

Anna Pałubicka

Tool and Thing in Archaeological Interpretation

On a superficial examination there is, perhaps, no need to call archaeologists to additional reflection on the differences between the concepts of a tool and a thing. It may seem that one should be satisfied with the common and ordinary definition of both terms. Archaeologists, and each of us in our everyday life, are prone to use these terms interchangeably. A tool is also a thing – a thing can be a tool. One may also use the neutral word “object”, each time making explicit whether a tool-object or a thing-object is meant. In this paper, I shall propose that the meaning of both concepts, of a tool and of a thing, should be carefully distinguished because of the consequences the above-mentioned distinction for the field of cultural studies (*Kulturwissenschaften*), especially in the context of culture-study interpretation, the concept of an historical source (including archaeological one) and characteristics of empirical basis.

Speaking of a thing one usually interprets it in terms of time-spatial parameters. We relate to something statically present, standing in front of us, which has a specific form (shape) and matter (substance), and is subject to intersubjective predication of constitutive features which make up the concept of the thing. Intersubjectively accessible properties are commonly pointed out or accepted by all members of a given cultural community. By “constitutive features” I mean only such properties that have been elaborated within the philosophy of the Enlightenment and cultivated within modern science. Each of these five properties is identified by an appropriate sense: sight (correlated with figure), hearing (sound), touch (texture, bulk), smell and taste. Next, the qualities are divided into primary (residing in the object) and secondary characteristics (the latter class encompasses more subjective qualities such as smell and taste; for further details see Locke 1996, 49f.). But the list of properties linked with senses reaches further: the so-called dispositional qualities (for example, the solubility of salt) are also attributed to objects, although they cannot be perceptually *noticed* in a passive observation, since they manifest themselves only as a result of a manipulation of objects.

Following analytical philosophy I will refer to a **physical description** as the description of a thing in terms which name the above-mentioned properties.

On the other hand, the tool, first of all, brings to mind its way of use. The meaning of a tool appears in the question of “what for”, or “for which” (*Wozu, Wofür*) in Martin Heidegger’s (1978, 96f.) analysis of the character of “readiness-to-hand” (*Zuhandenheit*) of an equipment or a tool (*Zeug*). The way of use, or the readiness-to-hand, makes the tool meaningful by constituting its cultural context. It is that cultural meaning (henceforth also referred to as “intention” or “intentionality”) that is first and foremost encountered by the subject in immediate contact. The spontaneous reaction of a field archaeologist *understanding* a find and identifying it by “occasional sentences” such as “Tomb!”, “Treasure!”, or “Homestead!” is an example of such immediate contact. Looking at a certain find we do not primarily see a thing, but rather *understand* a tool in its context of “in-order-to” (cp. Heidegger 1978, 96). It turns out that human acquisition of culture relies mostly on mastery of the readiness-to-hand characteristic of one’s own culture. It is the original dimension of human participation in culture and, importantly in this context, each person in their *own* culture (Pałubicka 2006, 21–34). It is no surprise, then, that in immediate contact with excavated objects the spontaneous reaction of an archaeologist or other person is to attribute meanings they are familiar with. However, when the tool is damaged and it cannot be used in a customary way, we suspend its readiness-to-hand or, to put it simply, its “toolness” and gradually begin to consider the thing-object. Hence we deliberate upon a “destroyed”, static, and simply “present” entity as a pure thing (cp. Heidegger 1978, 103f.). Also an archaeologist drawing up a catalogue description suspends the toolness and describes a physical thing.

I understand the term “tool” in a broad sense, extending beyond those commonly named as such, to include also words, even our thoughts, opinions, pieces of jewellery, and other people as well. All these categories mean something designed for something, which can be used “towards-this” (*Dazu*). Given tool refers to many other tools, to the “net of tools”, or “totality of equipment”, as Heidegger puts it (1978, 97). For instance, if one found a writing tool during fieldwork, one would have to assume that in the investigated culture other tools existed as well, even but not found yet, to be written on. In each cul-

ture tools and ways of their use constitute complex structures and cannot be used in isolation.

Again, following concepts developed within analytical philosophy, I call the description of a tool in terms of its cultural meaning (its “in-order-to”) commonly accepted in a given human group a **mental description**. Still, it has to be emphasized that the meaning of the term “mental description” introduced here differs from its regular understanding. Many analytical philosophers distinguish mental description as containing propositional attitudes such as “I believe that”, “I think that”, “I am convinced that”, “I regret that”, and so on. Distinct from this approach, my account of propositional attitude interprets it as an expression of an axiologically individualized stance towards the common cultural meaning. The cultural meaning itself is genetically primary to an individually acquired or developed propositional attitude. Cultural meanings are well known, accepted or respected by all members of a given community. Most frequently – they are the meanings one expresses one’s own propositional attitude to, i.e. one’s own way of experiencing them. It seems, therefore, that in cultural studies one could delimit the field of investigation by considering cultural meanings only, and distance oneself from a reconstruction of individualized propositional attitudes, since an excessive axiological pluralisation causes difficulties for Humanities which ought to be developed as an academic and professional domain. Due to this pluralisation a range of normative statements of an investigator is inserted into the field of investigation, statements which should be neutralized, according to Max Weber’s project of professional Humanities (cp. Weber 2004, 362f.). Otherwise the main goal of the investigation would be blurred and simply reduced to a report containing a sequence of lived experiences or of propositional attitudes taken toward the subject of consideration.

In what follows I will address the differences between the way of existence of a tool and of a thing. The issue arises in the question of why we are (since the age of Modernity in the Euro-Atlantic culture) convinced about, as well as *being* convinced about, the real existence of the thing, and at the same time we are not so sure of the real existence of a tool. The problem addressed is difficult to analyse within the traditional philosophical approach. Firstly, however, I will define some terms of reference: by using the phrase “real existence” I mean

“cultural-objective existence”, a specific existence “for us”, in the context of a specific community. There are no reasons, thus, to presuppose the real existence of a thing-object for the sake of it itself (i.e. “thing-in-itself”). And hence, the alleged inherent nature of an object cannot be interpreted as something universal in every culture especially as it would not manifest itself always and unalterably as a thing. The cultural characteristic of real existence, i.e. the objective existence relativized to a cultural stance of a specific society, is often misinterpreted and therefore also becomes a source of numerous misunderstandings.

This cultural account of reality and existence is frequently objected to due to the proposed relativisation of the existence of objects with respect to cultural beliefs. To put it simply, culture is understood as a form of social consciousness and therefore the consciousness itself could be supposed to produce or even create the objective existence of things. And still, with regard to traditional ontological categories, one knows that the objects are not mere products of one’s consciousness as well as one’s actions, and that they exist irrespective of human and cultural claims in a broad sense.

In order to fully understand the assumptions of the idea introduced here, let us consider the following problem: is it legitimate to speak about the objective reality of bacteria and viruses in the Middle Ages, a period where there were no pertinent words and concepts for them, although people somehow practically handled many forms of infections? It is nineteenth-century science that provides the appropriate concepts and validates them through experiential evidence. Only since then, therefore, can we discuss their real existence with appropriate language. From our contemporary perspective such entities are cultural-real, although they did not exist for medieval people.

There are various conclusions to be drawn from this thought-experiment. One could claim the axiological superiority of modern culture over the medieval, or even point out the idea of progress of human knowledge approximating the truth. Aside from these possible thoughts, I would draw the following conclusion. If a certain culture does not have any words or concepts for a given state of affairs, nor any ways of use of such words or states of affairs, then these states of affairs are not elements of the cultural-objective existence in this cultural community. For instance, if members of a particular community do not use the concepts of a rock or a mountain (i.e. their language

does not encompass terms naming the relevant objects) and do not use these natural entities in any way (although it is hard to imagine such a community surrounded by mountains), cultural-objective existence of the objects cannot be admitted. By way of further example, let us focus on Silesia in the Palaeolithic. The culture at that time did not manifest any interest in coal, and one could also claim that it did not use any words or concepts corresponding to it. Hence, the Palaeolithic communities had no reasons to ascribe cultural-objective existence to coal, even though from a contemporary perspective we possess knowledge concerning local deposits of this mineral. For people of the Palaeolithic coal did not exist in a cultural-objective way even if its real existence in the Silesian area is not subject to discussion now. Natural objects, if not “tamed” by culture, are not of cultural-objective existence; in summary: the lack of ways of use precludes cultural existence.

The most important feature of the concept of cultural-objective existence introduced here is that it should be thought of as possible only in reference to common beliefs. If one accepts and respects, or just respects given cultural beliefs, it is only regarding this common intersubjectivity that a certain tool or a thing is of cultural-real existence. Cultural existence expresses itself in the validity of beliefs inherent to the given community. Further, does it not make us wonder that a medical doctor observing a wound already sees a certain form of disease, whereas a non-specialist does not see it at all? What does this observation rely on, since observers may have similar brains and senses and may all live in a specific society, in which, of course, exists a division of labour. Clearly, the difference lies in the scope and range of the knowledge, sometimes very specialist, possessed by individuals. Nietzsche was well aware of this when he contended that “man finds nothing more in things than what he himself has put there” (Jaspers 1997, 288).

From this analysis I would conclude that beliefs constituting specialist knowledge do, to a large extent, broaden human perceptive capabilities. Karl R. Popper rightly identified the so-called “theory-ladenness of observation” and that the process of perception is necessarily organized and driven by *theoretical presuppositions* (see Popper 1959). To generalize the standpoint taken by the author of “Logik der Forschung” one could sum up the foregoing considerations with the following statement: ‘*we see as much as we know*’. Therefore, according

to contemporary cultural theories – which define “culture” in terms of beliefs which are accepted in a certain society and at the same time guide the activity of its members – culture seems to organize acts of perception as well. It determines not only the way of performing an observation drawing on a sense but also the range of object-content perceived.

The peculiarity of modern European culture manifests itself in intense scientific progress and consequent industrial revolutions that have modernized the European way of thinking. The history of disputes within European philosophy from Descartes to Kant documents these cultural transformations. They cannot all be discussed here, and instead I will focus on one significant intellectual achievement resulting from them. Their salient effect consists in the conscious and conceptual constitution of the new criteria of cultural-objective existence. Due to the successive industrial revolutions, the criteria (initiated in philosophy and further developed within natural sciences) have spread and obtained followers outside the philosophy and the circle of intellectuals. As early as the Enlightenment the new criteria pervade European culture under the banner of the cult of reason and prejudice criticism. If “an ordinary man” is asked *what exists for him*, he would presumably answer, as an heir of the Enlightenment, by enumerating the objects of his environment (trees, cars, people, streets, etc.). If he is asked *what are these objects for him*, he would point out macroscopic features and regularities of the occurrence of qualities and links between them. In our culture the cultural-objective existence could be admitted to such state of affairs, which can be pointed out and intersubjectively identified in the experience understood as an immediate, sensual contact (i.e. perception). The given answers attain modern standards of objective existence. The experience (as a product of perception processes) and perception (as a subjectively observed result of an autonomous sensual contact) determine the method each participant of modern culture applies on his own (although in a culture-regulated manner) in order to identify cultural-objective existence. The perceptual content, thus, is reduced to intersubjectively verifiable primary and secondary properties (in a Lockean sense of the term), and to the regularity of their coincidence and (or) succession. However there are no reasons for culturally established criteria of objective existence to be interpreted in terms of universality, an issue that many European thinkers have

been well aware of. Here, for example, are the views of Lucien Lévy-Bruhl, a French philosopher, anthropologist, and expert on the “primitive mentality”: “when collective representations imply the presence of certain qualities in objects, nothing will persuade the primitives that they do not exist. To us, the fact that we do not perceive them there is decisive. It does not prove to them that they are not there, for possibly it is their nature not to reveal themselves to perception, or to manifest themselves in certain conditions only. Consequently, that which we call experience, and which decides, as far as we are concerned, what may be admitted or not admitted as real, has no effect upon collective representations. Primitives have no needs of this experience to vouch for the mystic properties of beings and objects: and for the same reason they are quite indifferent to the disappointments it may afford” (Lévy-Bruhl 1966, 49).

One of the most important functions fulfilled of cultural beliefs is to provide the criteria of cultural-objective existence characteristic of, and developed by, the given culture. By participating in culture and acquiring ways of using tools, the human subject gains and maintains the criteria of what exists spontaneously or what can be indicated by means of concepts. In mass industrial production thing-objects are produced, but it is a tool (a use-value) that the customer purchases. Contemporary criteria of cultural-real existence stress the importance of the community and of sensual experience. The community establishes the existing states of affairs as references of statements intersubjectively valid on the basis of sensual experience (perception). The subject’s immediate contact opens the possibility of the statement and verification of the observable properties and relationships. The acquired knowledge is objectified in a thing conceived of as static and, thus, the observation of a thing brings to mind the knowledge vested in its physical description. Since the Age of Modernity knowledge concerning things, stemming mainly from scientific practice, is the foundation of European culture and this has been gradually dislodging the spontaneous, sometimes even not verbalized, manipulatory knowledge on tools. The growth of science, in combination with technical achievements, reaches far beyond the European culture circle, and therefore contributes to the dissemination of modern European criteria of cultural-objective existence. The process continues, and perhaps it will continue as far long as the Euro-Atlantic culture is in the position of technologi-

cal advantage. It should also be emphasised that it is the lack of a sufficient diagnosis of this process that evokes the illusion underpinning the assumption of the existence of perceptual universals.

I have already mentioned that as each human individual develops they begin to absorb culture with the acquisition of thinking within the perspective of readiness-to-hand. By gaining skills of using tools the subject acquires intentional nexuses. By the term “intentional nexus” I mean a rule linking an action with its meaning. The rules being practiced govern the use of tools and hence, as a part of a routine performance, they constitute cultural habits. This culture-participation horizon, even today, relies on “thinking through actions”. Such thought as identified with a practical conduct finds its verbal expression in situational speech-acts, and not in language as far as this is understood in linguistics or logic. In the light of distinctions made by Gilbert Ryle (2002, 25–61), it is the “knowing how” rather than “knowing that” which actually guides human actions. One may argue early traditional, primordial, or preliterate cultures think only in the horizon of readiness-to-hand. The horizon of readiness-to-hand, thus, is historically oldest, genetically primordial, and spontaneously experienced in every culture.

Only in literate societies is thinking in framework of “in-order-to” opposed to conceptual thinking appealing to concept-constructs. The conceptually verbalized knowledge comprise propositions which themselves are construed of concepts. Since Frege it is assumed that each term has a meaning (*Sinn*) and refers to certain states of affairs (*Bedeutung*). A Fregean account of language and concepts makes it possible to construe knowledge of static things, i.e. knowledge which will not intervene in or interfere with the object, nor grasp such interference itself. On the contrary, in the context of speech (i.e. of language in the horizon of readiness-to-hand) one can operate a given tool without a necessity to verbalize one’s practical competencies. The tool-related verbal articulations (e.g. commands, orders, or instructions) constitute the way the tool is used. I postulate, therefore, to distinguish utterances linked with a tool manipulation from language descriptions of abilities to use a given tool. In the first case the language expressions become a part of the way one uses tools; for instance, the utterance “On three!” appears in various situations where action participants try to lift a piece of furniture or any other heavy object for example. Simi-

larly, the same holds true of any command: they are included in the capability to use a given tool, or are even a part of a tool in a narrower sense. In the second case, though, it is the action-distanced language description of the tool using ability that comes into play.

It is worth noting that in every culture the tool is used in many culture-sanctioned ways: it has various applications and objectifies many different meanings. Regardless of the context it is difficult to see which particular meaning is applied at a given moment. Unlike thing characteristics (which are to some extent unambiguous), we do not have analogous characteristics regarding the tool. There are no uniform or standardised criteria of a tool-description. Perhaps this is the reason why we believe the real existence of a thing at the same time that we partially doubt the cultural-objective existence of a tool as far as it differs from a thing.

Modern culture enables us to reflect upon our competencies in using tools, and to express them in the terms of concepts, which already presupposes a suitably organised language. Its structure has to guarantee understanding and consensus among language users, and furthermore it has to secure the possibility of conceptual expression of the speech typical of practical object manipulation. Hence I argue that what exists, and what can be spoken of, constitutes the background or provides the framework of possible understanding and agreement, at least in the field of science and those everyday life domains influenced by a scientific approach. As discussed above, to describe a tool and its way of use we have to attain the criteria of objective existence valid in the investigator's culture. The multiplicity of tool meanings presents difficulties we encounter while attempting to negotiate uniform tool characteristics, whereas the thing description is standardised. Moreover, an observation oriented toward a tool as something static transforms it into a thing and overlooks its way of use or its readiness-to-hand.

It is the classical distinction of *doxa* and *episteme*, of beliefs making our lives easier and true knowledge, that can be heard in the different approaches to the recognition of existence depending on the concept, respectively, of a tool or of a thing. This distinction was invoked by Descartes, and later by Kant as well. For the beliefs of *doxa* they are to be identified with the thinking in the readiness-to-hand perspective and with knowledge utilised for tool manipulation. The *episteme*,

conversely, is a conceptual knowledge that fulfils the accepted criteria of cognitive validity.

I shall now ask *whether it is a tool or a thing that is the object of archaeological knowledge?* The answer is obvious in the light of the above-discussed issues. Archaeology, as far as it is a discipline investigating other cultures lies within the field of cultural studies and focuses its attention on preliterate communities. Its main task lies in understanding the most primordial horizon of culture being acquired by an individual, and at the same time in understanding the historically oldest cultures which predate literacy. Typical of these cultures is their practical (but not pragmatic) standpoint toward the world: every particular object is thought of in the terms of “in-order-to”, in a specific perspective of “what for” and “how to” use something. Therefore the understanding and description of the readiness-to-hand horizon of the investigated culture is one of the cognitive aims for archaeology to begin with. If we assume that the borders of every empirical science are defined by the testability of an hypothesis formulated within it, the results of an archaeological investigation are to fulfil these conditions as well. No matter what standards of hypothesis testability we consider, they all appeal to experiential data, i.e. to facts which constitute the empirical basis of science. Now, let us consider the question of the empirical basis of archaeology in the context of its main cognitive task. At this point several questions arise: how to characterise an empirical basis for the investigation of the readiness-to-hand typical of a certain culture; and how to interpret archaeological material from excavation (e.g. specific sources). And, further, how to understand and distinguish cultural facts in the field of cultural studies? All these questions address the very characteristics of an archaeological source in the consideration of the readiness-to-hand horizon of culture being investigated.

Thus, I propose that the excavated remains of cultures are interpreted not as things, but rather as entire tools or at least parts of them. The first difficulty to the investigator is that it is only by means of interpretation that we hypothetically recognise cultural meanings linked with tools. Spontaneous understanding imposes meanings drawn from those known in the culture of an archaeologist. So, in the first contact with a historical tool, or its fragments, one gives it a meaning that it would yield in one's own culture (reasoning by analogy). This does not preclude, though, that with analysis the tool could still retain a mean-

ing similar to that of the archaeologist's own culture – this, however, remains to be proved. To put it simply, the empirical basis of cultural studies consists of tools or their fragments. Yet, the tool is nothing but the ability to use it “in-order-to” which is objectified in its meaning. Every practical capability can be realised only in a proper action, and therefore an archaeologist has to document conducts performed with a given tool. Since spontaneous recognition of meaning may in many cases be misguided, it is necessary to explore further research techniques like methodical and critical interpretation which aim at meaning-ascription.

Hence, the empirical basis of cultural studies lies in elaboration of excavated archaeological material. This basis does not mean a catalogue description of archaeological remnants, which should be identified with the “physical description” (see above). The latter may become an empirical source to investigate culture, although not prehistoric ones, since the idea of “physical description” stems from modern empiricist epistemology and modern natural sciences. Therefore, as the archaeologist endeavours to know prehistoric cultures, the physical catalogue description of archaeological monuments, which postulates things and their observable properties, cannot sustain an account of recognition and ascription of tool-meanings respected in preliterate and pre-modern cultures.

I do not claim, though, that the very idea of physical description is redundant within archaeological studies. It is still worth remembering that the Humanities are a product of European culture dating from the nineteenth century. Each science defines the object of its study in accordance with valid criteria of cultural-objective existence. The physical catalogue description attains such standards and, thus, it provides information of what exists in a cultural-objective manner for our culture. Such descriptions identify the states of affairs intersubjectively existing within the established field of research, and therefore fix the most general framework for cultural meaning interpretation. On the one hand, the investigator is not allowed to universalise and to impute the modern criteria of existence to preliterate cultures. On the other hand, however, he should not forget that it is the contemporary community of investigators that the cognitive results are directed to: that a catalogue description facilitates communication and agreement among investigators is, in this case, a circumstance of indubitable significance.

If the cultural meanings (or “functions”, as archaeologists frequently put it to emphasise the extra-cultural sense of the objectivity of meaning) was to be automatically derived from the catalogue description, then the latter would essentially constitute the basis for cultural studies. This way appears to be promising and tempting for investigators and it is hard to deny the fact that it would significantly facilitate historical cultural studies. Followers of such an approach appeal to universal and biological features of human species. For instance, they focus on limbs, which by virtue of biological and physical capabilities, determine the form of a tool. It is unreasonable to completely disagree with such a diagnosis, although this explanation of the meaning of a tool is insufficient as it overlooks the fact that the same human hands are able to operate with stone, wooden, electronic, or even laser tools. Each type relies on another ability and, thus, on a pertinent “knowing how”. The particular fit between a tool and human biological physique does not allow proper premises to be derived to recognise the cultural intentionality of the above-mentioned types of tools. Let us consider another example. If a certain prehistoric tool became subject of research relying on the present state of natural sciences and other branches of knowledge, we would acquire broad information on technological processes, chemical composition, or even learn about the way it could be used (e.g. by observing excessive wear of a given part of a tool one could diagnose the manner it had been operated). Such knowledge is surely helpful and can be used in some way, but it still does not enable the investigator to recognise the types of readiness-to-hand common in the investigated culture. It is frequently forgotten that the readiness-to-hand is objectified in the tool, rather than simply generated by the tool itself. Therefore the knowledge acquired in this way does not bring us closer to the recognition of intentionality, although it explicates meanings accepted in the culture of investigator and, hence, helps us to understand ourselves through the medium of historical findings. If we had lived in this prehistoric culture we would have linked such meanings with excavated tools. “Understanding is a rediscovery of the I in the Thou”, as Wilhelm Dilthey (2002, 213) once suggested.

Let us consider, for instance, if a sickle manifests and includes its application in itself, or rather whether its cultural use depends on the knowledge of its user. There is nothing in its appearance that deter-

mines that it be used exclusively to harvest corn rather than to cut grass or weeds. However Slavs used it only to harvest crops, and we have to assume, unlike the contemporary pragmatic standpoint, that the sickle was connected with a number of other tools and relevant cultural conducts reaching far beyond the harvest itself. Tools and actions constitute a hierarchical whole referred to as “a lifestyle”. And the same holds true for the sickle, and its context of actions, as a part of the Slavic lifestyle. The investigator is only able to interpret the intentionality of a sickle in the context of this lifestyle, which otherwise appears to be so incomprehensible. In theoretical reflection in cultural anthropology and other cultural studies the recognition of various lifestyles is the subject of investigation. The latter term is interchangeably used with the concept of “culture” which, further, refers to “normative” and “directive” beliefs accepted or respected in a particular community.

Since there is not, at least so far, the possibility of deriving intentionality from physical description (a view that is supported in analytical philosophy from Bertrand Russell to Donald Davidson), we cannot presuppose it in an arbitrary manner. Certainly, one can always ignore pertinent cognitive results, and so can the archaeologist. What is left is speculation, or an assumption that the relation between the thing (to be precise: its physical description) and the meaning (i.e. the mental description) is given to the investigator by irrational (i.e. non-conceptual) means of intuition, telepathy or the subconscious for example. However, for the moment, science does not seem to encompass them.

To summarise: within the framework of historical investigation of preliterate cultures there are *two different varieties of empiricism* to be distinguished, and thereby two different accounts of the empirical basis as well. The first view (the traditional one) encompasses catalogue descriptions of monuments (physical descriptions of a static thing in terms of its observable properties) which constitute the empirical basis for further inquiry. This basis may support the analysis of how, according to contemporary knowledge, one would use excavated objects if one lived in the prehistoric culture under investigation.

The second variety of empiricism is connected with a distinct understanding of an archaeological source which, in this case, is constituted by tools or their parts. Here, the empirical basis is not given to the inquirer in sensual observation; rather it has to be interpretatively

construed within the perspective of readiness-to-hand. Hence, the tools interpreted by meaning ascription make up the empirical basis for further investigation of culture. This line of thinking develops from the belief that the aim of cognition, understanding, or reconstruction of another culture requires that the tools and the abilities to use them are the source for cultural studies. Tools and abilities contribute to a structural whole, or a lifestyle, whereby each refers to the other, cannot be used in isolation and manifests more than just one meaning.

The modern European will find it hard to distance themselves from their culture, and indeed cannot eliminate its influence totally. Compiling catalogue descriptions results from the participation in contemporary culture, which, although it cannot be entirely rejected, should be to some extent be distanced from, as far as cognitive interest is defined in terms of the understanding of intentionality proper in the historical culture being investigated. Thus I would argue that investigators of preliterate cultures should draw up two different types of descriptions which form a twofold empirical basis for cultural studies: i.e. a physical description (which recognizes the presence or the cultural-objective existence admitted from contemporary criteria) and a mental description (which ascribes the cultural intentionality to the tools of the particular community). The lack of either of these descriptions deflects us from realising the research aim of understanding past cultural forms of life.

References

- Dilthey W. 1993. *Rozumienie i życie*, tłum. G. Sowiński, w: G. Sowiński (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków.
- Dilthey W. 2002. *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Princeton.
- Heidegger M. 1978. *Being and Time*. Oxford.
- Heidegger M. 1994. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Biblioteka Współczesnych Filozofów, Warszawa.
- Jaspers K. 1997. *Nietzsche. An Introduction to Understanding of His Philosophical Activity*. Baltimore.
- Jaspers K. 1997. *Nietzsche*, tłum. D. Stroińska, Warszawa.
- Lévy-Bruhl L. 1966. *How Natives Think*. New York.
- Lévy-Bruhl L. 1992. *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Biblioteka Klasyków Psychologii, Warszawa.
- Locke J. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. B. J. Gałęcki, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa.

- Locke J. 1996. *An Essay Concerning Human Understanding*. K. P. Winkler (ed.), Indianapolis.
- Pałubicka A. 2006. *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz.
- Popper K. R. 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. London.
- Popper, K. R. 1977. *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa.
- Ryle G. 2002. *The Concept of Mind*. Chicago.
- Ryle, G. 1970. *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa.
- Weber M. 2004. The 'Objectivity' of Knowledge in Social Science and Social Policy. In S. Whimster (ed.), *The Essential Weber. A Reader*. New York.
- Weber, M. 1985. „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, tłum. M. Skwieciński, w: „Problemy socjologii wiedzy”, Warszawa.

Anna Pałubicka

Narzędzie i rzecz w interpretacji archeologicznej

Na pierwszy rzut oka nie widać potrzeby obligującej archeologa do dodatkowej refleksji nad różnicami między pojęciem narzędzia i rzeczy. Mogłoby wydawać się, że wystarczy zwykła, potoczna definicja obu terminów. Archeolog, tak jak każdy z nas na co dzień, najczęściej skłonny jest używać zamiennie obu pojęć. Narzędzie to też rzecz, a rzecz może być narzędziem. Można też używać neutralnego słowa „przedmiot”, każdorazowo dookreślając, czy ma się na myśli przedmiot-narzędzie czy przedmiot-rzecz. W niniejszym artykule proponuję starannie oddzielać od siebie znaczenia obu pojęć: rzeczy i narzędzia z uwagi na konsekwencje, jakie powyższe rozróżnienie wnosi do problematyki badań kulturoznawczych, zwłaszcza interpretacji kulturoznawczej, pojęcia źródła historycznego (w tym archeologicznego) i charakterystyki bazy empirycznej.

Kiedy mowa o rzeczy, zazwyczaj rozumie się ją przez wzgląd na określone parametry czasoprzestrzenne. Odnosimy się do czegoś statycznie obecnego, stojącego naprzeciwko nas, co posiada jakąś formę (kształt) i ma jakąś materię (substancję), o czym możemy orzekać intersubiektywne, konstytutywne cechy. Intersubiektywne cechy to takie, które są wskazywane czy też akceptowane przez wszystkich członków danej wspólnoty kulturowej. Używając sformułowania „cechy konstytutywne” mam na myśli tylko te własności, które zostały opracowane przez filozofię oświecenia i były kultywowane przez naukę nowożytną. Każda z tych cech identyfikowana jest przez odpowiedni zmysł: wzrok (skorelowany z kształtem), słuch (z dźwiękiem), dotyk (z fakturą, ciężarem), zapach i smak. Jakości te dzielą się na pierwotne, znajdujące się w przedmiocie, oraz wtórne, do których należą bardziej subiektywne jakości, takie jak zapach czy smak (por. Locke 1996, 49 i n.). Lista własności wskazywanych przez zmysły na tym się jednak nie kończy: przedmiotom przypisujemy ponadto tzw. własności dyspozycyjne (np. rozpuszczalność soli), które, chociaż nie mogą zostać percepcyjnie *odnotowane* dzięki biernej obserwacji, tak jednak ujawniają się w trakcie manipulowania przedmiotami.

Opis rzeczy w terminach nazywających wskazane wyżej właściwości określe (za tradycją filozofii analitycznej) mianem **opisu fizykalnego**.

Z kolei narzędzie przywodzi na myśl przede wszystkim sposób jego użycia. Sens narzędzia ujawnia się w pytaniu „do czego”, jak sugeruje M. Heideggera analiza „poręczności” (Heidegger 1978, 96 i n.). Sposób użycia, poręczność narzędzia nadaje mu sens, tworząc kontekst kulturowy. Ów sens kulturowy, dla określenia którego będę w dalszym ciągu używać także słów „intencja” i „intencjonalność”, narzuca się podmiotowi w pierwszej kolejności w trakcie bezpośredniego kontaktu. Przykładem takiego kontaktu jest spontaniczna reakcja pracującego w terenie archeologa, który – *rozumiejąc* zna-

lezisko – reaguje nań „zdaniem okazjonalnym” w rodzaju „Grób!”, „Skarb!” czy „Domostwo!”. Spoglądając na znalezisko nie widzimy najpierw rzeczy, lecz *rozumiemy* narzędzie w kontekście „do czego” (por. Heidegger 1978, 96). Okazuje się, iż nabywanie kultury przez człowieka to przede wszystkim opanowywanie poręczności własnej kultury. Jest to pierwotny wymiar partycypacji człowieka w kulturze; co ważne – każdego człowieka w *jego* kulturze (Pałubicka 2006, 21–34). Nie dziwi przeto, że w bezpośrednim kontakcie z wykopanymi obiektami spontaniczna reakcja archeologa czy każdego człowieka polega na przypisywaniu znanych im sensów. Jednakże wtedy, gdy narzędzie jest uszkodzone i nie można go w dotychczasowy sposób używać, zawieszamy poręczność czy „narzędziowość” i zaczynamy stopniowo rozpatrywać rzecz-przedmiot. Dywagujemy wówczas nad „zdestruowanym” i „obecnym” bytem jako zwykłą rzeczą (Heidegger 1978, 103 i n.). Również archeolog, kiedy sporządza opis katalogowy, zawiesza narzędziowość i opisuje rzecz fizyczną.

Narzędzie rozumiem szeroko, wychodząc poza to, co zwykle określa się tym mianem, i uwzględniając również słowa, nawet nasze myśli, poglądy, biżuterie czy innych ludzi. Wszystkie te kategorie oznaczają coś, co służy lub może być używane *do czegoś*. Dane narzędzie odnosi do wielu innych narzędzi, do całej ich „sieci” czy „całości narzędzia”, jak ujmuje to Heidegger (1978, 97). Przykładowo, jeśli w badaniach odnajdujemy narzędzie do pisania, to trzeba założyć, iż w danej kulturze musiały istnieć także inne narzędzia, na których pisano, choć jeszcze ich nie znaleziono. Narzędzia i sposoby ich używania układają się w każdej kulturze w określone struktury i nie mogą być używane w izolacji.

Korzystając z pojęć wypracowanych przez tradycję filozofii analitycznej, opis narzędzia w terminach sensu kulturowego („do czego służy”), powszechnie w danej grupie ludzkiej akceptowanego, nazwę **opisem mentalnym**. Zaznaczyć jednak muszę, iż wprowadzone tu znaczenie terminu „opis mentalny” różni się nieco od znaczenia zwykle przywoływanego. Wielu filozofów analitycznych wyróżnia opis mentalny jako zawierający w sobie zwroty wyrażające postawę propozycjonalną takie jak „sądzę, iż”, „myślę, że”, „jestem przekonana, że”, „żałuję, iż” itp. W odróżnieniu od tego podejścia, moje ujęcie postawy propozycjonalnej traktuje ją jako wyraz zindywidualizowanego aksjologicznie stosunku do sensu kulturowego. Sam sens kulturowy jest czymś bardziej pierwotnym genetycznie względem indywidualnie nabytej czy wypracowanej postawy propozycjonalnej. Sensy kulturowe są znane, akceptowane bądź respektowane, przez wszystkich członków danej wspólnoty kulturowej. Najczęściej to wobec sensów kulturowych wyrażamy swoje postawy propozycjonalne, tj. własny sposób ich przeżywania. Dlatego wydaje mi się, że w badaniach kulturoznawczych można ograniczyć obszar badań, rozważając jedynie sensy kulturowe i dystansując się od odtwarzania zindywidualizowanych postaw propozycjonalnych, skoro nadmierne spluralizowanie aksjologiczne stwarza dodatkowe trudności w uprawianiu akademickiej nauki humanistycznej. Ze względu na tę pluralizację wprowadza się

w obręb rozważań szereg sądów normatywnych badacza, które – nawiązując do M. Webera (2004, 362 i n.) projektu profesjonalnej humanistyki – winny być zneutralizowane. W przeciwnym razie główny cel badań uległby rozmyciu, ograniczając się do formułowania raportu z przeżyć lub ciągu postaw propozycyjalnych zajmowanych względem przedmiotu badań.

W dalszym ciągu zajmę się różnicami w sposobie istnienia narzędzia i rzeczy. Kwestia ta wyłania się wraz z pytaniem, dlaczego (od nowożytności w kulturze euroatlantyckiej) jesteśmy przekonywani i przekonani o realnym istnieniu rzeczy, a nie żyjemy już takiej pewności wobec realnego istnienia narzędzia. Podjęty problem trudno analizować w ramach tradycyjnego filozoficznego podejścia. Po pierwsze, jednakże, chciałabym ustalić kilka punktów odniesienia: używając sformułowania „realne istnienie”, mam zawsze na myśli „istnienie obiektywno-kulturowe”, istnienia „dla nas”, w kontekście określonej wspólnoty. Nie ma zatem powodów, by zakładać realne istnienie rzeczy-przedmiotu ze względu na nią samą („rzecz sama w sobie”). Dlatego też domniemana wewnętrzna natura przedmiotu nie może być interpretowana jako coś uniwersalnego w każdej kulturze, zwłaszcza, że nie będzie się jawić zawsze i nieodwoływalnie jako rzecz. Kulturowo charakteryzowane realne istnienie, tj. obiektywne istnienie zrelatywizowane do stanu kultury danej społeczności, jest często mylnie interpretowane i staje się źródłem wielu nieporozumień.

Kulturowe ujęcie realności i istnienia krytykuje się za proponowaną relatywizację istnienia przedmiotów ze względu na przekonania kulturowe. Ujmując rzecz prościej, kultura jest rozumiana jako forma świadomości społecznej, a więc świadomość miałaby tu wytwarzać czy wręcz stwarzać obiektywne istnienie rzeczy. Trzymając się tradycyjnych kategorii ontologicznych, wiadomo, że przedmioty te nie są zwykłymi wytworami czyjejś świadomości czy czyichś działań i że istnieją niezależnie od ludzkich i kulturowych roszczeń w szerokim sensie.

Aby w pełni uchwycić założenia prezentowanego tu poglądu, proponuję najpierw rozważyć następującą kwestię: czy uprawnione jest mówienie o obiektywnej realności bakterii i wirusów w średniowieczu, skoro w tych czasach nie istniały odnośne słowa i pojęcia, jakkolwiek praktycznie radzono sobie z wieloma formami zakażeń? To XIX-wieczna nauka dostarczyła odpowiednie pojęcia i doświadczalnie udzieliła im ważności. Dopiero odtąd możemy mówić o ich realnym istnieniu, używając odpowiedniego języka. Ze współczesnego punktu widzenia twory te istnieją w sposób kulturowo-obiektywny, jakkolwiek nie istniały przecież dla człowieka średniowiecza.

Z zarysowanego tu eksperymentu myślowego można wysnuć różne wnioski. Można wnosić nawet o aksjologicznej wyższości naszej kultury nad kulturą średniowieczną; można dostrzec ideę postępu ludzkiej wiedzy zmierzającej ku prawdzie. Abstrahując od powyższych spostrzeżeń, proponuję wyciągnąć z tego przykładu wniosek następujący: jeśli w danej kulturze nie ma słów i pojęć nazywających dane stany rzeczy i nie są znane sposoby posługiwania się tymi słowami czy stanami rzeczy, to owe stany rzeczy

nie posiadają kulturowo-realnego istnienia w danej wspólnocie kulturowej. Przykładowo, jeśli przedstawiciele danej wspólnoty nie używają pojęcia kamienia czy góry (tj. ich język nie zawiera terminów nazywających odnośne obiekty) oraz nie wykorzystują tych tworów natury w żaden sposób (choćaż trudno sobie wyobrazić taką kulturę otoczoną górami), to nie można uznać kulturowo-obiektywnego istnienia tych przedmiotów. W kolejnym przykładzie skoncentrujemy się na Śląsku w epoce paleolitu. Nie używano w tej epoce węgla kamiennego i chyba nie operowano takim pojęciem. Wspólnoty paleolitu nie miały powodu przypisywania węglowi kulturowo-obiektywnego istnienia, chociaż posiadamy dziś wiedzę na temat tamtejszych złóż tego minerału. Dla ludzi paleolitu węgiel nie istniał w sposób kulturowo-obiektywny, nawet jeśli jego realne istnienie na obszarze Śląska nie podlega dziś dyskusji. Twory natury, zatem, jeśli nie są „obłaskawione” przez kulturę, to nie istnieją w sposób obiektywno-kulturowy. Podsumowując, brak sposobu użycia wyklucza kulturowe istnienie.

Najważniejszą cechą omawianego tu podmiotowego istnienia jest, iż możliwe jest ono tylko ze względu na wspólne przekonania. Jeśli powszechnie akceptuje się i respektuje lub tylko respektuje odpowiednie przekonania, to z uwagi na tę intersubiektywność narzędzie lub rzecz istnieje kulturowo-realnie. Kulturowe istnienie wyraża się w obowiązywaniu wspólnotowym. Czy nie zastanawia nas teraz fakt, że lekarz, patrząc na ranę, *widzi* określoną jednostkę chorobową, a niespecjalista zupełnie tego *nie widzi*? Od czego to *widzenie* zależy, skoro wszyscy, spoglądający na ranę posiadają takie same mózgi i zmysły oraz żyją w jednej wspólnocie, w której, oczywiście, istnieje podział pracy? Najwyraźniej różnimy się między innymi posiadanym zakresem wiedzy, niekiedy bardzo specjalistycznej. Pełną świadomość tego stanu rzeczy miał, jak się zdaje, F. Nietzsche, gdy twierdził: „W rzeczach człowiek nie znajduje niczego innego, niż to co sam w nie włożył” (Jaspers 1997, 228).

Z powyższej analizy wyciągam wniosek, iż przekonania składające się na wiedzę specjalistyczną znacznie rozszerzają nasze możliwości percepcyjne. Karl R. Popper trafnie zidentyfikował tzw. „teoretyczne obciążenie obserwacji” oraz to, iż proces percepcji jest zorganizowany i ukierunkowany założeniami teoretycznymi (Popper 1959). Uogólniając stanowisko autora *Logik der Forschung*, można metaforycznie podsumować te rozważania stwierdzeniem: *widzimy tyle, ile wiemy*. W myśl współczesnych koncepcji kultury, w ramach których definiuje się kulturę jako wspólne przekonania akceptowane w danej społeczności, które ukierunkowują aktywność jej członków, kultura reguluje też czynności percepcyjne. Niejako określa, oprócz samego sposobu wykonania obserwacji zmysłowej, również i zakres percypowanych treści przedmiotowych.

Specyfika nowożytniej kultury europejskiej przejawia się w intensywnym rozwoju nauki, owocującym w konsekwencji kolejnymi rewolucjami przemysłowymi, które zmodernizowały europejski sposób myślenia. Historia sporów i dyskusji toczących się w obrębie filozofii europejskiej od Kartezjusza po Kanta dokumentuje wspomniane przemiany kulturowe. Nie miejsce tutaj,

aby je wszystkie omawiać, dlatego nawiążę tylko do jednego ważnego osiągnięcia intelektualnego tych sporów. Ich doniosłość tkwi w świadomym i pojęciowym ukonstytuowaniu się nowych kryteriów kulturowo-objektywnego istnienia. Wskutek rewolucji przemysłowych, kryteria te (zapoczątkowane w filozofii, a następnie rozwijane w naukach przyrodniczych) upowszechniły się, zdobywając zwolenników poza filozofią i kręgiem intelektualistów. Wraz z hasłami kultu rozumu i walki z przesądami, począwszy od oświecenia europejskiego, przenikają do kultury europejskiej nowe kryteria objektywnego istnienia. Kiedy zadamy dzisiaj pytanie „człowiekowi z ulicy”: *co dla niego istnieje?*, najczęściej odpowie (jako spadkobierca oświecenia), wymieniając przedmioty go otaczające (drzewa, samochody, ludzie, ulice itp.). Pytany dalej: *czym są dla niego te obiekty?*, odpowie, wskazując na ich makroskopowe cechy oraz regularności występowania własności i związków między nimi. W naszej kulturze kulturowo-objektywnie istnieją bowiem takie stany rzeczy, które można wskazać i zidentyfikować intersubiektywnie w doświadczeniu rozumianym jako bezpośredni, zmysłowy kontakt (tj. percepcja). Udzielone odpowiedzi są zgodne z nowożytnymi kryteriami objektywnego istnienia. Doświadczenie (jako wytwór przebiegów percepcyjnych) i percepcja (jako odnotowany przez podmiot wynik autonomicznego kontaktu zmysłowego) reprezentują metodę, którą operuje każdy uczestnik kultury nowożytnej na własną rękę – ale w sposób uregulowany przez ową kulturę – ustalając kulturowo-objektywne istnienie. Treść percepcji ogranicza się do odnotowywania intersubiektywnie weryfikowalnych własności pierwotnych i wtórnych (w sensie Locke’a) oraz regularności współwystępowania i/lub następowania po sobie wymienionych własności. Nie ma jednak powodów, by nasze kulturowo wypracowane kryteria objektywnego istnienia traktować uniwersalnie, z czego zdawało sobie sprawę wielu myślicieli europejskich. Przytoczę wypowiedź wybitnego znawcy myślenia pierwotnego, filozofa i antropologa francuskiego L. Lévy-Bruhla, który pisał: „(...) kiedy wyobrażenia zbiorowe zakładają obecność niektórych własności w przedmiotach, nic nie może przekonać ludzi pierwotnych, że jest inaczej. Dla nas fakt, że ich nie widzimy, jest decydujący. Dla nich nie dowodzi to, że ich nie ma, albowiem być może, taką mają naturę, że nie jawią się w spostrzeżeniach, bądź jawią się w pewnych warunkach. A zatem to, co nazywamy doświadczeniem decydującym o tym, co należy założyć jako realnie istniejące bądź nie, jest bezsilne wobec wyobrażeń zbiorowych. Ludzie pierwotni nie mają potrzeby uciekania się do doświadczenia, by potwierdzić właściwości mistyczne osób i przedmiotów i z tego samego względu są nieczuli na dementi, które ono dostarcza” (Lévy-Bruhl, 1966, 49).

Jedną z najważniejszych funkcji pełnionych przez przekonania kulturowe jest oferowanie właściwych tej kulturze (wypracowanych przez nią) kryteriów kulturowo-objektywnego istnienia. Podmiot ludzki poprzez partycypację w kulturze, poprzez uczenie się sposobów użycia narzędzi, nabywa i podtrzymuje kryteria tego, co w tej kulturze istnieje spontanicznie bądź można wskazać pojęciowo. W masowej produkcji przemysłowej wytwarza się przedmioty-rzeczy, a konsument nabywa narzędzia (wartości użytkowe).

Obecnie obowiązujące kryteria kulturowo-realnego istnienia podkreślają wagę wspólnoty i doświadczenia zmysłowego. Wspólnota ustanawia istniejące stany rzeczy jako odniesienia przedmiotowe sądów intersubiektywnie ważnych w oparciu o zmysłowe doświadczenie (percepcję). Bezpośredni kontakt podmiotu umożliwia stwierdzanie i weryfikację własności i zależności obserwowalnych. Zdobyta wiedza jest zobiektywizowana w statycznie pojętej rzeczy, przez co oglądanie rzeczy przywodzi na myśl wiedzę zawartą w jej możliwym fizykalnym opisie. Wiedza o rzeczach dostarczana głównie przez naukę zaczęła, od czasów nowożytnych, tworzyć fundament kultury europejskiej, zastępując stopniowo spontaniczną, nie zawsze zwerbalizowaną, manipulacyjną wiedzę o narzędziach. Inwazja nauki w połączeniu z osiągnięciami technicznymi, rozszerzając się poza granice europejskiego kręgu kulturowego, przyczynia się do upowszechniania się nowożytno-europejskich kryteriów obiektywno-kulturowego istnienia. Proces ten ciągle trwa i pewnie będzie trwał tak długo, jak długo kultura euroatlantycka posiadać będzie przewagę technologiczną. Należy podkreślić, że niedostateczne rozpoznanie i uświadomienie powyższego procesu powoduje złudzenie wyrażające się w przekonaniu istnieniu uniwersaliów percepcyjnych.

Wspominałam już wcześniej, iż każdy człowiek w rozwoju indywidualnym zaczyna nabywać swą kulturę od przyswojenia myślenia w perspektywie poręczności. Nabywa umiejętności posługiwania się narzędziami, a więc przyswaja związki intencjonalne. Przez związek intencjonalny rozumiem regułę łączącą czynność z jej sensem. Jako czynności rutynowe, praktykowane sposoby użycia narzędzi tworzą kulturowe nawyki. Ten sposób partycypacji w kulturze polega – nawet współcześnie – na myśleniu działaniowym. Myślenie to jako utożsamione z czynnościami znajduje swą werbalizację w sytuacyjnych aktach mowy, a nie w języku, jeśli język rozumieć chociażby tak, jak definiuje go językoznawstwo czy logika. W świetle rozróżnień poczynionych przez Gilberta Ryle'a (2002, 25–61), to właśnie „wiedza, jak”, a nie „wiedza, że”, kieruje ludzkimi działaniami. Kultury wczesnotradycyjne, przedpiśmienne – można powiedzieć – myślą wyłącznie w perspektywie poręczności. Horyzont poręczności jest historycznie najstarszy, genetycznie najwcześniejszy i spontanicznie doświadczany w każdej kulturze.

W społeczeństwach, które dysponują pismem, myślenie w perspektywie *do czego* przeciwstawia się myśleniu pojęciowemu, odwołującemu się do pojęciowych konstrukcji. Wiedza werbalizowana pojęciowo składa się z sądów, których budulec stanowią pojęcia. Od czasów Fregego przyjmuje się, iż terminy posiadają znaczenia (*Sinn*) i odnoszą do określonych stanów rzeczy (*Bedeutung*). Fregeowska charakterystyka języka i pojęć umożliwia konstruowanie wiedzy o rzeczach statycznych, która nie ingeruje w przedmioty, ani nie ujmuje takiej ingerencji. Natomiast w kontekście mowy, tj. języka w perspektywie poręczności, można posługiwać się umiejętnie danym narzędziem bez konieczności werbalizacji swoich praktycznych umiejętności. Związane z narzędziami artykulacje słowne (np. komendy, rozkazy, pouczenia) są elementem składowym sposobu używania narzędzi. Postuluję zatem,

by odróżniać wypowiedzi związane z manipulowaniem narzędziami od językowego opisu umiejętności posługiwania się nimi. W pierwszym przypadku wyrażenia językowe są częścią sposobu używania narzędzia. Przykładowo, wypowiedź „Na trzy!” pojawia się w wielu sytuacjach, gdzie współdziałające osoby próbują podnieść mebel lub jakiś inny ciężki przedmiot. Podobnie rzecz się ma z wszelkiego rodzaju wydawanymi komendami: wchodzą one w skład umiejętności posługiwania się narzędziem, są niekiedy nawet częścią samego (wąsko pojętego) narzędzia. Natomiast w drugim przypadku w grę wchodzi dystansujący się od działania językowy opis umiejętności posługiwania się narzędziem.

Zauważmy też, iż narzędzie chyba w każdej kulturze używa się na wiele usankcjonowanych kulturowo sposobów: ma ono wiele zastosowań i uprzedmiotawia kilka sensów. Trudno, bez uwzględnienia kontekstu, zorientować się, który sens jest aktualny w danym momencie. W przeciwieństwie do w miarę jednoznacznej charakterystyki rzeczy, nie dysponujemy podobną charakterystyką w odniesieniu do narzędzia. Nie wypracowaliśmy jednolitych kryteriów jego opisu. Stąd chyba bierze się nasze przekonanie o realnym istnieniu rzeczy i pewna doza wątpliwości towarzysząca kulturowo-obiektywnemu istnieniu narzędzia, jeśli miałoby ono być czymś różnym od rzeczy.

W kulturze nowoczesnej, kiedy możemy zdać sprawę językowo, używając pojęć, z posiadanych umiejętności posługiwania się narzędziami, musimy już dysponować odpowiednio zorganizowanym językiem. Musi być on tak ustrukturalizowany, aby zapewnić zrozumienie i porozumienie między jego użytkownikami. Musi też być zdolny do pojęciowego wyrażania mowy używanej w trakcie posługiwania się narzędziami. Sądzę, że kryteria tego, co istnieje, o czym można mówić tworzą tło czy wyznaczają granice rozumienia i porozumienia, przynajmniej na terenie nauki i w dziedzinach życia kształtujących się pod jej wpływem. Opisuując narzędzie i sposób jego użycia, musimy, z wyżej wskazanych względów, czynić zadość kryteriom obiektywnego istnienia obowiązującym w kulturze badacza. Wielorakość sensów narzędzi stanowi przeszkodę w uzgodnieniu jednoznacznej charakterystyki danego narzędzia w porównaniu z jednoznaczną charakterystyką rzeczy. Statyczne spoglądanie na dane narzędzie czyni z niego rzecz, pomijając sposób jego użycia.

Zróznicowane podejście do przypisywania realnego istnienia, w zależności od pojęcia narzędzia lub rzeczy, uwidocznia się już w klasycznym odróżnieniu *doxa* i *episteme*, tj. mniemań ułatwiających nam życie i wiedzy prawdziwej. Do rozróżnienia tego nawiązał Kartezjusz, kontynuował je również Kant. Owe mniemania (*doxa*) utożsamiałabym z myśleniem w perspektywie poręczności i wiedzą wykorzystywaną w trakcie manipulowania narzędziem. Natomiast *episteme* to wiedza pojęciowa, spełniająca przyjęte kryteria prawomocności.

Zapytam teraz: czy przedmiotem poznania archeologicznego są rzeczy czy narzędzia? Odpowiedź, jakiej udzielię, biorąc pod uwagę wyżej poczynione ustalenia, jest chyba oczywista. Archeologia, jeśli jest nauką badającą inną

kulturę, należącą do grona dyscyplin kulturoznawczych, kieruje uwagę poznawczą na kultury przedpiśmienne. Stawia sobie za cel poznanie wyróżnionego przeze mnie najwcześniejszego horyzontu kultury przyswojonej przez jednostkę oraz jednocześnie najstarszych kultur, tych, które egzystowały na długo przed pojawieniem się pisma. Charakteryzowała je praktyczna (ale nie pragmatyczna) perspektywa widzenia świata, o wszystkim myślano w aspekcie *do czego*, w nastawieniu do czego się „tego” używa i jak się „tego” używa. Zrozumienie i opisanie poręcznościowego horyzontu kultury badanej przez archeologów byłoby, przynajmniej na początek, jednym z celów poznawczych omawianej dyscypliny. Jeśli przyjmimy, iż granice wszelkiej nauki empirycznej wyznacza sprawdzalność formułowanych w jej ramach hipotez, to wyniki dociekań archeologicznych też muszą ten warunek spełniać. Jakiegokolwiek wzięlibyśmy pod uwagę standardy sprawdzania hipotez w naukach empirycznych, wszystkie one odwołują się do danych doświadczenia, tzw. faktów, które tworzą bazę empiryczną nauki. Przejdźmy teraz do rozważań nad bazą empiryczną archeologii w kontekście wskazanego wyżej celu badawczego. Na pierwsze miejsce wysuwają się pytania: jak charakteryzować bazę empiryczną dla badań nad poręcznością danej kultury, jak interpretować materiały archeologiczne nagromadzone w badaniach wykopaliskowych w stosunku do źródeł dla tego typu badań. Idąc dalej, jak rozumieć i wyróżniać fakty kulturowe w badaniach kulturoznawczych? Są to pytania o rozumienie i charakterystykę źródła archeologicznego w kontekście rozważań nad poręcznością badanej kultury.

W pozostałościach po minionych kulturach odsłoniętych w badaniach wykopaliskowych proponuję dojrzeć fragmenty narzędzi lub narzędzia w całości, a nie rzeczy. Pierwsza trudność jaka rysuje się przed badaczami polega na tym, że tylko poprzez interpretację możemy hipotetycznie rozpoznawać sensory kulturowe narzędzi. Spontaniczne rozumienie narzuca archeologowi sensory analogiczne do takich, jakie znamy z naszej własnej kultury. W pierwszym kontakcie z narzędziem historycznym lub jego fragmentem przypisujemy mu sens, jaki posiadałby on w naszej kulturze (wnioskowanie przez analogię). Niewykluczone zresztą, że rozpatrywane narzędzie może zachować sens analogiczny do znaczenia, jakie posiadało w kulturze badacza, ale trzeba to wykazać. Powtórzę, bazę empiryczną dla badań kulturoznawczych tworzą narzędzia lub ich fragmenty. Narzędzie to przecież zobiektywizowana w nadanym mu znaczeniu umiejętność posługiwania się nim *do czego*. Wszelkie umiejętności stosuje się w czynnościach, więc archeolog w badaniach terenowych musi dokumentować czynności wykonywane z użyciem narzędzia. Ponieważ spontaniczne rozpoznawanie sensu narzędzi w wielu przypadkach zawodzi, pozostaje przeto konieczność stosowania technik badawczych, jakimi są metodycznie i krytycznie przeprowadzane interpretacje zmierzające do przypisania sensu.

Baza empiryczna dla badań kulturoznawczych powstaje przez opracowywanie wykopanego materiału archeologicznego. Nie stanowi tej bazy katalogowy opis zabytków archeologicznych, który należałoby utożsamiać z opi-

sem określanym mianem fizykalnego. Może on stanowić źródło do badań określonej kultury, ale nie prahistorycznej, skoro idea „opisu fizykalnego” ukształtowała się na gruncie nowożytnej epistemologii empiryzmu i nowożytnego przyrodoznawstwa. Gdy archeolog stawia sobie za cel poznanie kultur prahistorycznych, a nie nowożytnych, fizykalny, katalogowy opis zabytków archeologicznych, postulujący rzeczy i ich własności, nie może być podstawą do rozpoznania i przypisywania narzędziom sensów występujących w kulturach przedpiśmiennych i przednowożytnych.

Nie twierdzę jednak, że idea opisu fizykalnego jest w archeologii zbędna. Otóż trzeba ciągle pamiętać, że nauka humanistyczna jest wytworem naszej, europejskiej kultury, którego początki sięgają XIX wieku. Każda nauka definiuje swój przedmiot badań zgodnie z obowiązującymi kryteriami kulturowo-objektywnego istnienia. Fizykalny opis katalogowy spełnia takie kryteria i informuje nas o tym, co w sposób kulturowo-objektywny istnieje dla naszej kultury. Identyfikuje on dla badaczy istniejące intersubiektywnie stany rzeczy z zakresu wyznaczonego obszaru badań, a wraz z tym określa najogólniejsze granice interpretowania sensów kulturowych. Z jednej strony, w żadnym wypadku nie możemy naszych kryteriów uniwersalizować i przypisywać je kulturom przedpiśmiennym. Jednakże, z drugiej, pamiętać też trzeba, iż rezultaty poznawcze są skierowane do wspólnoty współczesnych uczonych. To, że opis katalogowy zabytków ułatwia komunikację i porozumienie pomiędzy badaczami, jest okolicznością o wielkim znaczeniu.

Gdyby z opisu katalogowego można było automatycznie wywieść sens czy sensy kulturowe („funkcje” – jak często mawiają archeolodzy, podkreślając w ten sposób pozakulturowo rozumianą obiektywność sensu), wówczas opis ten istotnie tworzyłby podstawę studiów kulturoznawczych. Droga ta wydaje się kulturoznawcom obiecująca i kusząca; nie przeczę, że znacznie ułatwiłaby ona historyczne badania kulturoznawcze. Zwolennicy tego podejścia powołują się na uniwersalne cechy gatunku ludzkiego o charakterze biologicznym. Wskazują, na przykład, na kończyny, które z racji swoich właściwości biologicznych, a także i możliwości fizycznych, warunkują formę narzędzia. Nikt rozsądny nie będzie temu zaprzeczał, jest to jednakże wysoce niewystarczające objaśnianie sensu narzędzia, skoro przeocza fakt, iż te same ręce ludzkie mogą obsługiwać narzędzia kamienne, drewniane, elektroniczne czy laserowe. Każde z nich wymaga innej umiejętności, a więc odpowiedniej „wiedzy, jak”. Z faktu swoistego dopasowania narzędzia do biologicznego uposażenia człowieka nie da się wyprowadzić odpowiednich przesłanek umożliwiających rozpoznawanie intencjonalności kulturowej wymienionych typów narzędzi. Rozważmy też inny przykład. Gdy określone prehistoryczne narzędzie poddamy badaniom, opierając się na naszej współczesnej wiedzy przyrodniczej (i nie tylko), uzyskamy sporo informacji odnośnie procesów technologicznych, składu chemicznego narzędzia, da się nawet ustalić, do czego używano narzędzie (np. po nadmiernym zużyciu jego określonej części można wnosić o obchodzeniu się z nim). Cała w ten sposób otrzymana wiedza na pewno jest przydatna i może być jakoś wykorzystana, ale nadal

w oparciu o nią nie rozpoznamy typów poręczności przyswojonych w badanej kulturze. Zapomina się, że poręczność jest tylko w narzędziu obiektywizowana, nie jest jednak stwarzana przez samo narzędzie. Wiedza ta nie przybliży nas do rozpoznania poszukiwanej intencjonalności, ale przybliży nas do sensów akceptowanych w kulturze badacza, do rozumienia nas samych przez medium znalezisk historycznych. Gdybyśmy żyli w tej prehistorycznej kulturze, to takie, a nie inne sensy wiązałibyśmy z wykopanymi przedmiotami. Jak pisał Wilhelm Dilthey, „rozumienie jest odnajdywaniem Ja w Ty” (Dilthey, 1993, 49).

Zastanówmy się, na przykład, czy sierp sam w sobie ujawnia i zawiera swoje przeznaczenie, czy też jego przeznaczenie kulturowe zależy od wiedzy użytkownika. Nie znajduję przecież w jego wyglądzie niczego, co nakazywałoby go używać wyłącznie do koszenia zboża, a nie np. trawy czy chwastów. Słowianie jednak używali go tylko do cięcia zboża. Musimy przyjąć, wbrew pragmatycznemu myśleniu nas współczesnych, że sierp w kulturze słowiańskiej powiązany był z szeregiem innych narzędzi i odpowiednich czynności kulturowych daleko wykraczających poza samo żniwowanie. Układają się one w pewną hierarchiczną całość określaną mianem stylu życia. Czynności związane z używaniem sierpa były więc fragmentem stylu życia Słowian. Badacz może zinterpretować intencjonalność sierpa, odwołując się do słowiańskiego stylu życia, w przeciwnym razie pozostanie ona dla nas niezrozumiała. W teoretycznej refleksji kulturoznawczej z zakresu antropologii kulturowej, przedmiot badań sprowadza się do rozpoznawania różnych stylów życia. Pojęcie stylu życia używane bywa zamiennie z pojęciem kultury, które odnosi się do „normatywnych” i „dyrektywnych” przekonań respektowanych w danej wspólnocie.

Skoro nie ma, przynajmniej na razie, takiej możliwości, aby z opisu fizykalnego rzeczy wywnioskować jej intencjonalność (zgodnie z wynikami dyskusji toczonej w obrębie filozofii analitycznej od Bertranda Russella po Donalda Davidsona), nie możemy jej zakładać w sposób arbitralny. Można oczywiście zawsze zignorować rezultaty poznawcze, może tak postąpić również archeolog. Pozostanie mu wówczas do dyspozycji spekulacja lub założenie, że ów związek warunkowania między rzeczą (ściślej: jej opisem fizykalnym) i sensem (opisem mentalnym) jest badaczowi dany za pomocą nieracjonalnych (tj. bezpojęciowych) środków w rodzaju intuicji, telepatii czy nieświadomości. Jednakże, póki co, do nauki one nie należą.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, dochodzimy do wniosku, iż w historycznych badaniach kultur przedpiśmiennych da się wyodrębnić *dwie różne odmiany empiryzmu*, zarazem zaś dwie inaczej rozumiane bazy empiryczne. Pierwsza z nich (tradycyjna) obejmuje katalogowe opisy zabytków (fizykalne opisy statycznej rzeczy w terminach obserwowalnych własności), które stanowią podstawę empiryczną dla dalszych badań. Taka baza może pomóc w analizie tego, jak (w nawiązaniu do współczesnej wiedzy) wykorzystywalibyśmy wykopane przedmioty, gdybyśmy żyli w badanej, prehistorycznej kulturze.

Druga odmiana empiryzmu wiąże się z odmiennym rozumieniem źródła archeologicznego, które stanowiłyby narzędzia lub ich fragmenty. Baza nie jest tu dana badaczowi w zmysłowym oglądzie; musiałaby dopiero zostać interpretacyjnie skonstruowana w perspektywie pytania *do czego*. Dlatego też narzędzia zinterpretowane poprzez przypisanie im sensu tworzą podstawę empiryczną dla dalszych badań nad daną kulturą. Rozumowanie powyższe wywodzi się z przekonania, że stawiając sobie za cel poznanie, zrozumienie czy zrekonstruowanie innej kultury, źródłami dla badań kulturoznawczych są narzędzia i umiejętność posługiwania się nimi. Narzędzia i umiejętności układają się w strukturalne całości, tworząc styl życia: jedno odnosi się do drugich, nie używa się ich w izolacji, a każde z nich na ogół reprezentuje więcej niż jeden sens.

Przedstawicielowi współczesnej kultury europejskiej trudno jest nabrać dystansu do własnej kultury i nie może wyzwolić się spod jej wpływu. Sporządzanie katalogowych opisów zabytków jest świadectwem jego uczestnictwa w kulturze współczesnej, której pozbyć się wprawdzie nie może, ale zdystansowanie się względem niej byłoby pożądane, jeśli tylko określałoby się cel poznawczy w postaci zrozumienia intencjonalności badanej kultury historycznej. Postuluję zatem sporządzanie przez badaczy kultur przedpiśmiennych dwóch rodzajów opisów tworzących podstawy empiryczne dla badań kulturoznawczych: opisu fizykalnego (rozpoznającego obecność, kulturowo-objektywne istnienie zgodne ze współczesnymi kryteriami) i mentalnego (przypisującego narzędziom odpowiednią intencjonalność kulturową badanej wspólnoty). Brak któregoś z wymienionych opisów oddala nas od realizacji celu badawczego, jakim jest poznanie minionych, kulturowych sposobów życia.

Anna Pałubicka
Instytut Filozofii, Uniwersytet Adama Mickiewicza
ul. Szamarzewskiego 89c, 60-569 Poznań
annapal@amu.edu.pl