

KATARZYNA WALA
Uniwersytet Wrocławski

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

Wprowadzenie

Czy antropologia może zajmować się zmianami pogody, korozją i niszczeniem rzeczy, ontogenezą żywych organizmów – i wszystko to łączyć w obrębie jednej propozycji teoretycznej? Tim Ingold udowadnia, że jest to możliwe. Na prace tego oryginalnego szkockiego badacza natrafiłam przy okazji pytań o znaczenia i wartości przypisywane percepcji w ramach badań antropologicznych. Moje zainteresowanie wzbudziła rozwijana przez Ingolda koncepcja edukacji uwagi, która stwarza nowe i nieoczekiwane pole badawcze w zakresie antropologii zmysłów. Równocześnie szybko okazało się, że jego propozycja nie ogranicza się do tej subdyscypliny, lecz stanowi spójny system myślenia o świecie i stanowi interesujący wkład w teorię antropologiczną w ogóle. Uwiedziona perspektywą Ingolda zaczęłam powoli zanurzać się w opisaną przez niego rzeczywistość, co okazało się fascynującą a jednocześnie niezwykle wymagającą intelektualną przygodą. Jego praca naukowa obejmuje bowiem szeroki wachlarz tematów; jednocześnie od prowadzonych w latach 70. XX w. badań wśród Laponczyków (Saami) i Finów w Laponii zdaje się on konsekwentnie rozwijać swoją propozycję:

Patrząc wstecz na moją pracę (...), widzę, że można ją sprowadzić do czterech faz, z których każda rozwijała się wokół jednego kluczowego pojęcia. Pierwsza z nich dotyczyła znaczenia produkcji, druga poświęcona została historii. W trzeciej skupiłem się przede wszystkim na pojęciu zamieszkiwania. Ostatnia z nich – ta w której jestem obecnie – jest próbą rozwinięcia idei, według której życie toczy się wzdłuż linii (Ingold 2011: 4).

Najogólniej mówiąc, rozważania Ingolda wpisują się w nurt myśli humanistycznej, który wypływa z krytyki kartezjańskiego modelu wiedzy, tekstualizmu i narratywizmu. Podstawowym wyzwaniem badaczy podziwiających ten sposób

rozumienia świata jest zniesienie dualizmów, w jakie – już od czasów starożytnych, a następnie za sprawą filozofii nowożytnej – uwikłana została myśl zachodnia. Chodzi tu przede wszystkim o dychotomie ciała i umysłu, materii i idei, zmysłów i namysłu, podmiotu i przedmiotu, idealizmu i realizmu, natury i kultury, nauk przyrodniczych i humanistycznych. W odróżnieniu od badaczy, którzy umieszczają swe rozważania w obrębie poszczególnych (sub)dyscyplin naukowych, paradygmatów i perspektyw (antropologia zmysłów, paradygmat ucieleśnienia, *animals studies*, *things studies*), praca Ingolda obejmuje wszystkie te sfery i tworzy spójny, autorski system myślenia, krążący wokół kluczowego pojęcia – zamieszkiwania¹. Cechą dystynktywną jego rozważań jest to, że wykraczają one poza ramy dyskursu antropologicznego – szuka on oparcia dla swoich teorii zarówno w terenie, we własnych badaniach kultur arktycznych, w publikacjach antropologów, filozofów, przedstawicieli nauk przyrodniczych i ścisłych, jak również w dziełach artystów, rzemieślników i w najzwyczajszych codziennych czynnościach.

Można jednak wskazać kilka postaci, które mają szczególne znaczenie dla jego propozycji. Najważniejszymi z nich są Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty oraz przedstawiciele filozofii witalistycznej: Gilles Deleuze, Felix Guattari i Henri Bergson. Ważną rolę odgrywa również twórca nurtu ekologicznego w psychologii James Gibson. Ingold szuka wsparcia także wśród badaczy zajmujących się biologią, szczególnie w publikacjach takich autorów, jak Paul Weiss czy Susan Oyama. W ten sposób stara się zrewidować teorię antropologiczną, związać ją ze światem przeżywanym. Szczególnie ważna jest tu próba powiązania humanistyki z naukami przyrodniczymi, z którymi antropologia zerwała w połowie XX w. Ingold nie pozostaje bezkrytyczny wobec prac biologów – spośród wielu propozycji teoretycznych rozwijanych w obrębie nauk przyrodniczych wybiera te, które są powiązane z biologią rozwoju oraz psychologią ekologiczną, badającą proces nabywania zdolności percepcyjnych w trakcie życia organizmu, zgodnie ze zmianami zachodzącymi w jego otoczeniu.

Prezentowany tekst stanowi pierwszą część tryptyku publikowanego w kolejnych numerach „Etnografii”, którego celem jest rekonstrukcja propozycji teoretycznej Ingolda. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ nie została ona wyłożona w jednej publikacji autora, lecz – w pewnych fragmentach – obecna jest we wszystkich jego pracach. Stąd też wymagało to skrupulatnego śledzenia i „sklejania” poszczególnych wątków zawartych w licznych artykułach, wywiadach, wykładach i książkach. Prezentowane rozważania są efektem wieloletnich inspiracji pracami Ingolda, a także – w pewnym sensie – produktem ubocznym moich badań w ramach pracy doktorskiej na temat wspólnego zamieszkiwania. Osia

¹ Dla polskiego czytelnika jego projekt może wydać się zbieżny z pracą innego nowatorskiego myśliciela, Bruno Latoura, którego książki – w przeciwieństwie do prac Ingolda – doczekały się w Polsce wielu przekładów i opracowań. Dlatego też w niniejszym artykule znajdują się nawiązania do koncepcji francuskiego socjologa, ale także wskazania na rozbieżności i różnice pomiędzy jego propozycją a rozważaniami szkockiego antropologa.

tego przedsięwzięcia jest rozwijana przez Ingolda koncepcja uzmysłowionego organizmu działającego w środowisku.

Próba rekonstrukcji została podzielona na trzy części. Pierwszą z nich stanowi prezentowany artykuł, w którym omawiam rozważania Ingolda na temat środowiska (dychotomia natura–kultura) oraz elementów, które tworzą jego tkanę, tj. pogody i rzeczy (dychotomia przedmiot–podmiot). Oprócz środowiska oraz działających w nim rzeczy kluczowym elementem rekonstruowanej koncepcji jest uzmysłowiony organizm, będący przedmiotem analizy w drugiej części cyklu, która ukaże się w kolejnym numerze „Etnografii”. Omówione zostaną w niej dociekania szkockiego antropologa na temat organizmów (dychotomia umysł–ciało) oraz percepcji (dychotomia konstruktywizm kulturowy–realizm). W części tej postaram się także zestawzić omawiane wcześniej elementy teorii Ingolda i przedstawić je w świetle czterech zasadniczych tematów, które wyznaczyły rozwój jego pracy badawczej: produkcji, historii, zamieszkiwania i linii. W ostatnim artykule zostanie zawarta krytyczna analiza propozycji teoretycznej Ingolda oraz ocena możliwości jej wykorzystania w praktyce badań terenowych. Spróbuję również uchwycić związek pomiędzy doświadczeniem etnograficznym Ingolda i jego badaniami z zakresu ekologii społeczności subarktycznych a rekonstruowanym dojrzałym etapem twórczości. Zwieńczeniem cyklu będzie prezentacja autorskiej propozycji etnografii sensorycznej inspirowanej pracami szkockiego antropologa.

Warto w tym miejscu wskazać, że argumentacja w tekstach Ingolda jest prowadzona wedle zasad swoistej dialektyki: zazwyczaj antropolog stara się zrekonstruować stanowisko swego oponenta, następnie osadzić je w szerszej perspektywie myślenia, by w końcu przedstawić własne sądy i wykazać istotę różnic między prezentowanymi koncepcjami. Inspirując się tym sposobem budowania i prezentowania myśli, w dalszej części tekstu prześlę rozważania Ingolda ukształtowane i uwidocznione poprzez zderzenia i tarcia z pracami innych antropologów, socjologów i filozofów.

1. Od natury – kultury do środowiska

W wydanej w XVIII wieku *Myśli o filozofii dziejów* Johann Gottfried Herder (1962: X) napisał, że „nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura”. Bruno Latour u progu XXI wieku dodaje: „nie ma nic mniej stabilnego od pojęcia natury” (2009: 83). Jak wskazuje dalej francuski socjolog, terminy „natura” i „kultura” nie oznaczają bytów istniejących w świecie, obszarów rzeczywistości, ale stanowią pewną szczególną formę organizacji publicznej (Latour 2009: 95). Mówiąc najprościej, są to pojęcia o charakterze historycznym i politycznym. Jak piszą Phil Macnaghten i John Urry (2005: 18), ich dzisiejsze rozumienie pochodzi z „niezwykle skomplikowanego pola idei powiązanych z wieloma kluczowymi pojęciami zachodniej myśli, takimi jak Bóg, idealizm, demokracja, nowoczesność, społeczeństwo, oświecenie, romantyzm itd.”, zaś ich analiza „daje kluczowy

wgląd w to, jak ludzie myśleli o sobie, swoim miejscu w świecie, swoich związkach z innymi i krajem oraz o poczuciu ogólnej siły i bezsilności w zakresie kształtowania świata swojego życia". Wychodząc od powyższych stwierdzeń, skoncentruję się na dychotomii natura–kultura, która jest obecna w etnologii/antropologii od samego początku jej istnienia, a współcześnie, zdaniem Ingolda, stanowi zasadniczą przeszkodę w dalszym rozwoju dyscypliny. Rekonstrukcji poglądów wybranych antropologów na temat świata kultury i natury towarzyszyć będzie krytyka założeń, które leżą u ich podstaw, oraz prezentacja autorского programu Ingolda.

1.1. Świat kultury i świat natury

Etnologia ufundowana została na dychotomii natura–kultura. Gdyby jednak przyjrzeć się temu, jak „natura” i „kultura” były definiowane od początku istnienia dyscypliny, okazałoby się, że pojęcia te każdorazowo wskazywały na inne wymiary rzeczywistości, gdyż konstruowane były na bazie odmiennych, dominujących w danym czasie dyskursów: ewolucjonizmu, dyfuzjonizmu, szkoły kultury i osobowości, strukturalizmu, kognitywizmu czy postmodernizmu. Mimo to można wskazać pewne charakterystyczne sposoby myślenia, na których opierają się te kategorie. Natura pojmowana była przede wszystkim jako coś zewnętrznego – świat materialny (naturalne środowisko); wrodzonego – wewnętrzna istota zjawisk (np. natura wykluczenia społecznego); albo uniwersalnego – wszechobejmująca siła, kontrolująca porządek świata (np. „prawa naturalne”, „Matka Natura”) (Williams 1983: 219). Kultura natomiast rozumiana była jako własność zbiorowości ludzkich, które można porównywać i uporządkować w formie hierarchii; złożona całość składająca się z wiedzy, wierzeń, sztuki, moralności, prawa, obyczajów oraz wszystkich innych zdolności i przyzwyczajajeń nabytych przez człowieka jako członka społeczeństwa (Tylor 1896: 15); nadorganiczny fenomen powstający w różnych wariantach, których nie można ze sobą porównać (Kroeber 1917), czy sieć symboli. W pierwszym okresie istnienia dyscypliny antropologowie doszukiwali się związków pomiędzy światem natury i kultury (ewolucjonizm) (Sanjek 2008: 496), z czasem jednak uczynili przedmiotem swoich badań tylko tę ostatnią (relatywizm kulturowy). Odwrócenie się od natury było reakcją na naukowy rasizm i etnocentryzm XIX-wiecznego ewolucjonizmu, od którego – jak od swoich wstydlivych korzeni – próbowali odciąć się kolejni antropologowie, albowiem „czuli się zobligowani do odżegnywania się od wszelkich ogólnych teorii ludzkiego zachowania, które opierają się na idei ewolucji człowieka i jego zwierzęcości” (Toren 2008: 554). Oczywiście w historii antropologii kilkakrotnie ponawiane były próby odkrycia korelacji pomiędzy tym, co naturalne i kulturowe w odniesieniu do tzw. natury ludzkiej (neoewolucjonizm, socjobiologia, psychologia ewolucyjna oraz ujęcia wyrastające z psychoanalizy, ekologii, neurologii czy etologii zachowań wyuczonych) i umysłu ludzkiego (lingwistyka, strukturalizm, psychologia kognitywna, nauki kognitywne). We-

dług Michela Carrithersa (2008: 390) rozwój nowoczesnego rozumienia pojęcia kultury powodowany był jednak przede wszystkim walką intelektualną, którą wymierzono przeciw próbom wyjaśniania zachowań człowieka i całej ludzkiej różnorodności w naukowych kategoriach przyrodzności. Dlatego też jeszcze do niedawna z dużą dozą podejrzliwości – a nawet niechęcią – obserwowano wszelkie próby łączenia nauk o kulturze z naukami przyrodniczymi.

Mimo to, jak zauważa Ingold, u podstaw współczesnej antropologii, także w jej wersji postmodernistycznej, leżą – często nieujawnione i nieuświadomione – generalne założenia na temat człowieka i otaczającego go świata. W tym miejscu skoncentruję się przede wszystkim na idei oddzielenia od siebie świata kultury i natury oraz wyraźnym usytuowaniu człowieka w pierwszym z nich.

1.2. „Naturalne” paradoksy antropologii

Ingold rozważa pogląd, wciąż rozpowszechniony w antropologii, wedle którego istnieje zasadnicza różnica pomiędzy światem postrzeganym i światem rzeczywistym, światem kultury i światem natury. Jego rozwinięciem jest przekonanie, że „istoty ludzkie zamieszkują światy dyskursywne (...), człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieci znaczeń, którą sam utkał (...), zaś kultura nakłada arbitralną ramę znaczeń symbolicznych na rzeczywistość” (Ingold 2000: 172, 178). Przyjmuje się tutaj, że kultura jest siecią, która w łagodnej wersji tego stanowiska – relatywizmie kulturowym – przekształca, zaś w jego wersji mocnej – relatywizmie epistemologicznym – determinuje nasze postrzeganie natury. Dla przedstawicieli tego podejścia podstawowym obiektem zainteresowania są kolektywne porządki symboliczne, rozumiane przez Clifforda Geertza (2005: 44) jako „zbiór mechanizmów kontroli, planów, przepisów, zasad, instrukcji (tego, co programiści nazywają programem) do zarządzania zachowaniem”. Za pośrednictwem owego programu członkowie danej kultury nadają sens światu, w ramach którego organizują swoje doświadczenie i uzasadniają swoje działania. Zgodnie z tym poglądem człowiek nie ma bezpośredniego dostępu do natury; może wchodzić z nią w relacje jedynie za pośrednictwem kultury, kategorii językowych, symboli (Ingold 2005: 73). Skoro zaś wszystkie znaczenia mają swoje źródło w kulturze, sama natura musi być pierwotnie pozbawiona właściwego sensu. W antropologii można odnaleźć szereg prac, które opierają się na takim myśleniu; wśród osób, które przyjmują ten pogląd, wymienić można m.in. Mary Douglas², Edmunda

² „Postrzegając, z ogółu bodźców atakujących nasze zmysły wybieramy tylko te, które nas interesują, nasze zainteresowania zaś poddane są wpływowi naszej tendencji do tworzenia wzorów, niekiedy zwanych schematami. W chaosie zmiennych wrażeń każdy z nas konstruuje sobie stabilny świat, w którym przedmioty mają rozpoznawalne kształty, umieszczone są w głębi i są trwałe. Postrzegając, budujemy, przy tym niektóre sugestie wykorzystujemy, inne odrzucamy. Najłatwiejsze do przyjęcia są te sygnały, które najlepiej wpisują się w aktualnie tworzony wzór. Elementy dwuznaczne traktujemy na ogół tak, jak gdyby harmonizowały z resztą wzoru. Elementy, które zdecydowanie do niego nie pasują, zwykle są odrzucane. Ich przyjęcie wymaga modyfikacji struktury założeń. W miarę postępu nauki przydzielamy nazwy przedmiotom. Te

Leacha³, Harolda C. Brookfielda⁴ czy cytowanego już Clifforda Geertza. Ilustracją podobnego przekonania może być konstatacja Marcina Brockiego:

Świat w większości jest częścią ludzkiej percepcji, a ta formułowana jest poprzez ludzką kulturę. Świat nie jest więc niezależny od sposobu, w jaki dana kultura formułuje daną wizję świata, co człowiek widzi. Istnieją tylko kulturowe konstrukcje rzeczywistości, i to one rozstrzygają o tym, co jest postrzegane, co jest doświadczane, co jest rozumiane. W tym sensie, kiedy „natura” i „fakty życia” są zawsze specjalnym rodzajem kulturowych definicji rzeczy: nie mają niezależnej egzystencji od ich definicji kulturowych (Brocki 1994: 22).

Ingold dokładnie przygląda się temu podejściu do badań nad kulturą i jego implikacjom. Dostrzega, że u podstaw podobnych stanowisk leży myślenie o świecie w kategoriach *hyle* i *morphe*, materii i formy, które zostało wprowadzone do filozofii przez Arystotelesa. Jak streszcza ten pogląd antropolog,

natura jest dla kultury (...) tym, czym tworzenie dla konstruującego. Kultura dostarcza planu budowlanego, natura budulca (...); „gdzieś tam” musi być jakiś fizyczny świat poza wieloma intencjonalnymi światami podmiotów kulturowych, gdyż w przeciwnym razie nie byłoby z czego budować (...). [W konsekwencji] konieczne jest rozróżnienie pomiędzy dwoma wersjami natury: „faktycznie naturalną” naturą (przedmiotem badań nauk ścisłych) oraz naturą „postrzeganą kulturowo” (przedmiotem badań antropologów). Podział taki jest powszechnie znany w literaturze antropologicznej (Ingold: 2000: 41).

Podział ten skutkuje jednak pewnym paradoksem nauk humanistycznych. Z jednej strony humaniści krytykują nauki przyrodnicze za czynione przez ich przedstawicieli roszczenia do odkrywania „prawdy obiektywnej”⁵. Tego rodzaju

nazwy wpływają z kolei na sposób postrzegania przedmiotów przy następnej okazji: raz opatrzone etykietą, w przyszłości szybciej trafiają w odpowiednie luki we wzorze” (Douglas 2007: 77-78).

³ „Wewnętrzna percepcja otaczającego nas świata jest w dużej mierze zdominowana przez kategorie werbalne, stosowane przez nas do jego opisu (...). Używamy języka do dzielenia wizualnego kontinuum na znaczące przedmioty i na osoby pełniące rozróżnialne role społeczne” (Leach 2010: 46, 51).

⁴ „Bez względu na to, jak wiernie postrzegane środowisko przypomina środowisko prawdziwe, są to oddzielne i całkiem różne środowiska. Mimo że środowisko prawdziwe (...) może być wytworem ludzkiego oddziaływania na krajobraz naturalny, to tylko środowisko postrzegane jest zawsze i całkowicie kulturowym artefaktem” (Brookfield 1969: 64, cyt za: Ingold 2005: 81).

⁵ Dorota Angutek, która w swoich pracach przyjmuje perspektywę kulturalistyczną, pisze: „Badacze uprawiający tę gałąź wiedzy [nauki przyrodniczo-matematycznej] zwykle reprezentują naiwny realizm lub bardziej wyrefinowaną jego wersję, to znaczy przyjmują, że postrzegają świat w sposób obiektywny, niezależny od naszych subiektywnych sądów. Nie biorą oni pod uwagę pośredniczącego w tym poznaniu czynnika, jakim są przekonania kulturowe. Nie posiadają wrażliwości krytycznej, która wyczułaby ich zmysł poznawczy na historyczne i kulturowe determinanty różnych światopoglądów, w tym wszelkiej postaci ontologii, ale także sądy aksjologiczne. Tym bardziej nie dopuszczają możliwości fragmentarycznego, a nawet odkształconego przez ograniczenia kulturowe poznania empirycznego. Sądzą, że świat jawi się

krytyka jest szczególnie widoczna w pracach antropologów postmodernistycznych, dla których niemożliwe jest wejście w kontakt z rzeczywistością, odkrycie jej podstaw i praw – każda bowiem wiedza jest ostatecznie konstrukcją kulturową, jest nią zatem również postać obiektywnego naukowca kontaktująca się bezpośrednio z rzeczywistością empiryczną. Z drugiej strony deklaracjom niechęci wobec przyrodoznawstwa towarzyszy mniej lub bardziej wyraźne aprobowanie pewnych elementów wiedzy naukowej. Przykładem mogą być tutaj rozważania Claude'a Lévi-Straussa na temat uniwersalnej struktury umysłu ludzkiego⁶. Pomimo krytyki nauk przyrodniczych część współczesnych antropologów zdaje się uznawać ich roszczenia do „odkrywania” rzeczywistości samej w sobie, czyniąc tym samym rozróżnienie „pomiędzy światem jako obiektywnie danym niezaangażowanemu obserwatorowi, a konstruowaniem tego świata przez tubylców” (Ingold 2005: 81). Antropolodzy podjęli pewne próby pogodzenia tych dwóch porządków, stąd też Geertz (2005: 93) pisze o modelu operacyjnym (*model for*) i kulturowych reprezentacjach (*model of*). Jednak nawet badacze, którzy w ostatnich dziesięcioleciach krytycznie odnosili się do nauk przyrodniczych, negatywnie wypowiadając się o stosowanych w ich obrębie metodach oraz roszczeniu do wytwarzania wiedzy wolnej od wartości kulturowych, zdaniem Ingolda, na ogół nie podważali „odkryć naukowych”, lecz w gruncie rzeczy uzupełniali je:

Podczas gdy biolodzy twierdzą, że badają naturę „taką, jaka ona jest”, antropolodzy analizują odmienne sposoby, według których elementy świata naturalnego są kształtowane w wyobrażonych światach podmiotów kulturowych. (...) Jeśli przyrównamy to do lingwistycznego podziału na fonetykę i fonemikę, to ta pierwsza oferuje zupełnie neutralny, niewartościujący opis świata fizycznego,

oczom taki, jaki rzeczywiście jest. Nie dziwi więc, że przyrodoznawcy obserwacje i dane empiryczne traktują jak twarde, niezmiennie fakty rzeczywistości prawdziwej, obiektywnej” (Angutek 2013: 88–89).

⁶ W *Myśli nieoswojonej* Lévi-Strauss pisze: „Trzeba było czekać aż do połowy naszego stulecia, żeby przecięły się rozdzielone przez długi czas drogi: ta, która poprzez komunikację prowadzi do świata fizycznego i ta, która – jak od niedawna wiemy – poprzez fizykę prowadzi do świata komunikacji (...). Tym samym została przezwyciężona fałszywa antynomia między umysłowością logiczną i prelogiczną. Myśl nieoswojona jest logiczna, w tym samym sensie i w ten sam sposób, co nasza, lecz tak jak nasza jest nią tylko wtedy, kiedy używana jest do poznawania wszechświata, w którym uznaje jednocześnie własności fizyczne i własności semantyczne. (...) Spotyka nas zarzut, że między myślą nieoswojoną a naszą pozostała kapitalna różnica: teoria informacji interesuje się przekazami, które są nimi autentycznie, podczas gdy ludzie pierwotni biorą mylnie za przekazy proste przejawy przyczynowości fizycznej. (...) Traktując postrzegalne zmysłowo własności świata zwierzęcego i świata roślinnego jako elementy przekazu i odkrywając w nich »podpisy« – a więc znaki – ludzie dokonywali błędnych rozpoznań: element znaczący nie zawsze był tym, który zań uważano. Jednak nie rozporządzając udoskonalonymi instrumentami, które pozwoliły usytuować go tam, gdzie najczęściej się znajduje, czyli na poziomie »mikro«, rozpoznawali oni już, jak przez mgłę, zasady interpretacji, do której trzeba było najnowszych wynalazków (telekomunikacja, maszyny liczące, mikroskopy elektronowe), żeby objawiły się ich heurystyczna wartość i zgodność z rzeczywistością” (Lévi-Strauss 1969: 401–404).

podczas gdy ta druga, wyraża konkretne kulturowe znaczenia, jakie ludzie mu nadają (Ingold 2000: 14).

Antropologia i przyrodoznawstwo, według słów Ingolda, pozostają względem siebie komplementarne, ponieważ obie są ufundowane na „uniwersalnym rozumie”, który jest produktem podwójnego odstępstwa od zaangażowania obserwatora w badany świat. Po pierwsze, odstępstwo to wynika z oddzielenia ludzi od natury – jeśli uznamy, że istoty ludzkie zamieszkują dyskursywne światy, równocześnie przyznajemy, że są one wyłączone ze świata natury, w którym zanurzone są inne istoty żywe. Po drugie, jest ono skutkiem podziału ludzkości na „tubylców”, którzy żyją w kulturze, i oświeconych przedstawicieli Zachodu, którzy potrafią wyjrzeć poza własny światopogląd⁷. Według Ingolda (2005: 86) ów niezaangażowany obserwator to fikcja naszego świata, którego produktem jest zarówno natura jako obiektywna rzeczywistość (realizm), jak również natura jako kategoria, która nabiera znaczenia jedynie w odniesieniu do kultury (idealizm, konstruktywizm). W jego opinii opisana perspektywa fałszuje nasze doświadczenie i nie pozwala dostrzec, jak działają w środowisku żywe organizmy i w jaki sposób rozwój organizmu i środowiska wzajemnie się warunkuje.

1.3. Środowisko

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że Ingold odrzuca pogląd, według którego kultura – rozumiana jako system kulturowych reprezentacji i symboli – zapośrednicza nasz kontakt z naturą (idealizm); równocześnie antropolog nie zgadza się także z ideą obiektywnej natury (realizm). W swoich pracach szkocki antropolog poszukuje alternatywnego sposobu myślenia o świecie, co doprowadza go do „odkrycia” koncepcji uzmysłowionych organizmów działających w środowisku. Każdy element tej „konstrukcji” wymaga rewizji wcześniejszych poglądów antropologów na temat środowiska, percepcji, ciała i ruchu.

W przypadku pojęcia środowiska inspirujące dla Ingolda są prace Jamesa Gibsona, który czyni dystynkcję pomiędzy światem fizycznym i środowiskiem zwierzęcia. Podczas gdy świat fizyczny istnieje w sobie i dla siebie, środowisko nie jest ani obiektywne, ani subiektywne, lecz rozwija się w odniesieniu do swych mieszkańców (Ingold 2012: 118). Jak opisuje to Remigiusz Kaliski,

⁷ Zgodna z tym rozpoznaniem jest konstatacja Latoura: „Tylko my możemy uciec z więzienia społeczeństwa i języka przez opatrnościową furtkę wiedzy naukowej, uzyskując dostęp do rzeczy samych w sobie. Wewnętrzny podział na ludzi i nie ludzi określa także drugi podział, tym razem zewnętrzny, dzięki któremu nowocześni oddzielają się od przednowoczesnych. Dla nich natura i społeczeństwo, znaki i rzeczy niemal nakładają się na siebie. Dla nas nigdy nie powinny być takie. Choć uznajemy w naszym społeczeństwie istnienie kilku pogmatwanych obszarów, takich jak szaleństwo, dzieciństwo, ciała kobiet, kultura popularna czy świat zwierząt, to wierzymy jednocześnie, że naszym obowiązkiem jest wyrwanie się z tych straszliwych mieszanych. Jesteśmy w stanie zrobić wszystko, byle tylko nie mieszać kwestii zależnych od założeń społecznych z naturą rzeczy” (Latour: 2011: 143).

żadne zwierzę nie istnieje bez środowiska i równocześnie środowisko zakłada istnienie jakiegoś organizmu, wobec którego jest właśnie środowiskiem życia. Ta wzajemna relacja nie jest dostrzegana przez fizykę. Pojęcia przestrzeni, czasu, materii nie prowadzą bezpośrednio do pojęcia środowiska zamieszkiwanego przez organizmy. W świecie fizyki zwierzę jest pojmowane jako skomplikowany obiekt świata fizycznego. Ten styl myślenia ignoruje fakt, że środowisko jest miejscem życia zwierzęcia. Obiekty i zjawiska, znajdujące się w środowisku, są otoczeniem dla zwierzęcia, ale w inny sposób niż zestaw przedmiotów i zjawisk jest otoczeniem dla fizycznego obiektu. Dlatego fizyczny opis środowiska nie jest właściwy (...). Konieczne jest dostrzeżenie i zrozumienie różnicy między otoczeniem (organizmu fizycznego) a środowiskiem (organizmu żywego), oraz między „przestrzenią fizyczno-chemiczną” a „przestrzenią biologiczną” (Kaliski 2008: 6).

Gibson stara się opisać świat fenomenalny, to znaczy świat doświadczany przez żywy organizm; wymaga to jednak stworzenia nowych kategorii, które pozwoliłyby na jego opis. Wyróżnia on trzy zasadnicze składniki zamieszkiwanego środowiska: otoczenie pośredniczące – medium (*medium*), substancje (*substances*) i powierzchnie (*surfaces*) (Gibson 1979: 16). Dla ludzi rolę medium pełni przede wszystkim powietrze, dla innych zwierząt może nim być również woda. Medium, w odróżnieniu od substancji, umożliwia (*affords*) ruch i percepcję – stawiając niewielki opór naszym ciałom, pozwala istotom żywym poruszać się; przenosząc promienie świetlne oraz vibracje akustyczne, daje możliwość widzenia i słyszenia; dzięki dyfuzji molekuł, które pobudzają receptory zapachowe, umożliwia wąchanie (Ingold 2012: 102). Do substancji zaliczyć można mniej lub bardziej solidne materiały, takie jak skała, żwir, piasek, gleba, błoto, drewno, beton, glina, olej, metal, rośliny, zwierzęta. A zatem „substancja” w odniesieniu do środowiska ma inne znaczenie niż w opisie chemicznym, w którym wymienione przez elementy byłyby potraktowane raczej jako konglomeraty różnych substancji; u Gibsona pełnią one funkcję koniecznego, fizycznego fundamentu dla życia.

Pomiędzy substancjami a medium znajdują się powierzchnie. Według Gibsona powierzchnia każdej substancji stałej charakteryzuje się określonym ułożeniem (*layout*), pewną odpornością na odkształcenia, deformacje i dezintegrację, a także charakterystycznym kształtem (*facing*) i strukturą (*texture*); w zależności od składu chemicznego substancji energia świetlna jest odbijana albo absorbowana. Zdaniem Gibsona to powierzchnie są zasadniczym „przedmiotem” postrzegania. Podstawową powierzchnią, w stosunku do której odbywa się większa część działań podejmowanych przez żywe organizmy, jest ziemia; jednak nie można o niej mówić bez uwzględniania roli nieba, które według psychologa także jest powierzchnią. Dla Gibsona życie toczy się na ziemi pod niebem, ale ani jedno, ani drugie nigdy nie pozostaje puste. Jak dopowiada Ingold, środowisko tylko w kilku miejscach na ziemi przypomina pustkowia, jeśli jednak przyjrzemy się im dokładnie, dostrzeżemy, że także one są umeblowane (*furnished*), to znaczy wypełnione wszelkiego rodzaju obiektami, „od wzgórz i gór, poprzez zwierzęta i rośliny, na przedmiotach i artefaktach skończywszy” (Ingold 2008: 1800).

Wyposażenie to umożliwia działanie istotom żywym, czyni ziemię możliwą do życia.

Choć rozważania Gibsona mają zasadnicze znaczenie dla rozwijanej przez Ingolda teorii, to jednak szkocki antropolog nie do końca zgadza się z tą propozycją, albowiem widzi w niej opowieść o świecie, który niegdyś tętnił życiem, jednak nagle zastygł za sprawą jakiejś wielkiej katastrofy (Ingold 2011: 12). Zdaniem Ingolda tą katastrofą była decyzja o przyznaniu naczelnej roli powierzchniom, które według Gibsona skutecznie oddzielają medium od substancji, tworzą stabilną platformę, na której toczy się życie. Ingold, czerpiąc inspiracje z prac Merleau-Ponty'ego, dowodzi rzeczy zgoła przeciwnej – w jego ocenie środowisko jest zamieszkałe i żywe tylko dlatego, że powierzchnie są porowate, a substancje i medium ulegają nieustannemu mieszaniu. Dla antropologa powierzchnia każdej substancji jest swoistym konglomeratem, polem mniej lub bardziej twórczego ruchu (Ingold 2012: 112).

Podczas gdy Gibson podkreśla znaczenie powierzchni, dla Ingolda zasadniczym elementem świata jest medium. Porównując te dwie perspektywy, antropolog przywołuje podział dokonany przez Gillesa Deleuze'a i Félix'a Guattariego, którzy piszą o przestrzeni bruzdowatej (*striated space*) oraz płynnej (*smooth space*). Pierwsza z nich jest homogeniczna i objętościowa, rzeczy zajmują w niej przyporządkowane miejsca; natomiast druga nie ma stałego rozkładu, prezentuje się raczej jako patchwork ciągłych wariacji. Przestrzeń płynna to przestrzeń atmosferyczna, w której dominującą rolę odgrywają przepływy: ruch wiatru i pogody. Jest ona uzmysłowiona, przesycona światłem, dźwiękami i uczuciami. Podczas gdy przestrzeń bruzdowata jest zamknięta, podzielona i przeciwstawiona niebu, w przestrzeni płynnej powierzchnia otwiera się na niebo, obejmuje je (Ingold 2011: 132). W płynnej przestrzeni nie ma linii oddzielającej niebo od ziemi, jedno nie może istnieć bez drugiego. Rozważając tego typu kwestie, antropolog podnosi pomijany jak dotąd w naukach humanistycznych temat pogody.

Zdaniem Ingolda (2011: 131) „środowisko podlega ciągłym zmianom, przede wszystkim dlatego, że jest ono zanurzone w przepływach medium – w promieniach słońca, strugach deszczu, porywach wiatru i tak dalej”. Dzięki nieustającym ruchom substancji i medium ziemia zdaje się narastać, jakby była tkana z różnorodnych materiałów, które osadzają się, splatają i nawarstwiają. Jak pisze szkocki antropolog,

powinniśmy porównywać środowisko nie do pojemnika lub kurtyny, w którym albo za którą toczy się życie, lecz raczej do rzeźby lub pomnika, z uwzględnieniem dwóch okoliczności: po pierwsze, środowisko nie jest kształtowane ręką jednego twórcy, lecz wielu; po drugie, akt twórczy nigdy się nie kończy. Żadne środowisko nie jest (i nigdy nie będzie) ukształtowane w pełni. Podlega permanentnemu procesowi zmiany. Było, jest i będzie „rzeczywistością w trakcie stawania się” (Ingold 2005: 82–83).

Jak twierdzi antropolog, ruch ziemi i nieba tworzy sferę, w której toczy się życie. Jednak zasada ruchu, cyrkulacji i przenikania nie ogranicza się do relacji między tymi dwoma, lecz dotyczy wszystkich elementów składających się na wyposażenie środowiska (skał, roślin, mebli, naczyń, organizmów itp.) (Ingold 2008: 1806). Jego zdaniem cały świat zawiera się w ruchu, w nieustannym procesie powstawania. Stąd środowisko, w którym żyjemy, nigdy nie jest skończone, gotowe; przeciwnie – wyłania się w nieustannym procesie rodzenia się, formowania i transformacji.

W ten sposób antropolog ustala ogólne ramy funkcjonowania środowiska. Nasz obraz nie jest jednak kompletny. Ingold przygląda się bliżej poszczególnym elementom, które znajdują się w sferze przepływów – skupiając uwagę na rzeczach i organizmach. Także w tym przypadku karze nam zrewidować utarte poglądy na temat przedmiotów, roślin, zwierząt i ludzi. Dopiero po ich szczegółowym omówieniu możliwe stanie się opisanie ingoldowskiej teorii uzmysłowionych organizmów działających w środowisku. W tym miejscu wypada więc przerwać omawianie rozważań Ingolda na temat środowiska, czy raczej – jak sam to określa – świata-poprzez-pogodę (*weather-world*) (Ingold 2005a), i zmienić nieco kierunek i akcent dalszych analiz. Kolejnym etapem przybliżania teorii Ingolda są zagadnienia wpisujące się we współczesny nurt badań nad rzeczami, który wyrasta z krytyki konstruktywizmu kulturowego. Mimo zmiany omawianych zagadnień w dalszej części artykułu będę kilkakrotnie powracać do przerwanej w tym miejscu dyskusji na temat dychotomii kultura–natura, co pozwoli na stopniowe wyjaśnianie tego, w jaki sposób i w jakim zakresie prezentowana teoria szkockiego badacza zrywa z dotychczasową tradycją antropologii, proponując jednocześnie nowy punkt oparcia dla jej badań i analiz.

2. Od materialności do rzeczy i materiałów

W historii antropologii odnotować można kilka zasadniczych zwrotów w sposobie myślenia o przedmiotach. Jeszcze na początku XX wieku refleksja nad kulturą materialną znajdowała się w głównym nurcie badań antropologicznych (Kwiatkowska, Kola 2006: 127). Przedmioty były zbierane, opisywane i katalogowane (geneza, zasięg, technika wykonania itp.), traktowane jako świadectwa ewolucji społeczno-kulturowej, znaki rozprzestrzeniania się kręgów kulturowych, pozostałości po ginącej kulturze ludowej. W późniejszym czasie, wraz ze wzrostem znaczenia antropologii symbolicznej, przedmioty same w sobie czy – szerzej – kultura materialna jako taka straciła na znaczeniu na rzecz systemów znaczeń.

Tim Dant wylicza różne konteksty i sposoby, według których zajmowano się przedmiotami w ramach antropologii: były one traktowane jak znaki statusu i tożsamości, nośniki znaczenia i ekwiwalencji w obrębie tej samej kultury i między różnymi kulturami, podstawy wartości estetycznej, składniki rytuałów, wskaźniki stylu życia i tożsamości, przejawy wiedzy i pojęć (Dant: 2007: 49).

Krótko mówiąc, wskazywały one na to, co zostało w kulturze zakodowane. Często towarzyszyło temu przekonanie, że – według słów Olgi Kwiatkowskiej i Adama F. Koli (2006: 138–139) – „nie ma możliwości, by w danej kulturze pojawił się jakiś przedmiot, jeśli nie pojawi się »kulturowo wytworzona jego wizja«. Najpierw musi zostać on wymyślony. (...) Kultura »wyprzedza świat przedmiotów i faktów« oraz określa dane przedmioty”. Jak wskazuje Jan Hudzik (2006: 45–46), zgodnie z tym poglądem „poza królestwem obecności rzeczy, czyli poza reprezentacjami – sieciami znaków, w które jesteśmy uwikłani, i przez które oglądamy świat – jest tylko bezdroże i nasza w nim niepewność i bezradność”. Tym samym, jak pisze Barbara Bukraba-Rylska (2013: 16), „nie dopuszcza się możliwości, by poza »obecnością rzeczy« dało się uwzględnić po prostu »obecność rzeczy«, a z całą pewnością byłoby to nad wyraz krzepiące doświadczenie”.

2.1. Paradoksy zwrotu materialnego

Reakcją na konstruktywizm kulturowy jest ponowne odkrywanie rzeczy. Wzrost zainteresowania kulturą materialną, czy szerzej – czynnikami pozaludzkimi (*non-humanas*) (Arbiszewski 2010: XXX), można zaobserwować w humanistyce od lat 90. XX w. Jak wskazuje Ewa Domańska (2008: 31), „w istocie łatwo było przewidzieć, że po latach panowania dekonstrukcji, konstruktywizmu i narratywizmu w końcu zatęsknimy za »rzeczywistości jako taką«. Według autorki zwrot ku materialności jest jednak przede wszystkim próbą odejścia od „dominującej roli człowieka w świecie, zwróceniem się ku innym – równouprawnionym – formom istnienia (zwierzętom, roślinom, rzeczom)” (Domańska 2008: 32). Niebagatelną rolę w tej zmianie perspektywy odegrała teoria aktora-sieci (*actor network theory*, w skrócie ANT), wyrastająca ze studiów nad nauką i technologią, współtworzona przez – przywoływanego już kilkakrotnie, francuskiego badacza i filozofa nauki – Bruno Latoura. W Polsce doczekaliśmy się licznych przekładów i opracowań prac tego autora, dlatego też w tym miejscu poprzestanę na zarysowaniu tych wątków poruszanych przez Latoura, do których bezpośrednio nawiązuje Ingold. Jest to istotne w kontekście niniejszego artykułu, ponieważ refleksje Ingolda na temat rzeczy i materialności są często formułowane nie tyle w opozycji do podejść konstruktywistycznych, ale właśnie w odniesieniu do prac Latoura i badaczy z kręgu ANT.

Teoria Latoura, podobnie jak propozycja szkockiego antropologa, wyrasta z krytyki dychotomii natura-kultura. Podobnie jak Ingold francuski badacz zwraca uwagę na oddzielenie natury (świata nie ludzi) od społeczeństwa i kultury (świata ludzi):

Po lewej mamy rzeczy same w sobie, po prawej wolne społeczeństwo mówiących i myślących podmiotów, wartości i znaków (...) Badacze skracający w lewo nazywani są realistami, a ci podążający na prawo konstruktywistami (Latour 2011: 58, 122).

Ingold wyraźnie ceni sobie prace Latoura. Mimo pewnych różnic w ich myśleniu propozycje obu autorów nie bez powodu są często porównywane. Pod wieloma względami są one zbieżne; dotyczy to szczególnie dekonstrukcji dychotomii natura-kultura, a także przyjęcia perspektywy postkonstruktywizmu i antyesencjalizmu. Jak jednak podkreśla sam Ingold, jego teoria nie znajduje się pod wpływem koncepcji Latoura, a podobieństwa, jakich można się między nimi doszukać, wynikają w głównej mierze z odwoływania się do tych samych źródeł – przede wszystkim prac Heideggera i Deleuze’a (Jones 2003: 10).

Istotne różnice między rozważaniami Latoura i Ingolda biorą się natomiast z odmiennego naukowego rodowodu obu badaczy – pierwszy z nich wywodzi się z socjologii nauki / etnografii laboratorium, natomiast główną inspiracją drugiego jest antropologia ekologiczna. Jednak – jak podejrzewam – największa różnica między ich pracami wynika z tego, że Ingold, w przeciwieństwie do francuskiego badacza, bierze pod uwagę ontogenezę istot żywych, a jego projekt jest osadzony w środowisku, w świecie-poprzez-pogodę.

Pierwszym problemem, który zdaniem szkockiego antropologa pojawia się w ramach badań nad przedmiotami, jest uczynienie ich głównym tematem zagadnienia materialności. Jaki pisze Bjørnar Olsen (2003: 88), postulujący stworzenie archeologii symetrycznej:

Rzeczy i wszystkie byty fizyczne, które określam mianem kultury materialnej, są bytami istniejącymi w świecie obok innych bytów, takich jak ludzie, rośliny i zwierzęta. Wszystkie te byty są spokrewnione ze sobą, dzielą substancję (ciało) i uczestnictwo w zamieszkiwaniu świata. (...) Jeśli istnieje jedna historia biegnąca od Wąwozu Olduwai do postmodernizmu, to jest to historia wzrastającej materialności. Wobec aktorów nieludzi kierowanych jest coraz więcej wyzwań, coraz więcej działań zapośredniczonych jest przez rzeczy.

Według Ingolda pojęcie materialności rodzi liczne trudności. Czym bowiem jest świat materialny czy – według słów Olsena – „byty fizyczne”? Dla zilustrowania tych komplikacji Ingold przywołuje pracę Christphera Gosdena (1999), który dla celów heurystycznych każe dzielić świat materialny na dwie główne kategorie: krajobraz i artefakty (Ingold 2012: 99). Z całą pewnością w obręb tego pierwszego można zaliczyć kamienie, drewno, skały. Co jednak począć z innymi elementami krajobrazu, takimi chociażby jak śnieg? Czy należy on do kultury materialnej? A jeśli tak, to czy pozostanie w tej kategorii, gdy wzrośnie temperatura powietrza i śnieg zamieni się w deszcz?

Inżynierowie i budowlańcy zdają sobie sprawę z tego, że deszcz i mróz mogą zniszczyć każdą robotę. Jak zatem możemy twierdzić, że drogi i budynki należą do świata materialnego, a deszcz i mróz miałyby doń nie należeć? I gdzie umieścilibyśmy ogień i dym, płynną lawę i popiół wulkaniczny, nie mówiąc już o wszelkich cieczach od atramentu po płynącą wodę? (Ingold 2012: 100)

Dla tych ostatnich nie ma miejsca w podziale Gosdena, jak również w propozycji Olsena, ponieważ – jak twierdzi Ingold (2012: 103) – „badacze kultury materialnej postanowili zdematerializować czy też wysublimować w myśli ten właśnie nośnik, w którym owe rzeczy nabrały kształtu i są dzisiaj zanurzone”. W tym właśnie ma swą przyczynę niewielkie znaczenie lub zupełne pominięcie pogody w badaniach nad materialnością.

Ingold zastanawia się także nad koncepcją artefaktu, do której to kategorii badacze zaliczają wyłącznie te przedmioty, które są wytworzone przez człowieka i/lub przez człowieka użyte. Píše o tym między innymi Izabella Bukraba-Rylska (2013: 16), według której

wszelkie zapowiadane od czasu do czasu „powroty do rzeczy” sprowadzają się faktycznie do dalszego ich zawłaszczania przez świat kultury, a więc utrwalania podejścia konstruktywistycznego. Nawet badacze deklarujący zrozumienie dla potrzeby wykroczenia poza obowiązujący paradygmat i bliższego zainteresowania się obiektami dotąd marginalizowanymi oraz całym unicestwionym światem, nie czynią tego konsekwentnie.

Czyni tak na przykład socjolog Marek Krajewski (2013: 23):

Przedmiot to coś, co da się oddzielić od kontekstu, co jest zwartą całością, podobnie jak człowiek, zwierzę i inne twory natury. Ta zbieżność istoty obiektów materialnych i tego, co stworzyła natura, nie powinna nam przysłańać faktu, że przedmiotami nazywamy tylko to, co jest artefaktem, dziełem człowieka. Nie określamy tym mianem kamienia, gniazda zbudowanego przez ptaka ani liścia, który spadł z drzewa, chyba że zostaną one przez nas do czegoś użyte: podniesione, przemieszczone, wykorzystane jako narzędzie, obiekt kolekcjonerski czy źródło estetycznego zachwyty. To człowiek wykonuje przedmioty, które z tego powodu można określić jako rzeczy wykonane.

Odnosząc się do podobnego sposobu myślenia, Ingold zapytuje:

Dlaczego świat materialny miałby obejmować wyłącznie to, co znajdziemy *in situ*, w krajobrazie, oraz będące wynikiem ludzkiego działania artefakty? (...) Gdzie w tym podziale na krajobraz i artefakty umieścilibyśmy wszelkie, jakże zróżnicowane, formy życia fauny, flory, grzybów i bakterii? Można powiedzieć, że ich budową rządzą pewne zasady formalne, jednak nie zostały stworzone, lecz wyrosły same (Ingold 2012: 101).

Idąc tym tropem, można wskazać, że przedmioty często powstają z materiałów pochodzenia roślinnego (len, konopie, olej kokosowy, drewno), zwierzęcego (wosk pszczeli, kości, wełna, skóra) czy mineralnego (minerały, sól, kryształy); a zatem nawet jeśli zostają poddane obróbce i stają się przez to artefaktami, to wciąż podlegają procesom, które często są niezależne od człowieka. Czy wobec tego istnieje sens, aby podkreślać, że coś jest wytworem człowieka, a coś innego jest po prostu naturalne?

Powyższe rozważania prowadzą Ingolda do stwierdzenia, że świat materialny jest kolejną fikcją zrodzoną przez myśl zachodnią. Jak wskazuje szkocki antropolog, „można poczuć, czym jest kamień jako materiał, ale nie można poczuć jego materialności” (Ingold 2012: 119).

2.2. Życie-rzeczy-w-środowisku

Ingold, poszukując nowego sposobu myślenia o tym, co wypełnia środowisko, nawiązuje do dokonanego przez Heideggera (2002) podziału na przedmioty (*objects*) i rzeczy (*things*). Dla niemieckiego filozofa dzieje zachodniej metafizyki są historią napaści na rzecz, którą w konsekwencji pojmować zaczęto jako przedmiot. Heidegger pisze:

Obiegowe pojęcie rzeczy pasuje wprawdzie do każdej rzeczy. Swaim chwytem wszelako nie ujmuje ono istoczącej rzeczy, lecz na nią napada (...). Mamy czasami poczucie, że już od dawna zadawano gwałt temu, co rzeczowe rzeczy, i że w tym gwałcie bierze udział myślenie” (Heidegger 1997: 13).

Dla filozofa przedmiot jest zakrzepły, bierny, podatny na neutralny opis. Rzecz, przeciwnie, nie jest skończonym projektem, lecz zawiera się w ciągłym rozwoju i zmianie, stąd trudno jest wyznaczyć jej granice.

Zainspirowany tym podziałem Ingold zastanawia się, czy środowisko, które zamieszkujemy, jest wypełnione przedmiotami czy raczej rzeczami. Dokładnie przygląda się on wybranym obiektom i stara się rozstrzygnąć, do jakiej kategorii można je przypisać:

Z pewnością dla wielu z nas kamień w doskonały sposób realizuje ideę przedmiotu. Jest to jednak możliwe tylko pod warunkiem, że w sztuczny sposób wyłączymy go z procesu erozji i osadzania, które nadały mu kształt, jaki nam teraz prezentuje. Toczący się kamień staje się rzeczą właśnie dzięki toczeniu się (np. kamień porwany przez nurt rzeki) (Ingold 2010: 7).

Co jednak począć z kamieniem, który zaklinał się i nie może się przemieszczać? Według Ingolda nie traci on cech rzeczy, nie staje się niezmiennym przedmiotem, na co wpływ mają porosty, które pracują nad jego erozją. W takim ujęciu wystarczy spojrzeć na przedmiot z odpowiedniej perspektywy, dać mu czas, aby dostrzec w nim rzecz. Gdy już spostrzeżemy, że „w gruncie rzeczy” przedmioty nie istnieją, okaże się, że świat traci swą stabilność, zaś utarte podziały gubią swe dawne znaczenie. Ingold wyjaśnia tę myśl na przykładzie drzewa:

Drzewo ma korzenie w ziemi, pęczniący pień i rozłożyste gałęzie, które w zależności od sezonu – pokryte pąkami lub liśćmi – kołyszą się na wietrze. (...) Jeśli ułamię kawałek kory i przyjrzę mu się uważnie, bez wątpienia odkryję, że jest ona zamieszkiwana przez wiele małych istot, które się w niej zagrzebały i uczyniły

tam swój dom. Czy one są częścią drzewa? Czy są nimi mchy i porosty obrastające drzewo? Jeśli zgodzimy się, że owady, które toczą swoje tunele w korze, należą do drzewa tak samo jak sama kora, to nie ma żadnego specjalnego powodu, aby wykluczać pozostałych mieszkańców (...). Jeśli w dodatku przyznamy, że natura tego drzewa leży także w tym, jak reaguje ono na powiewy wiatru kołysaniem gałęzi, szelestem liści, wtedy musimy przyznać, że drzewo nie może być niczym innym niż drzewem-w-powietrzu (*tree-in-the-air*) (Ingold 2010: 4).

Zdaniem Ingolda nie można mówić o samych kamieniach, chmurach, rybach, lecz o „otoczaku-w-wodzie” (*stone-in-the-water*), „niebie-w-procesie-formowania” (*sky-in-formation*), „rybie-w-wodzie” (*fish-in-the-water*). To samo dotyczy się ludzi i ludzkich artefaktów. Co równie ważne, rzeczy mają moc gromadzenia. Nie są to jednak sieci w rozumieniu, jakie temu słowu nadał Latour. Zdaniem Ingolda rzeczy wiążą w sobie aktywności organizmów i materiałów zanurzonych w cyrkulacji medium. To pod ich wpływem i naporem zmieniają swe właściwości. Antropolog udowadnia, że zasadnicza relacja w świecie życia nie zachodzi pomiędzy materią i formą, lecz między materiałami i siłami. W ten sposób zwraca on uwagę nie tyle na bycie rzeczy, lecz właśnie na procesy ich powstawania, wyłaniania się ze wzajemnych relacji substancji i medium, materiałów i sił (Ingold 2010: 2). W ten sposób Ingold zastępuje hylemorfizm ontologią, która w swym centrum stawia proces formowania, nie zaś jego finalny produkt, przepływ materiałów, nie zaś zastygłą magmę materii.

Zdaniem Ingolda w dotychczasowych badaniach nad „kulturą materialną” niewiele miejsca poświęcono materiałom. Współczesne zainteresowanie materialnością opiera się na redukcji, za sprawą której rzeczy zostają sprowadzone do roli przedmiotów. Zajmując się „materialnością świata”, badacze stracili z pola uwagi podstawowe procesy, którym podlegają materiały (Ingold 2010: 2). Punktem wyjścia dla tego rodzaju myślenia jest zakrzepły już świat przedmiotów. Jak pisze szkocki antropolog,

na tym etapie materiały zdają się już nie istnieć, ponieważ zostały pochłonięte przez przedmioty. (...) Od tego czasu to przedmiot skupia na sobie całą naszą uwagę, nie zaś materiały. Zupełnie tak, jakby nasze zaangażowanie zaczynało się w momencie, w którym tynk stwardnieje na fasadzie domu, a tusz wyschnie na kartce. Widzimy budynek, nie zaś tynk na jego ścianach, analizujemy słowa, nie zaś tusz, który posłużył do ich zapisania (Ingold 2010: 9).

W rzeczywistości materiały nie zaprzestają swej aktywności nawet w ich „utrwalonej” postaci – tynk może się ukruszyć, a tusz może zniknąć:

Wraz z tym, jak rozwija się środowisko, materiały, z których się ono składa (...), wyłaniają się. Dlatego własności materiałów (...) nie mogą być rozpatrywane jako stałe atrybuty rzeczy (*things*), mają one raczej charakter procesualny i relacyjny. Nie są więc ani obiektywnie zdeterminowane, ani subiektywnie wyobrażone, ale praktycznie doświadczane (Ingold 2010: 14).

W związku z tym opisanie własności materiałów jest dla Ingolda równoznaczne z opowiedzeniem historii tego, co przydarzyło i przydarza się rzeczom w czasie, gdy były i są używane, przetwarzane i wystawiane na działanie różnorodnych czynników: pogody, organizmów, ludzi, reakcji chemicznych, innych materiałów. Jak pisze antropolog,

kamienność nie tkwi w „naturze” kamienia, jego materialności. Nie istnieje też wyłącznie w umyśle obserwatora lub praktyka. Wyłania się raczej jako efekt powiązania kamienia z całym jego otoczeniem (...) oraz rozmaitych form jego uczestnictwa w przepływach bioświata. Właściwości materiałów nie są więc atrybutami, lecz historiami (Ingold 2012: 121).

Według Ingolda rzeczy uczestniczące w cyrkulacji medium i substancji wyciekają, zmieniają się, podlegają transformacji, są w-procesie, słowem: żyją, gdyż „tam gdzie jest życie, jest i ruch. Nie każdy ruch jednak oznacza życie. Ruch życiodajny jest równoznaczny z procesem stawania się, nie zaś samego bycia” (Ingold 2006: 15).

Należy jednak zaznaczyć, iż myśli te nie prowadzą antropologa do przyznania rzeczom tego, co we współczesnej posthumanistyce nazywa się sprawczością. Rozważając ten problem, odwołuje się on do definicji Alfreda Gella, według którego „sprawca (*agent*) to ten, kto ma zdolność inicjowania zdarzeń przyczynowych w bezpośrednim otoczeniu” (Gell 1998: 19). Według Ingolda w tak pojmowanej sprawczości zawarty jest błąd, który można wyjaśnić poprzez odwołanie się do konkretnego przykładu – latawca. Aby go skonstruować, wystarczy umiejętnie połączyć ze sobą drewno, papier, nici i klej. Tak powstaje przedmiot, który – jeśli puścimy go na wietrze – ożywa. Szybując, czasem nurkując, prowadzi nas w sobie tylko znanym kierunku. Z perspektywy ANT ruch latawca można wyjaśnić jedynie poprzez dodanie doń aminującej siły – sprawczości (Ingold 2011: 93). To jednak nie zgadza się z naszym codziennym doświadczeniem. Według antropologa „rzeczy (*things*) są żywe i aktywne nie dlatego, że zostały opętane przez sprawczość (...), lecz dlatego, że własności materiałów, z których są zbudowane, zmieniają się w krążeniu otaczającego je medium” (Ingold 2012: 115). Latawiec prowadzi nas, ponieważ jest latawcem-w-powietrzu. Gdyby nie było wiatru, nie wzniósłby się ku niebu; podobnie stałoby się w przypadku, gdy materiały, z którymi jest zrobiony, nie zostałyby umiejętnie dobrane. Rzeczy wyłączone z nurtu medium są martwe i nie można im przywrócić życia jedynie poprzez dodanie magicznego pyłu – sprawczości – do oddzielonych od siebie fragmentów (latawiec – człowiek – powietrze). Jeśli latawiec ma latać, musimy poczekać na wiatr. Stąd należy mówić nie tyle o sprawczości przedmiotów (*object*), lecz o życiu rzeczy (*thing*).

Podsumowując dotychczasowe wątki, warto wskazać, że ostatecznie Ingold zgadza się z poglądem, według którego antropolodzy powinni badać wzajemne związki ludzi i nieludzi, zbiorowości, kłacza, sieci, czy – jak sam pisze – tkaniny i grzybnie. Nie zgadza się jednak z zasadą symetrii, jaką tym relacjom przypisuje

się w ramach teorii aktora-sieci. Krytykuje on przede wszystkim wywodzącą się z prac Latoura koncepcję *non-humans*, ponieważ za jej sprawą do jednego worka wrzucone zostają zwierzęta, bakterie i wirusy, rośliny, technologie oraz różnego rodzaju przedmioty. Zdaniem antropologa prowadzi to do licznych nieporozumień i nadużyć, ponieważ istnieje zasadnicza różnica w sposobie działania organizmów żywych i rzeczy (Ingold 2012: 115). Warto jednak zaznaczyć, iż Ingold nie ma na celu umniejszania roli tych ostatnich. Przeciwnie, jego zamiarem – co starałam się udowodnić – jest przywrócenie ich do życia; równocześnie nie oznacza to, że rzeczy są w jego ocenie tym samym, co organizmy żywe. Założenie sprawczości musi uwzględniać rzeczywistą złożoność organizmów żywych. Ingold tłumaczy to na kolejnym konkretnym przykładzie, ukazującym niedorzeczność stawiania na równi sprawczości ziaren zbóż (rzeczy) i mszyc (organizmów), które w zakresie złożoności są czymś zupełnie innym i mają odmienny wkład we wzajemne związki. Zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że mszyca, tak jak organizmy w ogóle, posiada system nerwowy. Stąd ruch mszycy jest również ruchem jej uwagi (*attention*)⁸. Innymi słowy, istota ich działania leży w sprzężeniu ruchu i percepcji.

Podsumowanie

Jak starałam się to ukazać, celem rozważań Ingolda jest zerwanie ze statycznym, fragmentarycznym i dychotomicznym obrazem rzeczywistości oraz podziałem, zgodnie z którym antropologowie zajmują się wyobrażeniami, reprezentacjami i symbolami, natomiast przedstawiciele nauk przyrodniczych badają fizyczną strukturę, materię i ciało. Ingold proponuje, aby antropologowie zwrócili się w stronę zamieszkiwanego, nie zaś wyobrazonego świata. Nie nakłania jednak do przyjęcia perspektywy naiwnego realizmu, bezkrytycznej inkorporacji wiedzy zaczerpniętej z nauk przyrodniczych. Zamiast tego kładzie nacisk na proces ciągłego stawiania się środowiska oraz rzeczy zanurzonych w cyrkulacji medium, sił i substancji. W ten sposób otrzymujemy świat przesycony życiem, przemianami, którym podlegają rzeczy i materiały. W centrum uwagi Ingolda znajduje się rzeczywistość, którą zamieszkują ludzie oraz inne organizmy, snując swoje opowieści i realizując codzienne praktyki.

W następnym tekście, który ukaże się w kolejnym numerze „Etnografii”, przedstawię kolejne kluczowe pojęcia dla koncepcji Ingolda – organizm i percepcja. Tym razem postaram się odtworzyć poglądy szkockiego antropologa na

⁸ W rozdziale książki *Being Alive* Ingold zamieścił rozdział zatytułowany *When Ant meets Spider. Social theory for Arthropods*. Antropolog stara się wyjaśnić różnice pomiędzy jego propozycją a teorią aktora-sieci. Bohaterami tekstu są dwie postaci – mrówka (ANT) i pająk (SPIDER). Ta pierwsza stara się wyjaśnić, czym jest zbiorowość i na czym polega zasada symetrii oraz sprawczości. Natomiast pająk próbuje wykazać, że założenia relacyjności, sprawczości i symetrii opierają się na błędnych założeniach. Warto nadmienić, że słowo SPIDER jest tutaj skrótem od zwrotu *Skilled Practice Involves Developmentally Embodied Responsiveness*.

temat dychotomii ciała i umysłu oraz percepcji i namysłu. Zwieńczeniem tych dociekań będzie rekonstrukcja proponowanej przez Ingolda perspektywy zamieszkiwania, w której zmiany pogoda, smaki i zapachy okażą się równie intrygującym przedmiotem antropologicznych badań, jak symbole, reprezentacje i narracje. Podsumowaniem mojej pracy będzie trzeci tekst, w którym zawarte zostaną uwagi na temat możliwości zastosowania propozycji Ingolda w praktyce badań terenowych.

Literatura

- Abriszewski, K. (2010). *Splatając na nowo ANT*. Wstęp do *Splatając na nowo to, co społeczne*. Przeł. A. Derra, K. Abriszewski. W: B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci* (s. V–XXXVI). Kraków: Universitas.
- Angutek, D. (2013). *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji przyrody na prowincji: Od teorii do empirii*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Bińczyk, E. (2010). (Post)konstruktywizm na temat technonauki. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 2, 231–251.
- Brocki, M. (1994). Natura i kultura. Uwagi na marginesie badań nad gestami. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 48(3–4), 19–22.
- Brookfield, H.C. (1969). On the Environment as Perceived. *Progress in Geography*, 1, 53–80.
- Bukraba-Rylska, I. (2013). *W stronę socjologii ucieleśnionej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Carrithers, M. (2008). Natura i kultura. Przeł. P.J. Fereński. W: A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej* (s. 390–393). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Dant, T. (2007). *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*. Przeł. J. Barański. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Domańska, E. (2008). Problem rzeczy we współczesnej archeologii. W: J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności* (s. 27–60). Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gibson, J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Gosden, Ch. (1999). *Anthropology and Archeology: A Changing Relationship*. London: Routledge.
- Heidegger, M. (1997). *Drogi lasu*. Przeł. J. Gierasimuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sikorek, K. Wolicki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Heidegger, M. (2002). *Odczyty i rozprawy*. Przeł. J. Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Herder, J. (1962). *Mysł o filozofii dziejów*. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa: PWN.
- Hudzik, J. (2006). *Niepewność i filozofia*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- 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). The eye of the storm: visual perception and the weather. *Visual Studies*, 20(2), 97–104.
- Ingold, T. (2006). Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 71(1), 9–20.
- Ingold, T. (2008a). Binding against boundaries: entanglement of life in an open world. *Environment and Planning*, 40, 1796–1810.
- Ingold, T. (2010). *Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials*. Aberdeen, wersja elektroniczna: http://eprints.ncrm.ac.uk/1306/1/0510_creative_entanglements.pdf [dostęp: 10.07.2015].
- Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London – New York: Routledge.
- Ingold, T. (2012). Materiały przeciwko materialności. Przeł. M. Wawrzyńczak. W: K. Gutfranski, A. Hendriks, I. Moreiry, A. Szyłek, L. Vergary (red.), *Materialność* (s. 95–125). Warszawa: Instytut Sztuki Wyspa.
- Jones, A. (2003). From the Perception of archeology to the anthropology of perception. An interview with Tim Ingold. *Journal of Social Archeology*, 3(5), 5–22.
- Kaliski, R. (2008). *Koncepcja spostrzegania bezpośredniego J.J. Gibsona na podstawie pozycji „The ecological approach to visual perception”*. Kraków, wersja elektroniczna: http://kalski.jezuici.pl/doc/mgr_rk.pdf [dostęp: 03.06.2013].
- Krajewski, M. (2013). *Są w życiu rzeczy... Szkice z socjologii przedmiotów*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Kroeber, A.L. (1917). The Superorganic. *American Anthropologist*, 19, 163–213.
- Kwiatkowska, O., Kola, A.F. (2006). O przywróceniu zachwianej równowagi w refleksji antropologicznej. Głos podwójny w sprawie przedmiotów. W: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce* (s. 127–146). Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Latour, B. (2009). *Polityka natury*. Przeł. A. Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*. Przeł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Leach, E. (2010). *Kultura i komunikowanie*. Przeł. M. Buchowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Myśl nieoswojona*. Przeł. A. Zajączkowski. Warszawa: PWN.
- Macnaghten, P., Urry, J. (2005). *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Olsen, B. (2003). Material Culture after Text: Re-Membering Things. *Norwegian Archaeological Review*, 36(2), 87–104.
- Sanjek, R. (2008), Rasa. Przeł. K. Jaskułowski W: A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej* (s. 494–498). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Toren, Ch. (2008). Socjobiologia. Przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska. W: A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej* (s. 553–556). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Tylor, E.B. (1896). *Cywilizacja pierwotna: badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*. Przeł. Z.A. Kawerska, J. Karłowicz. Warszawa: Wydawnictwo „Głosu”.
- Williams, R. (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.

SUMMARY

Arranging the world anew

Re-creation of Tim Ingold's concept/idea

Tim Ingold is one of the most interesting contemporary anthropologists, whose works became a source of inspiration not only for other anthropologists, but also for architects, archaeologists, and artists. Although Ingold writes about a variety of topics in a vivid, almost poetic manner, his publications link consistent, original, and ever-evolving theory. The aim of this paper is a reconstruction of Ingold's theoretical proposal. The present text is the first of a three-part study that will be published in subsequent volumes of "Ethnography". This section presents Ingold's considerations regarding the environment (the nature-culture dichotomy) and the elements that form its essence, i.e. weather - "things" (subject-subject dichotomy). In the following articles the author shall present Ingold's views of the organisms and perception and will try to merge all the elements in order to close the series of articles with a conclusion regarding the possible use of Ingold's theory in ethnographic research, including sensory ethnography.

Keywords: Tim Ingold, weather world, things, theory, environment, agency