

KATARZYNA WALA  
Uniwersytet Wrocławski

## Ułożyć świat na nowo Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. III)

### Wprowadzenie

Prezentowany tekst stanowi trzecią część tryptyku publikowanego w kolejnych numerach „Etnografii”. W pierwszym artykule (Wala 2016) omówione zostały rozważania Tima Ingolda na temat środowiska (dychotomia natura – kultura) oraz elementów, które tworzą jego tkankę, tj. pogody i rzeczy (dychotomia przedmiot – podmiot). W drugiej części (Wala 2017) opisałam jego dociekania na temat organizmów (dychotomia umysł – ciało) oraz percepcji i ruchu (dychotomia konstruktywizm kulturowy – realizm). Celem drugiej części było również połączenie wszystkich elementów teorii Ingolda – środowiska, rzeczy, organizmu i percepcji – oraz przedstawienie ich w świetle czterech zasadniczych tematów podejmowanych przez antropologa: produkcji, historii, zamieszkiwania i linii. W niniejszej części przedstawiam krytyczną analizę propozycji Ingolda, odnosząc się do teorii rozwijanych w ramach współczesnej humanistyki i nauk społecznych przez takich badaczy, jak m.in. Jane Bennett, Rosi Braidotti, Donna Haraway czy Bruno Latour. Omawiam również postawę Ingolda wobec etnografii jako dyscypliny naukowej, a także zastanawiam się nad możliwościami wykorzystania jego propozycji w praktyce badań terenowych.

## Oryginalność koncepcji Ingolda

W poprzednich artykułach (Wala 2016, 2017) wielokrotnie podkreślałam wyjątkowość i oryginalność teorii Ingolda na tle współczesnej humanistyki. Ich recenzenci zadali mi jednak pytanie, czy jego prace rzeczywiście zasługują na takie miano. Zastanówmy się zatem, co teoria Ingolda wnosi do współczesnej antropologii.

Przez cztery dekady Ingold próbował rozwijać wiedzę antropologiczną w odniesieniu do licznych dyscyplin naukowych, walczył z wieloma dominującymi trendami, stawiając sobie za cel odwrócenie logiki inwersji (*logic of inversion*), zakorzenionej w kartezjańskim dualizmie umysłu i ciała, natury i kultury, która umieszcza ludzkie życie w jasno wyznaczonych granicach. Antropolog na wiele sposobów rewiduje kartezjańskie *cogito* – podmiot zamknięty sam w sobie, w swoim umyśle, wąpiący i myślący. W zamian proponuje spojrzenie na człowieka jako istotę relacyjną, organizm (także określany jako system rozwojowy), który działa dzięki postrzeganiu i postrzega poprzez działanie – zawsze w świecie, w środowisku, które zamieszkuje wraz z innymi działającymi organizmami i rzeczami. Rozwój organizmu jest rozpatrywany w kontekście relacji ze światem – stawanie się organizmu i jego edukacja jest częścią procesu stawiania się świata (Ingold 2014). Antropolog występuje tym samym przeciwko teoretycznemu oddzieleniu ewolucji (organiczne) i historii (techniczne, kulturowe). Kwestionując reprezentacje, które oddzielają ludzi od organicznej materii, materiałów, oferuje ontologię alternatywą dla zachodniej metafizyki. Tym samym uznaje proaktywny i twórczy potencjał organizmów, roślin, przedmiotów, materiałów (Ingold, 1986, 1999, 2000). Projekt Ingolda – choć opisany z wielką erudycją i pomysłowością – zawiera jednak wiele znanych i zupełnie nienowych elementów.

Choć Ingold konsekwentnie podąża własnymi ścieżkami i od wielu już lat wypłata autorską koncepcję antropologii, jego praca wpisuje się w szersze dążenia współczesnych badaczy, zawierające się m.in. w nowym materializmie, posthumanizmie czy paradygmacie ucieleśnionego poznania. Być może wynika to z faktu, że myśliciele inspirujący Ingolda – Henri Bergson, James Gibson, Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger, Jakob von Uexküll, John Dewey, Gilles Deleuze czy Felix Guattari – zostali w podobnym czasie odkryci także przez innych antropologów, socjologów, psychologów kognitywnych czy też przedstawicieli nauk przyrodniczych. W pracach takich badaczy, jak Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, Eduardo Kohn czy Philippe Descola od dłuższego czasu uwidacznia się tendencja do odrzucania prostego antropocentryzmu i budowania przestrzeni dla nieantropocentrycznej wizji rzeczywistości, przyznającej sprawczość bytom pozaludzkim, także „nieożywionym”, co w ostateczności doprowadziło do nowego ujęcia wielu kwestii etycznych, politycznych i epistemologicznych<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Warto wskazać podobne ruchy w ramach polskiej humanistyki, których dobrymi przykładami są m.in. numer czasopisma „Teksty Drugie” poświęcony etnografii przedtekstowej

Teoria Ingolda wpisuje się przede wszystkim w nurt nowej metafizyki realistycznej, w ramach której można wskazać takie propozycje ontologiczne, jak „realizm sprawczy” Karen Barad, „polityczną ekologię rzeczy” Jane Bennett, „realizm spekulatywny” Quentina Meillassoux, „object-oriented ontology” Grahama Harmana, „płaskie ontologie” Roya Bhaskara. Nowa metafizyka pozwala na rozszerzenie wspólnoty „znaczących innych” – uwzględniającej ludzi, zwierzęta, rośliny i rzeczy – a także uznanie zachodzących pomiędzy nimi relacji (Mroczkowski 2017: 343). Na mocy tego założenia odrzuca się kartezjańskie oddzielenie instancji poznającej (podmiotu) od tego, co poznawane (przedmiotu), (Mroczkowski 2017: 343), zaś materia zaczyna mieć znaczenie (*Matter Comes to Matter*) (Bernard 2013: 801). Przyjęcie ontologii realistycznych oznacza odrzucenie reprezentacjonizmu, z którym na różne sposoby walczy również sam Ingold, a także dostrzeżenie nieprzerwanego procesu powstawania znaczenia dzięki aktywności nie-ludzkich bytów:

Wiedza jest fenomenem konstytuującym się w procesie intra-akcyjnej produkcji, której ludzka aktywność jest jednym z wielu przejawów. Zarówno instancja poznająca, jak i to, co poznawane, są wytwarzane i wtórne wobec procesów, które powodują ich wyłanianie się. Relacja podmiot-przedmiot jest tylko chwilowym maszynowym układem, który podlega ciągłym (re)konfiguracjom (Mroczkowski 2017: 345).

Realistyczne ontologie prowadzą do zaistnienia nowego materializmu w obrębie feminizmu, filozofii, nauk ścisłych i teorii kultury (nazwa używana zamiennie z określeniami „neomaterializm” i „radikalny materializm”), przekraczającego granice dyscyplin naukowych. Przedstawicielami tego nurtu są Karen Barad, Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz, Jane Bennett, Vicki Kirby i Manuel DeLanda, Diane Coole, Samantha Frost. Podstawowym założeniem nowego materializmu jest odrzucenie opozycji materii i życia, a tym samym przyznanie twórczej roli bytom nie-ludzkim (w tym materii); skoro materia i życie są nierozłączne, to każdy byt materialny jest także koniecznie ożywiony. W rezultacie odrzuca się pojęcie materii nieożywionej, przyjmując, że w każdej postaci materii właściwa jest swojego rodzaju sprawczość (Hoły-Łuczaj 2015: 52). Jane Bennett w książce *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* pisze:

Dlaczego głoszę witalność materii? Ponieważ mam przecucie, że obraz martwej i całkowicie zinstrumentalizowanej materii karmi ludzką pychę, leżącą u podstaw fantazji o całkowitym zawładnięciu ziemią i niekończącej się konsumpcji. [...] Moje twierdzenia motywuje troska o przetrwanie człowieka i jego szczęście. Chcę promować bardziej »zielone« formy ludzkiej kultury (Bennett 2010, s. IV-V – tłum. aut.).

Pokłosiem przeorientowania klasycznych pytań humanistyki są projekty badawcze i teoretyczne podobne do pracy Ingolda, które „skłaniają do dostrzeżenia potencjalności przekraczania oświeconego modelu człowieka i odnajdowania możliwych form inteligentnych wokół nas” (Zawada 2018: 8). Choć sam Ingold nierzadko dystansuje się wobec nowego materializmu – szczególnie wobec prac Latoura, który obszernie pisze o sprawczości bytów nie-ludzkich – to jednak promowana przez niego koncepcja niewątpliwie wpisuje się w omawiany nurt humanistyki, dodając do niego krytykę materii i koncepcję „życia rzeczy” (Ingold 2011; 2012).

Innym ważnym podejściem, które okazuje się zbieżne z pracami Ingolda i rozwijało się równoległe do jego koncepcji, jest paradygmat ucieleśnionego poznania (*Embodied Cognition*) oraz umiejscowionego poznania (*Situated Cognition*), rozwijany od lat 90. XX wieku przez współczesnych przedstawicieli filozofii, neuronauki i psychologii, rozpowszechniony także w badaniach nad sztuczną inteligencją. Zgodnie z tą koncepcją umysł musi działać w świecie, a podmiotowość rozwija się w zawsze w interakcji z otoczeniem, poznanie wyrasta zaś z działań ucieleśnionej istoty, która jest praktycznie i „zręcznie” zaangażowana w świat przesycony znaczeniami (Beauchamp, Martin 2007; Clark 1997; Graziano i in. 1994; Lakoff, Johnson 1999; Noë 2004; O’Regan, Noë 2001; Thompson 2010; Varela i in. 1991; Wilson, Knoblich 2005). Przywołane prace odwołują się bezpośrednio do filozofii Merleau-Ponty’ego (Pokropski 2013: 39–40), a zwłaszcza jego teorii ucieleśnionego podmiotu nierozłącznie związanego ze środowiskiem życia, pojęcia schematu cielesnego, problemu nieostrości granic ciała oraz zagadnienia intercielesności. Drugą ważną inspiracją koncepcji poznania ucieleśnionego jest psychologia ekologiczna Jamesa Gibsona – pojęcie układu optycznego otaczającego organizm (*ambient optic array*) oraz teoria afordancji (*affordances*) (Pokropski 2013: 45). Jak wskazują Karenleigh A. Overmann i Lambros Malafouris (2017), perspektywa poznania umiejscowionego/ucieleśnionego pozwala dostrzec, w jaki sposób cielesność oraz otoczenie fizyczne i społeczno-ekonomiczne określają percepcję danej osoby, proces jej praktycznej, posiadaną wiedzę, a także decyzje i działania. W obrębie omawianego podejścia można wyróżnić rozmaite idee, takie jak poznawanie wcielone, osadzone, rozszerzone, rozproszone, dynamiczne lub enaktywne. Szczególnie ciekawe okazuje się zestawienie koncepcji Ingolda z propozycją radykalnego ucieleśnienia/enaktywizmu, zgodnie z którą „poznanie zdeterminowane jest przez aktualne bądź potencjalne działanie ucieleśnionego bytu w świecie. Wszystkie procesy poznawcze mogą zostać wyjaśnione przez dynamiczne relacje zachodzące między mózgiem, ciałem i środowiskiem” (Pokropski 2013: 53; por. Hutto, Myin 2013).

W ramach antropologii idea poznania jako zjawiska usytuowanego i ucieleśnionego jest widoczna nie tylko w pracach Ingolda, ale również Gregory’ego Batesona i Edwina Hutchinsa. Zdaniem Saskii K. Nagel prace szkockiego antropologa oraz przedstawicieli neuronauki nie są przeciwstawne czy konkurencyjne, zaś połączenie ich wyników może przysłużyć się do gęstego opisu ludzkiego poznania:

Badania eksperymentalne dowodzą, że ludzie są systemami składającymi się z mózgu jako części ciała i środowiska, które stale regulują i adaptują się względem siebie. Badania te rezonują z pracami osadzonymi w pragmatyzmie i antropologii, opisującymi ciągłą, dynamiczną interakcję umysłu, ciała i świata. Wykorzystanie tych różnych perspektyw prowadzić może do gęstego opisu ludzkiego doświadczenia i poznania (Nagel 2015: 11).

Powyższe przykłady dowodzą, że koncepcje Ingolda wpisują się w istniejące trendy w nauce, czerpiąc inspiracje z innych prac współczesnych myślicieli, nie tylko w ramach humanistyki. Także jego najnowsze prace, w których rozwija antropologię linii (lineologię), wyraźnie nawiązują do teorii Deleuze'a i Guattariego (2015), a zwłaszcza ich koncepcji linii stawania się, *haecce*, kłacza, gładkiej przestrzeni. Oryginalność propozycji Ingolda polega zatem nie tyle na wprowadzeniu do antropologii zupełnie nowych pomysłów, lecz na pomysłowym łączeniu różnych, niekiedy bardzo odległych wątków, elementów innych teorii, kategorii, dziedzin wiedzy. W ten sposób powstaje właściwy dla niego spłot spostrzeżeń i koncepcji, który w znacznej mierze stanowi strukturę otwartą, zachęcającą do twórczego rozwijania i przetwarzania – nie tylko w ramach antropologii, ale także w obrębie innych dziedzin nauki (Klawiter 2018, Reply, Day 2015; Nagel 2015).

## Krytyka Ingolda

W poprzednich artykułach tego cyklu starałam się unikać krytyki teorii Ingolda. Zależało mi na odtworzeniu jego myśli i ukazaniu jej jako pewnej całości. Publikacje analizujące pracę antropologa w większości odnoszą się do wybranych zagadnień czy fragmentów jego teorii – zmysłów i percepcji (Howes 2011; Pink 2011), relacji człowiek – zwierzęta (Clark 2013), stosunku do wybranych grup kulturowych (Kenrick 2011). Rzadziej pojawiają się prace, które analizują całościowo koncepcję Ingolda – takie podejście wymaga bowiem zróżnicowanych kompetencji, a także podążania meandrami jego teorii, która ostatecznie przejawia się jedynie we fragmentach, w ciągłym procesie i rozwoju (Moores 2012).

W dalszej części artykułu odniosę się do uwag krytycznych Davida Howesa dotyczących zagadnienia percepcji, a także do nieobecności kwestii polityczności oraz odrzucenia idei reprezentacji w pracach Ingolda. Jak bowiem sędzę, wymienione wątki ukazują zasadniczą trudność związaną z analizą teorii szkockiego antropologa.

W kontekście tematyki zmysłowości i percepcji ważnym wydarzeniem była dyskusja między Ingoldem a Howesem – czołowym przedstawicielem kanadyjskiej szkoły antropologii zmysłów. Jej fragmenty można znaleźć w publikacji *The Perception of the Environment. Essays of livelihood, dwelling and skills* (szczególnie w rozdziale *Stop, Look and Listen!*), a następnie w ramach debaty, jaka odbyła się na łamach „Social Anthropology/Anthropologie Sociale”. Spór między antropologami odnosił się do fundamentalnego dla antropologii zmysłów założenia o kulturowym charakterze percepcji. Howes zarzuca Ingoldowi, że jego

teoria – zakorzeniona w fenomenologii i psychologii ekologicznej – ignoruje centralną kategorię antropologii, a mianowicie kulturę, a tym samym naturalizuje różnice między ludźmi i grupami:

Ingold (...) jest naturalistą. Dlatego naturalizuje percepcję, odrzucając tym samym wpływy kulturowe. Jediną przyczyną powstawania różnic w sposobach postrzegania, którą uwzględnia, są różnice w środowisku i umiejętnościach. (...) Ingold przyjmuje, że różnice, które nazywamy kulturowymi, są w gruncie rzeczy biologiczne (Howes 2011: 321).

Zdaniem Howesa przyjęcie propozycji Ingolda może doprowadzić do paradoksalnej sytuacji, w której antropologiczne badanie rodzimych teorii poznania staje się aktem etnocentrycznym:

Według Ingolda nie trzeba brać pod uwagę rodzimych teorii percepcji, wyobrażeń tego, czym są zmysły i jak działają. Można po prostu zgodzić się z quasi-truizmem Ingolda, zgodnie z którym poznanie odbywa się poprzez „aktywne, eksploracyjne zaangażowanie w środowisko”, zaś „słuch jest doświadczeniem dźwięku, a wzrok jest doznaniem światła”. W istocie, według Ingolda zajmowanie się rdzennymi epistemologiami należy utożsamiać ze „skrajnym relatywizmem kulturowym” (Howes 2011: 318).

Dodatkowo zdaniem Howesa teoria Ingolda jest mocno zakorzeniona w zachodniej filozofii:

Poprzez uniwersalizację subiektywnych wrażeń sensorycznych jednostki fenomenologia ignoruje zakres, w jakim percepcja jest konstrukcją kulturową. Kulturowo określone praktyki, które różnią się od naszych, są niedostępne z czysto fenomenologicznej perspektywy. Z perspektywy nauk społecznych wadą fenomenologii jest bowiem nacisk położony na indywidualne i subiektywne, nie zaś wspólne i społeczne – w ten sposób ma ona niewiele do powiedzenia na temat polityczności percepcji (Howes 2011: 335).

Jak twierdzi Howes, nie można sprowadzać kultury do samych działań podejmowanych w obrębie danego środowiska:

Wartości kulturowe i symboliczne reprezentacje określają sposoby działania w świecie. Staje się to oczywiste, gdy rozważymy, na przykład jak płęć kulturowa kształtuje praktyki angażując na różne sposoby kobiety i mężczyzn w historii Zachodu. 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).

Uwagi Howesa odnoszą się nie tylko do tych założeń Ingolda, które są bezpośrednio związane z tematyką zmysłów i percepcji, lecz dotyczą także fundamentów jego teorii – kanadyjski antropolog punktuje zawarty w niej naturalizm,

odrzućcie ideę reprezentacji czy brak polityczności. W odpowiedzi Ingold argumentuje, że stworzona przez Howesa antropologia zmysłów została zbudowana na reprezentacyjnej teorii wiedzy (*representational theory of knowledge*) (Howes 2011: 315), 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). Jak pisze Ingold, „upierając się, że tubylcze paradygmaty same w sobie są produktami kulturowymi, Howes w rzeczywistości ogranicza możliwość ich poznania” (Ingold 2011: 315). Tym samym trudno wyobrazić sobie bardziej kulturowo i historycznie uwarunkowany paradygmat niż ten, zgodnie z którym paradygmaty innych społeczeństw – niezależnie czy tubylcze, czy naukowe – są w gruncie rzeczy wytworem kultury:

Antropologia zmysłów, według której percepcja składa się z modelowanych kulturowo, dostarczonych ciału wrażeń, może mieć niewiele do powiedzenia na temat tego, jak ludzie w rzeczywistości patrzą, słuchają, dotykają, smakują i wachają. Z drugiej strony, może powiedzieć wszystko o tym, jak doświadczenie widzenia, słyszenia czy czucia karmi wyobraźnię i wtapia się w dyskurs oraz ekspresje literackie. (...) Oto przesunięcie uwagi od analizy tego, jak ludzie postrzegają zamieszkiwany przez siebie świat, do refleksji nad tym, jak zamieszkują wirtualne światy zmysłów (Ingold 2011: 315).

Według Ingolda słabość tak pomyślanej antropologii zmysłów wynika z usytuowania w jej centrum abstrakcyjnych (bezcieleśnych) „idei” i „wierzeń”, a tym samym uznania doświadczenia sensorycznego za medium pozwalające wyrażać pozazmysłowe wartości (Ingold 2000: 156). Takie podejście redukuje ciało do roli pojemnika, zaś rolę zmysłów sprowadza do przenoszenia ładunków semantycznych projektowanych przez kolektywny, ponadzmysłowy podmiot – społeczeństwo (Ingold 2000: 284). W ten sposób, pomimo licznych deklaracji, kanadyjski projekt nie zrywa z dualizmem zawartym w kartezjańskiej teorii poznania, według 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 2011b: 326). Ingold nie zgadza się z Howesem w kwestii konieczności przekroczenia podejścia fenomenologicznego w badaniach nad percepcją, które pozwala jedynie na „czucie świata” (*sensing the world*), na rzecz zrozumienia „sposobów czucia świata” (*ways of sensing the world*) (por. Howes 2003: 32–34). Szkocki antropolog sugeruje przeformułowanie subdyscypliny – 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 2011b: 326).

Nawet jeśli zgodzimy się z powyższymi argumentami Ingolda, trudno zbagatelizować podstawowe zarzuty Howesa dotyczące wciąż nierozwiązanych

kwestii – całkowitego odrzucenia reprezentacji w teorii szkockiego antropologa oraz braku wyraźnego namysłu nad politycznym charakterem ludzkiego życia.

Ingold włożył wiele wysiłku, by zakwestionować reprezentatywny model świata. W swoich pracach kwestionuje wszystko to, co można nazwać najogólniej sferą wyobrażeń, na które składają się reprezentacje, symbole, wartości, myśli i opinie. Jednocześnie Ingold nie znajduje nowej roli i zastosowania dla tych elementów i zjawisk. Opisując świat zamieszkiwania, uwzględnia on ruch organizmów, rzeczy i pogody, jednak wyraźnie pomija symbole, wartości, przedstawienia i wyobrażenia. Tym samym Ingold wpisuje się w nurt *non-representational theory*, który rozwija się od lat 90. XX wieku (Thrift 2007). Zgodnie ze słowami Nigela Thrifta, autora *Non-representational theory: Space, Politics, Affect*, przedstawicielem tego podejścia

(...) kwestionują skuteczność reprezentacyjnego modelu świata, który skupia się jedynie na tym, co „wewnętrzne”, którego podstawowymi pojęciami i obiektami badań są symboliczne reprezentacje; w zamian proponują oni nie-representatywny model świata, w którym nacisk położony jest na to, co „zewnętrzne” (Thrift 1996: 6).

Według Bena Andersona i Paula Harrisona (2010: 7) „podstawy działań zawierają się nie w samokontroli, zdolnościach kognitywnych, lecz przede wszystkim w cielesnych i środowiskowych afordancjach, dyspozycjach, zwyczajach i nawykach”. Dlatego też, według słów Thrifta (2007: 2), ich uchwycenie „w dużej mierze polega na opisie tego, co najistotniejsze w aktualnej sytuacji” (Thrift 2007: 2). Zdaniem Heydena Lorimera należy skoncentrować się na tym,

(...) jak życie jest kształtowane i zyskuje wyraz w podzielanym doświadczeniu, codziennej rutynie, w przelotnych spotkaniach, cielesnych ruchach, prekognitywnych impulsach, praktycznych umiejętnościach, afektywnych nasileniach, niespodziewanych interakcjach i zmysłowych dyspozycjach, czyli tym wszystkim, co znika w wyniku przyjętego akademickiego zwyczaju dążenia do wykrywania znaczeń, które podobno czekają na odkrycie, interpretację, ocenę i ostateczną reprezentację (Lorimer 2005: 84).

Na liczne podobieństwa *non-representational theory* i propozycji Ingolda wskazuje Shaun Moores (2012: 3). Różnica między nimi polega na podejściu do kwestii reprezentacji. Jak zauważa Paul Simpson (2010: 7-10), mimo że przedstawiciele tego paradygmatu kwestionują nadrzędność wyobrażeń, myśli i symboli wobec ludzkiego działania, to „(...) traktują reprezentacje poważnie; nie jako kody, które należy odszyfrować, czy jako iluzję, którą należy rozproszyć, lecz jako wypowiedzi performatywne; jako poczynania”. Z kolei Ingold w dość niejasny sposób określa swoje stanowisko wobec reprezentacji:

Pojawia się pytanie: jak możemy odrzucić podejście reprezentatywne, gdy nasz świat jest wypełniony słowami i obrazami określanymi mianem reprezentacji, mającymi też wielki wpływ na to, jak żyjemy. (...) Myślę, że odpowiedzią jest to,



że rzeczy nie stają się reprezentacjami w sposób automatyczny. (...) Jeśli widzimy dookoła obrazy, i wszystkie one roszczą sobie prawo do posiadania zdolności reprezentowania, to nasza praca polega na tym, aby za nie zajrzeć i sprawdzić, jakie relacje władzy, polityki i praktyk za nimi stoją. Za każdą reprezentacją rozgrywa się jakaś gra o władzę. (...) Jednak nie odpowiedziałem właściwie na pytanie, co zrobić ze wszystkimi rzeczami, które nazywamy reprezentacjami. Łatwo jest argumentować za niereprezentacyjnym podejściem (*non-representational theory*) w antropologii lub w jakiegokolwiek innej dyscyplinie. Ale robienie tego bez wchodzenia w kwestię stosunków władzy jest być może zbyt proste. Myślę, że odpowiedź brzmi w następujący sposób, nie jest naszym zadaniem przyjmowanie reprezentacji w wartości nominalnej, ale rozpakowywanie dynamiki, która wspiera twierdzenie, że te rzeczy mają wartość reprezentacyjną. Czy to ma sens? (Ingold 2017: 134–135).

Choć Ingold w ten skrótowy sposób odnosi się do politycznego wymiaru powstawania reprezentacji, to jego perspektywa zamieszkiwania wydaje się projektem apolitycznym, na co zwracają uwagę jego liczni komentatorzy (Kenrick 2011; Uchiyamada 2004; Thin 2001). Antropolog nie prezentuje analiz relacji sił i władzy, które zawiadują światem, nie rozważa również politycznych następstw i implikacji swojej teorii (Uchiyamada 2004: 723). Choć wskazuje na możliwe punkty starć i konfliktów w środowisku zamieszkiwanym przez organizmy-osoby, w ostateczności nie poświęca im żadnej uwagi. Z lektury jego prac wyłania się obraz świata pełnego harmonii, systematycznego wzrostu i rozwoju. Tkanina świata jest tkana nieustannym i synchronicznym ruchem wielu organizmów i rzeczy, materiałów, pogody. Gdy jednak przyjrzymy się bliżej temu procesowi, dostrzeżemy, że ład i harmonia są okupione wieloma napięciami, a zamieszkiwanie odbywa się w polu władzy i zależności. Pisze o tym także sam Ingold:

Patrząc wstecz, żałuję, że użyłem frazy „perspektywa zamieszkiwania”. Problem z „zamieszkiwaniem” polega na tym, że przychodzi ono na myśl to, co przytulne i komfortowe, gdy już wszelkie napięcia zostały rozwiązane, a samotny mieszkaniec pozostaje w pokoju ze światem – i samym sobą. Nie to było moją intencją; możemy uznać, że zamieszkiwanie jest sposobem bycia w świecie, niczym w domu, ale dom nie jest koniecznie przyjemnym i komfortowym miejscem. Nie jesteśmy w nim też sami. Jakkolwiek jednak konotacje pojedynczej harmonii wyrastają z tego, jak termin ten był stosowany w literaturze fenomenologicznej inspirowanej pracą Heideggera. (...) Czy można pogodzić perspektywę zamieszkiwania z rozpoznaniem, że ludzkie życie jest przeżywane kolektywnie w polu władzy? Jeśli perspektywa zamieszkiwania zakłada otwartość na świat, jak może znieść walkę, klęskę i zamknięcie? (Ingold 2005b: 503).

Szkocki antropolog nie daje jednak satysfakcjonującej odpowiedzi na te pytania. W innym miejscu stara się uzasadnić swój wybór o rezygnacji z analizy politycznego wymiaru życia organizmów.

Moje prace są często słusznie krytykowane za brak namysłu nad polityką i władzą. W dużym stopniu zrobiłem to świadomie – dlaczego, to inne pytanie. Istnieje miękka i twarda odpowiedź. Odpowiedź słaba brzmi jak wymówka. Dlaczego

mam pisać o polityce i władzy? Na przykład, jeśli interesuje mnie to, jak i dlaczego ludzie pół miliona lat temu stworzyli tak zwane „ręczne siekiery” z płatkowanego kamienia – pytanie, które samo w sobie jest fascynujące – dlaczego miałbym przejmować się współczesnym neoliberalizmem i globalizacją oraz całą resztą? Dlaczego nie mogę pisać o prehistorii siekiery jako takiej? (...) Mocną odpowiedzią jest to, że pisanie przeciwko stanowiskom, które są wspierane przez potężne interesy polityczne, jest samo w sobie aktem politycznym. Jeśli na przykład piszę przeciwko hylemorfizmowi lub przeciwko neodarwinizmowi, to myślę, że piszę przeciwko głęboko zakorzenionym sposobom myślenia, które są wspierane przez instytucje władzy państwowej. Mam wrażenie, że zajmuję się polityką o wiele bardziej bezpośrednio, pisząc te argumenty, niż ktoś, kto pisze analizę tego, jak, powiedzmy, neodarwinizm lub kognitywistyka są wspierane przez aparat władzy (Ingold 2017: 134–135).

Nie zgadzam się ze stanowiskiem Ingolda, ponieważ uważam, że antropologiczny namysł nad politycznością nie sprowadza się do demaskowania neoliberalizmu. Szeroko pojmowane mechanizmy władzy, różnorodne napięcia i konflikty, taktyki i strategie, pakty i sposoby współpracy stanowią integralną część zamieszkiwanego świata, zaś będące ich wynikiem reprezentacje bywają równie realne, jak stół czy krzesło. Zwrócenie uwagi na te kwestie pozwala dostrzec, że w świecie-poprzez-pogodę działają różne siły – nie tylko wynikające z wymiany między medium i substancjami – które mają istotny wpływ na poczynania organizmów ludzkich i nieludzkich. Jak stwierdza sam Ingold (2005b: 503), „krytyka, że polityczność wyraźnie zniknęła z mojej perspektywy zamieszkania, jest słuszna i niepokojąca. Należy rozwinąć teorię, jeśli chcemy poznać dynamikę władzy w relacjach społecznych w środowisku, ale co miałyby to być?”. Na to pytanie każdy badacz, który próbuje realizować badania w oparciu o teoretyczne propozycje Ingolda, musi odpowiedzieć sobie sam.

### 3. *That's enough about ethnography!*

Ingold jest krytykiem etnografii. Od wielu już lat udowadnia, że antropologia i etnografia są dziedzinami z gruntu odmiennymi i nie należy ich ze sobą ani łączyć, ani tym bardziej mylić. Istotą jego argumentacji jest odniesienie do obowiązującego w obrębie dyscypliny podziału na etnografię – definiowaną jako nauka idiograficzna – oraz antropologię – rozumianą jako nauka nomotetyczna (Ingold 2007: 70). Ingold podkreśla, że tak postrzegana etnografia to „dziedzina oparta na własnych zasadach – praktyka werbalnego opisu; opis ludzkiego życia, który dostarcza, jest zamkniętym, skończonym tekstem, nie zaś surowym materiałem dla dalszych antropologicznych analiz” (Ingold 2008: 88). Jak jednak wskazuje, w toku rozwoju dyscypliny zmienił się sens tego pojęcia – dla wielu etnografia stała się równoznaczna z metodą obowiązującą w antropologii, zaś zebrane w toku badań informacje, fotografie i opisy miały być materiałem do dalszych rozważań antropologicznych, pozwalających budować ogólniejsze

twierdzenia teoretyczne. W opinii Ingolda takie założenie jest błędne, choć „etnografia posiada swoją metodę, sama nią nie jest” (Ingold 2008: 88).

Podejście etnograficzne stało się modnym substytutem badań jakościowych, obrazając tym samym każdą zasadę poprawnych, rygorystycznych badań antropologicznych – łącznie z zasadą długoterminowej i opartej na zaangażowaniu obecności badacza w terenie, uważności, relacyjnej głębi, wrażliwości na kontekst – mamy prawo protestować przeciwko temu (Ingold 2014: 384).

Ingold dąży do przywrócenia pierwotnego i właściwego znaczenia pojęciu etnografii, a jednocześnie do nadania odpowiedniego sensu samej antropologii. Zgodnie z jego poglądem etnografia musi pozostać nauką idiograficzną, zaś „antropologia jest dochodzeniem na temat kondycji i potencjału ludzkiego życia w świecie” (Ingold 2008: 88–89). Jak dodaje Ingold w wywiadzie z Susan MacDougall, zadaniem antropologii jest „zasklepienie pęknięcia pomiędzy wyobraźnią i życiem codziennym” (MacDougall 2014). W tym sensie nie opiera się ona na badaniach prowadzonych nad ludźmi, lecz na badaniu wśród nich: „to rozróżnienie pomiędzy «nad» oraz «wśród» przypomina w pewien sposób rozróżnienie na historię sztuki i praktykę artystyczną, gdzie ta pierwsza jest namysłem «nad sztuką», a ta druga jest sztuką” (Ingold 2017: 125–126). Dla Ingolda różnica pomiędzy antropologią i etnografią jest tego samego rodzaju. Antropologia jest dla niego wiedzą-poprzez-działania (*knowing-by-doing*), wiedzą w działaniu. Opiera się przede wszystkim na splocie namysłu i działania, teorii i metody. Jak twierdzi, bezzasadne jest rozróżnienie na teorię dyscypliny i jej metodę – obie są nierozdzielnymi aspektami rzemiosła. Jeśli metoda antropologii polega na zaangażowaniu praktyka działającego wśród ludzi i materiałów, to cała dyscyplina opiera się na zaangażowanej obserwacji i nastrojeniu percepcji, które pozwalają praktykowi podążać za aktualnymi zdarzeniami (Ingold 2014: 390). Postawa zaangażowanego uczestnika jest zatem odległa od tego, co konwencjonalnie uznaje się za metodę naukową, która polega na realizowaniu sekwencji z góry określonych kroków w celu osiągnięcia ustalonego celu (2014: 390).

Rozwinięciem tego podejścia jest postrzeganie obserwacji uczestniczącej jako integralnego składnika antropologii oraz rozróżnienie obserwacji i etnografii. Według Ingolda etnografia i obserwacja uczestnicząca nie są tym samym, zaś ich utożsamianie jest źródłem wielu nieporozumień – obserwacja uczestnicząca to połączenie działania i edukacji, które określa on mianem ontologicznego zaangażowania (*ontological commitment*) (Ingold 2014: 388).

Obserwacja uczestnicząca (...) polega na uczestnictwie zarówno w tym, co inni robią i mówią, jak również w tym, co dzieje się dookoła nich: to podążanie w wyznaczonym przez innych kierunku, niezależnie od tego, gdzie może to zaprowadzać. Może się to wiązać z frustracją i ryzykiem, ponieważ przypomina puszczanie łodzi w świat jeszcze nieuformowany – świat, w którym rzeczy nie są z góry dane, lecz zawsze są w procesie powstawania, nieustannego rozwijania się (Ingold 2014: 389).

W innym miejscu Ingold mówi o istocie tego podejścia do obserwacji, integrując je ze swoją teorią:

Obserwacja uczestnicząca, mówiąc najprościej, jest praktyką korespondowania: sposobem uważnego życia wśród tych, z którymi pracujemy. W tym, jak sądzę, leży cel, dynamika i potencjał antropologii. Nie jest to dostarczanie retrospektywnych opisów tego, jakie jest życie dla ludzi zamieszkujących określone miejsce i czas: w tym sensie nie jest ono etnograficzne. Jest ono raczej *edukacyjne*. Poddanie się tej edukacji oznacza współuczestnictwo w trwającej eksploracji możliwości i potencjałów samego życia (Ingold, Wala, Zych 2017: 157).

Podstawą tego podejścia jest antyrepresentacjonizm. Jak wskazuje Ingold, poznanie nie zachodzi między światem i jego reprezentacją, lecz jest raczej nieodzownym elementem życia i świadomości wiedzącego – rozwija się w polu praktyki usytuowanej w jego byciu-w-świecie. (Ingold 2011: 159). Badacz kładzie nacisk na akt korespondowania między percepcyjnie nastrojonym antropologiem i światem, w którym działa, gdzie antropologia może być praktyką analogiczną do działania muzycznego, kaligrafii czy rysowania (Ingold 2017: 126). Stąd rozwijana przez niego idea rysowania jako procesu korespondowania – gdzie kreślenie linii na kartce staje się jednocześnie zapisem obserwacji i ruchem myśli:

Jedna rzecz nieustająco reaguje na inną, podobnie jak w konwersacji. Rysująca dłoń jest jednocześnie obserwacją czegoś i tworzeniem śladu w tym samym czasie. W ten sposób ruch ręki, zarówno jak ruch Twoich myśli prowadzący rękę, korespondują z ruchem tego, w czym uczestniczysz w świecie i w co jesteś zaangażowany. Tym samym widzę rysowanie i graficzną antropologię jako część koncepcji antropologii jako dyscypliny opartej na korespondowaniu, nie zaś reprezentowaniu (Ingold 2017: 125).

Dodatkowo Ingold postuluje, aby postrzegać badania jako „edukacyjne korespondowanie z prawdziwym życiem, natomiast teorię jako wyobraźnię karmioną przez obserwacyjne zaangażowanie w świat” (Ingold 2014: 393).

Tak przedstawione rozróżnienie na etnografię i antropologię budzi wiele kontrowersji i – jak twierdzi sam Ingold – raczej nie spotyka się ze zrozumieniem środowiska badaczy (Ingold, Wala, Zych 2014: 12–13). Zdaniem Andrew Shryocka może to wynikać z mylnego definiowania etnografii:

zła etnografia Ingolda nie przypomina tej, którą większość z nas wykonuje lub będzie robić, zaś jego dobra antropologia jest pozbawiona instrukcji, jak ją robić. Metody badawcze są w minimalnym zakresie przedmiotem zainteresowania Ingolda, nawet jako rzemiosło. W zamian proponuje on bogatą listę postaw, doktrynerskich stanowisk, metafor (Shryock 2016).

Jaki pożytek z propozycji Ingolda może mieć zatem antropolog, który rusza w teren? Jakie są praktyczne implikacje wynikające z tego podejścia?

#### 4. Ingold w praktyce

W trakcie swej kilkuletniej fascynacji Ingoldem starałam się podążać za jego teorią, jednocześnie szukając pomysłów, jak praktycznie wcielić ją w życie – jak przetłumaczyć na język badań inspirujące pomysły zawarte w jego pracach. Moją odpowiedzią na liczne trudności związane z „uruchomieniem” ingoldowskiej teorii było powiązanie perspektywy zamieszkiwania z paradygmatem uczestnictwa Johna Herona, Petera Reasona i Johna Rowana, który pod wieloma względami jest zbliżony z omawianymi przeze mnie poglądami szkockiego antropologa. Twórcy paradygmatu uczestnictwa pytają o to, jaki związek zachodzi pomiędzy poznającym i poznawanym. W odpowiedzi proponują „rozszerzoną epistemologię” (Heron 1996: 52) – zgodnie z tą perspektywą nasze poznanie wyraża się na cztery sposoby: doświadczalny (*experiential*), prezentacyjny (*presentational*), propozycyjalny (*propositional*) i praktyczny (*practical*) (Heron, Reason 1997: 280). Wszystkie cztery formy poznania konstytuują naszą subiektywność, którą Heron i Reason nazywają krytyczną subiektywnością. Zdaniem wymienionych autorów możliwe jest wypracowanie w sobie zdolności łączenia czy równoczesnego uruchamiania tych wymiarów poznania. Osiągniemy to, „gdy przestaniemy tłumić nasze subiektywne odczucia, akceptując to, że są one naszym doświadczalnym wyrazem bycia w świecie i jako takie są podstawą wszelkiej wiedzy” (Heron, Reason 1997: 282). Tym samym krytyczna subiektywność zakłada autorefleksyjność i uważność wobec własnej sytuacji i pozycji.

Co istotne, tego rodzaju postawa rozciąga się na krytyczną intersubiektywność, ponieważ – jak zauważają obaj badacze – „osobista wiedza jest osadzona w kontekście zarówno kulturowo-lingwistycznym, jak i w kontekście doświadczalnie podzielanych znaczeń” (Heron, Reason 1997: 282). Krytyczna świadomość na temat naszej wiedzy opiera się na podzielanym doświadczeniu, dialogu, informacji zwrotnej, wymianie. Heron i Reason wskazują, że poza wymiarem konceptualnym jest ona osadzona w szerszym i głębszym kontekście doświadczenia – podzielanych znaczeń, które są podstawą do użycia języka w obrębie wspólnoty (Heron, Reason 1997: 283). Praktykując krytyczną świadomość, jesteśmy w stanie stopniowo otwierać się na kolejne sytuacje, postawy i doświadczenia. To zaś pozwala uchwycić w badaniach procesy, zmiany i ruch zachodzące w ego, wspólnocie i kosmosie.

Ujęta w ten sposób subiektywność nie ogranicza się do działania umysłu i świadomości, lecz obejmuje „wszelką aktywność poszczególnego podmiotu-organizmu” (Heron, Reason 1997: 283) – z uwzględnieniem jego ucieleśnienia, „u-umysłowienia” i zanurzenia w świat. W tym sensie krytyczna intersubiektywność obejmuje również to, co Kirsten Hastrup (2015: 170) nazywa „polami cielesności” (*corporeal field*), czyli „przestrzeń, w której każda jednostka jest nierozzerwalnie związana fizycznie, zmysłowo, ruchowo, cieleśnie” z innymi. Taka perspektywa zwraca uwagę na aktywność organizmu, ale również na współobecność innych organizmów: zwierząt, roślin czy innych bytów nieludzkich.

Jako że krytyczna subiektywność zawsze rozwija się w relacji do innych, proponuję dostrzec w tej koncepcji krytyczną (inter)subiektywność, którą można traktować jednocześnie jako intersomatyczność czy intercielesność (Pokropski 2013: 260–277). Komentując prace Ingolda i Merleau-Ponty'ego, Ana Cristina Ramirez Barreto (2010: 90) stwierdza, że „przyjmując ten punkt widzenia, antropologia powinna zdać relację z heterogenicznych, różnorodnych i dynamicznych cielesnych kompozycji, które tylko w pewnych wypadkach i w ograniczonej formie obejmują dyskursywne i zaprojektowane działania”.

Opisane podejście pozwala z jednej strony uchwycić wielopoziomowość związków między podmiotami-organizmami (w tym znaczenie komunikacji niewerbalnej, synchronizacji czy rezonowania), z drugiej zaś – dają podstawę do badania wzajemnych wpływów i powiązań między podmiotami-organizmami a szeroko rozumianymi bytami niehumanymi (tj. zwierzętami, roślinami, grzybami), rzeczami, mediami i innymi komponentami środowiska. Zgodnie z tym ujęciem środowisko nie stanowi biernej masy, która uobecnia się w doświadczeniach, przedstawieniach, pojęciach i praktykach podmiotu-organizmu, lecz odgrywa aktywną rolę, kształtuje życie organizmów, jednocześnie samo podlegając ciągłym zmianom. Na poziomie badań oznacza to potrzebę uwzględnienia roli zwierząt, roślin, rzeczy, mediów, pogody i innych komponentów środowiska – badacz powinien uważnie śledzić, w jaki sposób zmieniają się one pod wpływem wzajemnych praktyk i relacji, jak „wcielają” powtarzające się czynności, rejestrują i zapamiętują nawyki, jak rezonują i synchronizują się z naszymi działaniami, a jednocześnie same są wcielane, rejestrowane i zapamiętywane. Wymienione składniki wspólnie tworzą intersomatyczne kompozycje, wyłaniając się dialektycznie w odpowiedzi na realizowane działania i ich okoliczności.

Zaproponowana metoda badań opiera się na czterech rodzajach wiedzy – doświadczalnej, prezentacyjnej, pojęciowej i praktycznej, a także na krytycznej (inter)subiektywności rozszerzonej o uwagi Ingolda i Merleau-Ponty'ego. Jako taka pozwala ona przekroczyć ograniczenia autoetnografii, która koncentruje się na języku i stanie świadomości badacza, jak również realistycznie zorientowanej etnografii, która neguje jego podmiotowość (por. Brocki 2008: 127; Hastrup 2005: 170). Jej kluczowym elementem jest doświadczenie uczestniczące, które polega na cielesnym i „u-umysłowym” zaangażowaniu badacza – jego obecność i działania są zarówno sposobem, jak i warunkiem poznawania świata. Doświadczenie uczestniczące można zdefiniować za Ingoldem jako „bliskie sprzężenie percepcyjne i performatywne między uczestnikiem i tymi aspektami świata, które są przedmiotem jego zainteresowania” (Ingold 2011a: 19).

Etnolog nie jest zewnętrznym i biernym obserwatorem, ani też głównym bohaterem swoich badań, lecz aktywnym uczestnikiem badanej sytuacji. Dlatego nie może być traktowany jak neutralne narzędzie badań czy miara wszechrzeczy. Pozostaje raczej czułym i rozwijającym się podmiotem działającym w środowisku. Jego spostrzeżenia przebiegają w dwóch kierunkach. Z jednej strony, kierują się na poznanie rzeczywistości, w której badacz jest zanurzony, w tym szczególnie na rejestrowanie zmian, jakie w niej zachodzą. W tym wypadku

celem poznania są inni ludzie, zwierzęta, rośliny, rzeczy i inne komponenty środowiska, zaś jego warunkiem – naprzemienne fazy ruchu i spoczynku. Badacz nie jest statyczny, poznaje świat w działaniu z perspektywy konkretnych ścieżek i punktów; w różnym tempie poruszają się także badane podmioty, przedmioty i zjawiska. W ten sposób badania polegają na wyostreniu percepcji, działaniu i podążaniu za różnorodnymi rytмами i bohaterami.

Z drugiej strony, badacz pozostaje czujny i wrażliwy wobec zmian, którym sam podlega. Chodzi tutaj nie tylko o ruch myśli, ale także o cielesne odczucia i emocje – nie same w sobie, ale właśnie w kontekście, w splocie, zanurzeniu i reakcji na to, co napotykanie. Dzięki temu może uchwycić atmosferę oraz synchronizować się z badanymi zjawiskami.

Tych dwóch kierunków nie można od siebie zupełnie odseparować – są one na wielu poziomach powiązane. Jak pisze o tym Thorsten Gieser:

Nasze bycie nie jest zlokalizowane ani w nas samych jako podmiotach, ani też w obiektach, które badamy, ale gdzieś pomiędzy. W naszej bliskiej relacji ze światem. (...) Bycie nie może zostać zredukowane do podmiotu czy do ciała i umysłu. Bycie jest zawsze byciem-w-świecie, w tym sensie, że świat, w którym żyjemy (obiekty i inne organizmy), jest w równej mierze częścią nas samych, tak jak są nimi nasze związki z jego innymi elementami (Gieser 2008: 302).

Tak rozumiana etnografia jest czuła, zmysłowa i empatyczna. Jest również twórcza. Etnograf nie tylko uczestniczy w badanej sytuacji, lecz jest wplątany w pola relacji, jakie zachodzą pomiędzy ludźmi, nieludźmi, rzeczami, znaczeniami, reprezentacjami, narracjami i różnorodnymi komponentami środowiska – tym samym staje się jednym ze (współ)wytwórców środowiska. O konsekwencjach tak pojmowanej roli etnografa pisze Sarah Pink:

Miejsca nie istnieją niezależnie, a my nie możemy po prostu przychodzić i robić w nich etnografię albo przeprowadzać wywiady. Jesteśmy raczej częścią tworzącego się miejsca-badań-jako-wydarzenia (*research-place-event*) (Pink 2012: 33).

Tym, co stanowi o specyfice tego podejścia, jest doświadczanie uczestnictwa w procesie – badacz nie poznaje świata takim, jaki on jest, nie rekonstruuje go z opowieści i praktyk badanych ludzi, nie kreuje go na bazie własnych przeżyć. Badanie okazuje się raczej pogłębioną, wielozmysłową i wielopoziomową analizą procesu stawiania się świata, w ramach którego również osoba badacza ulega zmianie poprzez uczenie się i wcielanie nowych praktyk czy zachowań. Obecność antropologa jest komponentem badanej sytuacji i pozostaje jej częścią także po zakończeniu pobytu w terenie, ponieważ zostaje wcielona przez innych – znajduje swoje fizyczne odbicie w opisywanym miejscu. W tym kontekście badania oparte na teorii Ingolda są procesem wzajemnego uczenia się, wcielania i wielorakiego oddziaływania.

Próbując wprowadzić do praktyki badawczej prezentowane koncepcje Ingolda, warto zwrócić uwagę również na rolę *sensorium* – zarówno w procesie

pracy terenowej, jak również w kontekście wypowiedzi i działań uczestników badań. Uważam, że bodźce zmysłowe mogą stanowić ważny element analizy antropologicznej, o ile wykraczają poza jednostkową perspektywę, a zatem gdy dźwięki, zapachy, smaki czy obrazy wywołują intersubiektywne i intercielesne reakcje w postaci emocji, min, gestów, wypowiedzi czy działań podejmowanych przez jednostki i grupy. Nie chodzi o negację osobistego doświadczenia jednostek; twierdzę raczej, że „rekonstrukcja” wewnętrznych przeżyć nie powinna być głównym zadaniem antropologii zmysłów. Takie zawężenie pola badań „zmysłowych” pozwala skoncentrować się przede wszystkim na tych bodźcach, które „mają znaczenie”. Nadawanie znaczenia polega tutaj nie tylko na przypisaniu abstrakcyjnej jakości danemu dźwiękowi, woni czy smakowi (symbole), lecz przede wszystkim na odkrywaniu ich sensu, który rodzi się ze wzajemnej interakcji ludzi i otaczającego ich środowiska (znaki indeksalne, afordancje). Takie znaczenia są umiejscowione i historyczne; mogą one łączyć się z bardziej ogólnymi, podzielanymi społecznie poglądami i wyobrażeniami na temat porządku i nieporządku, czystości i brudu, dobra i zła, moralności, dobrych manier i kultury osobistej. Mogą też pozostać całkowicie lokalne.

Co ważne, rozszerzenie propozycji Ingolda o cztery formy wiedzy – doświadczalną, prezentacyjną, propozycjonalną i praktyczną – pozwala na uruchomienie różnych metod zbierania danych: nagrań wideo, nagrań audio, rysowania, kaligrafii, map, zapisu ruchu, zapisu muzyki, edukacji umiejętności. Tym samym poetyckie metafory Ingolda mogą zostać w twórczy sposób wykorzystane w badaniach społecznych i nie tylko.

## Zakończenie

Niniejszy tekst stanowi zwieńczenie długiej drogi, jaką odbyłam, podążając za antropologicznymi koncepcjami Tima Ingolda. W tym czasie moja postawa wobec jego prac ewoluowała w dość standardowy sposób – od wielkiej fascynacji i zachwytu zupełnie nowym dla mnie podejściem do antropologii, do próby zdystansowania się i oceny jego teorii w szerszym kontekście rozwoju współczesnej nauki. Choć dostrzegam wyzwania i trudności związane z adaptacją myśli Ingolda do praktyki antropologicznej, widzę też olbrzymi potencjał w konsekwentnym kontynuowaniu wędrówki w świecie-poprzez-pogodę. Tym bowiem, co z całą pewnością wyróżnia szkockiego antropologa na tle współczesnych badaczy, jest otwartość jego podejścia, które generuje nośne metafory, możliwe do wykorzystania przez innych autorów, a także posiada dużą zdolność wplatania się w inne teorie i projekty badawcze, a tym samym podlega ciągłym uzupełnieniom i twórczym przekształceniom.



## Literatura

- Anderson, B., Harrison, P. (2010). The Promise of Non-Representational Theories. W: B. Anderson, P. Harrison (eds.), *Taking-Place. Non Representational Theories and Geography* (s. 1–36). London: Ashgate.
- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801–831.
- Barreto, R. (2010). Ontology and anthropology of interanimality: Merleau-Ponty from Tim Ingold's perspective. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 5(1), 32–57.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Brocki, M. (2008). *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*. Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Clark, E. (2013). "As long as it's not the Nubians": An exploration of the impact of human–animal relations on violence. <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:OMvwzKKRcOQJ:https://ojs.standrews.ac.uk/index.php/SAEE/article/download/789/672/+&cd=2&hl=pl&ct=clnkg=pl> [dostęp: 05.05.2018].
- Czapliński, P., Nycz, R. i in. (red.), 2017. *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2015). *Tysiąc Plateu*. Przeł. J. Bednarek, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Gieser, T. (2008). Embodiment, emotion and empathy. A phenomenological approach to apprenticeship learning. *Anthropological Theory*, 8(3), 299–318.
- Hastrup, K. (2005). Anthropological knowledge incorporated. W: K. Hastrup, P. Hervik (eds.), *Social Experience and Anthropological Knowledge* (s. 168–180). London-New York: Routledge.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przeł. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Heron, J. (1996). *Cooperative Inquiry. Research into the Human Condition*. Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi: SAGE.
- Heron, J., Reason, P. (1997). A Participatory Inquiry Paradigm. *Qualitative Inquiry*, 3, 274–294.
- Hoły-Łuczaj, M. (2015). Posthumanizm. Między matematyką a etyką. *Kultura i Wartości*, 1(11), 45–61.
- Howes, D. (2003). *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Michigan: University of Michigan Press.
- Howes, D. (2011). Reply to Tim Ingold. *Social Anthropology/Antropologie Sociale*, 19(3), 318–322.
- Ingold, T. (1986). *Evolution and social life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London – New York: Routledge.
- Ingold, T. (2005a). Kultura i postrzeganie środowiska. Przeł. G. Pożarlik. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii kultury* (s. 73–86). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingold, T. (2005b). Epilogue: Towards a Politics of Dwelling. *Conservation and Society*, 3(2), 501–508.
- Ingold, T. (2007). *Lines. A Brief History*. London-New York: Routledge.
- Ingold, T. (2008). Anthropology is Not Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154, 69–92.

- Ingold, T. (2011a). *Being Alieve. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London–New York: Routledge.
- Ingold, T. (2011b). Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 19(3), 313–317.
- Ingold, T. (2011c). Reply to David Howes. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 19(3), 323–327.
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography!. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 383–395.
- Ingold, T. (2017). *Correspondences. Knowing from the inside*. Aberdeen: University of Aberdeen.
- Ingold, T., Wala, K., Zych, M. (2014). Ruch, którym jesteśmy, zawiera też ruch naszych myśli. Z Timem Ingoldem rozmawiają Katarzyna Wala i Magdalena Zych. *Autoportret. Pismo o Dobrej Przestrzeni*, 2(45), 10–15.
- Ingold, T., Wala, K., Zych, M. (2017). Letters from Cracow. W: T. Ingold, *Correspondences. Knowing from the inside* (s. 122–143). Aberdeen: University of Aberdeen.
- Kenrick, J. (2011). Unthinking Eurocentrism: The political writing of Adam Kuper and Tim Ingold. *Anthropological Notebooks*, 17(2), 11–36.
- Lorimer, H. (2005). Cultural Geography: the busyness of being 'more-than-representational'. *Progress in Human Geography*, 32(4), 83–94.
- MacDougall, S. (2014). *Enough about Ethnography: An Interview with Tim Ingold*. <https://culanth.org/fieldsights/841-enough-about-ethnography-an-interview-with-tim-ingold> [dostęp: 10.05.2018].
- Moore, S. (2012). *Loose Ends: Lines, Media and Social Change*. [http://www.media-anthropology.net/file/moores\\_loose\\_ends.pdf](http://www.media-anthropology.net/file/moores_loose_ends.pdf) [dostęp: 23.05.2018].
- Mroczkowski, B. (2017). Schizofreniczna materia. O produkcji ciał, pojęć i podmiotowości. *Praktyka Teoretyczna*, 3(25), 342–353.
- Nagel, S.K. (2015). Thickening Descriptions with Views from Pragmatism and Anthropology. W: Metzinger T., Windt J. M. (eds.), *Open MIND* (s. 1–11). Frankfurt: MIND Group.
- Overmann, K.A. (2017). Materiality and numerical cognition: A Material Engagement Theory perspective. W: T. Wynn, F.L. Coolidge (eds.), *Cognitive models in Palaeolithic archeology* (s. 89–112). London: Oxford University Press.
- Pink, S. (2011). *The future of sensory anthropology / the anthropology of the senses*. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 18(3), 331–333.
- Pink, S. (2012). *Situating everyday life, Practices and places*. Los Angeles–London–New Delhi: Sage.
- Pokropski, M. (2013). *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Shryock, A. (2016). *Ethnography: Provocation*. <https://culanth.org/fieldsights/871-ethnography-provocation> [dostęp: 23.05.2018].
- Simpson, P. (2010). *Ecologies of Street Performance: Bodies, Affects, Politics*. Unpublished PhD Thesis, Bristol: University of Bristol.
- Teksty Drugie. Etnografia przedtekstowa*. 2018, 1.
- Thin, N. (2002). A Review of Ingold's 'The perception of the environment'. *Anthropological Theory*, 2(1), 120–121.
- Thrift, N. (1996). *Spatial Formations*. London: Sage.
- Thrift, N. (2007). *Non-Representational Theory: Space / Politics / Affect*. London: Routledge.
- Uchiyama, Y. (2004). A Review of Ingold's 'The perception of the environment'. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(3), 723–724.
- Wala, K. (2016). Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 2, 189–209.

- Wala, K. (2018). Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. II). *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 3, 303–329.
- Zawada, Ł. (2018). *Fragmenty dziennika SI*. Warszawa: Nisza.

## SUMMARY

### Arranging the world anew. Re-creation of Tim Ingold's concept/idea (part III)

The article is the third part of the triptych published in the subsequent issues of "Ethnography" (2016, 2017), regarding the anthropological concepts and explorations of Tim Ingold. In this part, the author presents a critical analysis of Ingold's proposals, referring to theories developed within the contemporary humanities and social sciences by researchers such as Jane Bennett, Rosi Braidotti, Donna Haraway and Bruno Latour. The article also introduces Ingold's attitude towards ethnography as a scientific discipline, and explores the possibilities of using his proposals in ethnographic fieldwork.

**Keywords:** Tim Ingold, ethnography, embodiment, posthumanism, anthropology of the senses