np. wtedy, gdy badamy materialne pozostałości jakiejś kultury), to ich nie widzimy w danej postaci, choć możemy ich w jakiś sposób używać (np. zgodny z naszą poręcznością).

Podam pewien przykład, który dobrze obrazuje to, co mam na myśli.

Dariusz Czaja w artykule pt. *Krzesło. Szkic do portretu* trafnie wskazuje, że krzesło jest wynalazkiem kulturowym, co oznacza, że zostało intencjonalnie stworzone do siedzenia w taki a taki sposób, co jest kulturową osobliwością nie determinowaną jakimiś czynnikami biologicznymi czy uprzednim modelem komfortu siedzenia (Czaja 2004, 232). W tym sensie koncepcja mentalna poprzez fizyczne wykonanie, gdyż „[...] nie ma możliwości, by w danej kulturze, pojawił

się jakiś przedmiot, jeśli nie pojawi się »kulturowo wytworzona jego wizja«. Najpierw musi zostać on wymyślony” (Kwiatkowska, Kola 2006, 138–139). Dopiero po skonstruowaniu krzesła, wywołuje ono potrzebę, a następnie przyzwyczajenie „nad-ziemnego siedzenia”, co oznacza, że rzecz, tutaj krzesło, ma moc socjalizacyjną, tj. uczy nas pewnych zachowań, przy czym należy pamiętać, że zostało ono w tym właśnie celu zaprojektowane, w nim, jako przedmiocie, by użyć tak nie lubianych przez posthumanistów sformułowań, materializują się i ucieleśniają odpowiednie przekonania względem *do czego*.

Stosując aparaturę pojęciową Gibsona i Ingolda należy powiedzieć, że afordancje krzesła służą siedzeniu. Jednak, jak podaje Czaja za Witoldem Rybczyńskim, jeszcze za Ludwika XIV krzesło było przede wszystkim elementem dekoracyjnym wnętrza, a jego podstawowym zadaniem było uwydatnienie i podkreślenie architektury pomieszczenia. „Krzesła projektowano do podziwiania, a nie do siedzenia. Idee komfortu, wygody, funkcjonalności, które współcześnie wiążemy z krzesłem, pojawiły się na początku XVIII wieku, wraz z panowaniem Ludwika XV” (Czaja 2004, 233). W takim kulturalistycznym ujęciu, aby poprawnie, tj. zgodnie z poręcznością danej kultury, rozpoznać sposób używania rzeczy, w tym także właśnie jej afordancje, trzeba zrekonstruować tę poręczność, czy używając języka Pierre’a Bourdieu, dyspozycje, których jednak nie da się sprowadzić do materialnego przedmiotu i poinstruowania o technicznej praktyczności, gdyż nie zawiera on znaczeń. Francuski socjolog wskazuje na bliską mi postawę realizmu kulturowego, gdy stwierdza, że obiektywność przedmiotu jest wynikiem relacji przedmiotu oraz podmiotu (aktora społecznego), przy czym jeden i drugi człon tej relacji są uspołecznione: przedmiot ujawnia swoje możliwości lub niemożliwości jedynie w społecznym uniwersum społecznych sposobów użycia, a podmiot dysponuje schematami percepcji oraz działaniami odpowiedzialnymi za jego obiektywną użyteczność w praktycznym użyciu (Bourdieu 2005, 131). Nie rozpoznamy znaczeń krzesła za czasów Ludwika XIV tylko go używając jako materialnego przedmiotu, dotykając, czy zespalaając z nim odpowiednią część ciała, gdyż jego znaczenie nie jest po prostu w nim zawarte – odkrycie go jest zadaniem antropologa, który potrzebuje czegoś więcej niż przedmiotu w dłoni: haptyczność jest redukcjonistyczna i jest prostą drogą do imputowaniu innym swoich własnych przesądzeń kulturowych.

Podzielał pogląd Kamila Pietrowiaka, iż przekonanie Ingolda o relacyjności i interaktywności należy „uspołecznic”. Zdaniem wrocławskiego etnologa „[...] zarówno rodzaje aktywności człowieka, jak i treść informacji zawartych w jego środowisku zależą nie tylko od stałych właściwości dostępnych obiektów i fizycznych uwarunkowań ludzkiego organizmu, ale także od społecznie wypracowanej, wcielanej i wmyślanej organizacji życia, która profiluje sposoby, cele i uzasadnienia poszczególnych działań i umiejętności” (Pietrowiak 2019,

104). Pomijając już kwestię „stałych fizycznych”, będących niczym innym jak wytworem podejścia empirycznego, a więc naszego własnego, zgadzam się z Pietrowiakiem także wtedy, gdy za nieprzekonujące uznaje separowanie od siebie różnych sfer kultury. Analogicznie jak Pietrowiaka (a nie jesteśmy w tym względzie odosobnieni, by wymienić jedynie Chrisa Bakera), nie przekonuje mnie stosowane niekiedy przez Ingolda „[...] przeciwstawienie sobie praktycznej i teoretycznej, dyskursywnej czy symbolicznej działalności człowieka; wiedzy »milczącej«, wcielanej w toku kolejnych doświadczeń i kontaktów z materialnym światem, oraz wiedzy przekazywanej w postaci konkretnych informacji, opartej na systemach reprezentacji i klasyfikacji, odnoszącej się do bardziej lub mniej formalnych zasad postępowania czy myślenia. Sądzę bowiem, że przyswojenie danego języka nie zamyka człowieka w dyskursywnym i zapośredniczonym przez symbole obrazie rzeczywistości; przeciwnie otwiera przed nim przestrzeń praktycznych działań – mówienia, pisania, komunikowania – podejmowanych w określonym celu i skutecznych na miarę możliwości języka oraz mówiącego podmiotu” (Pietrowiak 2019, 106–107). Najlepszym tego potwierdzeniem jest przecież sam paradygmat antropologii animistycznej, który przecież nie proponuje niczego innego, jak nowy język opisu, który ma spowodować nowe nastawienie do rzeczy i nowe ich doświadczanie.

Ponadto Pietrowiak słusznie zauważa, przyjmując definicje kultury jako sposobu odnajdywania się w rzeczywistości, a mówiąc dokładniej sposób wyodrębniania, porządkowania oraz używania poszczególnych elementów i wymiarów rzeczywistości (Pietrowiak 2019, s. 102–103), że owe ludzkie porządkowanie rzeczywistości, jak zauważa za klasykami myśli kulturalizmu, ma w znacznej mierze charakter językowy, „[...] tym samym posługiwanie się językiem – czy lepiej: myślenie i działanie poprzez język – jest istotnym czynnikiem gatunkowego, grupowego i jednostkowego rozwoju człowieka. W tym sensie wrastanie w dany język prowadzi do organicznego »wmyślenia« określonej perspektywy poznawczej, a zarazem – z zgodnie z etymologią słowa komunikacja – wytwarza poczucie kontaktu i połączenia, »bycia razem«, życia we wspólnym realnym świecie” (Pietrowiak 2019, 105). To idea w pełni zgodna z moim stanowiskiem bazującym na refleksjach wypracowanych przez badaczy z kręgu poznańskiego środowiska kulturoznawczego (Kmita 1998; Kmita 2000).

Mówiąc o wrastaniu w dany język, Pietrowiak podkreśla tym samym wagę socjalizacji, która sprawia, że świat, który poznajemy, doświadczamy, postrzegamy, jest już nam w jakiś sposób za-dany, przynajmniej w jakimś ogólnym zarysie, co rzecz jasna nie oznacza, że mechanicznie odtwarza się wzory kultury nie dokonując żadnego ich upodmiotowienia czy wpisania w społeczną pragmatykę, opartą jednak na zastanym i twórczo modyfikowanym materiale

kulturowym (Lubaś 2013, 67). Socjalizacja jest jednak tematem podejmowanym przez Ingolda marginalnie i w gruncie rzeczy pomijana (Knudsen 1998, 11) i sprowadzona do nauki języka, z zupełnym pominięciem socjalizacji pozawerbalnej (Angutek 2013, 105, 109–110), gdyż jego perspektywa jest skrajnie indywidualistyczna, co z kolei uniemożliwia mu uznanie powyższego podejścia. Dla Ingolda, analogicznie jak kiedyś dla Donalda Davidsona, komunikacja ze światem dzieje się *ad hoc* i nie potrzebuje kultury w postaci żadnych konwencji. Ponadto widać w refleksji Ingolda przekonanie, że człowiek, jako osobo-organizm, uczy się świata (dla mnie świata kultury) niejako na własną rękę (w sensie dosłownym), staje sam naprzeciwko świata i dzięki licznym doświadczeniom i praktyce kształtuje wiedzę o rzeczywistości. Uczenie się świata jest indywidualne i nie ma związku z kulturą, analogicznie jak bycie w środowisku nie ma z nią związku.

Wskażę jedyne na jeden problem związany z takim ujęciem, który określiłbym mianem „wymyślenia świata na nowo”. Otóż Ingold, analogicznie zresztą jak Davidson, nie bierze pod uwagę tego, że gdybyśmy byli tak otwarci, jak chce pierwszy, i tak pozbawienie uprzednich konwencji jak drugi, nasze życie w gruncie rzeczy stałoby się koszmarem nieustannego negocjowania znaczeń. W tym sensie podzielam zdanie Knudsen, że przyjęcie w jakiejś formie apriorycznych schematów czy skryptów umożliwia nam szybkie działania i percepcyjne oceny, co jest – jego zdaniem – ewolucyjnie uwarunkowane i związane z ekonomią uwagi (Knudsen 1998, 11). W takim ewolucyjnym ujęciu doszlibyśmy do wniosku dosyć dziwnego: otóż to nasza biologiczna natura nie pozwoliłaby na *zupełne* otwarcie lub znacząco limitowała otworzenie się na świat, gdyż uniemożliwiłaby nam – właśnie – działania, nie mówiąc już o poczuciu bezpieczeństwa ontologicznego.

Drugą kwestią jest pojmowanie przez Ingolda kultury jako odcinającej jednostkę od „żywego doświadczenia”. Dla Ingolda kultura jawi się jako klatka odcinająca od możliwości działania, poznawania, coś, co nieomal z troski o wolność człowieka należy odrzucić, gdyż jako sztywny gorset krępuje jego ruchy. Jeśli tak się pojmuje kulturę, to nic dziwnego, że chce się ją zlikwidować. Trzeba uwolnić ciało z okowów duszy. „Dusza – więzienie ciała”, chciałoby się powiedzieć za Foucaultem (Foucault 1998, 31), czyli uwolnić ciało z kultury, otworzyć je na świat, gdyż to ono w swej biologiczności, mięsności, jak powiedziała Jolanta Brach-Czaina (Brach-Czaina 2018, 194) czy mięsności jak chce Kirsten Hastrup (Hastrup 2018, 127–154)¹, zapewnia nam kontakt ze

¹ Autorka opisując swoją podróż saniami, siedząc w nich za plecami myśliwego, stwierdza, że poddając się „całkowicie” doświadczeniu podróży, poruszając się „po złożonym

światem, który jest psuty, bo zamykany w sztuczne i krepujące cele symboli, języka, dyskursu, kultury *etc.*

Pomijając kwestię „gotowych” znaczeń, o których mówi Ingold, (kwestia jest bardziej skomplikowana, gdyż niektóre znaczenia są bardziej ustabilizowane, czego przykładem sam Ingold mówiący o fizycznych właściwościach, a niektóre nie), pojawiają się pytania, czym jest owe „żywe doświadczenie” niezależne od kultury. Ingold traktuje wszystko to, co nadbudowane nad „żywym doświadczeniem” (czymkolwiek ono ma być i jaką treść w sobie zawierać), za martwe, czyli kulturę w jego rozumieniu. Kultura to coś w rodzaju „odwiecznej tradycji”, która w zasadzie jest martwa i ożywiana od święta.

W takim ujęciu Ingold dokonuje świadomego, intencjonalnego gestu odrzucenia kultury jako pojęcia, na którym ufundowana jest antropologia społeczna. Ingold nie może się pogodzić z myślą (zresztą uważam, że jest *jego* problem, tj. przez jego formację wygenerowany), że tym, co bada są reprezentacje, a nie realny świat, którego Ingold chce czuć bez żadnego zapośredniczenia, dlatego znaczenia są w świecie (to on, jak pisze Ingold, jest źródłem znaczenia), w obiektach. Jeśli dokonuje się takiego jak Ingold gestu, fatycznie jest to problem, natomiast jeśli uznać, jak czyni to Howes (i wielu innych), że kultura to nie jest jakiś dodatek do bycia konkretnym, lokalnym człowiekiem, a jest to coś, co nas tworzy, to problem ten wynika z przyjętej perspektywy, która moim zdaniem nie jest adekwatna względem faktycznego stanu rzeczy, tj., tego, że człowiek jest twórcą kultury i jest przez nią tworzony. Nie znajduję po prostu argumentów na rzecz tezy, iż jest inaczej.

Trzecia kwestią wartą odnotowania w polemice obu antropologów jest nabożny stosunek do nauk przyrodniczych, szczególnie neurobiologii. Podzielam zdanie Howesa, że usytuowanie antropologów w pozycji uczniów,

świecie tworzyw i ruchów”, postawiła przed sobą zupełnie nowe pytania, które nigdy nie powstałyby w trybie intelektualnym (Hastrup 2018, 131). To przykład tego, jak nagie ciało i czyste doświadczenie antropologa, oczyszczone z abstrakcji, ma doznawać i przerabiać je na wiedzę. Kłopot w tym, że, po pierwsze, już sam gest zawieszenia czegoś, skierowania uwagi gdzie indziej, powoduje odpowiednie nastawienie, a po drugie, nastawienie to jest bardzo konkretnie, posthumanistycznie sproflowane (tworzywa i ruchy). Obawiam się, że Hastrup doznaje tego, w bezpośredniość tegoż doświadczenia absolutnie nie wątpię, do czego samą siebie, świadomie lub nie, nastawiła usiłując przekonać siebie (i czytelnika), że to sprawa jedynie ciała, które doznaje świata zupełnie bez żadnego zapośredniczenia wiedzy, abstrakcji, kategorii, języka. W jakim wielkim tkwi błędzie odrzucając rolę tego, co doświadczenie antycypuje, obrazuje jej własna historia terenowa, w której nie dostrzegła istotnej roli swoich materiałów fotograficznych wykonanych w czasie „bycia Tam”, fizycznej obecności w miejscu badania. Nie dostrzegła jej, gdyż inaczej je zinterpretowała, inaczej na nie spojrzała (Sikora 2012, 39–47). Mówiąc ironicznie: świadomość mięśniowa nie okazała się tym razem pomocna.

którzy dowiedzą się od neurobiologów, jakie jest podstawowe rozumienie percepcji i doświadczenia, czyni jasnym, że pierwsze skrzypce grają opinie neurobiologów. Moim zdaniem to w gruncie rzeczy przyznanie się do tego, że ma się niewiele do powiedzenia o percepcji z perspektywy antropologii społeczno-kulturowej, czego przykładem wspomniana Sarah Pink, która jako czołowa przedstawicielka „nowej antropologii zmysłów” (uważającej projekt Howesa i jego współpracowników za przestarzały), ma zaskakująco niewiele do powiedzenia o percepcji, gdyż albo odsyła do neurobiologów albo do Ingolda. Tak czy owak wracamy do nauk przyrodniczych opisujących jakoby naturę naszego ludzkiego postrzegania. Katarzyna Majbroda ma rację zestawiając ze sobą sposób ujęcia percepcji przez Ingolda z ujęciem Alvy Noe. Dla tej badaczki percepcja jest rozumiana w kategoriach działania i interakcji (pojmowanych w kategoriach fizycznych) pomiędzy postrzegającym podmiotem a otoczeniem będącym obiektem tej interaktywnej czynności – w tym sensie percepcja jest czymś co robimy, a nie biernie odbieramy (Majbroda 2019, 195). Pomijając kwestię biernego odbioru, dla konstruktysty społecznego, będącej wynikiem zapomnienia naszej aktywności poznawczej (Rydlewski 2016, 41), nie pyta ona o status obiektu, gdyż neurobiolodzy o to zazwyczaj nie pytają, uznając obiekt za rzecz materialną co jest zgodne z ich wzorem kulturowym. Kłopot w tym, że jest to *ich* wzór, a na jego podstawie wypowiadają się o postrzeganiu „człowieka w ogóle”, nie uwzględniając na przykład faktu, iż, z naszego punktu widzenia, jedna rzecz w sensie materialnym może mieć wiele żyć/postaci oraz zmieniać się w zależności od czasu i miejsca używania (Rydlewski 2016, 273–274; Kowalski 2020b). Nauki te nigdy nie będą w stanie dostarczyć wiedzy o konkretnej treści percepcji danej wspólnoty kulturowej, mogą jedynie dostarczać ogólnych metafor dla opisu postrzegania, które koniec końców i tak muszą być wypełnione daną treścią. Podsumowując, jeśli nie widzi się tego problemu, który jest wynikiem wyegzorcyzmowania kultury, to nie pozostaje nic innego jak zwrócenie się do przyrodznawców, którzy w jakimś momencie rozwoju swoich stylów myślowych, powiedzą, że percepcja jest działaniem. Tak, jest, albowiem jesteśmy zaangażowani w świat, który postrzegamy, pytanie tylko jak konkretnie wypełniamy to zaangażowanie treścią.

Ponadto zdaniem Howesa owocny jest dialog pomiędzy antropologami a neurobiologami, albowiem ci pierwsi mogą powiedzieć coś tym drugim o melodii jaka gra w neuronach. Ponadto nie należy zapominać, że neuronauka jest produktem kultury, wraz ze swoimi partykularnymi celami poznawczymi, metodami i interpretacjami, a zatem nie może zgłaszać pretensji do dostarczania akturowej i ahistorycznej wiedzy o rozumieniu zjawisk kulturowych (Howes 2010, 335). Kwestię tę można zobrazować na przykładzie krytyki laboratoryjnych badań neurobiologicznych (Fine 2018).

Po czwarte, zwracając uwagę na różnice w traktowaniu wzroku jako zaangażowanego (kultury niezachodnie) lub kontemplacyjnego (kultura zachodnia), Ingold trafnie wskazuje na pismo jako wynalazek różnicujący. Abstrahując od podziału na kultury niezachodnie i kulturę zachodnią, podział można przeprowadzić inaczej, tj. poprzez stopień uwikłania danej kultury w myślenie magiczno-metamorficzne, poziom jej odczarowania. W takim ujęciu kultura zachodnia również była w owe myślenie uwikłana. To właśnie w tym kontekście należy rozpatrywać zaangażowanie zmysłów, albowiem uwikłanie zmysłu wzroku w działanie, nie wynika z natury, lecz z kultury, w tym przypadku kultury magiczno-metamorficznej, co nawiasem mówiąc potwierdza tezy Kanadyjczyków, gdyż pokazuje różnice kulturowe, a nie biologiczne, w postrzeganiu i rozumieniu zmysłów. To bowiem w kulturze magicznej zmysł wzroku jest działaniem, dopiero w miarę odchodzenia od myślenia magicznego, także dzięki pismu, stabilizowaniu świata poprzez jego uprzedmiotowienie i zobiektywizowanie, staje się kontemplacyjny, gdyż ktoś patrzy na coś, a nie nawiązuje relacji, w której obie strony są względem siebie znacznie bliżej niż w relacji oglądu: podmiot oddziela się od przedmiotu. Mamy do czynienia z procesem społecznego konstruowania przedmiotu poznania, tworzy się relacja epistemologiczna, używając określenia Andrzeja Zybertowicza (Zybertowicz 1995), czego drugą stroną tego procesu jest zaistnienie różniącego się od świata podmiotu, czy mówiąc dokładniej, posiadającego świadomość swojej odrębności.

W tym miejscu dochodzę do kwestii nowego, animistycznego typu poznania, jaki oferuje Ingold.

REANIMACJA ANIMIZMU A POZNANIE ANTROPOLOGICZNE

Jak zatem ma wyglądać poznanie świata przez człowieka? W perspektywie nowego animizmu, obecnego mocno w antropologii krajobrazu, trafnie przedstawia tę kwestię Albert Miściorak. Inspirowany m.in. Merleau-Ponty' m oraz Timem Ingoldem stwierdza, że poznanie przyrody musi zostać odhumanizowane, wtedy to dopiero ujawni się ona taka, jaka jest. Animistyczne zaczarowanie świata uznaje, że to nie tylko człowiek patrzy na świat, ale świat patrzy na człowieka. Przywołując artystów, u których przetrwała magiczna wyobraźnia, m.in. Thomasa Bernharda czy Andre Marchanda (a można by ich wymienić znacznie więcej), przytacza wymowne słowa tego ostatniego: „W lesie wiele razy czułem, że to nie ja patrzę na las. Zdarzały się dni, gdy czułem, że to drzewa patrzą na mnie, mówią do mnie”. „Pojawia się więc tutaj – twierdzi Miściorak – pewna forma komunikacji: przyroda spogląda na człowieka, zaś człowiek czuje to spojrzenie na sobie; czuje pomimo »pustki«, »animii« tego

spojrzenia. Więcej: wydaje się, że to dopiero »pustka«, przyroda odarta z wszelkiego ludzkiego znaczenia, umożliwiła człowiekowi owe spojrzenie przyrody doświadczyć” (Miściorak 2015, 221). Nie chodzi wcale o animizm, deklaruje autor, gdyż wydaje mu się on zbyt antropocentryczny², ale o fakt, że wszechmoc przynależy bardziej do materii niż ludzkiej myśli (animizm byłby właśnie po stronie myśli), a w tym przypadku mamy do czynienia z gwałtownym regresem sensu za sprawą cielesnego doświadczenia, w którym do głosu dochodzi ukryta siła materialna (Miściorak 2015, 221) – siła materialna o charakterze magicznym, gdyż ożywionym. Ten dehumanizujący gest, jak wskazuje Miściorak, ma znaczenie emancypacyjne, gdyż upodmiatawia to, co nie ludzkie, wyrывая je spod władzy ludzkiego spojrzenia. Zdaniem autora takie magiczne podejście ujawnia po prostu prawdę o świecie takim, jaki on jest, w sensie realistycznym. Odpowiadając na pytanie Jacka Kowalewskiego oraz Wojciecha Piasa o sens opowiadania o rzeczywistości kulturowej w kategoriach czysto materialistycznych, Miściorak odpowiada, „głęboko z duszy ciała”: „[...] po to, aby rozbić krajobrazową szybę i uczynić nasze bytowanie prawdziwszym, tj. wzajemnie widzianym i wspólnie przeżywanym” (Miściorak 2015, 221).

Mamy zatem do czynienia z sytuacją analogiczną, jak w „Konopielce” Edwarda Redlińskiego, gdzie las patrzy na ludzi, będąc strażnikiem moralności (tak Kaziuk tłumaczy świat Ziutkowi). Przyroda jest tam ożywiona, gdyż tym, co reguluje działania podejmowane przez Taplarskich jest magia, ich waloryzacja światopoglądowa jest magiczno-religijna. Z drugiej strony istnieje ciało i materia, które muszą pozbyć się kultury, aby otworzyć się na świat. W artykule Miścioraka daje się świetnie uchwycić jedną z wielu istniejących w posthumanizmie sprzeczności (występującą niekiedy nawet w tekście jednego autora), co jest wynikiem obecności tej sprzeczności u Latoura, Ingolda i Olsena. Otóż, z jednej strony autor twierdzi, że jeśli zawiesimy nasze „kulturowe znaczenia” i staniemy się otwarci, to przemówi do nas świat ożywionej przyrody (czyli taka, jaka jest), a drugiej zaś z estymą przywołuje takich badaczy jak Olsen, pisząc, iż tacy jak on uczeni badacze zwrócili uwagę na „[...] bezrefleksyjną rolę ciała i zmysłów w żywej »aktywizacji i ewokacji« wyobrażeń zbiorowych pobudzanych przez fizyczne właściwości artefaktów materialnych” (Miściorak 2015, 210). Kłopot jest taki, że świat animizmu, magii, nie zna czysto fizycznych sił (nie patrzy z fizycznym nastawieniem), a zatem te właściwości rzeczy nie mogą w czło-

² Autor twierdzi, błędnie moim zdaniem, że animizm polega na przydawaniu przez ludzi rzeczom i przyrodzie znaczeń kulturowych (ludzkich lub boskich). Otóż w świecie magii pierwotnie synkretycznej nie istnieje kategoria „człowiek” w sensie podmiotowym, który nadawałby ludzkie znaczenia nieludzkiej rzeczywistości, gdyż nie jest on wyodrębniony jako człowiek właśnie, nie jest różny od świata (Kowalski 2001a, 52–53).

wieku niczego poruszać, bo ich zwyczajnie nie zna. Nie można jednocześnie wyznawać animizmu, w tym ożywienia przedmiotu oraz jednocześnie postrzegać go jako brutalnej, czystej materii, gdyż są to dwa różne sposoby postrzegania rzeczy: jako żywej oraz jako martwej (chyba, że animizm to ożywienie tego, co fizykalne, co byłoby jednoznacznym potwierdzeniem, że ożywia się swoje własne wyobrażenia).

W takiej perspektywie staje się jasne, jaka jest „metoda” poznania w antropologii animistycznej: jest nią wczucie, otworzenie się na świat, zawieszenie samego siebie, zdepersonalizowanie się, chłonicie świata, doświadczanie go *etc.* Fundamentalną rolę odgrywają emocje, emocjonalne nastawienie, co podkreśla szczególnie mocno w swojej antropologii krajobrazu Christopher Tilley oraz Kate Camero-Daum. Autorzy w pojmowaniu emocji opierają się na neuronauce, wskazując, że odczuwanie podstawowych emocji jest sprawą cielesną, przedrefleksyjną, która dopiero uruchamia proces nadawania znaczenia znajdujący się po stronie kultury, integrowania doświadczenia z kulturą (Tilley, Cameron-Daum 2017, 10–11). Emocje są po prostu cielesne, wrodzone, a nie uwarunkowane kulturowo, co nawet z punktu widzenia niektórych, znacznie ciekawszych pozycji neurobiologicznych nie prześlepiających roli kultury w konstruowaniu emocji (Barret 2020), jest mocno redukcjonistyczne. W tym sensie emocje są pierwsze i są one pierwotnym typem reakcji na przyrodę. Jeśli dodać do tego kategorię ucieleśnienia oraz materialność, którą wykorzystują autorzy to otrzymujemy z grubsza zarysowaną optykę „czucia krajobrazu”. Jak komentuje ustalenia tych badaczy w duchu „nowego animizmu” Andrzej Wójtowicz: „Głos emocji przywraca poniekąd pierwotność integracji z naturą i odpowiedzialność za naturę, to znaczy integracji z krajobrazem i odpowiedzialności zeń” (Wójtowicz 2020, 133). A zatem kluczowymi kategoriami są pierwotne cielesne emocje, ciało i krajobraz i relacje pomiędzy nimi, przy czym, jak dodaje Wójtowicz, te wzajemne relacje obejmują ludzi w danej kulturze (Wójtowicz 2020, 133). Kłopot w tym, że w przywoływanej książce Tilley i Camero-Daum pojęcie kultury pojawia się kilka razy, gdyż nie jest to pojęcie, którym posługują się ci badacze w ich antropologii. Moim zdaniem nie podzieliliby oni tego dopowiedzenia Wójtowicza, tak, jak na pewno nie podzieliliby go Ingold. Wójtowicz mówi zatem coś innego niż przywoływani badacze, a z czym się w pełni zgadzam. Ponadto autorzy *An Anthropology of Landscape* z wyraźną rezerwą podchodzą do zacierania opozycji natury i kultury, twierdząc, że może być w gruncie rzeczy niebezpieczna (Tilley, Cameron-Daum 2017, 3). Warto zauważyć, że sam animistyczny Tilley był obiektem krytyki Ingolda, który zarzucił mu, iż jest zbyt mało animistyczny (Ingold 2005b, 122–126).

Podsumowując poznanie w antropologii animistycznej w przypadku Ingolda i „myślących Ingoldem” (także Olsena o czym dalej) jest w dużej mierze oparte

na typowej fenomenologicznej nadziei zawieszenie przekonań względem doświadczenia, które w gruncie rzeczy ma przecież doświadczenie umożliwić. To swoista zabawa w kotka i myszkę z samym sobą, co z kolei odsłania kolejny paradoks: z jednej strony mam doświadczać animistycznie, przywrócić stopień zero znaczenia, być po prostu otwartym ciałem, ale muszę to myślenie przywrócić, choć przecież cieleśnie jestem obecny w fizycznym środowisku tak samo, jak inni, którzy nie postrzegają go jako ożywionego (Ingold zachęca nas po prostu do nowego sposobu widzenia, operując jednocześnie na naszych pojęciach). A zatem to nie ciało, lecz nastawienie (zawsze stylowo czy dyskursywnie) uwarunkowane pozwala zobaczyć dane postaci do widzenia, określić pewien sposób widzenia. Widzenia po prostu trzeba się nauczyć, z tego względu to nie fizyczne środowisko i ciało w sensie somatycznym jest kluczowe, ale kultura. Zadaniem antropologa jest rekonstruowanie sposobów tworzenia nowego sposobu widzenia (czy zdolności percepcyjnych), jego genezy, w czym mogą sprzyjać „opisy gęste” uwzględniające wielość czynników (także nie-ludzkich, choć przez ludzi zawsze określanych) wpływających na konstruowanie nowego nastawienia (Wittgenstein) czy pogotowia myślowego (Fleck).

Świetnym tego przykładem jest książka Tomasza Rakowskiego pt. *Łowcy, zbieracze i praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Warszawski etnolog pokazuje w niej, w pewnych fragmentach, jak w związku z odpowiednimi przemianami różnego typu pojawiło się nowe pole percepcji, dające, wspólne, na nowo widziany świat, który dotąd był niedostrzegalny. Nowe zdolności percepcyjne są związane z nowym przedmiotem postrzeganym ekologicznie (nowa postać do widzenia: zioła), a nie samej fizycznej bytności w danym miejscu, czy fizycznego spostrzeżenia. Przywołując Merleau-Ponty'ego podkreśla, że nie chodzi o dostrzeganie neutralnych obiektów, lecz obiektów w relacjach człowieka i otoczenia, z czym się w pełni zgadzam. Poznawczy kłopot zaczyna się wtedy, gdy musimy określić, skąd wzięły się te nowe zdolności. Ten kłopot jest fundamentalny dla Gibsona³ oraz rozwijającego jego myśl

³ Trafnie niekonsekwencje myśli Gibsona uchwycił Ryszard Nycz. Zdaniem krakowskiego badacza u Gibsona nie znajdujemy rozstrzygnięcia statusu afordancji, tj., tego, czy tkwi ona w przedmiocie, czy jest profilowana przez podmiot. Z jednej strony Gibson mówi o bezpośrednim postrzeganiu uwarunkowanym biologicznie, co stawia go na pozycji realistycznej, z drugiej, kiedy precyzuje swoje stanowisko, stwierdza, że afordancja nie jest czysto fizyczna, lecz uwzględnia także obserwatora, co swoja drogą również jest niekonsekwencją trafnie odnotowaną przez Nycza (Nycz 2015, 48–49). Te wszystkie sprzeczności i niekonsekwencje, to analogicznie jak w przypadku sporu o pojęciową naturę percepcji pomiędzy konceptualistami a niekonceptualistami, wynik nie uwzględnienia wymiaru kulturowego, w tym przypadku pisma (Rydlewski 2016, 33–40), gdyż obserwacja wymaga dystansu względem obserwowanego. Dodam, że w animizmie (czy magii pierwotnie synkretycznej) nie może

Ingolda. Ingold również twierdzi, z jednej strony, że percepcja jest bezpośrednia, niezapośredniczona, z drugiej zaś zauważa, że to proces aktywnej i celowej troski o świat dostraja receptory sensoryczne, aby można było wychwycić informacje określające istotne, znaczące cechy środowiska (Knudsen 1998, 10). Jak słusznie jednak zapytuje Are J. Knudsen: skąd wiadomo, co jest znaczące? Jak ludzie zgadzają się co do tego, że niektóre cechy są ważniejsze niż inne? I co więcej: jeśli różnica percepcyjna nie może być dłużej przypisywana różnicy kulturowej, to dlaczego ludzie żyjący w obiektywnie bardzo podobnych środowiskach postrzegają je w różny sposób? Dosyć kiepską odpowiedzią jest uznanie, że świat „wygląda” inaczej, albowiem prowadzi to do punktu wyjścia, czyli jakie różnice czynią różnice w znaczeniach. Zdaniem Knudsen, które podzielam, Ingold nigdy nie przedstawia jednoznacznego rozwiązania tego problemu, słowem, nie otrzymujemy po prostu odpowiedzi na fundamentalne pytanie o to, jak pozyskujemy informacje o naszym środowisku, poza niejasną, lecz mającą duże roszczenia poznawcze, kategorią „bezpośredniej percepcji” (Knudsen 1998, 10). Rzeczywisty proces zdobywania wiedzy, twierdzi ten badacz, nadal pozostaje w czarnej skrzynce (Knudsen 1998, 10–11). Uważam, że gdy się ją otwiera, niewiele zostaje z biologicznego wymiaru percepcji.

Znakomicie widać ów kłopot wtedy, gdy Rakowski jednocześnie sprzeciwia się Ingoldowi idącemu za Gibsonem, który mówi o roli fizycznego postrzegania, aby w tym samym zdaniu przywołać Ingolda mówiącego o „nowym stanie postrzegającego” i zakończyć fragmentem wypowiedzi z badań terenowych: „[...] to wszystko masz pod nosem, tylko o tym nie wiesz” (Rakowski 2009, 105). I jak się okazuje: nie widzisz, to dopiero zdolność percepcyjna, czyli nowe, społecznie wytworzone nastawienie, pozwoli to zobaczyć. Rakowski w tym kontekście mówi o ciele i jego działaniach, np. zbieraniu, ale jednocześnie podkreśla, iż ciało to, cielesne zaangażowanie jest uwarunkowane społecznie wytworzoną uwagą (Rakowski 2009, 105–106)⁴. Oczywiście, że zbieranie jest cielesne, oczywiście, że jest zaangażowane (jakże miałoby być inne?), ale to nie sama cielesność i zaangażowanie ukazuje jaki świat jest dla działających w nim i jakoś go, poprzez swoje działania, postrzegających. Wczytanie się w te fragmenty refleksji Tomasza Rakowskiego znakomicie pokazuje, że to nie

istnieć tak pojęta obserwacja oddzielająca od siebie podmiot i przedmiot. Nycz zauważa ponadto, iż kontynuatorzy Gibsona, w tym wymieniony przez niego Olsen, podejmują próbę wyjścia z dualizmu realizm – konstruktywizm (Nycz 2015, 49). Próby tej w przypadku Olsena nie uważam za udaną, gdyż jest po prostu realizmem, a w przypadku Ingolda, którego Nycz nie wymienił, wersją zindywidualizowanego naturalizmu. Wyjście poza tę opozycję, jak i zresztą opozycję natury i kultury, kończy się – koniec końców – realizmem i naturą.

⁴ Dodam, że sam proces wchodzenia teren i prowadzenia w nim badań przez tego badacza jest dobrym przykładem uczenia się nowego postrzegania (Rakowski 2006, 117–118).

samo ciało i cielesne zaangażowanie jest fundamentalne, ale nowe zdolności percepcyjne (a w badaniu rekonstrukcja „współczynnika percepcyjnego”), gdyż to ono czyni daną czynność sensowną: ktoś dostrzega coś w jakiś sposób, czego wcześniej nie wdział, choć znał to miejsce: w tym sensie mamy do czynienia z nowym krajobrazem i nowymi zasobami. Można być cielesnie zaangażowanym, ale widzieć różne rzeczy. „Cielesne zaangażowanie” niczego nie wyjaśnia ani niczego nie opisuje, musi bowiem zostać wypełnione treścią, a ta jest zawsze pochodzenia kulturowego. To tak, jakby widzieć schemat bez treści, myślenie bez przedmiotu myślenia.

Ponadto te nowe zdolności percepcyjne, raz, nie są wytwarzane w pojedynkę, ale negocjowane i ustalane z innymi w oparciu o jakieś przekonania (normatywne i dyrektywne) oraz wyobrażenia, czyli właśnie o kulturę, a dwa, są przekazywane w procesie socjalizacji. Ingold, o czym już wspomniałem, neguje w ogóle kulturowy wymiar socjalizacji, twierdząc raczej, iż jest to indywidualno-cielesna nauka praktyki/umiejętności, lecz traci tym samym z pola widzenia społeczny, a więc wspólnotowy wymiar tworzenia nowych zdolności percepcyjnych, ale i szerzej, swojego świata, w którym się żyje. Wszystko jawi mu się jako wypracowywane indywidualnie, a więc pozakulturowo, a podobne efekty poznawcze są wyjaśniane podobnym środowiskiem.

Takie podejście, reprezentowane przez badaczy inspirujących się Ingoldem i jego sympatyków, skutkuje moim zdaniem straceniem z pola widzenia kultury jako „rzeczywistości myślowej” regulującej ludzkie działania, doświadczenia i percepcję⁵. W efekcie tym, co poznaje jest ciało pojmowane jako obiekt biologiczny, co widać zarówno w przypadku Ingolda, jak i Tilley’ a, ale i również Olsena.

⁵ Podam tylko jeden przykład, choć jest ich wiele. Artykułem wpisującym się w posthumanistyczną, bo wykorzystującą idee Latoura i Olsena, refleksję nad krajobrazem jest tekst Patrycji Trzeszczyńskiej pt. *Widok i przestrzeń. Konstruowanie krajobrazów w Bieszczadach*. Autorka ze zjawstwem prezentuje konstruowanie „postaci do widzenia”, jaką są Bieszczady, jako czegoś do oglądania, zwrócenia uwagi na krajobrazy, piękno, dzikość *etc.*, które zestawia z codziennym życiem ludzi „tam”. Moim zdaniem w tym artykule można znakomicie uchwycić pewne napięcie towarzyszące wielu tekstom antropologii posthumanistycznej, mianowicie, dokonując bardzo dobrych opisów („gęstych opisów”) nie potrafią, czy nie chcą, uwzględnić w tym opisie tego, co kulturowe, intersubiektywne, co jest prostą kontynuacją idei Latourowych, który w swojej sieci nie przewiduje miejsca na kulturę. Dla antropologa przywiązanego do pojęcia kultury jest to niebezpieczne, gdyż antropolodzy posthumanistyczni zaczynają mówić po prostu o życiu ludzi tak, jakby kultura, jako pewien podzielany sposób doświadczania, funkcjonowania, myślenia, postrzegania, działania, nie istniała, tj. nijak się miała do życia tych ludzi. Zaczynają opisywać ludzi bez kultury, co zresztą jest wprost formułowane (Łukasz Smyrski): albo bada się kulturę albo ludzi, co prowadzi do dziwnego wniosku, że istnieją ludzie bez kultury i kultury bez ludzi. Z jednej strony Autorka stwierdza: „Geografia Bieszczadów przestaje być »obiektywna« i »naturalna«, odrywa się też od mapy (która także obiektywna nie jest), kiedy przyjrzymy się lokalnym sposobom doświadczania

Jak już powiedziałem, Ingold krytykuje kognitywne podejście w badaniach środowiska, jego zdaniem, najpierw działamy a potem poznajemy, poznanie nie może być aprioryczne względem działania. Jak trafnie zauważa Katarzyna Majbroda, podejście Ingolda jest zbliżone do kognitywizmu rozwijanego przez Ronalda Langackera. Zdaniem tego badacza, respektującego paradygmat ucieleśnionego poznania, znaczenia wywodzone są z naturalnych doświadczeń oraz interakcji organizmu ze światem zewnętrznym. Przyjmując ewolucyjny punkt widzenia, twierdzi, że zadaniem mózgu jest generowanie optymalnych zachowań jako odpowiedzi docierające ze środowiska. Umysł wykorzystuje w tym procesie pierwotne struktury znaczące związane m.in. z naturalną orientacją

przestrzeni. Pozwolą one zauważyć, że w takiej perspektywie krajobraz staje się »aktywnie kształtowanym procesem życiowym«, w miejsce zewnętrznej czy fizycznej ramy lokalnego życia (Smyrski 2018, 136–137). Aby »zobaczyć« krajobraz antropologicznie, trzeba zatem porzucić wrokoceentryzm, a skupić się na praktykach mieszkania w miejscu, na tym jak Bieszczady istnieją w wiedzy i wyobrażeniach mieszkańców» (Trzeszczyńska 2019, 51). Z kolei w zakończeniu zauważa, iż: „Choć widoki są częścią życia mieszkańców – aktywnych twórców, ich perspektywa znacząco różni się od turystycznego oglądania widoków. To przede wszystkim codzienne zadania i ucieleśnione praktyki, które powodują, że doświadczanie krajobrazu ma wymiar głęboko cielesny, fizyczny, wiąże się z pokonywaniem odległości, przekraczaniem barier i granic, wymuszoną mobilnością lub jej brakiem, wynikającym ze splotu okoliczności, odczuwania rozmaitych braków i trudności. Przekracza to wymiar estetyczny, wizualny, nawet jeśli wielu mieszkańców zajętych jest konstruowaniem widoków na użytek przybyszów i na własne potrzeby. Krajobraz Bieszczadów nie jest ramą ich życia, ale ważnym aktorem, obecnym w sieci relacji, które tworzą i w których toczy się ich życie” (Trzeszczyńska 2019, 56–57). Praktyki oraz doświadczenia tych, którzy zamieszkali w Bieszczadach są ukształtowane przez fakt, że przyjmując postawę zaangażowaną, a nie „obserwacyjną”, jak np. turysta, przemienili istniejący w wyobrażeniach świat pięknych widoków na świat codziennego życia (już mniej ekscytującego i „opatrzonego”), które ma swoje wady zalety wynikające z życia prowincji. Dla tych ludzi krajobraz to coś więcej niż obraz – to jasne. Nie ma w tym nic szczególnie zaskakującego. Gdybym zamieszkał w Wenecji, po jakimś czasie również zacząłbym doświadczać tego miejsca na sposób codzienny, w tym praktyczny. Są to dwa sposoby uczestnictwa w swoim otoczeniu, które można i należy opisywać w sposób kulturowy, co *de facto* autorka robi, a czego nie widzi, gdyż przysłania jej to w zasadzie nic nie znacząca, i niczego poznawczo nie wnosząca retoryka ciała i fizyczności. Słowem, taka perspektywa jest świetnym „opisem gęstym”, z którego wyparowuje kultura w postaci znaczeń, sprowadzając kulturowo regulowane sposoby życia i praktyk to życia samego (cokolwiek miałyoby to dla badacza kultury znaczyć), ciała, fizyczności, materii. Tracą z pola widzenia to, co kulturowe, widzimy tylko pojedyncze działające ciała, fizyczne przestrzenie oraz praktyki chodzenia i jeżdżenia samochodem nie mające (jakoby) żadnego związku z kulturą żyjących tam ludzi, której elementem jest chociażby ich produkcja materialna dla turystów wspomniana przez autorkę. Fakt, że krajobraz nie jest obrazem, czy tylko obrazem, nie musi jednak, jak w tym przypadku, pociągać za sobą egzorcyzowania kultury, albowiem stwierdzenie, że dla pewnej grupy ludzi, z jakis względów możliwych do opisanego stał się czymś innym niż obraz, nie musi przecież takiego gestu likwidacji zakładać. A nawet nie powinien, nie mówiąc już o tym, że można, i należy dokonywać nowych prób definiowania kultury wykorzystujących „nowe” metafory antropologiczne (zob. np. Zaporowski 2013, 125–143).

ciała człowieka w świecie: góra – dół, przód – tył, centralne – peryferyjne, a następnie za ich pomocą tworzy bardziej skomplikowane znaczenia językowe z wykorzystaniem pojęć i metafor (Majbroda 2019, 203).

Pomijając wątpliwą wiarę w możliwość generowania pojęć i metafor bez odpowiednich „technologii intelektu” nie pozbywszy się uprzednio myślenia w kategoriach metamorfozy, to warta komentarza jest kwestia ciała jako bytu z natury antropocentrycznego nakładającego na świat znaczenia ze swojej perspektywy, gdyż jest to teza obecna i poznawczo istotna u Tilley’ a oraz Olsena. Olsen z aprobatą przywołuje fenomenologiczne ustalenia Tilleya, mówiącego, iż somatyczna przestrzeń jest doświadczana przez ześrodkowane na człowieku ukierunkowanie, stąd punktem wyjścia dla rozumienia przestrzeni jest „wyprostowane ciało człowieka patrzącego na świat” (Olsen 2013, 124). Opisu spacer w angielskim krajobrazie pozwalający uchwycić jego bogactwo, Tilley pisze: „Rzeczy przed tobą i za tobą, w zasięgu lub nie, na lewo i na prawo od twojego ciała, poniżej i powyżej – te najbardziej podstawowe jednostkowe doświadczenia przestrzeni dzielimy z prehistorycznymi populacjami w naszym wspólnym biologicznym człowieczeństwie” (Olsen 2013, 124).

Pomijając nawet skomplikowaną kwestię świadomości i samoświadomości, których człowiek prehistoryczny prawdopodobnie nie odróżniał, tj. nie uświadamiał sobie swoich stanów świadomych (Mamzer 2008, 102–111), przykład ten pokazuje całe niebezpieczeństwo biologizowania, w których człowiek wspólnot prehistorycznych jawi się w zasadzie jak człowiek współczesny, czego przykładem jest m.in. fenomenologia zbierania Manfreda Sommera (Sommer 2003). Fizykalnie rzecz biorąc oba podmioty mogą wykonywać ruchy głową raz w jedną, raz w drugą stronę, ale to nie to samo co powiedzieć, że dzielą świadomość tego gestu sytuującego ich w centrum. Takie indywidualistyczne wyobrażenie to imputacja kulturowa, jeśli wziąć pod uwagę opisy i interpretacje etnologów opisujących myślenia magiczne i uwikłanie w nie naszych kategorii „osoby”, „ciała” i różnych aktualizowanych partycypacji oraz magicznie uregulowanych relacji. Łukasz Dominiak, śledząc meandry myśli Luciena Lévy-Bruhla, trafnie zauważa, iż „Pierwotne odczucie »ja« w umysłowości archaicznej nie jest [...] dane w postaci gotowego pojęcia lub idei osobowości, lecz jest nieustannym, społecznie ukierunkowanym ruchem dyferencjacji i utożsamienia się jednostki z różnorodnymi formami, istotami, zjawiskami i obiektami otoczenia podczas konkretnych, pojedynczych zdarzeń. Dopiero momenty przerywania tego procesu prowadzą do stopniowego wydzielania się jednostek – do indywiduacji” (Dominiak 2015, 231). Postawa, o której mówi za Tilley’ em Olsen mogła się narodzić tylko w związku z budowaniem postawy zdystansowanej (a zatem także obserwacyjnej), która nie była jeszcze udziałem, ze względów historycznych i logicznych, społeczności prehistorycznych (mamy tutaj do czynienia ze nie-

konsekwencją obecną także u Gibsona: obserwacja jednocześnie jest i nie jest naturalna).

W swojej wpływowej książce pt. *Phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*, Christophera Tilleya rozprawia między innymi o prehistorycznym krajobrazie. Tilley nie podejmuje żadnej próby rekonstrukcji przekonań, w tym „współczynnika percepcyjnego, dawnych kultur, aby zrozumieć, jak podmioty tej kultury myślały, doświadczały, etc., lecz proponuje wczucie się w nich poprzez chodzenie (aktywne, fizyczne zaangażowanie) i zrozumienie danego miejsca. Bycie z fizycznym otoczeniem poszerza zdolności poznawcze, mówi Tilley, możemy poczuć to co oni, gdyż grunt intersubiektywności zapewnia nam taka sama biologiczna natura ludzka wyposażona w zdolności percepcyjne, w tym „osobiste odczuwanie” wspólne wszystkim ludziom (Tilley 1994, 12–16). „Zalecenia metodologiczne” Tilleya to nie tylko przykład imputacji kulturowej, ale świetny sposób, aby swoje doświadczenie uczynić narzędziem poznania. Nie wiadomo tylko poznania kogo. Byłoby to poniekąd zabawne, gdyby jednak taka „chodzona antropologia” nie zyskiwała zwolenników (Smyrski 2017, 135).

Badaczom tego kręgu wydaje się, że jak bezpośrednio dotyczą rzeczy materialnej stworzonej przez człowieka lub rzeczy w środowisku naturalnym, to nie jest to reprezentacja, gdyż rzecz jest za bardzo rzeczą w sensie materialnym, żeby być przedstawieniem. To perspektywa myślowa odległa od perspektywy konstruktywisty kulturowego.

Ingold zdecydowanie odrzuca i kwestionuje reprezentacyjny model pojmowania świata, jak i uprawiania w ten sposób antropologii, co jest bardzo dobre widoczne w omówionej polemice. Czytając między innymi jego eseje ze zbioru pt. *Splatać otwarty świat*, nie trudno dostrzec, że konsekwentnie pomija on wszystko to, co do tej pory badała antropologia społeczna, czyli najogólniej mówiąc sferę społecznych wyobrażeń na temat rzeczywistości, a skupia się na sposobach zamieszkiwania, w tym planów budowy, ruchu rzeczy, organizmów, pogody etc. Nie chodzi przy tym o zachowanie postulowanej przez niektórych posthumanistów symetryczności pomiędzy ludzkim a poza-ludzkim, ale o badanie jednych kosztem drugich, albowiem w świecie Ingolda nie istnieją żadne reprezentacje, abstrakcje, idee, trudno byłoby także powiedzieć o obecności postawy zdystansowanej jawiącej mu się w zasadzie jako aberracja. Wygnane ze świata Ingolda reprezentacje stają się zupełnie niepotrzebnymi badaczowi elementami-etykietami, które wcześniej były jedynie naklejone na poszczególne elementy świata. Jest to próba pojmowania świata (lecz już nie świata uformowanego przez kulturę dla danej wspólnoty, a po prostu świata), na sposób magiczno-empatyczny (Ingold 2006, 9–20). Z tego punktu „czucia świata” należy usunąć wszelkie rozumienie kultury w postaci

reprezentacjonistycznej oraz zdystansowanej, gdyż ono blokuje otwarcie się na świat, co więcej pojęcia i racjonalne dociekania są wrogie nauce, gdyż zamieniają życie w obiekt.

W tym sensie mamy do czynienia u Ingolda z próbą skonstruowania poznania w magicznym wymiarze, przy czym wydaje się, że dostarcza on raczej formy dla tego poznania, niż treści. Będąc jednak konsekwentnym animistą, nie można formy oddzielać od treści, a gest taki, niezależnie nawet od pewnych intencji antropologów animistycznych, pociąga za sobą daleko idące konsekwencje, tj. zanikania tej różnicy, bo to forma, w pewnym zakresie, kształtuje treść, analogicznie jak medium, w pewnym zakresie, treść. W takim ujęciu las naprawdę zacznie na nas patrzeć.

Nie twierdzę, że takie poznanie nie przynosi żadnych wartości poznawczych. Jako pewien eksperyment myślowy, wydaje mi się interesujące, co zasługiwałoby na osobne omówienie, ale nie należy go bezkrytycznie akceptować, gdyż może się ów eksperyment zakończyć „masakrą antropologii”, by użyć sformułowania Zbigniewa Libery. Przypomnę, że krakowski etnolog w dyskusji nad książką pt. *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej* napisał: „LaCapra »poprawiał Darntona« poprzez skierowanie uwagi z „tubylczego punktu widzenia” uczestników »wielkiej masakry kotów« na »punkt widzenia kota«. Była to zapowiedź odświeżenia czy też poszerzenia perspektyw historii poprzez związanie jej z posthumanistyką (z jej negacją antropologizmu, podważaniem gatunkowych granic, uwzględnianiem sprawczości rzeczy w interakcjach społecznych itd.). Ta może stać się, według E. Domańskiej, jedną z dróg odnowy historii antropologicznej. Umieszczenie tego nurtu historii w »anty-antropocentrycznej humanistyce«, rzecz do sprawdzenia, może prowadzić też do »masakry antropologii«” (Libera 2012, 111).

Wystarczy pod „kota” podstawić „las”, aby uświadomić sobie, że kwestia ta dobitnie wybrzmiewa w omówionym kontekście, a poznanie w wersji animistycznej jest tak daleko odintelektualizowane, że sprowadza je do działającego ciała, co jest likwidacją, wbrew temu, co twierdzi Ingold, postawy zdystansowanej w nauce (Ingold 2006, 19), albowiem w animizmie jej po prostu nie ma: jest „czucie świata”, lecz nie „rozumienie tego czucia”. Jest doświadczenie, ale nie ma rozumienia warunków możliwości tego doświadczenia, albowiem te w koncepcji Ingolda jest po prostu biologicznie dane, więc nie wymaga już refleksji antropologicznej, czego przykładem doświadczenie percepcyjne. Moim zdaniem takie podejście jest w gruncie rzeczy tożsame z likwidacją antropologii kulturowo-społecznej, a sam Ingold proponuje, poza biologią, poezją, metaforami i magią, naprawdę niewiele jeśli chodzi o metodę oraz narzędzia uprawiania tej dyscypliny. Cenię ożywczy impuls ze strony Ingolda, mam nawet do niego słabość jako poety, ale nie widzę możliwości uprawiania w ten sposób mojej dyscypliny.

TIMA INGOLDA ŚWIAT NA NOWO OTWARTY I...

ZAPROSZENIE DO MAGII

Tim Ingold, podobnie jak Bruno Latour, z nieukrywaną fascynacją przywołuje badania Eduardo Viveiros de Castro, brazylijskiego antropologa społecznego badającego plemiona Ameryki Południowej, który jednak wykracza poza badania etnograficzne i tworzy wariant antropologii symetrycznej inspirowanej Bruno Latourem, starając się położyć podstawy pod naukę społeczną w oparciu o epistemologię tubylczą (Rogalski 2013, 5–6). Aby jednak odpowiednio zrozumieć ich osadzenie w myśli Ingolda i Latoura, należy powiedzieć, iż Viveiros de Castro, wraz z Philippe Descola, to badacze, którzy, zdaniem Latoura (Latour 2009a, 2), dekolonizują dualistyczne myślenie antropologów (i nie tylko ich), obecne w ich teoriach (najbardziej wyraźnym przykładem jest Claude Lévi-Strauss) na temat relacji natury i kultury. Obaj antropolodzy zainicjowali nurt antropologicznej reinterpretacji tradycyjnych europejskich dychotomii, takich jak ciało – dusza, materialne – nadmysłowe, podmiotowe – przedmiotowe, będących w istocie konsekwencją myślenia dychotomią nadrzędną, tj. dychotomią natura – kultura. Są oni zwolennikami usunięcia opozycji natura – kultura w odniesieniu do wyobrażeń typowych dla wspólnot pierwotnych, co jest zrozumiałe, ale usunięcia tych opozycji, także z kultury europejskiej. Słowem w swojej dekolonizacji wychodzą znacznie dalej niż opis społeczności pozbawionych tej opozycji, w kierunku antropologów, którzy tą opozycją się posługują.

Pojęciem, na które szczególnie trzeba zwrócić uwagę, jest perspektywizm. Jak pisze Ingold: „E. Viveiros de Castro stwierdził, że w jednolitym, pozbawionym dualizmu, obrazie świata Indian obowiązuje zasada perspektywizmu. Wszystkie byty, np. ludzie, zwierzęta, rośliny, wytwory kulturowe są wyposażone w pierwiastek życia. Jednakże widoczny tu animizm nie jest stałą cechą. Jest dyspozycją ujawniającą się we wzajemnych relacjach tych bytów. Tak oto wrogość może być dyspozycją widoczną w nastawieniu np. jaguara wobec człowieka, ale też w nastawieniu niewidzialnych (uważanych za realne) duchów wobec zwierząt itd. Jest to ogólnie perspektywa wrogości, a więc rodzaj nastawienia, które decyduje w danym momencie o specyfice związków zachodzących między różnymi aktorami. Dalej, poszczególne istoty, nawet te wyobrażone, uchodzą za podmioty nabywające obrazu (np. wroga) widzianego w innej jeszcze istocie. Ta złożona i skomplikowana struktura wzajemnych więzi zasilanych swoiście ustalaną intencjonalnością, wyłania owe rozmaite perspektywy. Zmienne punkty widzenia i wynikające z tego nastawienia obejmują istoty żywe i martwe, duchowe i cielesne, wyobrażone i realne” (Ingold 2000, 94).

W ramach perspektywizmu rozważa się pojęcie metamorfozy⁶, o którym pisał również Philippe Descola (Descola 2013), dające się zobrazować poprzez określenie relacji i wyobrażeń pomiędzy ciałem, duszą i ubraniem. W artykule pt. *Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański* Eduardo Viveiros de Castro precyzuje dosyć skomplikowane rozumienie relacji ciała i duszy, w tym powierzchowności (zwierzęcego „ubrania”) i esencji u Indian (skomplikowanego, gdyż uwikłanego w różne rozumienia animizmu, antropomorfizmu, perspektywizmu i metamorfozy). Jego zdaniem zasadniczy błąd w interpretacji animizmu i perspektywizmu, wychodzi od pytania, jak pogodzić ideę, że ciało jest siedliskiem różnicujących perspektyw z motywem „powierzchność”, a „esencja” „[...] polega na tym, że cielesną »powierzchność« traktuje się jako bierną i fałszywą, zaś duchową »esencję« jako aktywną i prawdziwą. Twierdzę, że nic nie mogłoby być bardziej obce umysłom Indian, kiedy mówią o ciałach w kategoriach »ubrania«. Nie tyle ciało jest ubraniem, co raczej ubranie jest ciałem. Mamy do czynienia ze społeczeństwami, które wpisują skuteczne znaczenia w skórę i posługują się zwierzęcymi maskami (lub przynajmniej znają ich zasadę), obdarzonymi mocą do metafizycznej przemiany tożsamości tych, którzy je noszą, jeśli używa się ich we właściwym kontekście rytualnym. Nałożenie maski-ubrania nie tyle ukrywa ludzką esencję pod powierzchownością zwierzęcia, co raczej aktywuje moce odmiennego ciała. Zwierzęce ubrania używane przez szamanów do przemierzania kosmosu nie są czczą fantazją, lecz stanowią narzędzia: są one pokrewne ekwipunkowi do nurkowania lub skafandrowi kosmicznemu, a nie maskom karnawałowym. Kostium pletwonurka zakłada się, aby mieć zdolność funkcjonowania jak ryba i móc oddychać pod wodą, a nie po to, aby schować się za dziwacznym okryciem. Na tej samej zasadzie »ubranie«, które u zwierząt okrywa wewnętrzną »esencję« typu ludzkiego, nie jest zwykłym przebraniem, lecz specyficznym dla nich wyposażeniem, obdarzonym afektami i zdolnościami, które definiują każde zwierzę. Jest prawdą, że pozory mogą mylić; mam jednak wrażenie, że przedmiotem zainteresowania indiańskich opowieści, które podejmują temat zwierzęcego »ubrania«, jest bardziej to, co te ubrania czynią, niż co skrywają. Ponadto między każdą istotą a jej powierzchownością znajduje się jej ciało, które jest czymś więcej niż tylko tym. Dokładnie te same opowieści opisują, jak to pozory zawsze zostają »zdemaskowane« przez cielesne zachowanie, które jest z nimi niespójne. Krótko

⁶ Było ono, w tym samym czasie, opracowywane przez polskich antropologów ze szkoły Kmity inspirowanych szczególnie ustaleniami Anny Pałubickiej dotyczących braku relacji symbolizowania w społecznościach regulowanych magią synkretycznie pierwotną (Pałubicka 1984).

mówiąc, nie ma wątpliwości, że ciała można odrzucać i wymieniać i że »za« nimi stoją podmiotowości, które są formalnie identyczne z ludźmi. Jednak ta idea nie jest podobna do naszej opozycji między powierzchownością i esencją; ona po prostu wyraża obiektywną zdolność do zmieniania ciał, która zasadza się na subiektywnej równoważności dusz» (Viveiros de Castro 2017, 252). Podsumowując można powiedzieć, „[...] że o indiańskich ciałach nie myśli się jako o czymś danym, lecz raczej jako o czymś tworzonym. Stąd biorą się: nacisk na metody ciągłego budowania ciała» (Viveiros de Castro 2017, 250). „Performatywny raczej niż dany charakter ciała – koncepcja, która wymaga, aby ciało wyróżniało się »kulturowo« po to, by być »naturalnie« różnym – ma oczywisty związek z międzygatunkową metamorfozą, której możliwość sugerują indiańskie kosmologie. Nie powinniśmy dziwić się sposobowi myślenia, który traktuje ciała jako najistotniejsze rozróżniki i jednocześnie orzeka o ich zdolności do transformacji. Nasza kosmologia zakłada niepowtarzalną (singular) odrębność umysłów, ale nawet z tego powodu nie uważa komunikacji za niemożliwą (aczkolwiek solipsyzm jest ciągłym problemem), ani też nie kwestionuje mentalnych/duchowych przemian, wywołanych takimi procesami, jak edukacja czy konwersja religijna; po prawdzie to właśnie dlatego, że miejscem różnicy jest sfera duchowa, konwersja staje się konieczna (Europejczycy chcieli wiedzieć, czy Indianie mają dusze po to, by je przekształcić). Metamorfoza cielesna jest indiańskim odpowiednikiem europejskiego motywu konwersji duchowej» (Viveiros de Castro 2017, 250–251).

Ingold, zauważa za Viveirosem de Castro, że w kosmologii Indian Ameryki Północnej ubranie nie pokrywa ciała, lecz jest ciałem (Ingold 2000, 94). Z tego względu, choć dla człowieka Zachodu może wydawać się to zupełnie niezrozumiałe, ubranie nie jest jedynie przebraniem, lecz właściwie możliwością czy też umożliwieniem pewnych zdolności, gdyż wyposaża w szczególny sprzęt zarówno z włączeniem umiejętności i dyspozycji, jak i możliwości anatomicznych, poprzez które osoba może troszczyć się o indywidualny sposób życia w świecie (Ingold 2000, 94). Wykładania metamorfoz jako czegoś w rodzaju przebierania się jest z pewnością jedną z dróg do jej wyjaśnienia, czy raczej, przedstawienia, w terminach, w jakich ludzie zachodu mogliby ją zrozumieć (Ingold 2000, 93). Pojęcie „ubrania” jest jednym z najczęściej używanych wyrażen metamorfozy określającej świat, w którym poszczególne byty ulegają dogłębnym przemianom: duchy, zmarli i szamani przybierają zwierzęcą formę, zwierzęta zamieniają się jedno w drugie, a ludzie mimowolnie stają się zwierzętami (Viveiros de Castro 2017, 252)⁷. Brazylijski antropolog społeczny

⁷ Relacja ubrania i ciała, w tym pojmowania ciała jako czegoś stałego, jest naszą imputacją: u Indian ciało jest czymś do zrobienia (Viveiros de Castro 2017, 252).

porównuje przyjęcie specyficznej postaci, poprzez przywdzianie na siebie ubioru, do zakładanego przez nurka kombinezonu, którego celem nie jest przebranie się i noszenie „rybiego” ubrania, ale umożliwienie mu pływania jak ryba (Ingold 2000, 94). Dla Ingolda, jak się wydaje, istotny jest fakt, iż »Ubranie« w tym sensie nie oznacza jedynie okrycia ciała, ale odnosi się także do umiejętności i zdolności wykonywania pewnych zadań” (Viveiros de Castro 2017, 252). Jak pisze Ingold, co pokazuje jednocześnie na wcale nie małą rolę metamorfozy w projekcie „otwartego” świata: „A zatem metamorfoza nie jest zamykaniem osoby przed światem, lecz *otwieraniem* jej na świat. Osoba, która może przybrać wiele postaci może odnajdywać się w różnego rodzaju sytuacjach raz w jednej postaci, razem w drugiej, w każdej z nich osiągając inną perspektywę. Ta zdolność do metamorfozy, szeroki zasięg praktycznych możliwości bycia, powoduje poszerzanie i pogłębianie doświadczeń oraz zakres nowego, niezwykłego bycia w świecie” (Ingold 2000, 94; wyróżnienie oryginalne).

Tym, co miało by doświadczać, zgodnie z fenomenologiczną logiką Ingolda, jest ciało. Jego zdaniem: „Dzisiaj idea mówiąca, że człowiek może przeistoczyć się w niedźwiedzia grasującego po lesie czy orła latającego po niebie, jest po prostu niezrozumiała w ramach normalnych kanonów zachodniego myślenia. Każde stworzenie zrodzone z ludzkich rodziców, jak się domniema, posiada swoje wewnętrzne granice wynikające z ograniczeń ludzkiego ciała, niezależnie od środowiskowych okoliczności napotykanych podczas jego życia. My uznajemy cielesne parametry za stałe, podczas gdy sposoby myślenia, odczuwania, mówienia i zachowania, czyli wszystkiego tego, co konwencjonalnie znamy »kulturą«, za zmienne, nawet w ciągu pojedynczego ludzkiego życia. To wydaje się być dokładną odwrotnością Odzibejowskiego modelu osoby, zgodnie z którą, cielesna zmienność pod wpływem przywdziewanych ubrań, zmienia duchową esencję obejmującą moce samoświadomości, intencjonalności, zdolności do odczuwania zmysłowego i mowę” (Ingold 2000, 93).

Można to oddać następującym rozumowaniem: kiedy podmiot przywdziewa na siebie kombinezon do nurkowania, staje się nurkiem, gdyż kombinezon, jako byt poza-ludzki, z którym się splata do tego stopnia, że nie daje się odróżnić żadnej z jego części, tj. człowieka od rzeczy (cecha metamorfozy), staje się nowym bytem, hybrydą, która posiada nowe możliwości, jakich nie ma podmiot pozbawiony kombinezonu. Niewątpliwie bycie z rzeczami daje szansę na poszerzenie naszych doświadczeń, które nie byłyby możliwe bez rzeczy, jak np. środki lokomocji (rower, samochód, samolot). O ile jednak zdolności metamorficzne były w tzw. społecznościach opartych na myśleniu magiczno-metamorficznym *dane*, to dzisiaj, za pomocą technologii, są *za-dawane*. Antropolodzy animistyczni powiedzieliby zapewne, że zawsze byliśmy hybrydami, bo zawsze dokonywaliśmy metamorfoz nakładając na siebie „ubrania”, oraz używając

narzędzi, tylko *zapomnieliśmy* metamorfozę, a raczej sposób mówienia o niej, choć nie zapomniwały tego nasze ciała.

METAMORFOZA MAGICZNA „NA SERIO”?

Z punktu widzenia antropologicznego obrazu społeczeństw archaicznych i tzw. społeczeństw pierwotnych wypracowanego w poznańskiej szkole kulturoznawczej, osadzonego na analizie materiału etnograficznego, poglądy Descoli i Viveirosa de Castro nie stanowią jakiegoś spektakularnego *novum*. Andrzej P. Kowalski dostarcza argumentów z historii etnologii, iż intuicje poznawcze były identyczne już wiek temu, a nawet jawnie sformułowane i trafnie rozpoznane. Lecz w tym momencie nie chodzi tutaj o rację na poziomie samej interpretacji antropologicznej, lecz kwestie wyjścia „poza etnologię”, albowiem, jak zauważa Andrzej P. Kowalski, „Idee te zyskały akceptację wpływowego filozofa Bruno Latoura, który wykorzystał dane etnologiczne do formułowania projektu „symetrycznej ontologii”. Jest to model świata zakładający brak różnic w wyposażeniu bytowym rozmaitych obiektów. Według Latoura utrwalone w filozofii i nauce modernistycznej kategorie radykalnie oddzielające dziedzinę przedmiotów martwych i ożywionych, ludzi i zwierząt, uczuć zmagazynowanych w ludzkich umysłach wobec beznamiętnej bierności przedmiotów fizycznych trzeba uznać za anachroniczne. Należy je poddać intelektualnej dekolonizacji. Przewyciężenie asymetrii dzielącej sferę bycia człowieka i bycia otaczających go obiektów dokonuje się w ramach „ontologii sieci i aktora” wyznaczającej rozmaite poziomy i zasady powiązań między wymienionymi bytami. W rezultacie owa sieć organizująca sposób istnienia wszelkich bytów dokonuje ich ontologicznego ujednolichenia. Ustalenia etnologiczne Descoli uważa Latour za doskonałą ilustrację tak ujmowanej jednorodnej ontologicznie dziedziny” (Kowalski 2008, 1–2).

Pomijając kwestię nowości zaproponowanego ujęcia, podkreśla iż „[...] referowana obecnie przez adherentów Latoura ontologia niezróżnicowanego uniwersum w ramach wierzeń pierwotnych była znana od dawna. Była też świetnie rozpoznana w wielu jej przejawach, lecz nikt z antropologów lub filozofów – mając na uwadze dokonania intelektualnej tradycji czasów ponowoczesnych – nie ośmieliłby się sądzić, że miały to być systemy uniwersalnie obowiązujące. Wprawdzie jest ono właściwy kulturom pierwotnym, ale nie ma zastosowania dzisiaj” (Kowalski 2008, 2). I tutaj tkwi sedno zmiany. Jak trafnie bowiem zauważa Kowalski (podobnie zresztą uważa Descola): „Przedstawione tu w zarysie założenia perspektywizmu nie są dla nas abstrakcyjne. Możemy przecież dla zabawy przyjąć, że zgniatane przez nas opakowanie czuje ból

i zgłasza w związku z tym żal nie tylko do nas, ale do kontenera na odpady, którego przeprasza za to, że ostatecznie się w nim znajdzie i że pojemnik ten w związku z tym jest narażony na brutalne szarpnięcia osób zajmujących się jego opróżnianiem. Możemy także przyjąć, że zielone światło latarni na przejściu dla pieszych wynika z jej łaskawego stosunku do przechodniów, i że grzecznie okazując życzliwość i oferując gwarancję bezpieczeństwa, zaprasza ich do przejścia na drugą stronę. Być może Latour chciałby, żeby myśleć o tych związkach całkiem poważnie. Dzisiaj postulat taki to dziwactwo, ale we wspólnotach pierwotnych takie odczytywanie intencji rzeczy mieściło się w kodzie obrazowania mitycznego” (Kowalski 2008, 3–4).

Pytanie podstawowe brzmi, na ile poważnie myślimy o tych związkach? Czy jest to powiedzenie czegoś w rodzaju: spójrz na te rzeczy tak, jak spozierałyby na nie człowiek zakorzeniony w magii (animizmie/perspektywizmie), gdyż odsłoni to przed tobą pewne związki/relacje, których nie dostrzegałeś wcześniej (np. translacji), czy też jest brane „na serio”? Jeśli jest to „na serio”, to mamy do czynienia z przetestowaniem na sobie myślenia magicznego, czyli tego, kim bylibyśmy, gdybyśmy byli jako oni. Jest to zatem całkiem poważne zaproszenie do myślenia magicznego, wykorzystania jego cech, które wydają się nam pożądane, przy czym ponowne „zaczarowanie świata” ma, czy może mieć, swoje negatywne strony, albowiem w efekcie przyjęcia tego modelu bycia w świecie, przestalibyśmy być sobą, gdyż uległoby dekonstrukcji nasze Ja. Trzeba by jednak usunąć wynalazek, który jest w ogromnej mierze odpowiedzialny za świadomość, abstrakcję i pojęcia, który ponadto wpływa na znienawidzony przez Ingolda wzrokocentryzm, czyli pismo.

Pytanie kluczowe brzmi, na ile metamorfoza ożywia pewien stan rzeczy (człowiek staje się rybą), a na ile tylko go umożliwia (człowiek może pływać jak ryba)? Czy bardziej mamy tutaj do czynienia z metamorfozą czy metaforą, a może z jakimś nieokreślonym do końca stanem pomiędzy? Do tej pory myśleliśmy o sobie, jako ubierających strój nurka i pływających jak ryba (byliśmy po stronie metafory, reprezentacji, abstrakcji). Czy jednak *stajemy się*, czy *staniemy się*, rybami? Będąc zaangażowanymi w pływanie, po części tak, będąc w postawie zdystansowanej powiemy, że pływaliśmy jak ryba. Usunięcie perspektywy zdystansowanej to „uwięzienie” człowieka w myśleniu o sobie w sposób metamorficzny, nie danie mu możliwości jej opuszczenia. Pytania można mnożyć. Jedno z nich brzmi, czy faktycznie idzie tylko o metamorficzną formę, czy także o magiczną treść? Moim zdaniem, dokonując przeglądu antropologii animistycznej, można mieć wątpliwości, czy idzie tylko o formę, szczególnie, jeśli wziąć pod uwagę pewne dyrektywy badawcze kładące nacisk na utożsamienie, empatyczno-doświadczeniową

formę zrozumienia świata kultur opartych na magiczno-metamorficznym światoodczuciu. Wydaje mi się ponadto, że Ingold, doceniając wartość metamorfozy jako zdolności do poszerzania umiejętności oraz doświadczeń, ma na myśli nie tylko umiejętności praktyczne, ale także i egzystencjalne. Metamorfoza otworzy nas-jako-ciało na świat nowych przeżyć i doświadczeń, które będą możliwe dzięki metamorficznemu przyjmowaniu różnych postaci, czy perspektyw, gdyż perspektywizm to w istocie określenie sposobu światoodczucia wyrażonego w języku metamorfozy magicznej.

PROJEKT ARCHEOLOGII SYMETRYCZNEJ BJØRNARA OLSENA,
CZYLI EGZORCYZMOWANIE KULTURY

Bjørnar Olsen to norweski archeolog, jeden z najbardziej rozpoznawalnych rzeczników projektu „powrotu do rzeczy”. Olsen w swoim posthumanistycznym projekcie wymienia kilku sojuszników. Jednym z najistotniejszych, obok Tima Ingolda oraz Maurice Merleau-Ponty’ego, jest Bruno Latour.

Jego książkę pt. *W obronie rzeczy: archeologia i ontologia przedmiotów* można potraktować jako serię argumentów na rzecz odrzucenia społecznego konstruktywizmu, w tym szczególnie przekonania o kulturze jako uprzedniej wobec świata i ten świat konstytuującą (Olsen 2013, 10–11). Jest tak dlatego, że to, co myślimy o świecie, i to, co w nim widzimy, jest raczej negocjowaniem ze światem, w tym z jego materialnością. Świat sam w sobie ma taki sam udział w owych negocjacjach, jak to, co jest mu *za-dawane*. Olsen nie problematyzuje kategorii materialności: przedmioty mogą być różnie interpretowane, ale najważniejsze jest to, że są materialne, co daje się zauważyć, tj. percepcyjnie odnotować ich fizyczne własności. Olsen nie akceptuje poglądu, że człowiek (danej wspólnoty kulturowej) określił świat jako świat materialny, że materia jest wynikiem preferencji określonej wspólnoty kulturowej. Olsen kategoryzuje świat na kulturę i nie-kulturę, tj. obszary, gdzie znaczenie nadawane jest przez ludzi oraz gdzie znaczenie wynika z samego świata, a które człowiek jedynie odczytuje. Jak pisze Olsen: „Znaczenie jest czymś nakładanym na rzeczy i krajobrazy, które same w sobie zdają się zdumiewająco odsączone z wszelkiego znaczenia, żeby ułatwić ich tak zwaną kulturową konstrukcję. Rzadko nacisk kładzie się na rzeczy jako rzeczy i możliwość, że one same mogłyby być niezbędnymi składnikami społecznej materii, którą się bada” (Olsen 2013, 64), a przecież, jak postuluje Olsen, należy przyglądać się temu, co „[...] rzeczy faktycznie wnoszą w nasze życie i jak działają jako niezbywalni pośrednicy w konstruowaniu istnień często uważanych za samowystarczalne kulturowo i społecznie” (Olsen 2013, 64–65). Najlepiej oddaje ideę Olsena następujący fragment: „Często spotykamy

antropologów i archeologów, którzy utrzymują, że świat jest »ukonstytuowany kulturowo« i znaczenia rzeczy są zawsze »względne kulturowo«, a warianty kultury materialnej mają swoje źródło w rzeczach przepełnionych różnicą kulturową. Takie przekonania zdają się opierać na koncepcji kultury jako w pewien sposób »uprzedniej« wobec materii lub oderwanej od niej, wedle której kultury i ludzie, »z góry różni«, podchodzą do materialnego świata w unikalny dla siebie sposób, tworząc różnorodność materialnych ekspresji i znaczeń. Oczywiście ludzie na całym świecie odnoszą się do tego, co materialne, na różne sposoby i przypisują rzeczom specyficzne znaczenia oraz produkują niezliczone rzeczywistości materialne. Powstaje pytanie, czy rzeczywiście różnica ta jest owocem odmiennych mentalności, ideologii lub »kultur«, które podchodzą do materialnego świata w »kulturowo« specyficzny sposób. A może jest to kwestia różnych sposobów życia z rzeczami, łączenia (lub wiązania) ludzi i nie-ludzi w niezliczone hybrydyczności, bez przypisywania a priori pierwszeństwa komuś lub czemuś powodującemu różnicę?» (Olsen 2013, 200). Olsen wybiera tę drugą opcję, gdyż jego zdaniem ludzkie życie jest „zawsze z góry” złączone z rzeczami, w czym respektuje ustalenia Latoura mówiącego, iż od zawsze byliśmy z rzeczami. Jak będę argumentował w dalszej części, po pierwsze, ludzkie życie zawsze było złączone z rzeczami, ale nie zawsze były one tym samym, albowiem nie zawsze rzeczy były materialnymi przedmiotami, a po drugie, owe „różne sposoby życia” są na wskroś kulturowe.

Należy zapytać, dlaczego Olsenowi zależy tak bardzo na wyegzorcymowaniu kultury z naszego świata? Można spróbować odpowiedzieć na to pytanie, śledząc za Olsenem, „jak rzeczy stały się Innym”, jak zostały wyklęte z europejskiego horyzontu poznawczego, filozoficznego i antropologicznego, słowem, jak stały się obce dla humanistyki. Przyjmując – paradoksalnie – czysto kulturalistyczną narrację na ten temat, wskazuje na industrializm i kapitalizm jako winnych wyalienowaniu rzeczy i utraty z nią kontaktu przez człowieka. Przywołując tych, których uważa za swoich sojuszników, czyli George Simmla i Waltera Benjamina, ma nadzieję, na odnowienie tego kontaktu, w czym z nim sympatyzuję, ale nieodpowiednio dobiera ku temu sposób. Obaj filozofowie kultury uznawali bowiem, że kluczowy w przemianach traktowania rzeczy jest stosunek do rzeczy, a nie rzecz sama, o czym zresztą Olsen wspomina (Olsen 2013, 151–152). Poszukiwania tego, co człowiek chce w rzeczach znaleźć, dzięki wyalienowaniu ich bliskich człowiekowi właściwości poprzez kapitalizm (Simmel), czy odnalezienia/przywrócenia ich „aury” (Benjamin), były regulowane wręcz nostalgiczną chęcią autentycznego przeżywania, nawiązania intymnego kontaktu z rzeczą, ale rzeczą uwikłaną w ich rozumienie nowoczesności. Olsen chce po prostu poprzez rzecz, intymną z jej materią, zbudować autentyczny

kontakt, co uważam za istotne dla człowieka, lecz kontakt ten jest uregulowany kulturowo, analogicznie, jak jego utracenie⁸.

Olsen znany jest polskiemu humaniście przede wszystkim ze wspomnianej książki oraz interesującej polemiki, wraz z Ewą Domańską, z polskimi antropologami i metodologami historii, Jackiem Kowalewskim i Wojciechem Piaskiem (Kowalewski, Piasek 2008, 60–81; Domańska, Olsen 2008, 83–100). Owa polemika była ciekawym zderzeniem perspektywy posthumanistycznej na przykładzie projektu „powrotu do rzeczy” oraz badaczy przywiązanych do konstruktywizmu społecznego na gruncie historii. W tej wymianie zdań jestem po stronie toruńskich badaczy, w tym sensie moje poniższe refleksje można potraktować jako głos w tej dyskusji, ale sprofilowany odpowiednio z kształtem i celem poznawczym niniejszego artykułu (zagadnienie intersubiektywności).

W poniższych refleksjach na przykładzie poglądów Olsena będę starał się pokazać proces egzorcyzmowania kultury skutkujący naturalizacją, w tym naturalizacją treści percepcji, naiwnym realizmem oraz intencjonalną rewitalizacją myślenia magicznego względem rzeczy. Nieco uszczegóławiając można powiedzieć, że, po pierwsze, Olsen jest reprezentantem naiwnego realizmu, którego nie odróżnia od realizmu kulturowego. Na początku swojej książki, pisze, iż przyjmuje postawę realistyczną, w tym sensie, że wierzy, że świat materialny istnieje (Olsen 2013, 11). Piszący te słowa również wierzy, że świat materialny istnieje, ale jako konstruktywista społeczny pyta o genezę materialności, o to, jak to się stało, że uważam swoje krzesło, na którym siedzę za przedmiot materialny, a jego „wygodność” za niemającą wpływu na jakość moich rozważań. Taka postawa nie jest rzadkością, a wynika ona z niezrozumienia konstruktywizmu społecznego. Po drugie, jego deklarowany symetryzm pomiędzy naturą a kulturą, przedmiotem a podmiotem i kilkoma innymi opozycjami jest iluzją: Olsen, podobnie jak Ingold, jest po prostu naturalistą. Po trzecie, jego postawa likwiduje sporą część humanistyki poprzez naturalizację oraz odrzucenie badania statusu przekonañ uczestnika kultury regulujących jego działania i praktyki oraz doświadczenia.

SZTUKA NASKALNA, CZYLI RYSOWANIE ZWIERZĄTEK

Przykładem, który dobrze wprowadza w poetykę egzorcyzmowania kultury przez Olsena, jest jego interpretacja sztuki naskalnej jako symboliczno-przedstawieniowej. W tej odmianie owego egzorcyzmowania kultury jest tożsame

⁸ Moim zdaniem nikt tak pięknie nie zobrazował tego procesu jak malarz Edward Hooper. Nawiasem mówiąc Olsen, wskazując na kapitalizm i industrializację, wskazuje pośrednio na technikę jako alienującą człowieka, z czym zapewne nie zgodziłby się Latour, gdyż „technika to my”, w związku z tym jest w niej pod dostatkiem Bycia.

z usunięciem z horyzontu poznawczego mentalności ludzi te „przedstawienia” tworzących.

W interpretacji Olsena sztuka naskalna (terminu tego używa jako oczywistości) jest po prostu tym, czym jest, dziwi go potrzeba „teoretyzowania przeszłości”, tj. ciągłego poszukiwania głębszych znaczeń, „czegoś ponad tym, co daje się odczuć”. Wedle krytykowanego przez niego sposobu interpretacji „sztuki” naskalnej jako działalności głównie symboliczno-reprezentacyjnej, była ona raczej, czy też mogła być, „przynajmniej czasami”, po prostu przedstawieniem danego przedmiotu lub zwierzęcia. Przywołując terminologię nowożytnych Lapończyków, pasterzy reniferów, którzy, jak uważa, posiadają terminologię raczej „przeglądową” niż symboliczną określającą te zwierzęta, odnotowuje, iż „znaczenie tych zwierząt i troska o nie w czasach prehistorycznych mogły nie różnić się bardzo od obecnych. Możliwe, że był to zatem świat taki, jaki jawił się przeglądowo prehistorycznemu rzeźbiarzowi w jego (lub jej) zatroskanym związku z tym »o czym« jest sztuka naskalna. To »znaczenie« było w pewnym sensie z góry dane, a wyrzeźbić znaczyło dodać, opracować i poszerzyć uśpione, przeglądowe znaczenie. W tamtym świecie renifer był istotny, będąc po prostu reniferem” (Olsen 2013, 139).

Olsen zauważa, iż wiele niedawnych studiów podkreśla, iż rytzy naskalne są wykonane i ustrukturuwane według mikrotopografii powierzchni skał. Odnotowuje, iż „[s]kandynawska sztuka dostarcza ogromnej liczby przykładów, jak pęknięcia i kreski z powierzchni skał łączą się we wzory, jak zagłębienia stają się legowiskami w scenach z niedźwiedziami, jak krawędź kamienia tworzy kontur ciała jelenia itd.” (Olsen 2013, 136). Inne, symetryczne, jak określa je Olsen, przykłady to jaskiniowa sztuka paleolityczna, „[...] w której współgranie sylwetek, powierzchni, pęknięć i rozstępów – dobrze udokumentowane – tworzy niekiedy trójwymiarowe obrazy” (Olsen 2013, 137) oraz spękana i podzielona na części kamienna kolumna z Płaskowyżu Kolumbijskiego w Oregonie, która okazuje się już gotową grzechotką grzechotnika, a krawędź bazaltu kręgosłupem jaszczura. Zdaniem Olsena „Możliwe, że to właściwości skały wpłynęły na te obrazy, nadały im kontekst, i pomogły im – oraz skale – stać się znaczącymi. Skamieniały kręgosłup, gotowa wykuta noga, wyrzeźbiona głowa, które już kryją się w kamieniu, mogą odsłonić inny sposób pojmowania świata. Te rytzy są już w y k o n a n e, to początkowe wyobrażenia uśpione w kamieniu. Praca w skale nie miała ucieleśniać siebie w konkretnym materiale czy obdarzyć skały znaczeniem, ale wydobyć i dopisać to, co już w nich zamieszkiwało” (Olsen 2013, 136–137; wyróżnienie oryginalne). Olsen zauważa, iż takie „symetryczne” podejście ujawnia różnicę w podejściu do rzeczy (oraz krajobrazów) pomiędzy symetryzmem, a np. koncepcjami ucieleśniania, albowiem „związek człowieka ze światem nie wyłania się z jakiejś »zewnętrznej« pozycji; nie chodzi w nim

o ucieleśnienie czy też udomowienie i zawłaszczenia obcego, pozbawionego znaczenia świata. Współżycie z krajobrazem i praca nad nim są osadzone w uwikłanej poręczności, w kondycji »wrzucenia«. Bycie-w-świecie, »jest już zawsze [...] jakoś znane«, najpierw opiera się na byciu-już-przy-świecie” (Olsen 2013, 136–137).

W refleksji Olsena ujawnia się z całą mocą charakterystyczne dla naiwnego realizmu traktowanie człowieka jako „człowieka w ogóle”, gdzie dokonuje się zrównania człowieka prehistorycznego z człowiekiem współczesnym. Skandynawskiego archeologa zupełnie nie interesują takie różnice pomiędzy oboma typami człowieka, jak wynalazek pisma i stopień zinternalizowania „logiki pisma” (jego brak mógł odpowiadać za wspomnianą „przeglądowość” i brak abstrakcji, w tym symbolu) oraz stopień uwikłania obu z nich w myślenie magiczno-metamorficzne, w tym możliwość rozdzielenia sfery sacrum od sfery profanum i pojmowania zwierząt. „Symetryzm” dotyczy obu typów człowieka, albowiem jest podyktowany materialnym wymiarem świata (fizyczne właściwości skały) oraz zdolnościami człowieka do zauważenia ich (człowiek prehistoryczny nie mógł rozpoznawać właściwości zgodnych ze współczesną nauką). Podjętą przeze mnie kwestię trafnie wyeksplikowali Jacek Kowalewski i Wojciech Piasek, pytając: „Czy akceptując ich poglądy [posthumanistów, badaczy-orędowników „powrotu do rzeczy” – dop. M.R.] nie staniemy wobec trywialnego stwierdzenia podobieństw pomiędzy zasadniczymi kompetencjami człowieka współczesnego i – dajmy na to – człowieka z Cromagnon? Podobieństw wynikających z tego, że – jak pisze Olsen – nasze praktyki są definiowane i dyscyplinowane przez sieci materialnych pośredników, planujących i monitorujących nasze codzienne działania” (Kowalewski, Piasek 2008, 71). Olsen zadowala się stwierdzeniem, że jesteśmy już zawsze jakoś zakorzenieni, wrzuceni, uwikłani w świat, w tym poręczność, ale – i to jest fundamentalne – owe zakorzenienia i poręczności mogą być różne, tj. operować na różnych przedmiotach mentalnych, choć fizycznie identycznych. Tego jednak Olsen nie zauważa, gdyż usuwa z horyzontu kulturę: w efekcie wszyscy jesteśmy tacy sami, dzieli nas jedynie cienka warstwa kultury, którą trzeba jak najszybciej usunąć, aby nie przeszkadzała w dotarciu do nagiego, materialnego świata. Sam jednak wikła się w sprzeczność, co dobrze widać, kiedy Olsen przywołuje m.in. ustalenia Tima Ingolda wskazującego na brak typowych dla nowożytnego Europejczyka rozróżnień w wielu społecznościach, takich, jak opozycja natury i kultury, umysłu i ciała, ducha i materii, przedmiotu i podmiotu, myśli i działania etc. (Olsen 2013, 156). Jeśli zatem oni, ci „nienowocześni” nie dostrzegali różnic ontologicznych, a dostrzegamy je my, Europejczycy, a z nami walczy przecież Olsen, to zachodzi jakaś różnica pomiędzy nami i nimi (moim zdaniem to różnica kulturowa). Nasze ontologie są po prostu różne: my zakładamy rozdzielnność światów ludzkiego oraz materialnego, gdyż tym, co reguluje

nasz stosunek do przedmiotów nie jest magia, a nauka, a „oni” tej rozdzielności nie zakładają. Pomijając kwestię dualizmu, trzeba zaznaczyć, iż te ustalenia o braku opozycji, szczególnie ducha i materii, w ogóle nie wpływają na jego interpretację materii jako pozakulturowej (nagiej, widzialnej, surowej, fizycznej), co jest sprzecznością w jego rozważaniach „odziedziczoną” po Latourze. Materia taka, jak my ją rozumiemy, jest właśnie konstruktem kulturowym, w czym jesteśmy egzotyczni w porównaniu z większą ilością przednowoczesnych kultur, u których materia jest przeniknięta „mistycznymi partycypacjami”, nierozdzielna od ducha: jest raczej żywa, a nie bierna. Nie można zatem uznać jego idei, iż materialna kondycja „wrzucenia” dzielona jest przez wszystkich ludzi na przestrzeni dziejów (Olsen 2013, 194).

Uwzględniając rzeczywiste różnice pomiędzy człowiekiem prehistorycznym, którego obraz można zrekonstruować na podstawie badaczy poznańskiej szkoły kulturoznawczej, a człowiekiem współczesnym, trudno zaakceptować interpretację Olsena, jakoby człowiek prehistoryczny widział w skale materiał w naszym rozumieniu, gdyż ten w swoim fizycznym pojmowaniu jeszcze nie zaistniał, a zatem człowiek prehistoryczny, ze względów historycznych, jak i logicznych, nie mógł posługiwać się konstruktem jeszcze nie istniejącym. Raczej, o czym pisałem w innym miejscu, mógł postrzegać aspekty rzeczy dla nowożytnego Europejczyka niemożliwe do zauważenia (Rydlewski 2016, 65–111), wszak nikt z nas chodzących po jaskiniach, czy górach, nie patrzy w ten sposób na środowisko, tj. nie widzi w wystających częściach skał ukrytych zwierząt – jest to możliwe wtedy, poza jakąś praktyką ćwiczeniowo-estetyczną, kiedy materię przenika świat animistycznych wyobrażeń. W tym sensie faktycznie, jak mówi Olsen, działanie człowieka prehistorycznego mogło być czymś na kształt wydobywania, ale nie z materii w naszym rozumieniu, choć fizycznie rzecz biorąc człowiek archaiczny pracował w materiale przez nas określanym jako obiektywny (skała). To, co powoływał do życia człowiek prehistoryczny było raczej częścią-tego-samego-bycia. Ponadto chęć takiego przestrzennego „przedstawienia” – ujmując to w naszych kategoriach – interpretowałbym raczej jako nieświadomą niechęć do obrazowego przedstawiania, imputując mu przy okazji w ogóle istnienie obrazu/przedstawienia. To, że człowiek prehistoryczny wykorzystywał ściany i skały było zrozumiałe w magicznym horyzoncie jego poręczności, który *nie chciał*, i nie mógł, ze względów historycznych i logicznych, „przedstawiać” zwierzęcia na płaskiej przestrzeni. Mogłoby się wydawać, z naszego punktu widzenia, że człowiek prehistoryczny przeszedł od malowidła naskalnego na jakiś „wirtualny” obraz 3D, gdyż chciał być bardziej precyzyjny. Uważam to za błędne, gdyż takie przejście, o ile w ogóle mogłoby zaistnieć, biegłoby raczej w przeciwnym kierunku, gdyż to „obraz dwuwymiarowy” byłby późniejszy.

NATURALIZOWANIE PERCEPCJI A DWIE ODMIANY KOMUNIKACJI

Inspiracja Olsena fenomenologią, obok idei Latoura, jest niejako naturalna, gdyż pomiędzy fenomenologią a projektem „powrotu do rzeczy” występuje pewna zbieżność. Fenomenologia, jak ładnie ujął to Merleau-Ponty, została wymyślona w celu nowego spojrzenia na świat, nowego jego widzenia, w którym kluczową ideą jest powrót do „rzeczy samych”, do praktycznego, żywego, a nie zapośredniczonego przez filozoficzne koncepcje doświadczenia. Ponadto fenomenologowie za przedmiot swoich dociekań obierali krajobraz, przedmioty, które poprzez interakcję z człowiekiem stawały się podstawą kształtowania doświadczenia, tzw. pomniki przyrody. Jako że założenia fenomenologii oraz jej ewolucji są dobrze znane, by wymienić jedynie wczesną i późną fenomenologię Edmunda Husserla i odchodzenie od myśli Kanta, czy chęć pożegnania konieczności wyboru pomiędzy idealizmem a realizmem, nie będę tych zagadnień rekonstruował. Wystarczy powiedzieć, że człowiek fenomenologów przestaje być człowiekiem tylko i wyłącznie myślącym, w tym, poznającym, a staje się człowiekiem doświadczającym, przeżywającym oraz działającym, słowem, jest on bytem zaangażowanym w świat.

Przyjmowanie postawy zaangażowanej w świat, w rzeczywistość ludzką i poza-ludzką, przekonanie, że nie jesteśmy czystym Rozumem, ale bytem cielesnym, sprawia, że „percepcja nie jest kwestią intelektualnej kontemplacji, lecz aktywnego związku z rzeczami”, a tym, co rządzi owym zaangażowaniem jest praktyka, niedyskursywna świadomość rządząca zrutynizowanymi praktykami i działaniami (Olsen 2013, 126). Z tego względu uwaga kieruje się na ciało człowieka, które staje się „środkiem do doświadczania świata, czymś, za sprawą czego żyjemy” (Olsen 2013, 47). Ciało jest medium pomiędzy rzeczywistością/materialnym światem na zewnątrz podmiotu a podmiotem, choć tę opozycję fenomenologia usilnie próbowała znieść, wyrażając tym samym sprzeciw wobec idealistycznego dziedzictwa części nowożytnej filozofii. O ile nikt nie rodzi się z Rozumem, gdyż ten jest kulturowym konstruktem, o tyle każdy rodzi się z ciałem jako masą biologiczną. To ono ma gwarantować intersubiektywność pomiędzy światem, w tym obecnym w nim rzeczach, a podmiotem. Kwestia ta dotyczy także, a może nawet przede wszystkim, doświadczenia percepcyjnego, będącego szczególnym przedmiotem zainteresowania fenomenologów. Jeśli zdefiniować fenomenologię jako zdanie sprawy z doświadczenia będącego udziałem podmiotu, to należy zapytać o warunki i możliwości tegoż doświadczenia, a w konsekwencji, o jego status, tj. status jawiącego się nam fenomenowi. Fenomenologowie nie byli jednomyślni w tej kwestii, co więcej, w pismach poszczególnych badaczy znajdujemy fragmenty, które są niejednoznaczne, a nawet sprzeczne. Przykładem może być Bergson oraz Merleau-Ponty. Ten

pierwszy choć wyraźnie wysuwa ideę pojmowania obrazu pośredniczącego pomiędzy światem, w tym światem rzeczy, a podmiotem, jako konstrukcji (to co na zewnątrz podlega procesowi „obrazowania”, tj. naświetlania i przyciemniania, widzi się zatem jakąś postać), ma ewidentny problem z „ilością” i wpływem materii. Z kolei u drugiego nie jest jasne, jak rozumieć ciało fenomenologiczne. Różni interpretatorzy sytuują je, intencjonalnie bądź nie, bliżej kultury lub natury, tj. bliżej ciała wytrenowanego w swoich zawsze kulturowo uregulowanych działaniach, praktykach i nawykach – których przecież nikt nie wymyśla w samotności – a ciałem jako masie biologicznej.

Z mojego punktu widzenia najistotniejszy jest status fenomenologicznych pojęć mających na nowo zobaczyć świat, takich, jak: intersubiektywność, intencjonalność, fenomen, świat życia, doświadczenie, ciało. Nie stanowi większego problemu taka interpretacja fenomenologii na wzór tego, co Anna Pałubicka zrobiła z ideami Heideggera⁹. Fenomenologia może być dla mnie ciekawa, o ile traktuje się to, co ma do powiedzenia w perspektywie kulturoznawczej, tj. kiedy jej pojęcia interpretuje się w perspektywie nauk o kulturze oraz „wypełnia” treściami poszczególnych kultur, co *de facto* ma miejsce w pismach fenomenologów, kiedy *explicite* bądź *implicite* używają zaimka „my”, analogicznie jak np. Richard Rorty, raczej niechętny pojęciu kultury, ale z lubością mówiący „my pragmatyści”. Uczynienie z problemów filozoficznych problemy kulturoznawcze, tak, jak uczynić to można z treścią percepcji wzorkowej, pozwala rozwiązać pewne problemy, jak np. skomplikowany i mający swoją długą tradycję problem pojęciowej treści percepcji. Wprowadzenie w ten problem refleksji nad pismem pokazuje jak ma ono lokalny wymiar, choć aspirujący do uniwersalności, z tego tylko względu, że opisu dokonujemy – właśnie – „my” (Rydlowski 2016, 33–40).

Interpretację tego, co podlega percepcji i statusu tego, co postrzegane, Olsen opiera na fenomenologii Merleau-Ponty’ego, czy też, ten drugi wydaje się być w interpretacji pierwszego jego mocnym sojusznikiem. Pomijając nawet kwestię, czy Olsen (2013, 202) ma rację, uznając francuskiego fenomenologa za sojusznika (moim zdaniem nie ma, ale ta kwestia nie jest tutaj kluczowa), to z pewnością ukierunkowuje jego myśl, aby znaturalizować widzenie i sprowadzić je biologicznego ciała, gdyż to cielesna tkanka jest kluczowa dla naszej integracji ze światem, a „[z]dolność dotykania i bycia dotykany, widzenia i bycia widzianym, działania wobec rzeczy i jednocześnie bycia przedmiotem oddziaływania rzeczy – jest możliwa, tylko jeśli istnieje pewne pokrewieństwo”

⁹ Pomijając fakt, iż nie podzielam fenomenologicznego gestu, jak bowiem miałbym usuwać z oglądu to, co rzecz konstituuje, to, co tworzy treść doświadczenia, to jednocześnie uważam, iż kulturalistycznie ukierunkowana reinterpretacja myśli i dylematów fenomenologii, szczególnie jej uwikłanie w dylematy świata przeżywanego, mogą okazać się owocne.

(Olsen 2013, 109). Olsen ma na myśli wyraźnie materialny charakter widzianej rzeczy i widzącego oka/ciała. Olsen zwraca uwagę na powyżej wskazany problem w rozumieniu ciała fenomenologicznego (Olsen 2013, 202), lecz dokonuje jasnego wyboru opcji, w której ciało fenomenologiczne bliższe jest biologicznej naturze.

Jak skandynawski archeolog pojmuje treść percepcji, a dokładniej mówiąc, jej status? Czy to, co widzimy, to „rzecz sama”, czy jej „światłoczuły”/„światłoukie-runkowany” obraz w rozumieniu Bergsona? Dla Olsena sprawa jest w zasadzie prosta. Jego zdaniem to samoistne rzeczy, materiały, krajobrazy kształtują nasze ich postrzeganie, a nie odwrotnie, to fizyczny, materialny świat jest fundamentalny dla naszej treści percepcji, a nie sposób, w jaki je postrzegamy (Olsen 2013, 11). „Krajobraz i rzeczy mają własne unikalne właściwości i umiejętności, które wnoszą do naszego współmieszkania z nami” (Olsen 2013, 21) – twierdzi Olsen. W tym sensie Olsen podziela przekonanie o bezpośredniości percepcji, która nie wymaga żadnej uprzedniej wiedzy, świat jaki postrzegamy nie jest wynikiem różnych form jego poznawania, lecz postrzegania (Olsen 2013, 11). W całej zbiorowości ludzi i nie-ludzi, to obiekty są podstawowe, a nie ludzkie myśli, wiedza czy umiejętności (Olsen 2013, 14). Wynika to z faktu, że rzeczy działają same z siebie, same siebie wystawiają na pokaz. Zdaniem Olsena rzeczy są „konkretnym i widocznym medium dla inskrypcji i ucieleśnienia” (Olsen 2013, 235).

Olsen często podkreśla, że rzeczy są widzialne, jakby ich widzenie było dla niego zupełnie bezproblemowe. Oto przykład: „Rzeczy zachowują nieco ze swej integralności, nawet gdy zostają usunięte ze swego oryginalnego, kontekstualnego tła i przemieszczone poza nie. Neolityczny garnek używany do przechowywania żywności, pozostawiony w porzuconej osadzie, gdzie został odnaleziony sześć tysięcy lat później, zachowuje nieco swej unikalności i autonomii. Nawet gdy jest wystawiony w odległym muzeum, pozostaje garnkiem, który nie tylko trzyma w rezerwie swe afordancje i »właściwości garnka« dla ewentualnych (choć mało prawdopodobnych) przyszłych aktualizacji, lecz także uparcie oferuje je bezpośredniej percepcji” (Olsen 2013, 239). Jest tak dlatego, wyjaśnia Olsen w innym miejscu, że „[...] pochodząca od rzeczy opowieść nie jest snuta w niestabilnym języku, lecz przychodzi do nas pod postacią milczących, dotykalnych, widzialnych i brutalnych materialnych pozostałości” (cyt. za: Kowalewski, Piasek 2008, 70). Taki pogląd ma swoją genezę w przeświadczeniu, dobrze wyeksplikowanym przez Tima Ingolda, iż kultura dostarcza planu budowlanego, natura zaś budulca. Jego zdaniem, pod warstwą wielu intencjonalnych światów kulturowych musi być jakiś fizyczny świat, bo w przeciwnym razie, nie byłoby z czego budować. W związku z tym, „[...] konieczne jest rozróżnienie pomiędzy dwoma wersjami natury: »faktycznie naturalną« naturą (przedmiotem badań nauk ścisłych) oraz

naturą postrzeganą kulturowo (przedmiotem badań antropologów społecznych i kulturowych)” (cyt. za: Domańska, Olsen 2008, 92). W tym sensie, zmysłowe doświadczenie rzeczy (dotykem, wzrokiem) ma nam zapewnić kontakt z naturą, owym budulcem dla kultury.

Mam spore wątpliwości, co do tez stawianych przez Olsena i Ingolda.

Pierwsza błędnie zakłada istnienie jakiejś bliżej niesprecyzowanej „nagiej” widzialności: przedmioty materialne są widziane tak samo, to one same niejako decydują o swojej percepcji, co jest przekonaniem przypisanym myśleniu magicznemu, obecnemu między innymi u myślicieli przedplatońskich (Kowalski 2001b, 56–58). Jest tak zapewne dlatego, że wszystko jest widoczne jak na dłoni, trzeba się jedynie dobrze przyjrzeć, w tym sensie refleksja nad widzeniem zostaje sprowadzona do naiwnej wiary w to, co się widzi (Olsen 2013, 11), gdyż ta pochodzi od rzeczy samej, a na zasadzie podobieństwa „skleja” się z naszym ciałem.

Druga rysuje linię podziału pomiędzy „faktycznie naturalną naturą”, a „naturą postrzeganą kulturowo”, która nie wydaje mi się możliwa do precyzyjnego przeprowadzenia. Dlaczego poznawczo uprzywilejowywać nauki przyrodnicze? O ile można przychylić się do tezy, że zewnętrzny świat stawia nam materialny opór, co jednak nie jest tożsame z bezproblemową akceptacją pojęcia realności (Pałubicka 2003, 31–50), to jej akceptacja nie zmienia faktu, że dostęp poznawczy mamy do niego poprzez społecznie wytworzone jego wizje. Ponadto nie uważam, aby powyżej zaprezentowane stanowisko było trafne w odniesieniu do ludzkiej percepcji. Widzialność zostaje tutaj potraktowana na równi z materialnym oporem stawianym przez rzeczywistość. Właściwie sama jawi się jako materialna. Moim zdaniem, to wynik braku refleksji nad kulturą, *zapominania* tego, co społeczne w konstruktywizmie. Uwolniona od bagażu kultury obserwacja staje się wtedy „czysta”, jednostkowa, dostępna każdemu. Stąd już krok do niektórych ujęć kognitywistycznych, które są w dużej mierze ślepe na fakt, że postrzegający podmiot to podmiot ukształtowany kulturowo. Moje stanowisko chce więc przestrzec przed zbytnim naturalizowaniem widzenia, a ogólniejszy wniosek byłby następujący: jeśli rezygnuje się w ideacyjnego pojęcia kultury, z jego uprzywilejowanego usytuowania w praktyce metodologicznej, to na skutek jej *zapominania* znika ona także z uprzywilejowanej pozycji ontologicznej, traci swoją moc regulacyjną. Wtedy to właśnie wydaje się, tak, jak wydaje się Olsenowi, że porównuje się swoją narrację ze światem samym w sobie.

W perspektywie konstruktywizmu społecznego można wskazać szereg przykładów, w których teza Olsena, mówiąca, iż opowieść o rzeczach trafia do nas pod postacią widzialnych, materialnych pozostałości jest błędna. Oczywiście, na pewnym poziomie teza ta jest nieodparta, problem w tym, że bez uwzględnienia „współczynnika percepcyjnego” w ujęciu Anny Pałubickiej (Pałubicka 2013, 84, 89), nie wiemy, jak ta rzecz jest widziana w zależności od różnych wspólnot

kulturowych. Jest przecież jasne, że to, co może być widziane przez archeologa jako dzieło sztuki, może być w odbiorze uczestnika tej kultury na przykład śmieciem. Choć ich materialność, a nawet niekiedy idący za nim opis fizyczny, nie ulega zmianie, widziane są one jednak inaczej. Jednym z takich przykładów są ustalenia Andrzeja P. Kowalskiego dotyczące przedmiotów oraz ich opisów w ekfrazie homeryckiej (Kowalski 2001c, 280–289).

Podam przykład obrazujący, co mam na myśli. Nawiązujący, podobnie jak Ingold, do koncepcji „bezpośredniej percepcji” Gibsona Olsen, pisze: „Zdolność rzeczy do działania i ich praca jako mediatorów jest też ważna dla koncepcji afordancji (*affordance*) Gibsona. Tworząc swą ekologiczną teorię »bezpośredniej percepcji«, Gibson utrzymuje, że krajobraz/rzeczy dostarczają swych właściwości i gotowości-do-działania w prosty, niezapośredniczony sposób. Zatem kubek umożliwia picie, most – przejście rzeki, siekiera – rąbanie drewna” (Olsen 2013, 227). Pomijając już fakt, że wspomniane rzeczy zostały zaprojektowane do określonego celu, stąd wyposażone są w afordancje dostosowane do pewnego użycia, które mogą być rozpoznane dzięki podzielanym przekonaniom względem ich użycia, to należy odnotować, że sam kubek, służący określonemu celowi, nie „powie” nam poprzez swoje widoczne cechy, jak był postrzegany, gdyż w treść percepcji wchodzi także to, co niewidoczne, nie tylko czas, miejsce i osoba wykonawcy, ale także pojmowanie przestrzeni oraz bierność materii.

W świetle ustaleń dotyczących archaicznych współczynników percepcyjnych szczególnie interesująca jest bierność materii. Na jej to przykładzie daje się dobrze zobrazować imputację kulturową, jaką jest uniwersalizacja nowożytno-europejskiego schematu poznawczego zakładającego możliwość czysto „fizycznego” doświadczania rzeczywistości (Pałubicka 2006, 89–108). Dotyczy to nie tylko stanów, ale i rzeczy. Stąd, jak zauważa Andrzej P. Kowalski, tradycyjny podział na kulturę materialną, duchową i społeczną, w odniesieniu do kultury pierwotnie magicznej jest zawodny (Kowalski 1999, 15). Wytwarzanie w kulturze magicznej przedmiotu, np. naczynia, było zawsze efektem czegoś więcej niż tylko fizycznego wykonania przedmiotu (połączenia gliny, domieszki mineralnej, wody i ognia). Na „naczyniowatość” naczynia składa się w magii wiele elementów, które z naszego, nowożytnego punktu widzenia pozbawione są kreatywności (np. miejsce i czas powstania przedmiotu, jego nazwa). Istotny wydaje się fakt, iż w kulturze magicznej nie dochodzi do oddzielnego postrzegania czynników fizycznych i aspektów magicznych wytwarzanego przedmiotu, co wynika z braku opozycji kultury symbolicznej i kultury techniczno-użytkowej. Prawdopodobnie były one zawarte w owym naczyniu w sposób synkretyczny i tak postrzegane (Kowalski 1999, 15).

Znajduje to swoje odzwierciedlenie w języku. Jednym z procesów zmian w języku śledzonym przez Kowalskiego jest przekształcanie formacji werbalnych

w nominalne. Dokonywał się on dzięki produktywności związku sprawczo-metonimicznego podbudowanego metamorfozą. Weźmy przykład skórzanego pojemnika, aby lepiej zrozumieć rozważane zagadnienie. Autor *Symbolu w kulturze archaicznej* twierdzi, że ze względu na formy językowe pojemnik ten był prawdopodobnie postrzegany w sposób dynamiczny, jako stale będący ośrodkiem aktywności-działania, polegającego na okrywaniu (etymologicznie nazwa owego pojemnika sprowadza się do znaczenia „skóry”, będącej zarazem „okryciem”). Dla nas pojemnik jest gotowym wyrobem ze skóry, co wynika z używania rzeczownika, świadczącego o dokonywaniu uprzedmiotowienia każdorazowej czynności „okrywania”. Ponadto słowo oznaczające (by użyć naszej kategorii) skórzany pojemnik nie zawiera w sobie oczywistego dla nas rozróżnienia na skórę w sensie naturalnej powłoki i na wyrób skórzany stanowiący rezultat pracy rzemieślniczej. Nie ma tu zatem podziału na obiekt podlegający *phýsis* i obiekt powstały dzięki *téchne*, ale raczej istnieje metamorficzna płynność. Na tym przykładzie daje się zauważyć, że różnice gramatyczne są różnicami w widzeniu świata. Posługiwanie się słowami w ramach wyobrażenia metamorfozy magicznej pozwala widzieć aspekty rzeczy dla nowożytnych Europejczyków niezauważalne, np. każdorazowe „okrywanie” przestrzeni przez naczynie.

Przyjmując naiwno-realistyczną perspektywę opartą na „bezpośredniej percepcji” *de facto* likwidujemy refleksję antropologiczną, a konkretne kulturowo uregulowane doświadczenie percepcyjne staje się jakoby uniwersalną treścią percepcji.

Warto także choć zasygnalizować szerszy wątek wytwarzania przedmiotów, gdyż mówienie o ich wyrabianiu i używaniu w perspektywie kulturalistycznej, to zdaniem Olsena nieporozumienie wynikające z fetysyzacji kultury, a nie skupienie się na materiale (Olsen 2013, 11). Henryk Mamzer w artykule pt. *Wytwarzanie w społeczeństwach archaicznych jako działanie komunikacyjne*, przekonująco udowadnia, że „[...] szczegółowe badania nad technologią produkcji wykazują, że zarówno nastawienie na technologiczną efektywność, jak i aktywność gospodarcza nie należały do działań priorytetowych społeczeństw archaicznych” (Mamzer 2008, 98). Zdaniem tego badacza nie produkowano dla usprawnienia działań gospodarczych czy militarnych, gdyż w znacznym większym stopniu chodziło o produkowanie jako środek komunikacji (Mamzer 2008, 99). Przyjmując koncepcję wypracowaną w szkole poznańskiej dotyczącą synkretycznego postrzegania rzeczy i zjawisk wiążących w sposób nieodróżnialny związek metaforyczny od związku metonimicznego, zauważa, iż: „[...] działalność produkcyjna nie była wyłącznie działalnością techniczno-praktyczną. Jeżeli wobec tego przyjmujemy, że działalność produkcyjna (metonimiczna) społeczeństw pradziejowych nie była działalnością autonomiczną, lecz pozostawała w ścisłym związku z jej pozapraktyczną, poza-

metonimiczną sferą – sferą »symboliczną« – oznacza to, że wyrażała coś więcej, aniżeli »czyste« wytwarzanie. Zatem wytwarzanie, to nie tylko wytwarzanie przedmiotów czy zjawisk przedmiotowych, to również wytwarzanie idei (w tym także norm, wartości, celów działania) i ich uprzedmiotowienie w owych przedmiotach, idei, które – dziś powiedzielibyśmy – mają charakter przedustawny w sensie logicznym wyprzedzający materialny aspekt wytwarzania. Materialne przedmioty – rzeczy – okazują się niczym innym jak ukonkretnioną w nich manifestacją »symboliczną« (Mamzer 2008, 103)¹⁰.

Pomijając nawet imputację, jakiej dokonuje Olsen, nakładając swój nowożytno-europejski schemat poznawczy na świat historycznie odległy, (co jednak w jego ujęciu nie ma znaczenia, gdyż wszyscy jesteśmy tacy sami, tj. mamy ciała i posługujemy się narzędziami), warto dostrzec rzecz fundamentalną: komunikacja w świecie antropologów animistycznych, o ile w ogóle mówią o niej i jej determinantach wprost, nie polegałaby na komunikacji typu nowożytno-europejskiego, tj. komunikacji „zakotwiczonej” w pojęciach, symbolach i abstrakcjach, lecz jest to propozycja komunikacji poprzez rzeczy i działania instrumentalne, tracące jednak z pola widzenia uprzedmiotowienie i obiektywizację norm, wartości i celów działania, gdyż likwidujące sferę abstrakcji i reprezentacji. Wyobrażenie materialności, jakim operują antropolodzy animistyczni, co jest szczególnie widoczne u Olsena (i Ingolda), jest naiwno-realistyczne, gdyż naiwny realista nie będzie pytał o warunki swojego doświadczenia, dlaczego doświadcza tak, a nie inaczej, uzna po prostu, że jest tak, jak doświadcza, gdyż przesądza o tym materia (np. kamienia) oraz materia ciała – intersubiektywność jest zagwarantowana przez oba podobne sobie bieguny. Autorytetem jest własne doświadczenie, przy czym pomijają oni fakt, iż jest ono kulturowo uregulowane, co trafnie opisał Andrzej P. Kowalski (Kowalski 2008, 15–26).

CIAŁO I RZECZ A INTERSUBIEKTYWNOŚĆ DOŚWIADCZENIA (PERCEPCYJNEGO)

We „wczesnej” filozofii francuskiego fenomenologa Maurice Merleau-Ponty’ego rzecz była ujmowana jako sztuczny substytut ciała: jego rozwinięcie i udoskonalenie. Ciało, jako „sposób posiadania świata”, ma pierwszeństwo wobec rzeczy, a nawet stwarza narzędzia, którymi dotrze do znaczenia (słynny przykład łaski niewidomego). Z kolei, jak trafnie zauważa Olsen, „Późna

¹⁰ Autor używa cudzysłowu w określeniu symbolu i symboliczności, gdyż w świecie archaicznym nie można jeszcze mówić o ich istnieniu, ewentualnie o istnieniu protosymbolu.

fenomenologia Merleau-Ponty'ego była próbą zbadania »intersubiektywności« pomiędzy ludźmi a rzeczami jako ontologicznego fundamentu doświadczenia jako takiego. Nasze bycie w świecie nie może być nigdy całkiem kognitywne czy kontemplacyjne; jest to sytuacja aktywnego obchodzenia się tak z rzeczami, jak z innymi ludzkimi bytami. [...] Rzeczy ukazują się nam nie tylko tam, gdzie my jesteśmy, lecz także stamtąd, gdzie są one, i tak, jak są (np. jako kamienie, samochody, góry więzienia, obozy uchodźców itd.). Miejsce rzeczy, ich znaczenie i siła są więc nie tylko zależne od naszego bycia w świecie. Owa »intersubiektywność« jest dokładnie tym: inter-subiektywnością, znacznie bardziej równomierną dystrybucją odpowiedzialności i znaczenia między ludźmi i nie-ludźmi» (Olsen 2013, 205).

Koncepcja taka bazuje na założeniu, że owa intersubiektywność istnieje, gdyż byty te mają jakąś wspólnotą „naturę”, w tym przypadku są materialne (w przypadku intersubiektywności w respektowanej przeze mnie koncepcji kultury, istnieje ona pomiędzy podmiotami, gdyż te dzielą wspólne przekonania, w tym, względem materialności). Fetyszyzacja materialności pozwala zbudować nową intersubiektywność, przerzucić pomost pomiędzy rzeczą a ciałem poprzez „bezpośrednią percepcję”. „Wedle Merleau-Ponty'ego – pisze Olsen – doświadczenie rzeczy jest »pełnym« doświadczeniem cielesnym, którego nie możemy osiągnąć przez kontemplację, czy wzięcie w nawias naszego codziennego i skomplikowanego współzamieszkiwania z rzeczami. Poprzez naszą wspólną »fizjonomię« nasz ciało prowadzi nas ku bezpośredniemu kontaktowi z nim; ciało »może nas zaprowadzić do samych rzeczy, które same też nie są bytami płaskimi, lecz głębokimi, niedostępnymi dla podmiotu unoszącego się wysoko ponad światem, otwartymi tylko dla takiego podmiotu [...], który współpracuje wraz z nimi w tym samym świecie«. Mimo że pod wieloma względami są one bardzo odmienne, daje się zauważyć związek pomiędzy ontologią rzeczy Merleau-Ponty'ego a pojęciem »bezpośredniej percepcji« zaproponowanym przez Jamesa Gibsona” (Olsen 2013, 204–205).

Poprzez wprowadzenie pojęcia intersubiektywności Merleau-Ponty chce zdekonstruować opozycję przedmiot – podmiot. Tym, co zakłada podobieństwo pomiędzy widzącym, a tym, co widziane, jest cielesna materia, a przedstawienność ludzi i rzeczy, ich obrazów, jak pewnie wolałyby powiedzieć Bergson, „[...] jest osadzona w naszym powszechnym bycie jako dotykanej »tkance cielesnej« (*flesh*): „gąszcz tkanki cielesnej między widzącym a rzeczą jest konstytutywnym elementem jej widzialności oraz jego cielesności; nie jest to przeszkoda między nim a mną, lecz sposób komunikacji«. Jako byt cielesny moje ciało jest tym, co łączy mnie z rzeczami; jest ono środkiem, dzięki któremu uchwytuję świat i oddziałuję na niego i przez który można mnie uchwycić i na mnie oddziaływać” (Olsen 2013, 202–203).

Francuski fenomenolog nazywał ten pakt pomiędzy ciałem a rzeczą mianem „magicznego”, w rozumieniu czegoś intymnego, zażyłego, „auratycznego”. Olsen nazywa tę relację „intymną”.

Nie ma tutaj nic tajemniczego, jest po prostu kultura, gdyż, mówiąc językiem Ludwika Flecka, Olsen bierze swoje postaci do widzenia jako świat sam w sobie – naturalizuje to, co widzi. „Tamta strona” to ta sama strona (społeczna), różni je tylko stopień wiedzy względem statusu tego, co widziane. W tym sensie zniewalająca moc „bezpośredniej percepcji” to nic innego jak zniewalająca moc kultury, która, jak koszuła w znanym powiedzeniu, jest po prostu najbliższa ciału. Kultura może dalece przeniknąć cielesność, nawet do tego stopnia, że nasze gesty, jak nam się będzie wydawało, wydobywają się z ciała, by przypomnieć choćby „myślącą dłoń” wahającą się w tworzeniu rysunku (Pallasmaa 2015). Dzięki materii ciała nawiązujemy kontakt z rzeczywistością na zewnątrz, ale w zależności od kultury, ten kontakt może być różny. A zatem to nie samo ciało jest fundamentalne dla doświadczenia.

Jeśli sprowadzi się ową „intersubiektywność” do ciała jako masy biologicznej, będącej ucieczką od idealizmu, to prostą konsekwencją jest biologizowanie i upatrywanie źródeł poznania w naukach przyrodniczych, albowiem, jak wprost stwierdza Olsen, „[...] kluczowym zadaniem staje się uwrażliwienie na sposób, w jaki rzeczy artykułują siebie, oraz naszą somatyczną kompetencję słuchania i odpowiadania na ich wołanie” (Olsen 2013, 102). To, co kulturowe zostaje skutecznie wyegzorcyzmowane na rzecz koncepcji somatycznych (rytuałów somatycznych, doświadczenia cielesnego), w tym percepcyjnych, ujmujących znaczenie przestrzeni jako czegoś doświadczanego sensorycznie poprzez cielesne działanie (Olsen 2013, 123).

Warto zauważyć, iż Olsen, z jednej strony krytykuje kulturowe, tj. niesymetryczne koncepcje pamięci, w tym pamięci cielesnej oraz performatywnej, z drugiej zaś bezproblemowo likwiduje jedną stronę tego, co miałyby być w symetrii, pisząc, iż odnosi się ona nawet do prostych technik i pamięci nawykowej dotyczących takich czynności jak jazda na rowerze, podczas której „ciało potrzebuje roweru w tym samym stopniu co rower ciała” (Olsen 2013, 192–193). Nie znam antropologa, który mówiąc o czynności jazdy na rowerze pomijałby w niej rower, chociażby z tego względu, że rower, jako przedmiot mechaniczny, powstał właśnie do czynności „jazdy na rowerze”. Olsen jednak usuwa to, co wykształciło pamięć nawykową, czyli kulturę (nawyk to nic innego jak kultura, o czym wiedział już John Locke): żeby jeździć na rowerze, trzeba się najpierw nauczyć to robić, co swoją drogą znajduje odzwierciedlenie w materialnej infrastrukturze (dołączanych kółkach, kija). Mówiąc o relacji ciało – rower Olsen pomija fundamentalny udział wytrenowania. Skandynawski archeolog nieustannie ironizuje w swojej książce pod adresem antropologów

i konstruktywistów społecznych, żeby zaczęli działać bez rzeczy, jeśli – jak błędnie zakłada – nie są one dla nich szczególnie ważne. W takim razie i ja pozwolę sobie na ironię: polecam Olsenowi wskoczyć do wody, gdy nie potrafi pływać: natychmiast sobie uświadomi, że pomiędzy materią/żywiołem a ciałem istnieje jeszcze coś trzeciego, co umożliwia przetrwanie w wodzie. I to jest symetryzm. Jadąc na rowerze, mówiąc językiem Merleau-Ponty’ego, ale i McLuhana, „przedłużam” swoje ciało: rzecz stworzona do tego właśnie celu, wymagająca jej opanowania, staje się częścią mnie, jest przeze mnie zinternalizowana czy inkorporowana. Można powiedzieć, że rower, jako rzecz, ustala pewne zachowania o tyle tylko, o ile ktoś opanuje technikę jazdy na rowerze. Rower sam z siebie, jak chciałby Olsen, nie „poinstruuje” go o tym, gdyż musi być do niego dołączony ktoś z umiejętnościami. Rzecz nie tyle sama ustala własne reguły, jak mówi Olsen (Olsen 2013, 188), lecz wciela w siebie kulturowe reguły jej używania, czego jednak nie widzi się, gdy skupi się jedynie na rzeczy i jej doświadczeniu.

SPRAWCZOŚĆ RZECZY A MYŚLENIA MAGICZNE

Celem książki Olsena jest odpowiedź na pytanie, jak „[...] przedmioty i rzeczy »mieszają się« z istotami ludzkimi, aby kształtować konfiguracje zwane społeczeństwem i historią. Jaką rolę rzeczy odgrywają w ułatwianiu i umacnianiu życia społecznego? Ponadto, jeśli rzeczy powodują różnice, co jest oczywiste, jak owe różnice osadzone są w jakościach, które przekraczają swoje inter-relacyjne znaczenie. Innymi słowy – kwestionując strukturalistyczną i semiotyczną mantrę – czy odmienność rzeczy, i tym samym ich zdolność do działania, jest zakorzeniona w ich wyjątkowych i esencjalnych właściwościach?” (Olsen 2013, 8). Na to pytanie Olsen odpowiada twierdząco: rzeczy działają, gdyż ich wspólnymi cechami jest surowa i pierwotna materialność. Owa materialność jest obiektywna, gdyż to, co społeczne, to, co kulturowe, które Olsen bierze w cudzysłów, traktując z dużą nieufnością, nijak ma się do materialności: kultura jest ulotna i rozplywa się w powietrzu, a rzeczy trwają. To dwa osobne światy: kultura to jedynie iluzja i pozór, materialność to fundament, na którym tworzy się wszystko inne, i co jest rzeczywistym przedmiotem badań. Olsen wprost stwierdza, iż „współczesne metody” ujmujące kulturę względem materii jako coś uprzedniego oraz regulującego stosunek do materii, uznać należy za poznawczy błąd, gdyż nic nie wnoszą do pożądanego przez niego, w więc prawdziwego, przedmiotu badania projektu „powrotu do rzeczy”, tj. doświadczenia cielesnego i rytuałów somatycznych (Olsen 2013, 10). Olsen jasno stwierdza, że przedmiotem jego badania są rzeczy takie, jakie są (same w sobie), czyli rzeczy w postaci materialnej, rzeczy poza obszarem kulturowej inskrypcji (Olsen 2013, 10).

Konsekwencją odrzucenia przedustawności kultury, oprócz naiwnego realizmu, o czym już pisałem, jest odświeżanie, czy aktualizowanie myślenia magicznego, które jest widoczne w sprzeczności pomiędzy tym, co deklarowane, a tym, czemu faktycznie przypisuje się sprawczość. Sprawczość jest przez Olsena definiowana następująco: „sprawczość jest robieniem – interaktywną relacją między istnieniami – nie zaś rzadkim towarem posiadanym tylko przez ludzi” (Olsen 2013, 209). Olsen dostrzega sprawczość człowieka, mówiąc, że „nawet jeśli sprawczość człowieka jest prymarna, zawsze dokonuje się ona w świecie materialnym: intencjonalne działanie byłoby niemożliwe bez rzeczy. Może być ono efektywne jedynie przez przekazanie zadań materialnym operatorom. Skoro sprawczość nie jest już wyłącznym przywilejem ludzkiego podmiotu, nie da się utrzymać tezy o jego suwerenności” (Olsen 2013, 210). O ile należy się zgodzić, że sprawczość człowieka jest prymarna i dokonuje się nierzadko, bo nie zawsze, poprzez rzeczy – z tym, że przez człowieka danej wspólnoty kulturowej jako rzeczy je określającego – o tyle trudno zaakceptować myśl, jawnie magiczną, iż to rzeczy same z siebie są sprawcze. Wspomniane pomieszenie, a wręcz zagubienie się Olsena w definiowaniu sprawczości, dobrze widać na następującym przykładzie: „Nie działając w sposób właściwy i powodując drobne zakłócenia, rzeczy mogą same z siebie wzbudzać coraz większą troskę o swe funkcjonowanie. Uświadomienie sobie czegoś uruchamia potencjał ulepszania i zmiany. Zwykle rzeczy są przywracane do swego pierwotnego stanu przez naprawę, zastąpienie czy zwrot. Jednak przerwa spowodowana złym funkcjonowaniem może też wywołać świadomość lub wątpliwość co do ich oryginalnego funkcjonowania, a tym samym stać się przyczyną ich usprawnienia lub udoskonalenia. Jeśli łódź zachowuje się w niekontrolowany sposób w pewnych warunkach atmosferycznych, zostanie ona sprawdzona, przedyskutowana i przetestowana w celu usprawnienia jej funkcjonowania. Można wprowadzić zmiany w ożaglowaniu i kilu, a jeśli okażą się skuteczne, zostaną przetłumaczone i w końcu zamknięte w czarnej skrzynce dla przyszłych łodzi. Proces ów nie obejmuje jednak »nowego teoretycznie bezstronnego podejścia do rzeczy« – jest oparty na wiedzy szypira, żaglarza i budowniczego łodzi. Wiedza »jak«, niezależnie od tego, czy chodzi o kuter, kajak czy duży statek, zawsze wymaga wrażliwości na »dostrojenie« go na morzu, odczuwanej cieleśnie świadomości, co działa i co ulepszyć. W tym sensie poręczna wiedza o rzeczach jest kluczowa dla ich ulepszenia i sposobu, w jaki ostatecznie »przychodzą one na myśl« oraz ich traktowania w ramach modusu obecności. Dlatego zawsze istnieje potencjał krytyczny, nawet w życiu nawykowym. [...] Nasze »ontyczne« i racjonalne podejście czyni nas bardziej świadomymi rzeczy i coraz częściej odtwarza je w odruchowym modusie obecności” (Olsen 2013, 251–252).

Sprawczość rzeczy w tym, co mogą, jako prawdziwe, autonomiczne byty względem usuniętej przedustawności kultury, sprawić, widać w licznych fragmentach książki. I żeby było jasne: nie chodzi tutaj o żadną relacyjność, ale działanie rzeczy z samej siebie – jako ożywionego tworu intencjonalnego. W tym sensie Olsen idzie znacznie dalej niż Latour i sama relacyjność go nie zadowala, gdyż idea relacyjności może spowodować utratę z pola widzenia właściwości rzeczy oraz ich „naturalną władzę” (Olsen 2013, 238). Przykład ten pokazuje, że Olsen nawet nie tyle, w duchu Latoura, sytuje działającą rzecz w sieci, ile *de facto* likwiduje nawet sieć, gdyż sieć nie jest potrzebna tam, gdzie rzecz działa sama z siebie, instruuje ciało użytkownika o swoich potrzebach. Ontologia, jego zdaniem, jest w rzeczach, a moim zdaniem, jest w ich używaniu, w tym sensie znacznie bliżej mi do koncepcji rzeczy Heideggera, tak bezpardonowo, i chyba niepotrzebnie, odrzuconej przez Latoura. Słowem u Olsena, jak i zresztą innych badaczy w kręgu posthumanistów, mamy do czynienia z ontologizacją przedmiotów, co trafnie krytykuje m.in. Marek Błaszczuk (Błaszczuk 2020, 149–153).

Dla badacza przywiązanego do pojęcia kultury nie stanowi żadnego kłopotu uspołecznienie Latourowej sieci, wplecenie w nią kultury, czyli ślepej plamki w oku Latoura, w tym uspołecznienie materii oraz wskazanie na intencjonalne wykonanie przedmiotu. W tym kontekście ciekawy jest artykuł Dariusza Brzostka pt. *Nostalgia nośnika. O retropijnych właściwościach kasety magnetofonowej (jako przedmiotu)* (Brzostek 2020, 41–53). Toruński kulturoznawca, którego tytuł artykułu jest napisany w duchu „powrotu do rzeczy” (przywołuje w nim idee Olsena oraz Latoura), szczegółowo pokazuje, jak kaseeta magnetofonowa jako przedmiot materialny ze swoimi właściwościami, wygenerowała, krążąc z rąk do rąk, różnego rodzaju praktyki muzyczne i związane z nimi zachowania. Brzostek ma rację, przy czym nie odnotowuje faktu kluczowego, czyli tego, że kaseeta magnetofonowa została w odpowiedni sposób zaprojektowana, a zatem „ucieleśnia” i „materializuje” (by posłużyć się znienawidzonymi przez Latoura określeniami) odpowiednie przekonania i potrzeby samych twórców (jest bytem intencjonalnym). Kaseeta magnetofonowa, rzecz łatwa do sprawdzenia, początkowo była przeznaczona dla osób, których praca wymagała nagrywania dźwięków, czyli dziennikarzy i sekretarek. Jej zalety zostały bardzo szybko zauważone przez użytkowników oraz przedstawicieli branży muzycznej, powodując wzrost popularności tego nośnika. Ponadto, to nie sama kaseeta naprowadzi na sposób swojego użycia, gdyż ontologia nie jest w przedmiocie, ale sposobach jego używania, czego potwierdzeniem jest opisane przez Brzostka trwanie poręczności „cyfrowych tubylców” względem obsługi kasety i magnetofonu. Jest tak po prostu dlatego, że trzeba się jej nauczyć, sam przedmiot i ciało to jeszcze za mało. Dopiero w takiej, dla mnie zawsze społecznie tworzonej sieci, to jest bazującej

na kulturowo przypisanych wartości i dyspozycji danemu przedmiotowi, może powodować i niejako w całym splocie różnych praktyk i działań wymuszać powstawanie czy sprzyjanie nowym praktykom. To jednak zupełnie co innego niż powiedzieć, że kasetka sama z siebie powoduje praktyki społeczne, gdyż materialność a uspołeczniona materialność to dwie różne rzeczy¹¹.

Moim zdaniem silne nastawienie na działaniowość i postawę zaangażowaną sprawia, że fetyszyzuje się rzeczy, które skupiają w sobie to, co społeczne. Trzeba bardzo wiele wiedzy oraz umiejętności w posługiwaniu się rzeczami, żeby łódź „sama z siebie” chciała być ulepszona, co Olsen deklaratywnie dostrzega, ale faktycznie pomija, gdyż to łódź sama z siebie chce być naprawiona. Owa fetyszyzacja sprawia, że Olsen nie widzi po prostu ideacyjnego zmateralizowania,

¹¹ W tym kontekście warto przywołać historię pewnej kontrowersji pomiędzy Richardem Rortym a Umberto Eco, która dotyczyła, w wymiarze ogólnym, sporu o interpretację (rozdzielenie pomiędzy interpretacją a użyciem), a w wymiarze pretekstowym, śrubokrętu (przedmiot ten jest również obiektem komentarza Ingolda). Eco stwierdza, iż Rorty „[...] odrzucił pogląd, jakoby użycie śrubokręta do przykręcania śrub narzucał sam przedmiot, a użycie tegoż śrubokręta do otwarcia paczki narzucała nasza podmiotowość. [...] Podczas dyskusji Rorty nawiązał też do naszego prawa zinterpretowania śrubokręta jako przydatnego do drapania się w ucho” (Eco 2012, 50). Jak zauważa włoski semiotyk: „Śrubokręt może służyć także do otwierania paczki (jako narzędzie z ostrym zakończeniem łatwe do użycia w celu wywarcia nacisku na coś opornego), ale nie zaleca się nim grzebać w uchu, ponieważ ma ostry koniec i jest za długi, by ręka mogła kontrolować jego działanie podczas tak delikatnej operacji; dlatego lepiej zastosować w zamian lekki patyczek z wałeczkami waty na końcu. Wystarczy wyobrazić sobie potencjalny świat, w którym istnieją tylko ręka, śrubokręt, ucho (i najwyższy patyczek z watą), a argumentacja nabierze pełni wartości ontologicznej: jest coś w strukturze mojego ciała i śrubokrętu, co nie pozwala mi interpretować tego ostatniego arbitralnie” (Eco 2012, 51). Eco chce zatem powiedzieć, co widać w dalszej części jego wywodu, że istnieją pewne granice użycia, w tym wypadku śrubokrętu, że pewna rzeczywistość stawia nam opór (Eco 2012, 52). Warto zauważyć dwie kwestie. Po pierwsze, śrubokręt nie został wymyślony po to, żeby sobie nim grzebać w uchu (choć drapanie się nim to jednak coś innego), na jego skonstruowaną fizyczność nie delegowano wyobrażeń higienicznych, lecz techniczne. Wyobrażenie sobie potencjalnego świata złożonego tych trzech elementów to unieważnienie faktu, że rzeczy powstają w określonym celu, np. higienicznym, jak pałeczki do uszu oraz całej intersubiektywności „do czego?”, w którą wkraczamy poddając się socjalizacji. Śrubokręt może być jednak używany, w określonych granicach, do innych czynności (rozciniwanie kartonu, drapanie się po uchu). Po drugie, przypuszczam, że amerykańskiemu neopragmatyście chodziło o fakt, że sam przedmiot, w sensie fizycznym, nie wskazuje nam swojego mentalnego przeznaczenia, zawsze uregulowanego kulturowo, albowiem bez znajomości kontekstu, np. higienicznego w danej kulturze, nie powiemy do czego służy przedmiot, analogicznie jak bez wiedzy na temat zwyczajów przy stole, nie będziemy wiedzieli do czego służy widelec, a przez to czym jest poza materialnym przedmiotem, tj. nie będziemy znali jego znaczenia. Nie chodzi o to, żeby zaprzeczać faktowi, że nie warto grzebać śrubokrętem w uchu, ale o podkreślenie, że sama jego materialność nieobeznanemu z określonymi parametrami kulturowymi oraz sposobami użycia, nie powie czym jest i jak należy ją widzieć.

czyli tego, że to kultura działa, a nie same rzeczy: słyszy od rzeczy to, co sam głośno mówi. Ponadto widać w tym opisie mylenie przyczyny i skutku, gdyż przyczynę lokuje się w rzeczy, która domaga się naprawienia, a nie w tym, że człowiek, który stworzył łódź, chce ją ulepszyć. Olsen rysuje obraz, w którym to sama rzecz działa na świadomość żeglarza, a nie świadomość żeglarza rozpoznaje ten stan rzeczy (naprawienie). A zatem: pozornie mówi o splocie, relacji różnych czynników, ale tak naprawdę sprawczość jest w rzeczy. Olsen jedynie deklaruje, że ludzie i rzeczy to byty różne, choć nie opozycyjne (Olsen 2013, 12), lecz wtedy, kiedy zaczyna on działać, owe różne ontologie zatracają się poprzez co dochodzi do umagicznienia rzeczy, przydając jej cech ludzkich. To w myśleniu człowiek i rzecz jest rozdzielna, w działaniu zaś są hybrydą. Dlaczego mam uprzywilejować działanie kosztem myślenia? Dlaczego przyznać prymat postawie zaangażowanej/działaniowej względem postawy teoretycznej/zdystansowanej? Czy chcę „czuć świat” czy „rozumieć czucie świata”?

Magiczny wymiar myślenia Olsena o rzeczach jest silnie zestetyzowany, ujawnia się w doświadczeniu, jego projektowaniu na świat, nawet, jeśli deklaratywnie mówi on w trybie metaforycznym. „Gdyby rzeczy – pisze Olsen – były obdarzone zdolnością używania zwykłego języka, mówiłyby do nas w sposób nader banalny, ale też rozkazujący i skuteczny: idź tędy, usiądź tam, jedź tam, użyj tego wyjścia, zatrzymaj się, ruszaj, obróć się, ukoń się, połóż się, zbieraj, odejdź itd. Nasze zwyczajowe praktyki, pamięć i to, co opisuje się jako społeczną czy kulturową formę, nie mogą być rozumiane jako oddzielone od »fizjonometrycznej« retoryki. Równocześnie nasz dialog ze światem materialnym jest wyszukaną dyskusją o bliskości, zażyłości, cielesnej przynależności i pamiętaniu; jest niezwykle bogaty i polisemiczny, angażujący wszystkie zmysły. Spacer po lesie oznacza napotkanie »niezliczonej mnogości drgnień« (*pace* Bergson) świata materialnego. Słyszymy i czujemy drzewa tak samo, jak je widzimy; dotykają nas ich zwilgłe od rosy gałęzie. Dźwięki, zapachy i dotyk pozwalają na bliskość ze światem; przekazują cielesność i symetrię naszego bycia w świecie bardziej niż widzenie” (Olsen 2013, 99–100).

Owe doznania przynależą, twierdzi Olsen, naszemu materialnemu życiu, co dobrze rozpoznała literatura w osobach Prousta, Jamesa, Borgesa, a dzisiaj mogą sprzyjać nowe media odtwarzające i konstytuujące doświadczenie. Skandynawski archeolog zachęca do mieszania praktyki naukowej oraz praktyki artystycznej mające na celu stworzenie płaszczyzny, „[...] w ramach której rzeczy i praktyki cielesne mogą zostać wyartykułowane poza wymiarem słownych języków”. Wynika z to przekonania Olsena, iż, po pierwsze, słowa i rzeczy, choć odmienne, nie są nieprzekładalne, nie oddziela je „ziewająca otchłań”, po drugie, rzeczy zawierają swoje artykulacje i poprzez uruchomienie przekształceń i tłumaczeń można do nich dotrzeć (Olsen 2013, 101–102).

Proces społecznego (a więc zawsze z materiałów i zasobów określanych/definiowanych kulturowo) konstruowania lasu jako krajobrazu do estetycznego oglądania oraz stworzenie praktyki „spacerów po lesie” da się historycznie prześledzić, wszak literatura na temat estetyki przyrody i postrzegania krajobrazu jest ogromna i dobrze dokumentuje powstanie i rozwój tego bezpośrednio doznawanego, jak sądzimy, faktu estetycznego (Böhme 2002, 66–81). To doświadczenie, które opisuje Olsen nie jest doświadczeniem wynikającym z materialności drzewa, ale wynikiem sposobu w jaki żyjemy, naszej formy życia. W opisie Olsena wyraźnie pobrzmiewa echo romantyzmu, chęć doświadczenia świata takim, jaki jest, bez pośrednictwa kultury. W swoim mistycznym ekologizmie Olsen przeocza jednak fakt, iż to, co chce wyegzorcyzmować z tego doświadczenia, jest tym, co owe doświadczenie mu właśnie umożliwia.

Myślenie magiczne oraz chęć jego przywrócenia jest w zasadzie wprost formułowane przez Olsena. Pojawia się ono przy okazji wskazania na modernistyczny rodowód „wygnania rzeczy”. W takiej perspektywie Olsen stawia dwa pytania: „[...] dlaczego zacieranie granicy pomiędzy ludźmi a rzeczami lub przypisywanie osobowości i tożsamości rzeczom jest *a priori* »złe«? Jakie jest ontologiczne usprawiedliwienie uporczywego przekonania, że działanie, wpływ i władza są zdolnościami wyłącznie ludzi?”. Olsen traktuje rzeczy jak wygnanego spoza ludzkiego *orbis interior* i zniewolonego Innego, kogoś poddanego przemocy symbolicznej, który, zamiast mówić swoim własnym głosem, mówi głosem człowieka. „Humanistyczny reżim” (Olsen 2013, 46) sprawia, że rzeczy nie mogą być sobą (Olsen 2013, 44). Myślowy gest Olsena to nic innego jak animistyczne antropomorfizowanie rzeczy, nadawanie im ludzkiego statusu.

Na koniec tej części moich refleksji warto wskazać jeszcze jeden element zbieżny z magicznym światoodczuciem, mianowicie, problem czasu. Z punktu widzenia projektu Olsena, *de facto* negującego historyczność, można powiedzieć, że na rzecz tezy o kluczowej roli materialności dla historii świadczy fakt, iż pewne elementy światów minionych przetrwały do naszych czasów w postaci materialnych artefaktów i materiałów, których używamy (to także dziedzictwo Latoura). Perspektywa pojmowania czasu i historii uwarunkowana sprowadzeniem jej do istnienia materialności, na której buduje się kolejne warstwy, sprawia, że czas i historia przestają istnieć, gdyż żyjemy w „wiecznym teraz” (Olsen 2013, 198), co jest jedną z cech myślenia magicznego.

KULTUROWE ŹRÓDŁO INTERSUBIEKTYWNOŚCI A MATERIALNOŚĆ

Zagadnienie kulturowego źródła intersubiektywności a materialności podjął Andrzej W. Nowak w artykule pt. *Źródłowa intersubiektywność a „materialność”*. Cudzystów obejmujący słowo materialność nie jest bez znaczenia, gdyż, jak pisze autor, użycie przez niego pojęcia „materialność” jest dosyć mylące. W swoim tekście poprzez to pojęcie, które rozumie jako sposób doświadczania istnienia świata przez poznające, a szczególnie, działające podmioty, chce oddać tę intuicję, którą Martin Heidegger starał się wyrazić za pomocą analizy pojęcia *physis*. W tym kontekście podkreśla rzecz dla mnie interesującą, mianowicie: „Pojęcie »materialności« ma sens, jeżeli podejmujemy się analiz w naszej epoce, która zdominowana jest przez obraz świata ukształtowany poprzez wykładnię naukowo-techniczną. Nawet osoby głęboko religijne podzielają, moim zdaniem, ogóle przekonania dotyczące natury, związków przyczynowo-skutkowych *etc.* Heideggerowskie *physis* czy to, co nazywam »materialnością«, oznacza, iż w średniowieczu lub kulturach o światopoglądzie magicznym doświadczano by istnienia aniołów, cudów *etc.*” (Nowak 2012, 29–30). Otóż to: sposób doświadczania świata materialnego jest uwarunkowany kulturowo, a przez to relatywny, to, co istnieje dla jednych, może nie istnieć dla drugih. Inspirując się uwagami Andrzej Zybertowicza odnośnie sukcesu nauki związanej z kapitalizmem¹², Andrzej W. Nowak stwierdza: „Nauka europejska, mimo iż powstała jako partykularny twór na gruncie kultury europejskiej, dzięki kapitalistycznej ekspansji »zobiektywizowała« się przeobrażając inne kultury – cały świat, na swój obraz i podobieństwo. Owo przeobrażenie jest tym bardziej doniosłe, iż nauka jako intersubiektywna działalność wpłynęła na sposoby, w jakie inne kultury ujmują »materialność« świata. Stąd na dzisiejszym etapie historii możemy mówić o pewnym uniwersalnym sposobie doświadczania rzeczywistości – jest on podyktowany techniczno-użytkową kulturą późnego kapitalizmu” (Nowak 2012, 38).

Autor ze znanstwem interpretując i reinterpreting myśl Diltheya oraz Heideggera, podążając za interpretacją tego ostatniego zaproponowaną przez Annę Pałubicką (Pałubicka 2006), trafnie zauważa, iż „[...] intersubiektywność jest już założona w naszym doświadczeniu codzienności, każdorazowa relacja podmiot – przedmiot jest już wyprzedzona intersubiektywnie wyprzedzoną płaszczyzną tworzącą warunki istnienia danego przedmiotu. A zatem relacja

¹² W takim ujęciu można by jeszcze dodać książkę Josepha Needhama pt. *Wielkie miareczkowanie* (Needham 1984).

podmiot – przedmiot nie jest relacją pierwotną i źródłową. Myślenie w ramach tej opozycji wymaga operacji abstrahowania od bardziej źródłowych fenomenów” (Nowak 2012, 33). Owo powtórzone dwukrotnie „już” wskazuje na fakt, iż nikt, poza noworodkiem, nie staje z czystym umysłem i biologicznym ciałem naprzeciwko świata, albowiem tym, co wyprzedza doświadczenie, i „wciska” się pomiędzy podmiot a przedmiot, jest kolektyw myślowy (u Flecka), wspólnota interpretacyjna (u Fisha), rzeczywistość kulturowa (u Znanieckiego) czy wspólnota kulturowa, kultura po prostu (u Kmity), konstruuja zarówno przedmiot jak i podmiot. Jak wskazuje Nowak: „[...] świat może »pojawić« się tylko w ramach uprzednio stworzonych intersubiektywnie reguł kulturowych” (Nowak 2012, 34–35), czy w innym miejscu, „Oba człony opozycji podmioto-przedmiotowej są warunkowane przez transcendentálny aparat kultury” (Nowak 2012, 36). Wspomniany aparat kultury wyznaczany przez dominację wartości scjentystycznych sprawił, że rozstrzygamy pewne kwestie, do tej pory rozważane przez filozofię, na gruncie pewnego horyzontu metafizycznego. „Ów horyzont – zauważa Andrzej W. Nowak – czyli nieuświadamiane warunki kulturowo-społeczne nakładane na »bycie bytów«, są współcześnie w głównej mierze kształtowane przez naukę i technikę. Oznacza to, iż zapomnienie bycia to zapomnienie o tym, że to, co dziś uważamy za oczywiste sposoby »bycia bytów«, za naturalne, nie jest ponadhistorycznie ważnym kryterium istnienia” (Nowak 2012, 37).

TERTIUM NON LATOUR, CZYLI CO POZA NATURĄ I KULTURĄ?

Po zaprezentowaniu powyższych refleksji, powrócę do wątku z początku pierwszej części niniejszego artykułu, czyli wzajemnych inspiracji¹³ pomiędzy Phillipe Descolą, Timem Ingoldem oraz Bruno Latourem. Przypomnę, że ten ostatni uważa dwóch pierwszych za pożądane przykłady wychodzenia poza

¹³ Pewien ich obraz można odnaleźć w rozmowie z Descolą (Kohn 2009, 135–150), co zasługiwałoby na znacznie szersze omówienie podobieństw i różnic. W tym miejscu odnotuję tylko, że Descola dystansuje się od *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, w której to Latour wykorzystał jego badania do opisu naszej ontologii, albowiem Descolę bardziej interesuje dlaczego przestaliśmy być animistami, niż patrzenie na nas w ten sposób. Descola wydaje się zbyt mało animistyczny, co zarzuca mu, słusznie, Ingold. Ponadto Descola twierdzi, iż mamy jedynie dostęp do zjawisk, a nie świata samego w sobie. Z tego względu nie wpisuję Descoli w antropologię animistyczną, interesuje mnie on głównie ze względu na „polecenie” Latoura jako tego, kto wyprowadza nas, obok Ingolda, poza opozycję natury i kultury. Warto zauważyć, że Latour jednym tchem wymienia Ingolda i Descolę, a różnica pomiędzy tymi badaczami jest istotna, co tylko pokazuje, jak niespójne bywają myśli Latoura, albowiem „wyjście poza naturę i kulturę” u Ingolda to jednak co innego niż u Descoli.

opozycję natury i kultury. A zatem, co otrzymujemy po wyjściu poza naturę i kulturę, by użyć tytułu książki tego pierwszego?

Rozpocznę od Descoli.

Bardzo trafne uwagi względem książki Descoli sformułował Des Fitzgerald (Fitzgerald 2013), który świetnie wypowiada moje wątpliwości względem Descoli, jak i projektu antropologii animistycznej w ogóle.

Autor wyróżnia trzy obszary warte krytycznego namysłu. Pierwszy dotyczy zasadności odczytywania *Beyond Nature and Culture* w perspektywie posthumanistycznej. Descola opowiada się za antropologią monistyczną, a nie dualistyczną, choć w bardzo specyficznym kontekście, proponuje nawet swoistą antropologię natury, ale rozumianą jako wytwór poszczególniej ontologii, a jako że opisuje relacje pomiędzy zbiorowościami ludzi i nie ludzi, określanymi poprzez poszczególne ontologie, jawi się jako szczególnie poznawczo interesujący dla posthumanistów. Zdaniem Fitzgeralda takiego usytuowania sam Descola sobie nie przypisuje, gdyż jego partnerami do rozmowy są raczej wielcy z przeszłości antropologii, a nie obecni posthumaniści. To zupełnie inny rodzaj książki. Kusi mnie, żeby powiedzieć, że sprzeciw wobec naturalizmu czy dychotomii natury i kultury nie jest argumentem pokazującym jego redukcyjność, ani też poczuciem oporu wobec tej totalizującej ontologii. Wręcz przeciwnie, twierdzi Fitzgerald, jego argumentacja za naturalizmem jest taka, że jest on nieefektywny, że pozostawia zbyt wiele dziwnych skrawków ludzkiego doświadczenia niepokojąco nieuwzględnionych (jako wzór dla swoich ambicji Descola podaje przykład chemii). „Można by powiedzieć, że podstawowym problemem Descoli z naszymi istniejącymi ograniczeniami ontologicznymi jest to, że nie są one wystarczająco redukcyjne” – twierdzi Fitzgerald. Podsumowując autor twierdzi, że ci, którzy spoglądają na tę książkę z marzeniem o bardziej liberalnym, emancypacyjnym, a nawet anarchistycznym ujęciu ontologicznej złożoności naszego świata, będą musieli poszukać gdzie indziej.

Abstrahując od tego, czy Fitzgerald ma rację, czy nie, wydaje się, że podobnie odczytał Descolę Ingold, który uważa tego pierwszego za antropologa przestarzałego, zbyt mało anarchistycznego, nie dość otwartego, czy inaczej, dla którego „nie wszystko jest na nowo otwarte”. Tę anarchistyczną ontologię znaleźć można u Ingolda.

Jak i gdzie Descola umieszcza siebie samego? Moim zdaniem kluczowa deklaracja pada w zakończeniu przedmowy do *Beyond Nature and Culture*. Jego zdaniem należy przeprowadzić nową analizę interakcji pomiędzy mieszkańcami świata, która nie może się ograniczać tylko do ludzi, usuwając z pola widzenia wszystko to, co zostało uznane za zewnętrzne w stosunku do nich, a które do tej pory jawiło się jako nieuporządkowane, pozbawione znaczenia i nieużyteczne. Tak zwane społeczności prymitywne zapraszają nas do przekroczenia tej linii

demarkacyjnej, gdyż ich wyobrażenia sięga dalej niż człowiek, obejmując także rośliny i zwierzęta. W tym ujęciu, zdaniem Descoli, antropologia stoi przed trudnym wyzwaniem: albo zniknie jako wyczerpana forma humanizmu, albo też przekształci się poprzez przemysłowanie swojego pola i narzędzi w taki sposób, aby jej przedmiot nie ograniczał się tylko do *anthropos*, ale uwzględniał cały kolektyw istot, które są z nim powiązane, a obecnie zdegradowane do roli zaledwie peryferyjnej. Innymi słowy antropologii kultury musi towarzyszyć antropologia natury otwarta na tę część nas samych i świata, w którym ludzie realizują siebie, i za pomocą którego sami siebie pojmują.

Nie jest to odrzucenie ontologii naturalistycznej, ale pewne jej przeformułowanie polegające na włączeniu w obszar namysłu tego, co pozostawało na peryferiach. Samo przesunięcie pewnych obiektów i zainteresowanie nimi nie jest jeszcze tożsame z posthumanizmem, gdyż tutaj bardziej liczy się sposób, w jaki jest to czynione. Antropologia natury to natura w ramach ontologii naturalistycznej, a nie animistycznej: to natura w ramach kultury. Ponadto nie dostrzegam w projekcie antropologicznym Descoli chęci odrzucenia pojęcia kultury, tak, jak czyni to Latour i Ingold, choć staje się ono bardziej problematyczne niż dotychczas. Myślę, że jest to bardziej próba antropologicznego przemysłowania poshumanizmu i wyciągnięcia z niego konsekwencji, lecz nie jest to posthumanizm. W takim ujęciu Descola byłby bliski interesującym refleksjom Alana Smarta. Pojmuje on posthumanizm jako sposoby uwikłania człowieka w to, co nieludzkie, a co poszerza lub ogranicza ludzkie możliwości. Co ciekawe, jak sam przyznaje, doszedł do antropologicznej rekonfiguracji antropologii poprzez badania etnograficzne, a nie wskutek modnych lektur, co pozwoliło mu dostrzec nowe obszary warte namysłu. Jego antropocentryczne nastawienie ograniczało rozumienie kluczowych zagadnień. Ponadto uważa on, iż w zasadzie antropologowie zawsze byli posthumanistyczni, tylko dzięki zwrotowi postmodernistycznemu i tekstualnemu lokowali nieludzi w innych słupkach, robiąc etnograficzne obliczenia (Smart 2018; zob. także: Smart, Smart 2017).

Kwestia tego, czym jest, i jak czytać *Beyond Nature and Culture* zazębia się z drugim obszarem krytycznym zamarkowanym przez Fitzgeralda. Jest nim sama antropologia. Zdaniem Fitzgeralda w książce Descoli nie otrzymujemy odpowiedzi, gdzie właściwie lokuje się antropologia w podziale na naturę i kulturę, na żadnym etapie tekstu nie otrzymujemy opisu tego, kim są antropolodzy.

Trzeci obszar wydaje mi się najbardziej interesujący, albowiem Fitzgerald pyta, gdzie właściwie kierujemy się, idąc poza tytułową naturę i kulturę? Z jednej strony zwracamy się w głąb, gdzie „poza naturą i kulturą” znajduje swoisty mniej drobnoziarnisty układ opozycji, aż do samych ziarenek. Jak dużym postępem jest stwierdzenie, że poza naturą i kulturą możemy szukać tylko szeregu różnego rodzaju podziałów, na przykład, między tym, czy dana grupa przypisuje istotom

innym niż ludzkie wnętrze podobne do ich własnego, czy nie? Ujawnienie coraz głębszych podziałów, i właściwie coraz mniej znaczących, jest zabiegiem niewystarczającym, aby zaspokoić ambicje tytułu. Z drugiej strony jest kwestia jeszcze bardziej kłopotliwa, gdyż pojawiają się dwa pytania: czy naprawdę może być tak, że wiemy coś ważnego o świecie „poza naturą i kulturą”, szczególnie dzięki dość scjentyistycznej kognitywistyce? I na ile konkretny prowincjonalizm europejskiego naturalizmu, polegający całkowicie na niektórych, niemniej jednak uniwersalnych pomysłach dotyczących sposobów w jaki ludzie i nie-ludzie istnieją, objawia przede wszystkim odkrycia samej, najbardziej prominentnej nauki przyrodniczej?

Fitzgerald w oryginalny sposób podsumowuje swoje refleksje przywołując w tym celu przypisywaną Richardowi Rorty’emu maksymę, mówiącą, że co kilka lat w filozofii ktoś twierdzi, że wyszedł „poza idealizm i realizm”, aż okazuje się, że „poza idealizmem i realizmem” jest w rzeczywistości „idealizm”. „Część mnie kusi, aby powiedzieć, że wyjątkowym osiągnięciem Descoli jest swego rodzaju podzielenie tego losu – znalezienie »poza naturą i kulturą« po prostu nieuchronnej pracy »natury«” (Fitzgerald 2013).

Naturalizacja w książce Descoli tkwi u podłoża jego podziału na różne ontologie, w tym w jego przekonaniu, mającym mieć uzasadnienie w neurobiologii, iż każdy człowiek rozróżnia ciało i wnętrze (inną opozycją są ludzie i nie-ludzie, a obie pary tworzą cztery typy ontologii). Do świadomości cielesnej zaliczamy m.in. formę, substancję, fizjologię, percepcję, do wnętrza zaś m.in. subiektywność, intencjonalność, refleksyjność. Wątek ten bardzo trafnie poddała krytyce Dorota Angutek, która słusznie wątpi w fakt, iż opozycja ciało – wnętrze ma źródła biologiczne. Jej zdaniem, które podzielam, „[...] wystarczy sięgnąć po źródła historyczne i porównawcze świadectwa empiryczne z zakresu antropologii zmysłów, by przekonać się, że ciało i percepcji w rozmaitych społecznościach przyznaje się tak różne korelacje i możliwości, których sami nie potrafilibyśmy wymyślić, a które rozciągają się z opozycją ciało/wnętrze. Natomiast wiele przemawia za tym, że parę tych pojęć wygenerowano w Europie u schyłku średniowiecza, a oświeceniowi empiryści angielscy zaanektowali ją do systemu sensualistycznego, który utrwalił się w potocznej praktyce dzięki powszechnej edukacji na nowym wzorcu percepcji. Myli się Descola, twierdząc, że w każdym istniejącym społeczeństwie czy systemie przekonań występuje świadomość tego dualizmu” (Angutek 2013, 99). Ponadto, jak wskazuje Angutek, Descola popada w sprzeczność, gdy twierdzi, że metamorfozy animistyczne przekraczają wprowadzoną przez niego uprzednio nieredukowalną, bo biologiczną, opozycję ciało – wnętrze (Angutek 2013, 100).

Co do Ingolda, to uważam, że otrzymujemy dziwną mutację poezji i biologii – jakąś wersję znaturalizowanego animizmu. Co kluczowe, ożywienie

myślenia magicznego odbywa się intencjonalnie w konkretnych okolicznościach historycznych, co przyznaje sam Ingold.

W swoim krytycznym artykule poświęconym *Beyond Nature and Culture*, Ingold stwierdza, że naturalistyczna ontologia Descoli jawi się jako anachroniczna, przynależna raczej do jakiegoś ontologicznego muzeum. Taka antropologia, twierdzi szkocki badacz, nie odpowiada pulsującemu światu i zgiełkowi życia, i co więcej, nie potrafi dać odpowiedzi w obliczu pilnej kwestii ochrony środowiska i pytania w tych okolicznościach dla naszego świata fundamentalnego: jak powinniśmy żyć? W zakończeniu swojego artykułu Ingold odpowiada na to pytanie. Ponownie przywołuje figurę muzeum, poprzez którą postrzega „konserwatywną” książkę Descoli, gdyż prowadzącą nas ku szacownej i nieco zakurzonej antropologii porównawczej, bezpiecznej tradycji niezakłóconej przez intelektualne i polityczne zawirowania współczesnego świata. W tym ujęciu Descola jest nie dość posthumanistyczny (twierdzi na przykład, że nie mam dostępu do świata, a jedynie do zjawisk), o ile w ogóle jego książkę można w ten paradygmat bezproblemowo wpisać.

Ingold wprowadza nowe muzeum: muzeum nieba i ziemi. Książka Descoli, pięknie pisze w iście Nietzscheańskim stylu Ingold, przypomina kunsztownie wykonaną komodę, jaką można znaleźć we francuskim zamku lub angielskiej posiadłości wiejskiej. Dzisiaj już nie mieszkają tam żadni arystokraci, ale miejsce to przekształcono w muzeum, a zwiedzający mają możliwość obejrzenia komody i jej zawartości. W każdej z czterech szuflad komody znajduje się odpowiednio cztery ontologie. W pierwszej szufladzie, animistycznej, znajdziemy maski, bębny, pióra i inne szamańskie regalia. W szufladzie wydają się smutne i pozbawione życia. Bez wiatrów vitalności, które kiedyś je ożywiały, są tylko opuszczonymi muszlami. W drugiej szufladzie, totemicznej, jest pełno kości, zarówno ludzkich i zwierzęcych, lecz ich rozróżnienie jest trudne, jeśli nie niemożliwe, oraz patyków: prostych, zakrzywionych, z jakimiś dziwnymi geometrycznymi abstrakcjami o niewiadomym znaczeniu. W trzeciej szufladzie, analogicznej, znajdziemy zestaw ciekawych instrumentów, magii, wróżbiarstwa, astrologii i alchemii, które kiedyś mogły być używane do wpływania na bieg wydarzeń w świecie, w którym wszystko może wpływać na wszystko inne i nic nie jest takie, jak nam się wydaje. Szuflada czwarta, naturalistyczna, czyli nasza, zawiera stos papierów, na których narysowane są pełne szczegółów plany i schematy budowy samej skrzyni, i to właśnie w niej Ingold umieszcza książkę Descoli. Jakże inaczej byłoby, gdyby zawartość szuflad powróciła na świeże powietrze! Papiery z czwartej szuflady nie wypadłyby najlepiej, gdyż poruszone wiatrem i wystawione na działanie deszczu zostałyby zniszczone. Instrumenty z trzeciej szuflady poradziłyby sobie lepiej: oddane w ręce praktykujących ludzi, mogłyby ponownie pomóc im poruszać się po kursie wśród żywiołów i pod gwiazdami.

Zwrócenie na ziemię kości z drugiej szuflady przywróciłoby więzi między ludźmi i zwierzętami, którym kiedyś dali substancję, a ziemią, która ich urodziła. Gdy tylko zostanie to zrobione, abstrakcyjne geometryczne kształty na drewnianych przedmiotach zaczną mówić i śpiewać. Ale najlepiej wypadnie zawartość pierwszej szuflady. Wiatr i pogoda w okresie sezonowego rozkwitu najlepiej wpłynię na życie, wzrost, ruch. Ponownie pojawią się wędrowne zwierzęta – oto bijące serce animizmu. Odłożyć zawartość do szuflady, to wyrwać serce, tylko po to, aby stało się dodatkiem. Tylko w szufladzie życie, rozwój i ruch mogą być wyobrażane jako pochodne emanacje zewnętrznej rzeczywistości, maskujące niewidzialne i nieruchome wnętrze, które znika z chwilą otwarcia szuflady. Uważam – pisze Ingold – że jeśli naprawdę mamy wyjść poza naturę i kulturę, musimy zawartość pierwszej szuflady wynieść na powietrze, do muzeum świata ziemi i nieba, gdyż to jest ten jedyny świat, który my, ludzie, wraz z innymi stworzeniami, faktycznie zamieszkujemy (Ingold 2016, 18–19).

Naturalizm czyni świat martwym, animizm żywym. Tym samym Ingold nakłania do przyjęcia animistycznej solidarności życia jako postawy korzystnej dla obecnego zagrożenia klimatycznego. Zamiast opozycji natury i kultury otrzymujemy magię, czyli życie.

W STRONĘ ANIMISTYCZNEJ UTOPII

Pogląd Tima Ingolda dotyczący potrzeby ożywienia myśli magicznej nie jest głosem odosobnionym, by wspomnieć choćby, bo literatura na ten temat rozrasta się dużym tempie, Grahama Harvey’ a (Harvey 2006). Na polskim gruncie warto w tym kontekście wspomnieć artykuł Piotra Stankiewicza *Umysł ograbiony* nawiązujący do myślenia magicznego kultur przedfilozoficznych w ujęciu Andrzej P. Kowalskiego (Stankiewicz 2001, 55–66).

Artykuł Stankiewicza to romantyczny wyraz tęsknoty za pełnią Bycia, bogactwem możliwych doświadczeń rzeczy, tęsknotą za autentycznym zjednoczeniem ze światem oraz jego pozadualistyczną jednorodnością, chęć odnowienia „więzi łączącej człowieka z Naturą”, wyraz niechęci do przemocy nauki, w ostateczności także, szczególnie, nowożytnej filozofii. To, co najlepszego osiągnęła duchowość ludzkości, miało miejsce kilka tysięcy lat temu, mówi Stankiewicz, wykorzystując w tym wyrwany z kontekstu rozważań cytaty z Kowalskiego (Stankiewicz 2001, 65).

Warto podkreślić budzące wątpliwości stwierdzenia Stankiewicza, gdyż wskazują one na słabości pomysłu ożywienia myślenia magicznego (przynajmniej w jego ujęciu). Po pierwsze Andrzej P. Kowalski przedstawia opis kultur przedfilozoficznych, lecz nigdzie nie proponuje zastąpienia ontologii naturalistycznej ontologią animistyczną, analogicznie jak nie czyni tego Descola.

To, co Ingold i Latour „wyciągają” z Descoli, to analogia tego, co Stankiewicz „wyciąga” z Kowalskiego.

Po drugie, w perspektywie ustaleń Descoli i Kowalskiego, nie można mówić o więzi człowieka archaicznego z Naturą, gdyż natury, jako pojęcia, a zatem jako wyróżnionej sfery, którą można postrzegać, doświadczać i praktykować w niej, nie ma, stąd trudno mówić o nawiązywaniu więzi (z czym miałyby to być więź?). W kulturach typu magicznego nie można zatem troszczyć się o Naturę, gdyż nie ma nic tej troski wymagającego, z czego zdaje sobie sprawę Latour (Latour 2009b, 72–74).

Po trzecie, co wiąże się z powyższym, głęboki nurt ekologiczny, a za nim Stankiewicz, zdaje się postrzegać człowieka przedfilozoficznego jako żyjącego w zgodzie z Naturą, nie eksploatującego jej, gdyż jej eksploatację umożliwia wyłącznie myślenie racjonalne. Otóż w świetle ustaleń etnologicznych Tarzycjusza Bulińskiego dotyczących współczesnych społeczności indiańskich Ameryki Południowej (*Czy istnieje ...*), nie jest to prawda, co wskazuje, że posługujemy się określonym wyobrażeniem tamtych społeczności (ożywiając „umysł magiczny” Stankiewicz ożywia swoje własne jego wyobrażenie nałożone na pracę Kowalskiego), imputując dawnym społecznościom coś na kształt świadomości ekologicznej, która mogła gdzieś przetrwać poza kulturą europejską. W tym sensie nie tylko naturalizm może prowadzić do eksploatacji, animizm również. W świetle uwag Bulińskiego można powiedzieć, że tym, co odróżnia nas od nich jest nie tyle świadomość ekologiczna, ile dostępna technika i sposoby gospodarowania. Być może mając naszą technikę, będącą wytworem nowoczesnego rozumu oraz kapitalizmu, zniszczyliby oni to, co my nazywamy przyrodą znacznie szybciej niż robimy to my, choćby właśnie z tego względu, że jej nie dostrzegają, w związku z tym, nie wiedzą, jak mogliby ją „zarządzać” (w tym sensie my widzimy „naturę” i ją niszczymy, oni mogliby ją zniszczyć nie widząc).

W tym kontekście warto postawić dwa pytania. Pierwsze: czy brak pojęcia natury, a co za tym idzie *natury* w świecie tamtych ludzi, nie jest argumentem na rzecz tezy, iż to koncepcyjne rozróżnienie powinno się zachować? Czy ratunkiem przed katastrofą klimatyczną jest powrót to magii, projektowanie doświadczenia animistycznego, w którym *natury* nie ma? I być może ważniejsze: czy ożywienie tego, co martwe, gwarantuje troskę o życie? To bardzo optymistyczne, by nie rzec, naiwne przekonanie, jeśli wziąć pod uwagę, że ludzie nie szanują często życia innych ludzi. Projektowana solidarność życia, w jakimś trybie indywidualnym może być sensownym rozwiązaniem, lecz nie zastąpi racjonalnych decyzji politycznych względem neoliberalnego kapitalizmu.

Po czwarte, to kwestia chyba najistotniejsza, projektowanie doświadczenia kulturowego na wzór doświadczenia magiczno-metamorficznego, z jakim

mamy do czynienia w refleksji postantropologów animistycznych, należy wpisać w myślenie tzw. zwrotu utopijnego (Matysek-Imielińska 2018, 92–105) związanego także z klimatem. Ewa Bińczyk w zakończeniu książki pt. *Epoka człowieka: retoryka i marazm antropocenu*, pisze: „Ewa Domańska w jednym ze swych ostatnio opublikowanych tekstów pisze o humanistyce, która byłaby w stanie wyobrazić sobie przyszłość zawczasu. Nazywa ją humanistyką prefiguratywną. Autorka ta postuluje, by uniknąć ponurej krytyki oraz dystopii bez alternatyw. Chodzi o wiedzę i scenariusze przyszłości tworzone »wbrew czasom«. W pewnym sensie musielibyśmy nauczyć się myśleć o tym, co niewyobrażalne. Zgadzam się całkowicie i kibicuję tym postulatami. Istotnie epoka antropocenu rozpaczliwie potrzebuje krytycznej nadziei i przekonania, że konstruktywna zmiana jest możliwa. Mam nadzieję, że po lekturze wcześniejszych rozdziałów ta potrzeba jest w pełni zrozumiała dla czytelniczek i czytelników. Dlatego jakże wspaniała byłaby możliwość zaproponowania na zakończenie tej pracy całego wachlarza inspirujących utopii. Niestety nie natknęłam się na nie, badając dyskursy antropocenu. W pełni zgadzam się z Domańską, że takie utopie, jako rodzaj ochronnej praktyki w razie zapaści, są nam niezbędne. Gdybyśmy tylko umieli dostarczyć alternatywnych wizji przyszłości, zanim dopuścimy do katastrofy...” (Bińczyk 2018, 280).

Moim zdaniem taką utopią, czy jej istotną częścią, jest projektowany, mniej lub bardziej widocznie, epistemologicznie oraz, co tutaj szczególnie istotne, aksjologicznie, animizm Latoura, Ingolda i Olsena. Jak można nie zauważyć tego, co ma się przed oczami i co samemu się robi?

PO CO NAM (W KULTURZE) MAGIA?

Problematyka obecności myślenia magicznego we współczesnej kulturze zachodniej była i jest podejmowana przez psychologów oraz filozofów kultury, by wymienić jedynie Eugene’a Subbotsky’ego (Subbotsky 2010), Carol Nemeroff i Paula Rozina (Nemeroff, Rozin 2000, 1–34), oraz, na polskim gruncie, Annę Pałubicką (Pałubicka 2017, 417–436) oraz Macieja Musiała (Musiał 2017, 507–521; Musiał 2019a, 41–51; Musiał 2019b).

Z punktu widzenia zagadnień omawianych w niniejszym artykule, najważniejsze wydają się funkcje, jakie spełnia (czy może spełniać) magia w życiu dorosłego, zdrowego psychicznie podmiotu naszej kultury. Psychologowie słusznie zwracają uwagę, iż magia ma swoich kilka podstawowych funkcji¹⁴.

¹⁴ Wymienię jedynie te, które są istotne z punktu widzenia podejmowanych przeze mnie

Po pierwsze, jak twierdzi Subbotsky: „Myślenie magiczne może pomóc nam zrozumieć obiekty fizyczne, zwierzęta i innych ludzi poprzez projekcję na nie naszych własnych myśli i uczuć. Ta animistyczna funkcja magicznego myślenia była od dawna doceniana w psychologii pod nazwą animizmu i antropomorfizmu. Nie tylko nasz codzienny język jest pełen animistycznych konstrukcji (słońce wschodzi, nadchodzi deszcz), ale wiele terminów naukowych (np. przyciąganie grawitacyjne) jest również animistycznych. Nawet w swoim rozumowaniu na temat zmarłych dzieci dorośli nie mogą unikać pojęć i wyrażań, które przypisują zmarłym ludziom stany psychiczne właściwe żyjącym” (Subbotsky 2014, 10–13; zob. Leenhardt 2007, 214). Po drugie, myślenie magiczne, analogicznie jak percepcja fenomenalistyczna, o której pisze Subbotsky (Subbotsky 2000, 35–74), czyni świat nieożywiony bardziej zrozumiałym i ludzkim. „Kiedy się spieszymy i nasz samochód nie zapala, możemy z nim porozmawiać – twierdzi angielski psycholog. Ta »humanizująca« funkcja magicznego myślenia jest intensywnie wykorzystywana przez reklamy: w klipie telewizyjnym pędzący samochód może zamienić się w biegnącego jaguara, a kawałek czekolady może przybrać ludzki kształt” (Subbotsky 2004, 339). Myślenie magiczne, tak jak wspomniany typ percepcji, nie tylko ma charakter antropomorfizujący, co jest przecież cechą myślenia magicznego, ale jest także bardziej proporcjonalny czy zbilansowany (moim zdaniem po prostu symetryczna) względem świata, gdyż pozwala osłabić dystans pomiędzy naszymi odczuciami a zimną obojętnością racjonalnych konstruktów (Subbotsky 2000, 70), które byłyby możliwe do spostrzegania w sposób mistyczno-auratyczny. Taki typ percepcji jest potencjalnie bogatszy i bardziej elastyczny niż jakikolwiek istniejący model racjonalny oraz może być niewyczerpanym źródłem nowych modeli i odmian postrzegania (Subbotsky 2000, 70). W takim ujęciu „nowy animizm” oraz prace antropologów animistycznych są zachętą do wypróbowania takiego typu percepcji. Po trzecie, jak twierdzi Subbotsky, myślenie magiczne jest ważne dla nawiązywania i utrzymywania relacji międzyludzkich, co wynika z faktu, przekonująco uzasadnionego przez Carol Nemeroff i Paula Rozina (Nemeroff, Rozin 2000, 1–34), iż nasze reakcje emocjonalne i komunikacyjne są dosłownie oparte na prawach magii sympatycznej¹⁵. W takiej perspektywie myślenie magiczne stanowi podstawę

w artykule refleksji. Ponadto pomijam zagadnienia normatywności myślenia magicznego oraz pewne rozstrzygnięcia poznawcze.

¹⁵ Wyobraźmy sobie teraz, co będzie jak zaprojektujemy roboty w sposób czysto racjonalny z pominięciem wymiaru magicznego, który wydaje się nam przewyżczony. Sztuczna inteligencja jest odzwierciedleniem tego, jak o sobie myślimy, a myślimy naiwnie, wierząc, że jesteśmy ucieleśnioną racjonalnością. Robot nie będzie człowiekiem, bo nie jest magiczny. Prawdopodobnie z magią związana jest empatyczność jako pewnie schemat utożsamienia choć „pracujący” na odpowiednim materiale kulturowym.

sposobu, w jaki działa nasz indywidualny i społeczny umysł (Subbotsky 2004, 339). Po czwarte, myślenia magiczne spełnia funkcję terapeutyczną, gdyż daje możliwość usensownienia świata tam, gdzie tego sensu brakuje, co odbywa się nierzadko poprzez nawiązywanie relacji z różnymi bytami lub poprzez rzeczy z innymi osobami. Jak stwierdza Subbotsky „[...] tak jak racjonalne myślenie pomaga nam radzić sobie z problemami w świecie fizycznym, myślenie magiczne przychodzi nam z pomocą, gdy mamy do czynienia z problemami w życiu osobistym, społecznym i emocjonalnym” (Subbotsky 2004, 339), szczególnie w sytuacjach granicznych oraz silnego napięcia emocjonalnego (Keinan 1994, 48–55; Samochowiec, Wojciechowski, Samochowiec 2004, 17–22; Niemyjska 2015, 243–261). Po piąte magia może nam pomóc w okolicznościach, które są poza racjonalną kontrolą. W takiej perspektywie Subbotsky przywołuje pojęcie „złudzenia kontroli” jako oddające typową cechę ludzkiego umysłu, która pełni ważną funkcję adaptacyjną (Subbotsky 2004, 339; Nemeroff, Rozin 2000, 27) oraz zapewnia poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Po szóste magia czyni nasz świat bardziej interesującym i ekscytującym miejscem (Subbotsky 2004, 339).

... I JAK TO OCENIĆ?

Bez wątpienia jesteśmy w takim momencie kulturowym, w którym, na różne sposoby, w różnych przestrzeniach, w różnych celach i z różną świadomością, próbuje się ożywić myślenie magiczne – nasza kultura się umagicznia, a proces jej *ponownego* zaczarowania, czy umagicznienia właśnie, jest jednym z istotnych procesów ją definiujących.

Jak zatem ocenić obecność myślenia magicznego u dorosłego i zdrowego psychicznie podmiotu kultury zachodniej? Czy tylko pozytywny, wręcz terapeutyczny, wymiar wchodzi w grę? Czy zawsze, tj. niezależnie od społecznych okoliczności, kulturowych kontekstów nowych zjawisk, w których funkcjonujemy i które nas tworzą, zawsze będzie to pokojowa koegzystencja z myśleniem racjonalnym? Czy może ona być niekorzystna dla życia psychicznego podmiotu i powodować zaburzenia psychiczne? To pytanie, „rozbite” na szereg szczegółowych, dotyczy w gruncie rzeczy oceny naszej sytuacji kulturowej, tj. tego, czy sprzyja ona ludziom, pomaga im w osiąganiu szczęścia, czy wręcz przeciwnie, uniemożliwia to.

W książce pt. *Magia i umysł*, której celem jest zbadanie roli magicznego myślenia w poznawczym rozwoju dziecka oraz jego funkcjonowania w umyśle człowieka dorosłego, odpowiedź Subbotsky’ego jest niejednoznaczna. Z jednej strony bowiem myślenie magiczne zapewnia jednostce strategię radzenia sobie w życiu, które są poza myśleniem naukowym. Jest tak dlatego, że myślenie

to oferuje znaczenia, emocje i komunikację, swoistą rzeczywistość magiczną, która może w pokojowy sposób koegzystować oraz współpracować z myśleniem naukowym, rzeczywistością racjonalną. Z drugiej strony myślenie magiczne otwiera drzwi do manipulacji umysłem na wielką skalę w celu wywierania wpływu i kontroli. To czyni ludzi podatnymi na techniki perswazji, które mogą polegać na ich psychicznej eksploatacji i być dla ich życia psychicznego potencjalnie niebezpieczne (Subbotsky 2010, 14).

Podobna niejednoznaczność w ocenie myślenia magicznego jest widoczna także w zakończeniu artykułu Nemeroff i Rozina pt. *Tworzenie magicznego umysłu*. Ich zdaniem myślenie magiczne może dostarczać satysfakcjonujących wyjaśnień, ale także sprowadzać nasz umysł na drogę uproszczeń. Może dawać poczucie sensu i jedności z kimś, kogo już nie ma (noszenie obrączki babci), obniżać poziom stresu, rządzić naszym umysłem, który będzie kierował się ku bardziej użytecznym dążeniom. Magia, wciąż niezbadana i słabo rozumiana, może spełniać funkcję adaptacyjną, ale i bywać problematyczna. Z jednej bowiem strony jest częścią symbolicznego świata, który stworzył człowiek, a ten świat, na wiele sposobów, wzbogaca jego życie, z drugiej zaś, myślenie magiczne jest fundamentalne dla natury ludzkiej (Nemeroff, Rozin 2000, 29). A zatem magia i jej znaczenie, w tym ocena, musi zależeć od kulturowego kontekstu użycia: „do czego”: czy wzbogaca nasze życie, czy sprowadza umysł na manowce? W tym sensie rację ma Subbotsky pisząc, że nic poza kontekstem kulturowym nie zdeterminuje oceny myślenia magicznego, która u dorosłych podmiotów kultury zachodniej „pracuje” głównie na poziomie nieświadomym (Subbotsky 2010, 14).

Moim zdaniem obecność myślenia magicznego należy oceniać kontekstowo: nie jestem zwolennikiem esencjalizowania go i twierdzenia, iż jego obecność zawsze, tj. bez względu na okoliczności, jest złe (lub dobre). Nawet w jednym mniej lub bardziej zwartym kolektywie myślowym, jaki stanowi posthumanizm, widać różne aspekty wynikające z promowania tego myślenia jako nowego sposobu konstruowania doświadczenia kulturowego i wzorów kulturowych – i nie wszystkie z nich uznałbym za negatywne, wręcz przeciwnie.

Dla naszego bycia w świecie, w tym nawiązywania relacji z innymi ludźmi oraz innymi bytami ożywionymi i nieożywionymi, poczucie sensu, przynależności do większej całości, łączności ze światem jest absolutnie fundamentalne. Człowiek nie może żyć bez tych relacji, bez poczucia więzi z innymi. Jeśli zaczyna być z nich wyalienowany, społecznie, a niekiedy fizycznie, umiera. Historię naszej kultury można opisać jako proces dystansowania się do świata, co jest efektem m.in. farmakologicznego charakteru techniki, którego nie dostrzega np. Latour nie dający żadnej możliwości opisu tego, co dzieje się człowiekiem pod wpływem techniki, gdyż techniką jest on sam, co jest tożsame z zupełnym pominięciem przeżywania przez niego tego, kim się dzięki niej staje. Przykładem tego pismo,

które daje świadomość, ale i jednocześnie alienuje człowieka ze świata, gdyż odróżnia go od innych bytów: człowiek dzięki pismu zyskuje świadomość swojej odrębności od świata, ustawia siebie naprzeciwko. Jak trafnie zauważył Leszek Kołakowski: „Świadomość własnego bycia w świecie jest tedy sama wyjściem poza bycie w świecie, jest bezpowrotnym opuszczeniem żywiołowej zgody na swoją pozycję naturalną, jest nieodwracalną utratą gotowego umiejscowienia w przyrodzie” (Kołakowski 1972, 172). W świecie coraz większej entropii tego, co społeczne, szybkich przemian kulturowych płynnej nowoczesności, w tym destrukcji poszczególnych wspólnot, w których funkcjonuje podmiot, a co za tym idzie wzrostu samotności, poczucia lęku, utraty sensu, myślenie magiczne jest, i będzie, w coraz większym stopniu wykorzystywane jako zasób do radzenia sobie z tak ukształtowanym hybrydycznym, kalejdoskopowym i paroksytycznym światem.

Nie jest to jednak kwestia, którą przecież jako pierwsi rozpoznają posthumaniści, lecz była rozpoznana przez wielu filozofów, socjologów, antropologów, poetów, pisarzy. Bardzo trafnie wydobyła tę myśl Anna Dwojnych (2021, 155–161). Analizując filmy Larsa von Thiera, wskazała pozytywną rolę jaką może odgrywać myślenie magiczne/animistyczne w chwilach egzystencjalnego kryzysu i ontologicznej samotności – jak jest ono bliskie człowiekowi w swojej spontaniczności, w której dokonuje upodmiotowienia świata, ożywienia go. I to uważam za aspekt pozytywny, gdyż w jakiś sposób ocalający człowieka przed śmiercią z wyalienowania, samotności, słowem, przed jego psychicznym rozpadem. To przed tym chcą zapobiec posthumaniści, a z ratunkiem przychodzi „nowym animistom” właśnie magia, w której człowiek jawi się jako doświadczające piękna świata ciało, o czym pisał David Abram (Abram 1997). W tym sensie magia może być jakimś doraźnym, indywidualnie stosowanym środkiem leczniczym, lecz mam wątpliwości, czy jest w stanie samodzielnie zapobiec przyczynom tego, co musi leczyć, szczególnie, że myśl posthumanistów pełna jest sprzeczności i niekonsekwencji.

Istnieje także aspekt negatywny, który polega na zlikwidowaniu, wyegzorcyzmowaniu metodologicznego pojęcia kultury, które jest jakoby winne temu wielkiemu oddzieleniu człowieka od świata. A zatem pewna sytuacja kulturowa, mniej lub bardziej świadomie rozpoznana, rzutuje, na sposób uprawiania humanistyki, np. antropologii, co skutkuje naiwnym realizmem, naturalizmem i prymitywnym biologizmem, wykorzystującym magiczną heurystykę polegającą na synkretyzmie sensu i materii, tego, co mentalne, i tego, co fizyczne, w efekcie czego znaczenie jest zawarte, tkwi, w przedmiocie, nie trzeba go zatem rekonstruować. Jest tak dlatego, że antropolodzy animistyczni, szczególnie Ingold i Olsen, na polskim gruncie Ewa Domańska, chcą przeżywać, doświadczać, a nie poznawać. Byłoby może dobrze, po pierwsze, uczciwie tę potrzebę wyrazić,

że nauka ma dostarczać indywidualnego sensu, a nie prowadzić do poznania (lub kwestię poznania na nowo przemyśleć, lecz w głębszym wymiarze niż „wczuwanie” czy „świadoma uważność”). Po drugie, wartoby odpowiedzieć na pytanie, czy koszty porzucenia intelektualnego wymiaru poznania w humanistyce, które nie polega na „wczuwaniu się”, lecz rekonstrukcji realiów danej kultury (Kowalski 2020a; Kowalski 2020b), nie są zbyt duże, wszak o magii i animizmie nie wiedzielibyśmy, gdyby nie nauka.

PRZYSZŁOŚĆ „NOWEGO ANIMIZMU” I PYTANIA NA KONIEC

Jak przyszłość czeka „nowy animizm”?

Zwróć uwagę na jedną tylko kwestię, która zazwyczaj umyka nowym animistom – co po części wynika z ich niechęci do kontekstu społecznego oraz ujmowania świata jako dynamicznego – mianowicie głównego aktora kultury ponowoczesnej, czyli logikę kapitalizmu. Obawiam się, że „animizm dzisiaj” będzie się przejawiał w zindywidualizowanej sferze estetyczno-artystycznej podbudowanej kapitalizmem, stając się projektem tożsamościowym dającym szansę na liczne metamorfozy, niewiele mające wspólnego z autentyczną solidarnością życia, empatią, współodczuwaniem, a raczej samotnością, anomią, zamknięciem w świecie konsumowania przedmiotów dających nowe doświadczenia narcystrycznemu Ja, wszak, wedle Freuda animizm i narcyzm są ze sobą powiązane (Freud 1993, 90).

Fundamentalne wydaje się zagadnienie „technika a magia”, w tym szczególnie stosunek człowieka do robotów oraz sfery wirtualnej. W tym kontekście warto przywołać empiryczne badania psychologów badających relacje człowieka (w tym dziecka) i robota, którzy krytycznie odnoszą się do „nowego animizmu”, w tym idei Latoura (Richardson 2016, 123). Wskazują oni na utratę sprawczości, inteligencji i moralnej odpowiedzialności przez dzieci, co może prowadzić do jeszcze większej alienacji i dezorientacji w świecie – a zatem kierowania się ku magii jak jedynego, wewnątrz kulturowo racjonalnego, regulatora podejmowanych działań. Badacze tego kręgu, jak John Law (Law 2014, 221–222), poza mało odkrywczym stwierdzeniem, że jesteśmy jako podmioty, analogicznie jak dawny człowiek magiczny (Leendhardt 2007, 181–182; zob. także: Clifford 1982, 217), tworzeni poprzez relacje z różnymi aktorami i zmieniamy się w zależności od tych relacji (wiedzieli to już teoretycy piśmienności oraz „późny” Wittgenstein), nie mają w zasadzie nic do powiedzenia o podmiotowości człowieka w wymiarze jego samoświadomości i świata przeżywanego. Tak jakby samoświadomość człowieka, a zatem i jego możliwości dystansu i krytyki, była czymś co może istnieć, ale równie dobrze może przestać istnieć (wszak w magii

nie ma samoświadomości). Kimś takim można wręcz dowolnie manipulować, co sprzyjałoby jego kapitalistycznemu wyzyskowi, o którym wspominał Subbotsky.

Na koniec chciałbym postawić szereg wymagających namysłu pytań, na które staram się w odpowiedzię w książce pt. *Magia i pismo*. Jak miałyby wyglądać podstawa naszej komunikacyjnej intersubiektywności? Czy można sobie wyobrazić świat różnych ontologii komunikacyjnych (raz animistycznej, a innym razem naturalistycznej) stosowanych względem odmiennych bytów? Jakiej zmianie ulegnie wyobrażenie o percepcji i jej treści? Czy zaczniemy dostrzegać aspekty rzeczy, których dzisiaj nie widzimy, a które były możliwe do zobaczenia przez innych, pierwotnie animistycznych? Czy proces metamorficzny może spowodować tak silne utożsamienie się z obiektem, w który się transformujemy, że „powrót” stanie się niemożliwy (co spowoduje jego „uwięzienie” po stronie bytu niehumanicznego, np. zwierzęcia)? Czy biorąc pod uwagę psychiczny wymiar dyssolucji kulturowej, nie należy się liczyć z konsekwencjami dla psychiki podmiotów, w tym problemów zdrowia psychicznego?

Czy zbyt duża dawka płynności i otwarcia nie spowoduje utraty poczucia bezpieczeństwa ontologicznego? I na zakończenie: czy możemy faktycznie wrócić do myślenia magicznego? Czy nie jest to naiwnością, jak wskazywał Maurice Leendhardt (2007, 219)? A może, jeśli Latour ma rację, animizm i nauka są w synkretycznym, bo transformacyjnym uścisku (Franke, Latour 2010, 92), więc naprawdę nie mamy do czego powracać, gdyż zawsze byliśmy magiczni? Czy naprawdę przez kilka wieków tkwiliśmy w błędnym przekonaniu, że jesteśmy kimś innym niż sądziliśmy, że jesteśmy? Pytanie to, niezależnie od sympatii czy antypatii do nowego animizmu, czy po prostu dostrzegania jego niewątpliwych zalet przy jednoczesnej krytyce wad (tego, co za wadę się uważa), naprawdę na nowo otwiera wiele pytań, a odpowiedź na nie, to prawdziwa antropologiczna przygoda i testowanie wyobraźni.

Koniec końców odpowiedź zależy od tego, jak myślimy o naszym myśleniu, jakimi środkami komunikacji się posługujemy oraz kim, lub czym, chcemy być.

BIBLIOGRAFIA

- Abram, David. 1997. *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage Books, A Division of Random House.
- Angutek, Dorota. 2013. *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium percepcji przyrody na prowincji: do teorii do empirii*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.

- Barret, Lisa Feldman. 2020. *Jak powstają emocje. Sekretne życie mózgu*. Przeł. A. Jarosz. Warszawa: Wydawnictwo CeDeWu.
- Benedict, Ruth. 2002. *Wzory kultury*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Bińczyk, Ewa. 2018. *Epoka człowieka: retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Błaszczuk, Marek. 2020. „W pułapce posthumanizmu.” *Studia Philosophica Wratislaviensia* 15: 149–153.
- Böhme, Gernot. 2002. *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*. Przeł. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu, Pierre. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Przeł. P. Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bourdieu, Pierre. 2006. *Medytacje pascaliańskie*. Przeł. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Brach-Czaina, Jolanta. 2018. *Szczeliny istnienia*. Warszawa: Wydawnictwo Dowody na Istnienie.
- Brzostek, Dariusz. 2020. *Nostalgia nośnika. O retropijnych właściwościach kasety magnetofonowej (jako przedmiotu)* W *Retro sentyment, retro moda, retro nadzieje*. red. M. Czapig-Klag, M. Rydlewski. 41–53. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Classen, Constance. 1993. *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. London: Routledge.
- Clifford, James. 1982. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley: University of California Press.
- Chojniak, Arleta. 2018. „Relacja psychologii i humanistyki – ujęcie Floriana Znanieckiego i Jerzego Kmity.” *Sensus Historiae* nr 1: 69–85.
- Czaja, Dariusz. 2004. *Krzesło. Szkic po portretu* W Dariusz Czaja, *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*. 229–253. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czy istnieje ... 2004. „Czy istnieje »dobry dzikus«? Rozmowa z antropologiem dr. Tarzycuszem Bulińskim.” *Dzikie Życie* 10: <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2004/pazdziernik-2004/czy-istnieje-dobry-dzikus-rozmowa-z-antropologiem-dr-tarzycuszem-bulinskim> [data dostępu: 08.08.2020].
- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Domańska, Ewa i Bjørnar Olsen. 2008. *Wszyscy jesteśmy konstruktivistami* W *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*. red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa. 83–100. Olsztyn: Colloquia Humaniorum.
- Dominiak, Łukasz M. 2015. *Partycypacja i dyskurs. Mentalność pierwotna w badaniach Luciena Levy-Bruhla*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Dwojnych, Anna. 2021. „Trier Bierdiajewem. Filmy Farsa von Tiera w pryzmacie filozofii samotności.” *Bliza* 2: 155–161.
- Eco, Umberto. 2012. *Kant a dziobak*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

- Fine, Cordelia. 2018. *Urojenia płciowe: jak dzięki naszym umysłom, społeczeństwu i neuroseksizmowi powstają różnice między kobietami a mężczyznami*. Przeł. A. Derra, A. Łuka, W. Sak. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Fitzgerald, Des *Philippe Descola's Beyond Nature and Culture* [w:] "Somatosphere" <http://somatosphere.net/2013/philippe-descolas-beyond-nature-and-culture.html/> [data dostępu: 07.09.2020].
- Fleck, Ludwik. 1986. *Powstanie i rozwój faktu naukowego: wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*. Przeł. M. Tuskiewicz. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Foucault, Michel. 1998. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Franke, Anselm i Bruno Latour. 2010. *Angels Without Wings. A conversation between Bruno Latour and Anselm Franke W Animism. Volume 1*. ed. A. Franke. 86–97. Berlin: Sternberg Press.
- Freud, Sigmunt. 1993. *Totem i tabu*. Przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gibson, James. 1977. *The Theory of Affordances W Perceiving, Acting, and Knowing. Toward the Ecological Psychology*, ed. R. Shaw, J. Bransford. 67–83. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale.
- Gibson, James. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Harvey, Graham. 2006. *Animism: Respecting the Living World*. New York: Columbia University Press.
- Hall, Edward. 2009. *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza”.
- Hastrup, Kirsten. 2018. „Świadomość mięśniowa. Wytwarzanie wiedzy w Arktyce.”. Przeł. E. Klekot. *Teksty Drugie* 1: 127–154.
- Howes, David. 1991. *Introduction: To Summon All the Senses W The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in Anthropology of the Senses*. 3–21. Toronto: University of Toronto Press.
- Howes, David. 2003. *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Michigan: University of Michigan Press.
- Howes, David. 2006. "Charting the Sensorial Revolution." W *Senses & Society* 1: 113–128.
- Howes, David. 2010, "Response to Sarah Pink." *Social Anthropology/Antropologie Sociale* 18/3: 333–336.
- Howes, David. 2011, "Reply to Tim Ingold." *Social Anthropology/Antropologie Sociale* 19/3: 318–322.
- Howes, David. 2018. *Embodiment and the Senses W The Routledge Companion to Sound Studies*, ed. M. Bull, 1–13. London-New York: Routledge [maszynopis].
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Esseys of livelihood, dwelling and skills*. London: Routledge.
- Ingold, Tim. 2005a. *Kultura i postrzeganie środowiska W Badanie kultury. Elementy teorii kultury*. red. M. Kempny, E. Nowicka. Przeł. G. Pożarlik. 73–88. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Ingold, Tim. 2005b. "Landscape Lives but Archeology Turns to Stones." *Norwegian Archeological Review* 38/2: 122–126.
- Ingold, Tim. 2006. "Rethinking the Animate, Re-Animating Thought." *Ethnos* 71/1: 9–20.
- Ingold, Tim. 2011. "Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes." *Social Anthropology/Anthropologie Social* 19/3: 313–317.
- Ingold, Tim. 2016. "A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture." *Anthropological Forum A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*. 1–21. <http://www.iea.usp.br/eventos/cursos/ingold-abroad> [data dostępu: 03.07.2020].
- Ingold, Tim. 2018. *Budować, mieszkać, żyć. Jak zwierzęta i ludzie zdomawiają się w świecie* W Tim Ingold, *Splatać otwarty świat*. Przeł. E. Klekot. Wybór i opracowanie E. Klekot. 35–70. Kraków: Instytut Architektury.
- Kaartinen, Timo i Tim Ingold, 2018. "Interview with Tim Ingold." *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 43/1: 51–61.
- Keinan, Giora. 1994. "Effects of Stress and tolerance of Ambiguity on Magical Thinking." *Journal of Personality and Social Psychology* 67/1: 48–55.
- Klekot, Ewa. 2018. *Linia biegnąca do przodu* W Tim Ingold, *Splatać otwarty świat*. Wybór i opracowanie E. Klekot. 145–156. Kraków: Instytut Architektury.
- Kmita, Jerzy. 1985. *Kultura i poznanie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kmita, Jerzy. 1998. *Jak słowa łączy się ze światem: studium krytyczne neopragmatyzmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Kmita, Jerzy. 2000. *Wymykanie się uniwersaliom*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Knudsen, Are J. 1998. "Beyond cultural relativism? Tim Ingold's »ontology of dwelling«." *Development Studies and Human Right* 7: 1–22.
- Kohn, Eduardo. 2009. "A Conversation with Philippe Descola." *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7: 135–150.
- Kołąkowski, Leszek. 1972. *Obecność mitu*. Paryż: Instytut Literacki.
- Kowalewski, Jacek i Wojciech Piasek. 2008. *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu »zwrot ku rzeczom« w historiografii i archeologii W Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*. red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa. 60–81. Olsztyn: Colloquia Humaniorum.
- Kowalski, Andrzej P. 1997. *Synkretizm kultury pierwotnej a interpretacje archeologiczne W Kulturowe konteksty idei filozoficznych*. red. A. Pałubicka. 151–169. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Kowalski, Andrzej P. 1999. *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań: Instytut Filozofii UAM.
- Kowalski Andrzej P. 2001a. *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z zakresu filozofii kultury i historii idei*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Kowalski, Andrzej P. 2001b. *O wyobrażeniu metamorfozy i o doświadczeniu magicznym w kulturze wczesno tradycyjnej W Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?* red. J. Kmita. 19–95., Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.

- Kowalski, Andrzej P. 2001c. *Doświadczenie estetyczne w kulturze epoki brązu w świetle analizy ekfraz homeryckich* W *Sztuka epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*. red. B. Gidega, A. Mierzwiński, W. Piotrowski. 280–289. Biskupin-Wrocław: Polska Akademia Nauk-Oddział we Wrocławiu, Muzeum Archeologiczne w Biskupinie.
- Kowalski, Andrzej P. 2008. *Kulturoznawcza genealogia kategorii materialności rzeczy* W *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa. 15–26. Olsztyn: Colloquia Humaniorum.
- Kowalski, Andrzej P. 2018. *Narodziny sztuki w świetle koncepcji „animistycznego perspektywizmu”* W *Inspiracje i funkcje sztuki pradziejowej i wczesnośredniowiecznej*. red. G. Gediga, A. Grossman, W. Piotrowski. 13–22. Biskupin-Wrocław: Biskupińskie Prace Archeologiczne.
- Kowalski, Andrzej P. 2020a. *Archeologia w badaniach nad kulturą społeczności pradziejowych* [maszynopis]
- Kowalski, Andrzej P. 2020b. *Od archeologii przedmiotu do archeologii idei* [maszynopis].
- Kwiatkowska Olga i Adam Kola. 2006. *O przywróceniu zachwianej równowagi w refleksji antropologicznej. Głos podwójny w sprawie przedmiotów* [w:] *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, red. M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski. 127–147. Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Latour, Bruno. 2009a. „Perspectivism: »Type« or bomb?.” W *Anthropology Today* 25/2: 1–2.
- Latour, Bruno. 2009b. *Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji*. Przeł. A. Czarnecka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Law, John. 2014. *Uwagi na temat teorii aktora-sieci: wytwarzanie ładu, strategia i heterogeniczność* W *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*. red. E. Bińczyk, A. Derra. Przeł. K. Abriszewski. 215–243. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK w Toruniu.
- Leach, Edmund. 2010. *Kultura i komunikowanie: logika powiązań symbolicznych*. Przeł. M. Buchowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leenhardt, Maurice. 2007. *Do kamo. Mit i osoba w świecie melanezyjskim*. Przeł. A. Rej, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Libera, Zbigniew. 2012. „Wielka masakra, kotów, symboli i antropologii.” *Rocznik Antropologii Historii* 2: 103–112.
- Lubaś, Marcin. 2013. „Odtwarzanie czy zmiana? Zarys nowej problematyzacji zjawisk i procesów kulturowych.” *Przegląd Socjologii Jakościowej* 9/3: 60–88.
- Majbroda, Katarzyna. 2019. *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Mamzer, Henryk. 2008. *Wytwarzanie w społeczeństwach archaicznych jako działanie komunikacyjne* W *Język i przedstawienie*. red. A. Pałubicka, G. A. Dominiak. 98–127. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Matyszek-Imielińska, Magdalena. 2018. „Bądźmy realistami – żądamy niemożliwego! Kulturoznawstwo i zwrot ku utopii?.” *Kultura Współczesna* 100: 92–105.

- Miściorak, Albert. 2015. *Od krajobrazu kulturowego do przeżywanego. Rola przyrody w kształtowaniu krajobrazów* W *Więcej niż obraz*, red. E. Wilk, A. Nacher, M. Zdrodowska, E. Twardoch, M. Gulik. 209–224. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Musiał, Maciej. 2017. „Obecność magii we współczesnej kulturze zachodniej.” *Filo-Sofija* 36: 507–521.
- Musiał, Maciej. 2019a. „Magia awatarów — o metamorfozie, animizmie i synkretyzmie w doświadczeniach i refleksjach dotyczących Second Life i rzeczywistości wirtualnej.” *Sensus Historiae* 34/2: 41–51.
- Musiał, Maciej. 2019. *Enchanting Robots. Intimacy, Magic, and Technology*. Cham: The Palgrave Macmillan.
- Needham, Joseph. 1984. *Wielkie miareczkowanie: nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*. Przeł. Irena Kałużyńska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nemeroff, Carol i Paul Rozin. 2000. *The Making of The Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking W Imagining the Impossible. Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*. ed. K.S. Rosengreen, C.N. Johnson, P.L. Harris. 1–34. Cambridge: Cambridge University Press.
- Niemyjska, Aleksandra. 2015. „Jak przedmioty stają się talizmanami. Osobowościowe i sytuacyjne uwarunkowania romantycznego myślenia magicznego wśród mężczyzn przebywających w szkole wojskowej i w więzieniu.” *Przegląd Psychologiczny* 58/2: 243–261.
- Nowak, Andrzej W. Źródłowość intersubiektywności a „materialność” W *Intersubiektywność*. red. P. Makowski. 29–41. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Nycz, Ryszard. 2015. *Krajobraz kulturowy albo o kulturze jako czasowniku. Wprowadzenie do dyskusji panelowej* W *Więcej niż obraz*, red. E. Wilk, A. Nacher, M. Zdrodowska, E. Twardoch, M. Gulik. 43–53. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Olsen, Bjørnar. 2013. *W obronie rzeczy: archeologia i ontologia przedmiotów*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Pallasmaa Juhani. 2015. *Myśląca dłoń. Egzystencjalna i ucieleśniona mądrość w architekturze*. Przeł. M. Choptiany. Kraków: Instytut Architektury.
- Pałubicka, Anna. 1984. *Przedteoretyczne postaci historyzmu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pałubicka, Anna. 2003. *Praktyczny i teoretyczny aspekt pojmowania realności świata w perspektywie filozofii humanistyki* W *Konstruktywizm w humanistyce*. red. A. P. Kowalski, A. Pałubicka. 31–50. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Pałubicka, Anna. 2006. *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Pałubicka, Anna. 2013. *Gramatyka kultury europejskiej.*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Pałubicka, Anna. 2017. *Kultura ponowoczesna: dyssolucja czy adaptacja do nowej postaci kultury? W Między nauką a sztuką. Wokół problemów współczesnej historiografii*. red. E. Solska, P. Witek, M. Woźniak. 417–436., Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pietrowiak, Kamil. 2019. *Świat po omacku. Etnograficzne studium (nie)widzenia i (nie) sprawności*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

- Pink, Sarah. 2010. "The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses." *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 18/3: 331–340.
- Pokropski, Marek. 2013. *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS Polskiej Akademii Nauk.
- Rakowski, Tomasz. 2006. *Etnologiczna (nie)wiedza profesjonalna W Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Uniwersytet Wrocławski, red. M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski. 113–127. Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Rakowski, Tomasz. 2009. *Łowcy, zbieracze i praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz, terytoria.
- Richardson, Kathleen. 2016. "Technological Animism. The Uncanny Personhood of Humanoid Machines." *Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice* 60: 110–128.
- Rogalski, Filip. 2013. „Wprowadzenie do polskiego przekładu pracy »Immanencja wroga« Eduardo Viveiros de Castro.” *Indigena* 3: 5–9.
- Rydlewski, Michał. 2016. *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Samochowiec, Agnieszka, Bartosz Wojciechowski i Jerzy Samochowiec. 2004. „Rola myślenia magicznego w obronie przed lękiem.” *Via Medica* 1/1: 17–22.
- Sikora, Sławomir. 2012. *Film i paradoksy wizualności. Praktykowanie antropologii*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Smart, Alan i Josephine Smart. 2017. *Posthumanism: Anthropological Insights*. Toronto: University of Toronto Press.
- Smart, Alan. 2018. *From Mad Cows to Posthumanism Becoming Aware of Anthropocentric Blindspots*, <https://www.natcult.net/from-mad-cows-to-posthumanism/> [data dostępu: 01.09.2020].
- Smyrski, Łukasz. 2017. „Antropologia krajobrazu – na pograniczu dyscyplin.” *Etnografia Polska* 61/1–2: 125–146.
- Sommer, Manfred. 2003. *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*. Przeł. J. Marecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Stankiewicz, Piotr. 2001. „Umysł ograbiony.” *Kultura Współczesna* 4: 55–66.
- Subbotsky, Eugene. 2000. *Phenomenalistic perception and rational understanding in the mind of an individual: A fight for dominance W Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children*. ed. K. S. Rosengren, C. N. Johnson, P. L. Harris. 35–74. Cambridge: Cambridge University Press.
- Subbotsky, Eugene. 2004. "Magical Thinking – Reality or Illusion?." *Psychologist* 17/6: 336–339.
- Subbotsky, Eugene. 2010. *Magic and the Mind. Mechanisms, Functions, and Development of Magical Thinking and Behavior*. New York: Oxford University Press.
- Subbotsky, Eugene. 2014. "Magical thinking: From Piaget to advertising." *Psychological Review* 4: 10–13.
- Tilley, Christopher. 1994. *Phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Oxford: Berg.

- Tilley, Christopher i Kate Cameron-Daum. 2017. *An Anthropology of Landscape. The Extraordinary in the Ordinary*. London: University College London Press.
- Trzeczyńska, Patrycja. 2019. „Widok i przestrzeń. Konstruowanie krajobrazów w Bieszczadach.” *Etnografia Polska* 63/1–2: 43–58.
- Wójtowicz, Andrzej. 2020. „»Co jest między kto i gdzie...«. Z fenomenologii krajobrazu.” *Kultura Współczesna* 3: 122–136.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2017. „Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański.” Przeł. M. Filip, K. Chlewińska. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia* 3: 235–258.
- Zaporowski, Andrzej. 2013. „Hybrydowy charakter współczesności i kultury. Studium krytyczne.” *Studia Kulturoznawcze* 1/3: 125–143.
- Zybertowicz, Andrzej. 1995. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

POSTHUMANISM AND MAGICAL THINKING:
IN SEARCH OF THE MATERIAL-BODY INTERSUBJECTIVITY
PART II.

SUMMARY

The article is a reflection on the views of Tim Ingold and Bjørnar Olsen. The author puts forward the thesis that both researchers revive and revitalize magical thinking as characteristic of pre-modern societies. Such an approach deserves criticism as it eliminates a distanced attitude in which one can learn about and reflect on culture as understood by the Poznań school of cultural studies, with which the author sympathizes. Ingold and Olsen, as representatives of posthumanism, seek a new intersubjectivity, which is no longer determined by the attitude to things, but by things themselves as material objects and the body. The article is the second part of the reflection on this aspect of posthumanism.

Keywords: Bruno Latour, magic, posthumanism, social constructivism.
