

Henryk Mamzer

Archaeological Sources: Artefacts or Linguistic Statements Concerning Them?

When we look at museum exhibitions of human prehistory we find that all the exhibits are artefacts. They concern either preliterate communities or those with only a limited command of the written language. It is no wonder, then, that the main source of information about such communities is their material remains. It seems logical, therefore, to acknowledge the material character of the archaeological record of these long-gone preliterate communities. Without these material testimonies we would not be able to say anything about them. And what is material (physical) is also, at least in general opinion, also real. And if real, then undoubtedly also objective. It is common practice to associate the materiality of an object with the objectivity of statements concerning it. Consequently, archaeology as an empirical science is identified not only with investigating reality, but also with a conviction of the objectivity of what is said about this reality. As a result, the material remains of past generations are treated as an objective source of information independent of any interpretation. This stems from the belief that material remains are part of a past reality directly available to our perception. Knowledge of the past is therefore based on "pure" experience; it comes through observation of excavated material objects. In this way archaeology, by investigating what is material, paints a real picture of the past, the way it truly was.

Confidence in the "pure" factuality of archaeological sources is reflected in a statement by Jerzy Topolski, which emphasises the direct character of archaeological sources as opposed to the indirectness of historical written sources. *"Direct sources are material remains of the past, which can be directly observed by historians (archaeologists, ethnologists etc.). What I mean by that is directly watching, for example, objects discovered during excavations, but also buildings and works of art. In the case of written sources, typical for historical studies, we always have to deal with a report of somebody's observation. Consequently a historian uses what is provided by a historical informer"* (Topolski 1996,47), in other words uses it indirectly. Although, for Topolski direct sources

do not reflect reality, on the other hand the way he presents them implies a belief in “*the pre-epistemological or non-epistemological reality of the past and the world in general*”.

Anna Pałubicka represents a starkly different stance. She writes that “*all the archaeological sources concerning preliterate communities can be used – for obvious reasons – only indirectly. The division into direct and indirect sources is in fact all about using them in two different ways.*” According to Pałubicka (1990, 6) “*it (i.e. the source) is used indirectly when some of its features serve to verify (or negate) a hypothesis concerning a state of affairs beyond that source, no matter if it is explicitly confirmed (or invalidated) by that source or not*”. To put it another way, they can be considered indirect sources because they are indirectly used to affirm or discard an idea which is expressed by linguistic means, which in turn is a manifestation of the culture in which the researcher participates, or which they, in a sense, create. An example of such a concept is the concept of prehistory expressed in the categories of the Enlightenment idea of progress. “*Written sources, in turn, can only be used directly, especially when it comes to describing a historical figure. This way of using sources involves directly taking an attitude towards the validity of the state of affairs explicitly stated (or negated) in them*”. This point of view challenges the concept of the “pure” factuality of archaeological sources.

On the other hand, the ‘realistic’ approach of archaeologists, disappointed by the problems of interpretation associated with the “linguistic turn”, has recently found support in a broad group of Humanities research in a movement called a “return to materialism” or “return to things”, also called a “turn towards materialism” or “turn towards things” (Kopytoff 2005; Domańska 2006; 2008; Barański 2007; Dant 2007; Krajewski 2008). For the advocates of this approach the “return to materialism” is a reaction to currently marginalised studies of the material culture of everyday life; in other words, the culture of the mundane. This concept has proven to be especially productive in eastern Europe, where not that long ago the ideology of historical materialism, long forgotten elsewhere, still prevailed. This emphasised the importance of a material basis in shaping the non-material superstructure. The supporters of a “return to materialism” gather support from developments in general research. On the one hand, they invoke the sociological theories of Pierre Bourdieu and Jean Baudrillard which

are deeply rooted in the realm of things. Special emphasis is placed on Baudrillard's concept that the current reality (i.e. post-modernity) is an era of the object, as opposed to modernity being an era of the subject. On the other hand, they also identify the importance of material culture in the research agenda of the French Annales School, especially in the research on day-to-day reality by Fernand Braudel and Henri Lefebvre. The essence of the research approach represented by the "return to materialism" is to focus on what is perceptible, that is on the surface of phenomena, without probing into the depths of social life and culture.

However, according to its advocates a "return to materialism" aims to attain equilibrium with other disciplines of culture, and most of all, with culture understood as non-empirical or cognitive reality. It comes down to "giving things their due place in shaping reality"¹. In other words, it is about symmetry, or "extending democracy to things", as Bruno Latour or Bjørnar Olesn (2003) put it. Nonetheless, Latour explains that what he means is not so much the symmetry between humans and non-humans, as giving up the unjustified asymmetry between intentional human actions and the material (unintentional) world of causative relations. Similarly, Igor Kopytoff (2005, 249) in his article *The Cultural Biography of Things* writes that things need to be culturally marked in order to possess a certain value. In this way, he seems to minimise the asymmetry between things or thoughts and what is said about them (i.e. culture). For according to Tim Dant (2007, 14), material culture cannot be separated from language and social interactions. However, it facilitates interaction in more permanent and tangible ways, providing the means for sharing common values, activi-

¹ This is also the way Paul Ricoeur explains the famous statement by Leopold von Ranke (*Wie es eigentlich gewesen*), which defines the ideal of historical objectivity. According to Ricoeur (2008, 217), "*this famous principle expresses not so much the ambition to reach the past itself, that is to show how it really was, without an interpreting intermediary, as a historian's desire to get rid of personal inclinations, to extinguish (turn off) his own <self>, to, in a way, let the things speak for themselves, and reveal the forces at work across the ages*". In most of his works, the French philosopher questions the concept of past reality, for he believes there is no historical past without a testimony reporting it. The quotation above (which, one could say, defends metaphysical realism) seems to express that there is a clear difference between the objectivity of a historian's statement and the "speech of things", directly relating the past, though impossible to take place – according to Ricoeur – without an interpreter deciphering it.

ties and lifestyles. It also brings material objects to the foreground of modern social life, exposing its surface manifestations and marginalising its essence. Again, material culture is never autonomous; it never functions apart from its symbolic implications, especially in cases of archaic communities. According to Jerzy Kmita, it has cultural undertones even in modern communities.

However, when we try to challenge the anthropomorphic bias in perception of reality, stating that things have a biography of their own, that they live their own lives independent from human beings, we aim to eliminating our method of quantification and beholding the world in an axiologically neutral manner, as once proposed by Max Weber or Leopold von Ranke. Therefore, it is about emphasising a point of view which claims that things tell us at least as much about the surrounding reality as the observer perceiving them. We say “at least”, because this striving for equilibrium between things and the way of speaking about them (i.e. language, or more generally, culture) implies a belief in the priority of things. For material objects their sensory tangibility guarantees a sense of security, as opposed to what is said about them which is subject to cultural variability, impermanence or transience. Therefore a “return to materialism” or “return to things” can be interpreted as a return to the essence itself, the source, to what came before the linguistic superstructure (hence Domańska’s concept of archaeo-ontology). This brings to mind the famous phenomenological statement by Husserl: “return to the things themselves” or “return to the source”. Although for Husserl “things” are not extrasensory *res*, since they are not material (physical) in nature, they are phenomena, among which there are also things. So it can be inferred that it is actually physical objects, and not linguistic statements concerning them, that should be the heart of research. This in turn encourages researchers in the humanities, especially archaeologists, that their disciplines may achieve status equal with natural sciences. Nonetheless, Husserl himself called all attempts to introduce the natural sciences’ concept of objectivity into the humanities nonsense, emphasising the relativity of all historical worlds and all historical knowledge.

However, using these two terms (“return” and “turn”) has become a kind of play on words. On the surface it might seem a stylistic device, aimed at avoiding repetition, but using the expressions “turn to materialism” or “turn to things” instead of “return to materialism”

has very specific connotations. It implies that it is not simply drawing upon a past research approach, where the material basis came before the cultural superstructure. The term “turn” can very easily be associated with “linguistic turn” and therefore become particularly significant, giving the new movement an air of a humanistic revolution. By using such an expression, the advocates of the “turn to materialism” present their claims as a milestone in the field of humanities, one comparable with the linguistic turn. According to Ewa Domańska (2006; 2008), who identifies herself with the “material” research approach, this is a breakthrough because it opens doors to other disciplines, creating the possibility of eradicating the barrier between the natural sciences and humanities. Consequently, Domańska concludes that the natural sciences and humanities can get closer or even merge, and that the humanities might apply research methods typical for sciences².

This is of particular significance to archaeology, which investigates the material remains of past communities (i.e. things), and therefore claims to be “both a natural and a human science” (Renfrew, Bahn 2002, 12), a point of view that finds support beyond archaeologists. In

² Let us quote here a statement by Paweł Dybel (2004, 162), a marginal remark in his study of H. G. Gadamer’s hermeneutics: “... *requiring the use of <hard> research methods, borrowed directly from natural and exact sciences, in humanities proves only the hardheadedness of the authors of such claims, and nothing more*”. Kowalewski and Piasek (2008) also engage in polemics with Domańska’s views. In an answer to their article, Domańska, together with a Norwegian archaeologist Bjørnar Olsen, seems to soften her stance, even to the point of denying some of her former opinions in their joint article titled *We Are All Constructivists* (Domańska, Olsen 2008). In reality, however, she does the opposite. Referring to Latour’s interaction between humans and non-humans (things), which participates in constructing social reality (Latour 1999), Domańska agrees with the co-author of the cited article, Olsen, who is more interested in the *other side of history: how objects construct the subject*. The cause-effect relationship between physical events (objects as causative forces) and mental states of mind is expressed here almost directly. And this is how E. Domańska interprets it, declaring her constructivist point of view. Of course the construction in question refers to the subject being created by the object. Also, when Hayden White commented on Domańska’s book (2006) he observed that: “*the author absolutely cannot be called a historiographic constructivist; she has no doubts that the past truly existed, that real events in fact took place...*”, meaning that she represents a different kind of constructivism, according to which the subject is constructed by the world as much as it constructs the object. It is hard not to agree with the statement that the past existed or with the conviction about the existence of the external world. The problem lies in the fact that there is no external description of this world, just as there is no external description of the past.

his article *Towards a Sociology of Things*, Krajewski observes that the “analysis of things and the ways they are used [...] enables us to look at the social reality from a different perspective, yet another perspective”. However, we should note that this observation is an observation made by a man, and therefore it does not view social reality through the eyes of things. Things do not speak, just as, in the words of Rorty (1996, 22) “*The world does not speak. Only we do. The world can make us hold some convictions, but only after we are already programmed by language. It cannot impose on us the choice of language we speak.*”

This is clearly a classic case of so-called methodological monism, which describes mental phenomena as well as physical ones. In other words, this is a monism which invalidates the humanities as a type of cognition moving beyond introspection (as Kmita proved when analysing Quine’s pragmatic physical monism and Davidson’s anomalous physical monism). In justifying this concept, Domańska and Olsen cite Bruno Latour (1999; 2005), a French philosopher and sociologist of knowledge. Domańska and Olsen also promote in their own disciplines the actor-network theory (ANT): the unity of culture and nature, of subject and object. Latour holds that things (although they are mute) co-create social reality with humans, who confer meaning on them. His concept, called social nature, mixes what is human and non-human (things), eliminating the radical difference between the humanities and natural sciences. It also postulates the rejection of ontological and epistemological dualism in favour of building hybrid networks, which are natural, social and discursive at the same time.

However, according to Krzysztof Abriszewski, the concept of construction, so strongly emphasised by Domańska and Olsen, was used by Bruno Latour himself only in his earlier works. Later he introduced many reservations about its usage, and “finally started criticising it sarcastically” (Abriszewski 2008,72). His criticism of the concept of construction, as well as giving more importance to things, seems to put Latour closer to the realistic stance. In fact, he himself (1999) called his standpoint “realistic realism”, anti-essentialist in nature, and therefore modified. Nevertheless, as Abriszewski notes, due to the changeability of relations there is no such thing as basic reality in Latour’s works. The initiative to act is neither on the part of humans, nor on the part of non-humans. “Intentional and purposeful actions might

not be a property of things, but they are not a property of humans either” (Latour 1999, 192). They are a property of a network, a relational whole, which knows no distinctions between human and non-human. The agent is a network of relations, hence the relationism. As for realism, it is viewed from the perspective of relationism, as an effect of the creation of facts, which is influenced both by human and non-human factors. In the process of “creation” the autonomy of non-human factor increases, in other words, their reality increases.

Latour’s relationism seems to be conceptually close to that presented by Giorgio Colli (2005) and Hanna Buczyńska-Garewicz (2008), translator of the Italian philosopher and a supporter of his views. It is especially evident when Latour writes that things “*are too real to be representations...*”. According to Colli and Buczyńska-Garewicz (2008, 282–283) “*Representation is not an act of consciousness or a picture in the mind. It is a relation in which something manifests, announces its existence. [...] It is [...] neither subjective nor objective, it rather precedes and implies this distinction, which only comes after it.*” However, these two polar positions “*are not permanent, they are unstable sides of a relation, which constantly rearrange themselves into new shapes.*” The cited author summarises Colli’s standpoint in the following way: “*It is not the subject who creates reality, it is not <self> who creates being. Every representation contains or rather implies a subject, but is not created by him.*” Moreover, “*it starts from [...] the object, not the subject.*” Hence the statement by Buczyńska-Garewicz: “*Rorty’s thesis, that it is not the world which speaks a language, it is only us, is an illusion and an untruth*” (Buczyńska-Garewicz 2008, 278). Opposing Rorty’s thesis, she calls on the words of Witold Gombrowicz, spoken in the spirit of structuralism: “*it is not us who speak words, it is words that speak us*”. This means that when we speak, the language itself speaks, or “language speaks man”, as Heidegger would have it, otherwise our speech would never be possible. Furthermore Buczyńska-Garewicz, fascinated by Colli’s (2005) philosophy of expression, a philosophy which she sees as concerned with the ways nature expresses itself, states that man is only a part of it, as a receiver and an observer, never as a sender, never as an independent beginning.

There is a significant similarity between this concept and a statement by Latour in his book *Politics of Nature*. This book “*actually has no author – rather an editorial secretary, obliged to note things down and*

introduce corrections. The author will express himself in a more personal way only in footnotes, where he will cite those experiences and books which influenced him most. In the main text the secretary will generally use first person plural, as is fitting for a “collaborator” in its broadest sense. The secretary will refrain himself, as far as possible, from interfering in the unhurried and painstaking conceptual work, which should wholly absorb the reader” (Latour 2009, 23). In both the views of Colli and Buczyńska-Garewicz, and the statement by Latour, we can clearly see a longing for metaphysical universals. In order to more fully substantiate her point of view, Buczyńska-Garewicz refers to a statement by Colli, in which he says that: “an eye sees the sun, because the sun exists, a hand feels the earth, because the earth exists”. Consequently, “the one who speaks is the world, and humans only try to read those unintentional signs”. In other words, “the world is a representation. However” – according to Colli and Buczyńska-Garewicz – “the world as a representation is not a subjective mental construct. [...] The world as a representation exists beyond consciousness.” If this is true, then a question arises. Why did the world deceive past cultures “saying” (unintentionally – according to Buczyńska-Garewicz) that the Earth is flat and that the Sun rises in the morning and sets in the evening, after a day of travelling across the sky? As if in anticipation of such questions, Buczyńska-Garewicz quotes Colli again, who this time echoes Artur Schopenhauer, saying: “the world is our representation”. According to Colli and Buczyńska-Garewicz such an understanding of representation implies another type of world existence, analogous to Kant’s “thing in itself”, a world which is a mental concept, a world to which there is no access. Another question arises: how do we know that it is the world that speaks and not us, if we have no access to it? From this it seems that the mental acrobatics performed by Colli and Buczyńska-Garewicz end in defeat – and that Rorty was right.

If, following the supporters of “return to materialism”, we look at the problem of archaeological and historical sources from a different interpretational perspective from constructivism, semiotics, discourse theory or representation theory (Domańska 2008, 2829; i.e. if we disregarded the concepts that emerged after the “linguistic turn”), then we would have to approach the question from the standpoint of metaphysical realism. Consequently, we would also have to acknowledge the premise that the material remains of past communities excavated

by archaeologists are a part of the past which is directly available to our sensory perception. If a “return to things” would be equal to a proposition of eliminating the problem of representation, then it would mean a return to “pure” factuality, understood in a physical-metaphysical way and tantamount to a belief in the reality of the world exactly as we see it. However, let us recall here Schopenhauer’s concept of representation, based on Kant’s analysis of the limitations of our perception, and also advocated by Nietzsche and Heidegger. Thus, representation is the entirety of human perceptual abilities or “the world is my representation” as Arthur Schopenhauer put it (1995, 5), a view expressed even more clearly in the title of his work: *The World as Will and Representation*. If this is the case, then the world is not a world by itself. Representation, the subject of Heidegger’s *What Is Called Thinking*, is not a reconstruction of the world, but a person’s attitude to surrounding reality, a reality presented before them or placed in front of them in the case of things, or objects. They are ‘ob-jected’ (note: ob – in front of, against; jacere – to throw, to place), placed in front of, as things defining the creative faculty of man, the faculty that distinguishes him from nature and from what he himself has created. The reification of human creative activity is not just its preservation in material form and its representation. More importantly, it is setting the effects of such human activity in front of the man himself, which enables him to perceive and explore his own creativity. According to Heidegger, this is “transforming a pre-scientific approach into a scientific approach through an act of reification”. In this way objects become the objects of our experience, in other words – observational data.

Let us then try to answer the question of what actually are those things from the past, discovered by archaeologists, the only evidence concerning something – the observational data? According to W. v. O. Quine, since epistemology turned to the analysis of language, we should speak of observation terms rather than of things. However, considering that not all of them pertain to things, Quine (1998, 37) suggests using the expression ‘observation sentences’. “Flint”, “bronze” and “pottery” are examples of the simplest one-word observation sentences. They are occasion sentences, inter-subjective reports, used and accepted in a given language community. We learn them as a result of their direct connection with sensory stimuli. In other words, stimuli are the source of meaning for such linguistic expressions. Therefore, material objects

as observational data are nothing but a reaction to stimuli, an irritation of nervous tissue, which, however, is significantly disparate from the observed objects. The source of stimulus meanings (empirical signals, according to Kmita) is pre-linguistic and finds expression in occasion sentences, produced spontaneously, as they have not yet become part of the language of a given community. However, stimulus meanings are not dictated by material objects themselves. They are formed on the basis of meanings that already exist in a given language, that is stimulus meanings. The use of those stimulus signals in the form of occasion sentences is therefore “controlled” by the language environment. Stimuli are differently interpreted depending on the language of the observer. In order for the occasion sentences prompted by those stimuli to become observation sentences they need to be acknowledged by all the users of the observer’s language.

Occasion sentences by an archaeologist cannot be discussed with the users of the excavated objects, as is the case, for example, for ethnologists researching contemporary communities (Pałubicka 1994, 27). Therefore, the observation sentences based on them are acknowledged by a community of archaeologists, to which the scientist belongs. In this way empirical evidence, observation sentences which are meant to confirm a given theory, is not the result of an observation of objects as they were originally. Rather, they are a result of consulting the cultural environment of the archaeologist.

Now let us look at the image of a duck-rabbit from Ludwig Wittgenstein’s *Philosophical Investigations* (1972, 271). In this physical image the observer perceives either a duck or a rabbit, but never both, since it is impossible to see them simultaneously. Since the real (physical) image is an image of a duck-rabbit, it means that the mental image is somewhat different from the physical one. It might be said that the object of the description is not the same as the description of the object (Mitterer 1996, 36). The fact that reality can be perceived in different ways was well known to ancient Greeks and used by them in building temples. Knowing that the human eye transforms reality in the process of perception, they designed the proportions of a façade’s colonnades in order to achieve optical effects that subverted reality (Mamzer 2004, 56). A mental image is therefore intrinsically linked with an interpretation; both the image and the interpretation are a construction (Putnam 1998, 231–232), revealing what Kmita sees as the fundamental role of

culture in the construction of the world of natural realism, combined by the realist to form a kind of “metaphysical fantasy”.

Having given up on a belief that past reality can be reconstructed the way it was, archaeologists are still trying to reach a compromise, insisting on the joint construction of that reality. That is, a reconstruction by the past reality itself on the one hand and the archaeologist on the other, from their own perspective. What follows is a conviction that there are cause-effect relationships between the observer and the reality observed, between the physical image of that reality and its mental image in the mind of the scientist, which mutually interact according to the empirical principle that there is nothing in the mind that has not first entered the senses. However, the argument presented above proves the opposite, that there is nothing in the senses that has not first entered the mind.

Here, we should note that the concept of the past itself presupposes causality. It is understood as the cause of the present, which comes after it and as a result of it. We arrange the material remains of past communities in a cause-effect relationship, in linear sequences of events, creating a past that we call real and totally independent from us. Therefore, the premise of causality is connected with a conviction that the world is not only real, but also continuous. Nevertheless, we have seen above that causative relations, which we describe as “inherent” in the structure of a real, independent world, are actually internal to us. Therefore, the relationship of cause and effect is not a physical one. *“One should not wrongly materialise “cause” and “effect,” as the natural philosophers do (and whoever like them naturalize thinking at present), according to the prevailing mechanical doltishness which makes the cause press and push until it “effects” its end; one should use “cause” and “effect” only as pure concepts, that is to say, as conventional fictions for the purpose of designation and mutual understanding, not for explanation. In “being-in-itself” there is nothing of “casual-connection,” of “necessity,” or of “psychological non-freedom”; there the effect does NOT follow the cause, there “law” does not obtain. It is we alone who have devised cause, sequence, reciprocity, relativity, constraint, number, law, freedom, motive, and purpose; and when we interpret and intermix this symbol-world, as “being-in-itself,” with things, we act once more as we have always acted – mythologically”* (Nietzsche 2001, 45–46). In this statement we find a critique of a concept called “the agency of things”,

things with an intentional causative force – in other words, a cause leading to an effect intended by it³.

The past that we investigate, contrary to our convictions, is not directly accessible to us. The same is true of our past experiences, which we claim to remember, and which constitute a past much closer to us than the one of archaeological interest. They belong to the past and therefore cannot be verified through the senses. The memory which links past and present experiences is not a memory of past sensory experiences, but a memory, as Quine (1998, 27) would put it, of entities postulated by physical descriptions (i.e. science). Consequently, when we say that we remember some experiences, we mean that we created a version of those events, based on causative relations and a constant presence of our “self”, which is inherent in the events and contains our experiences (Putnam 1998, 232). Therefore, statements about the past, about the way it actually was, are impossible, as are confirmation conditions (Putnam 1998, 287). Putnam’s confirmation conditions can be defined as classical truth conditions understood in reality – that is the conditions that make for the truth of our utterances. Thereupon, in the case of statements about the past, strict confirmation conditions would require the confirmer to be present both in the past and in the present, in a sort of timelessness as metaphysical realism would have it. However, note that confirmation conditions are discernible circumstances allowing us to take a particular stance. They are current conditions and therefore require the confirmer to be currently present. Consequently, it is impossible for a present observer to utter statements about the past which comply with the confirmation conditions. A present observer of the past is inevitably historically and culturally biased. Their utterances are never timeless, never non-cultural or ahistorical. They are intentional statements, axiologically tinted by

³ Pałubicka (2006, 111) notes that “naturalized” epistemologists very often speak of causative relations between stimulus and “irritation of nervous surface”. Therefore, the results of “irritations” would reflect external causative relationships. Quine (1998, 33) also writes about perceptual similarity being the basis of “all the expectations, all learning and all creation of customs”. It acts owing to our tendency to expect similar perceptual stimuli to result in similar perceptual consequences. According to Quine, perceptual similarity, as a primitive form of induction, is not entirely acquired, it is partly innate (and partly formed through experience). And “natural selection is what furnished us with standards of perceptual similarity, which reflect regularities in the world of nature, giving us more than a random success in our predictions. Such kind of induction serves us, as well as other animals”.

the cultural context in which the observer lives (their present). This means that statements about the past are implicitly statements about the present experiences of the people making them. In other words, they are statements about the present.

Therefore, when we talk about material objects, especially objects from a past in which we placed them, we are actually referring to objects already “processed” in our mind from the point of view of our own experiences in the reality surrounding us, not acquired in the past in which we have never lived. Our statements, both about the objects themselves and the past in which they were used, are intentional statements. Nevertheless, it is these statements or observation sentences, as carriers of the testimonies of the past that link the language with real objects, with the real world, which the language describes. They do not denote, however (i.e. they do not refer to objects).

The supporters of the “return to things” movement strive for the materialisation of utterances (statements), that is, for their reification. Quine’s prediction of observation sentences can be considered a step towards achieving that goal. What makes predictions different from regular observation sentences is that they join two sentences together, in a way expressing expectation. For example, where there is a grave there should be a graveyard; where there is a house, there should be a settlement (to discover). Combining observation sentences through prediction entails stepping beyond what can be observed at a given moment. Quine calls such combinations of sentences observation categoricals and they directly express inductive expectations. Quine points out that it is the observation categoricals that are implicitly present in predictions of archaeological discoveries and in deciphering inscriptions (Quine 1998, 76). That is how names are connected with objects. However, things can only be denoted in general terms. Only then can we talk about subjective reference. Proper reification is theoretical in nature.

Objects are therefore predictive empirical evidence, for they predict a confirmation. In other words, they are evidence confirming a given theory and at the same time are predicted by that theory. According to Quine, no sentences, not even the most basic ones, are free from a theory behind them. Consequently, observation sentences are sentences directed by a theory, which is connected with a certain archaeological school of thought, which has an axiologically biased worldview, and

which is confirmed by material evidence. Therefore, archaeology as an empirical science about culture often plays the role of an arbitrator in conceptual disputes, an arbitrator confirming or refuting theories usually based on written sources. However, according to Popper, observational data used in archaeology serves only to refute, not to substantiate a theory. A given theory should not be confronted with empirical data that it is able to predict, but with data supplied by alternative theories. The phenomenon of empirical under-definition of scientific knowledge, analysed by Quine, is relevant here. This implies the existence of multiple, alternative ways of describing the world of nature, all which are equally defensible. Nevertheless, every such description is still charged with under-defined translation or under-defined reference.

As noted above, the advocates of a “return to things” aim for reification, striving to link names with corresponding objects, to find semantic, or more importantly, literal references of socially (culturally) negotiated linguistic expressions. For names of material (natural) objects possess objective references, which we try to describe using language. Accordingly, our depiction of a flint core (its image) is an objective reference of the expression ‘flint core’. Emphatically, we refer to our depiction of the core, not to the core itself. A material object (e.g. a biface) is linked to a name through its use to depict that object. However, this link is not a sort of “metaphysical glue” (in the words of Hilary Putnam), but is a result of socio-cultural arrangements. Considering its historical and cultural changeability, we can say that this depiction (image) is in a way deformed. It does not reflect the real object.

Social agreement is achieved in the process of cultural communication, as a result of which certain objective references are ascribed in a given language to certain objects or elements of reality. Socially negotiated linguistic expressions are, of course, derivatives of socially negotiated beliefs. It is beliefs based on values which define literal references (Kmita 1980, 54). Consequently, objective references of linguistic expressions (statements) or beliefs constitute a social image of reality (objects), generally accepted and considered true. Kmita (1995, 248) notes that “*objective reference is a “central intentional concept”, and as such it defines the way words are connected with the world.*” This means that such connections are determined by a “text” or theory, in the context of which those words appear, determined by “a point of

view of the mind”, which has a certain cultural background. Individuals are hardly ever fully aware of objective references, for individual awareness, though determined socially, is not a duplication of social awareness. Overall, however, it is the objective references, and not the objects themselves that make for the “furnishing of the world”.

Therefore, literal objective references, determined by beliefs, can be described as elements of reality viewed from a social perspective. It follows that objects investigated by researchers in the humanities are not actually objects in themselves, but interpretations of certain subjects (this pertains both to material objects and the elements of perceived reality). They are objects given to us through experience (Znaniecki 1988, 25), a feature of humanities research that Znaniecki calls the humanistic factor. According to Kmita (1980, 54), the humanistic factor is a system of beliefs which determines literal objective references that constitute a subjective social (or cultural) image of reality, in other words, a view of the world based on socially accepted convictions. If we agree with this statement, then the past investigated by an archaeologist is also perceived and studied in such a culturally tinted way. To put it differently, the past viewed from the standpoint of the researcher’s culture values and beliefs is tantamount to an interpretation of the past based on their image of that period in time. And that image becomes materialised in the past. Consequently, it can be said that constructing (or generating) the object of perception – the past reality – begins with an axiological construction, only after which an epistemological construction follows. Axiological bias is therefore inherent in the whole process of research, beginning with the collection of data and sorting through analytical procedures, all the way to synoptic accounts of prehistory. In a logical sense, it is primordial in nature, although it is impossible to separate the axiologically biased from the axiologically neutral (real). By collecting and arranging data – we evaluate. By evaluating – we interpret. And by interpreting – we construct.

The intentionality of objective references, inextricably linked with what we say about those objects, is what makes them become deformed facts. This does not mean that facts which came into being independently of us, such as geological or archaeological layers, do not exist. However, what we say about them is determined by our conceptual choices and interests, although it has nothing to do with the veracity

of the facts themselves. Therefore, a depiction of what is unintentional, independent of us, as long as it is our depiction, is actually intentional. Intentionality permeates our every utterance, even those pertaining to unintentional facts. It seems to be omnipresent. The analytical separation of the intentional from the factual is virtually impossible. Such “reductionist delusions” aimed at reducing what is mental to what is material, are based on a belief in the existence of “pure” factuality, and understood in a physical-metaphysical way (Kmita 1995, 243).

Similarly, the past as the object of archaeological investigation is also viewed intentionally. One of the most conspicuous examples of this is the long-running dispute over whether it was Slavs or Germans who first inhabited what are now Polish territories (e.g. Rączkowski 1996). However, a physical description of the past should not be the basis for its mental depiction and vice versa. There is no logical connection between them (Pałubicka 2000, 80). For example, the chemical composition of the material used for making a statue of Julius Caesar is no basis for his mental depiction and cannot reveal any of his character traits. Also, a mental depiction cannot be reduced to the physical or chemical properties of that material. Finally, its chemical composition cannot account for Caesar’s decision to conquer Gaul.

If, then, knowledge based on experience is a construction, we should admit that the experience itself is a construction as well, that does not go beyond the boundaries of culture in which we function. We are not able to take off our cultural glasses in order to see the world without culture and then compare it with the perception of the world shaped by culture (Tomasello 2002, 286). We know what we discover only because we experienced it in the reality which surrounds us, and not in the long-gone past. If the excavated objects from the past were not the same as those we experience with our senses in the present, we would not be able to recognise them. It is our knowledge, based on sensory experience, which enables us to observe and analyse material objects from the past. We talk about them spontaneously and, in a way, without thinking about it, based on knowledge from our everyday experience – the so-called humanistic factor (Znaniński 1998, 25). When using this kind of knowledge we do not realise that it is culturally acquired. Such spontaneity makes us oblivious to the fact that while describing an object from the past (e.g. a piece of pottery), we know what it was meant for because we know its use in our own

present reality. Therefore, the denotation of such observation objects makes our statements feel “natural” or even objective. Such “transparency” creates an illusion of direct contact with the past, especially when it relates to the observation of utilitarian artefacts. We tend to say that the application of such objects, since they look the same as the ones we presently use, is universal – and our statements objective. Hence the illusion of correspondence between material objects from the past and what we say about them.

Material objects in themselves cannot be considered cultural unless they possess objective references (meanings) provided by particular semantics. And semantics in any given culture consist of the entirety of directive opinions reflected in cultural objects, which in turn serve to communicate specific states of affairs in direct ways (Kmita 1995; 2000). Cultural objects are therefore actions or their products which are provided with objective references by certain semantics. This means that cultural objects are also semiotic, since they are shaped by the semantics specific to a given culture. This applies also to material objects, which become cultural only when they possess adequate semantics. Therefore, it is semantic objective references, and not the objects themselves, that can be called cultural correlates. Moreover, they are semantic and not objective (material) in nature⁴. A thing in itself, without a semantic objective reference, cannot be called a correlate.

Ideas or opinions about semantic correlates, in the form of those objects, are never subject to a semantics whose assumptions would restrict the range of the objects depending on how they are viewed. A stone is a stone because of the properties it possesses, and not because of what we think about it, as in case of cultural objects (e.g. stones making up sacrificial altars). According to Kmita (2000), this accounts for why realistic epistemology, typical – among others – in scientifically oriented archaeology, most often refers to natural objects, to which status cultural objects are being reduced.

The reality that we investigate is formed on our sensual experience, and the nature of the objects and phenomena we discover is determined by language, the way we speak about them, which reflects a certain way

⁴ A different point of view is presented by Tabaczyński (1993). Writing about material correlates of culture, he situates them outside of culture, following J. Topolski (1993). In support of his stance, Tabaczyński refers to statements by Antonina Kłoskowska and E. T. Hall's *Beyond Culture*.

of thinking. These objects exist in a reality “organised” by the cultural frame of the researcher-observer, at the same time creating a structural context for relations and counter-relations, which defines them (Kmita 1980). As a consequence, objects are related to a way of thinking and constitute a reality (context) determined by that way of thinking. Thus material objects, as well as the past reality in which they existed, are inextricably connected to the researcher’s conceptual framework and cultural context. As a result, it is impossible to separate the objective character of things from their cultural context through which they are perceived. In other words, material objects are never independent from the way we think about them. Let us quote here a statement by Kazimierz Ajdukiewicz, written in 1930 in response to Tadeusz Kotarbiński’s views on concretism (and repeatedly cited by Kmita, annoyed by the dehumanising tendencies appearing in the literature): “*According to reism (...), if somebody gained direct access to the world, something like Kant’s intellektuelle Anschauung, he would find nothing but things there. If such a thought really crossed the mind of a concretist, we could not possibly sympathize with him, not because we thought that direct contact with the world would reveal something beyond things, but because the concept of such contact, such cognition, that would take place apart from language in which we operate, and apart from any forms of thought, is in itself an illusion.*” (Ajdukiewicz 1985, 85–86). Then what actually are those material sources from the past?

Teresa Kostyrko (1995, 83) answers this question with reference to E. Bernheim’s concept of historical source. The distinction between indirect and direct sources is made on the basis of questions posed by the researcher. They will treat a material object or a written text as an indirect source when asking about the meaning attributed to it by its author (producer or user in the case of material objects). On the other hand, questions concerning a direct source would focus on its properties, having nothing to do with its communicative sense. Therefore, it is the informative function that makes indirect sources different from direct ones. Direct sources are, according to Kostyrko, remains, or traces of the past. Indirect sources, in turn, are signs, or testimonies (which encompasses also Bernheim’s tradition) characterised by a communicative function, that is transmitting intentional information, in contrast to direct sources. Knowledge obtained through indirect sources is different from that obtained through direct sources

not only because of what we are aiming to explain (explanandum), but also due to disparate structures of the explanantia (i.e. the ways in which we explain). A distinction between direct and indirect sources would not be possible at all, however, if we treated them solely as material objects, as archaeologists tend to do, claiming their sources to be non-verbal.

Therefore, let us define an archaeological source, quoting Kostyrko (1995, 87), as “*a particular abstract structure, formed on the one hand by a certain state of affairs, and on the other, by the type of question posed by the researcher (who becomes a co-author of the source – HM). Such a view is substantiated by the practice of historians (and archaeologists – HM), whose explanations, referring to the source, are always based on only one set of features of a given phenomenon, chosen by the researcher. Consequently, it is the researcher’s question that determines the state of affairs (explanandum), which we are trying to explain. And the answer comprising the explanation (explanans) contains the so-called source information*”. This point of view is also reflected in the works of Minta-Tworzowska (1998), Gediga (2005) and Zalewska (2005).

Reducing the asymmetry exposed by the supporters of a “return to things”, that is to separate and view independently culture understood as mental reality, and material culture⁵, seems impossible. If culture as mental reality regulates all human activity, it is consequently difficult to isolate those characterised by technological utility, and therefore con-

⁵ According to Domańska (2008, 55), we are still in the realm of “enlightened anthropocentrism”. Writing that “*archaeology has not moved beyond >enlightened anthropocentrism<. Non-human entities (things) still serve it to reflect upon man...*”, she seems to express regret over the fact that archaeology, which in its investigations relies heavily on material objects, perpetuates the state of asymmetry in the relation; material culture – culture as mental reality; while it should be reducing it. However, a question arises whether it is possible at all, as Domańska would have it, to move beyond enlightened anthropocentrism. Let us point to a discussion between Clifford Geertz and Richard Rorty concerning the concept of anti-anti-ethnocentrism. The term in itself is to some extent equivalent to ethnocentrism. The point is that anti-ethnocentrism, in theory opposed to ethnocentrism, is actually a “disguised” (in the words of Geertz) form of ethnocentrism. This means that there is no way to escape ethnocentrism (or anthropocentrism). Consequently, a concept of anti-anti-ethnocentrism has been introduced, which as opposed to radical ethnocentrism, is a conscious or enlightened form of ethnocentrism. In other words, an ethnocentrism “with a human face”, to use an expression which served Hilary Putnam to describe his concept of internal realism. The same is true for anthropocentrism, since – as H. Arendt writes (1994, 64) – even “*physics, as we now realize, is a no less an anthropocentric glance into what there is, than historical research is*”.

nected with material culture, and investigate them (or their remains in the form of material objects) in a manner typical in the natural sciences. This proves that it is impossible to present the past in a “purely” physical way. However, the adherents of a “return to materialism”, and especially Domańska (2006; 2008), seem to reduce the work of an archaeologist to a “pure” description of a natural (material) state of affairs, entirely disregarding the cultural context in which it took place. This is clearly visible in a statement by Domańska (2008, 29): “... *the object of my interest is the materiality and form of a historical source, and not its textuality or content*”. This means that she is not interested in reading an inscription on a clay tablet, even less in interpreting it, but what she wants is to investigate its shape, size and the material it was made of. To put it differently, she is interested in what “the source speaks itself”, not in what past generations wanted to communicate, or even less in what we, the archaeologists or historians, say about this message. In a sense, this point of view seems close to structuralism, as well as Russian formalism and the Tartu school of semiotics, which does not focus on what is being communicated in a given text, but how it is being communicated.

This kind of research attitude is an instructive example of an unexpected reorientation of the object of archaeological investigation. Through focusing on material objects, it is no longer the culture of past communities but its material remains that are of interest to an archaeologist – hence A. P. Kowalski’s statement that an archaeologist who studies artefacts does not study culture. For culture as an object of research is a non-empirical mental reality (Kmita 1980). “*It is not the objects found in a given territory that define a culture’s identity, but culturally determined typological-functional aspects of their use*” (Kowalski 1997, 159). “*For culture is not reflected in objects. It is not directly visible..., but it can be sensibly discussed*”, using arguments “*based on the power of thinking and not on the strength of artefacts’ materiality*” (*idem*, 166). Giving priority to what things “speak of themselves” over what people thought about them makes a researcher lose sight of culture in his studies. Moreover, by describing material objects only in technical-utilitarian categories, a biased attitude is revealed, tinted by contemporary rationalism and focusing on technological utility, which does not have much to do with the meaning attributed to those objects by their makers and users. In this way, through our own research

method, we imply the priority of the technological role of culture over its other, especially symbolic, aspects.

As to an assessment of a return to materialism, which may be regarded as one of the most dangerous, (along with scientism) modern intellectual tendencies (Putnam 1998, 234), it is worth noting that it is a classic example of magical thinking typical of archaic communities. On the one hand it leads to anthropomorphisation of the world of nature, endowing it with human properties, and on the other, to a reification of the cultural image of the world, as a result of which culture becomes naturalised and materialised (Durkheim 1990, 227). Magical thinking, despite being a heritage of archaic communities, is also present in modern culture. The observations of Norbert Elias, as well as research on this type of thinking in contemporary science and philosophy conducted by Jerzy Kmita and Artur Dobosz, all substantiate this claim.

References

- Abriszewski K. 2008. *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora – sieci Bruno Latoura*. Kraków.
- Ajdukiewicz K. 1985. *Reizm. Tadeusz Kotarbiński: Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Lviv 1929, VIII + 483. In Ajdukiewicz K. (ed.), *Język i poznanie 1. Wybór pism z lat 1920–1939*. Warszawa, 79–101.
- Arendt H. 1994. *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli*. Warszawa.
- Barański J. 2007 *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków.
- Buczyńska-Garewicz H. 2008 *Prawda i złudzenie. Esej*. Kraków.
- Colli G. 2005 *Filozofia ekspresji*. Kraków.
- Dant T. 2007 *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*. Kraków.
- Dobosz A. 1991. Refleksja teoriopoznawcza a tradycja myślenia magicznego. *Studia Metodologiczne* 26, 47–57.
- Domańska E. 2006. *Historie niekonwencjonalne*. Poznań.
- Domańska E. 2008 *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 27–60.
- Domańska E., Olsen B. 2008 *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami*. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 83–100.
- Durkheim E. 1999 *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa.
- Dybel P. 2004. *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków.
- Elias N. 2003. *Zaangażowanie i neutralność*. Warszawa.

- Gediga B. 2005. *Natura wielopostaciowości źródła archeologicznego* (= *Acta Universitatis Vratislaviensis* 2783. *Historia* 171). Wrocław, 549–553.
- Heidegger M. 2000. *Co zwie się myśleniem?* Warszawa–Wrocław.
- Kmita J. 1980. *Z problemów epistemologii historycznej*. Warszawa.
- Kmita J. 1989. Dziedzictwo magii w nauce. In H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki and M. J. Siemek (eds.), *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*. Warszawa.
- Kmita J. 1995. *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*. Poznań.
- Kmita J. 2000. *Wymykanie się uniwersaliom*. Warszawa.
- Kopytoff I. 2005. Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces. In M. Kempny and M. Nowicka (eds.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa, 249–274.
- Kostyrko T. 1995. O pojęciu źródła historycznego. Na marginesie Giedyminowej krytyki koncepcji E. Bernheima. In: K. Zamiara (ed.), *O nauce i filozofii nauki*. Poznań, 79–89.
- Kowalewski J. and Piasek W. 2008. *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrot ku rzeczom” w historiografii i archeologii*. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 61–81.
- Kowalski A. P. 1997. Synkretyzm kultury pierwotnej a interpretacje archeologiczne. In A. Pałubicka (ed.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*. Poznań, 151–167.
- Krajewski M. 2004. *W stronę socjologii przedmiotów*. In M. Golka (ed.), *W cywilizacji konsumpcyjnej*. Poznań, 43–64.
- Krajewski M. 2008. Ludzie i przedmioty – relacje i motywy przewodnie. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 131–152.
- Latour B. 1999. *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge.
- Latour B. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor – Network Theory*. Oxford.
- Latour B. 2009. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*. Warszawa.
- Mamzer H. 2004. *Archeologia i dyskurs. Rozważania metaarcheologiczne*. Poznań.
- Minta-Tworzowska D. 1998. Jerzego Topolskiego koncepcja źródeł historycznych a ujęcia źródeł archeologicznych. In W. Wrzosek (ed.), *Świat historii*. Poznań, 329–340.
- Mitterer J. 1996. *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*. Warszawa.
- Nietzsche F. 2001. *Poza dobrem i złem*. Kraków.
- Olsen B. 2003. Material Culture after Text: Re-Membering Things. *Norwegian Archaeological Review* 36 (2), 87–104.
- Pałubicka A. 1990. *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. Poznań.
- Pałubicka A. 1994. W. V. Quine'a projekt epistemologii naturalizowanej a badania archeologiczne. In A. Pałubicka (ed.), *Szkice z filozofii kultury*. Poznań, 23–31.

- Pałubicka A. 2000. *Archeologia jako nauka historyczna o kulturze. O badaniu formy i funkcji znalezisk archeologicznych*. In A. Buko and P. Urbańczyk (eds.), *Archeologia w teorii i w praktyce*. Warszawa, 75–86.
- Pałubicka A. 2006. *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz.
- Putnam H. 1998. *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*. Warszawa.
- Quine W. v. O. 1998. *Od bodźca do nauki*. Warszawa.
- Rączkowski W. 1996. Drang nach Westen?: Polish Archaeology and National Identity. In M. Diaz-Andreu and T. Champion (eds.), *Nationalism and Archaeology in Europe*. London, 189–217.
- Renfrew C. and Bahn P. 2002. *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*. Warszawa.
- Ricoeur P. 2008. *Czas i opowieść 3: Czas opowiadany*. Kraków.
- Rorty R. 1996. *Przygodność, ironia i solidarność*. Warszawa.
- Schopenhauer A. 1995. *Świat jako wola i przedstawienie* 1–2. Warszawa.
- Tabaczyński S. 1993. Kultura i jej rzeczowe korelaty. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 41(3), 5–21.
- Tomasello M. 2002. *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*. Warszawa.
- Topolski J. 1993. O składnikach i korelatach kultury. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 41(3), 421–425.
- Topolski J. 1996. Historyk i źródła. *Przegląd Bydgoski* 7, 44–51.
- Wittgenstein L. 1972. *Dociekania filozoficzne*. Warszawa.
- Zalewska A. 2005. *Teoria źródła archeologicznego i historycznego we współczesnej refleksji metodologicznej*. Lublin.
- Znaniecki F. 1988. *Wstęp do socjologii*. Warszawa.

Henryk Mamzer

Źródła archeologiczne: artefakty czy językowe o nich wypowiedzi?

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

Przekonanie o „czystej” faktyczności źródeł archeologicznych znalazło również wyraz w wypowiedzi Jerzego Topolskiego o bezpośrednim charakterze źródeł archeologicznych w przeciwieństwie do pośredniego charakteru historycznych źródeł pisanych. *„Źródła bezpośrednie są materialnymi pozostałościami przeszłości, które mogą być przez historyków (archeologów, etnologów itd.) obserwowane bezpośrednio. Chodzi mi tutaj o bezpośrednie oglądanie na przykład przedmiotów odkrytych w czasie wykopalisk, a także budynków czy obiektów sztuki. W źródłach pisanych, które są typowe dla historii, zawsze mamy do czynienia ze sprawozdaniem z czyjejś obserwacji. Wówczas historyk korzysta z tego, co podaje mu historyczny informator (Topolski 1996, 47), inaczej mówiąc – korzysta pośrednio. Mimo że źródła bezpośrednie – zdaniem J. Topolskiego – nie odbijają rzeczywistości, to w takim ich ujęciu zdaje się tkwić – jak to sformułował Andrzej Zybertowicz – wiara „w przed- lub pozapoznawczą realność dziejów i świata w ogóle”.*

Odmienność natomiast punkt widzenia w tej kwestii prezentuje Anna Pałubicka. Mianowicie pisze ona, że *„wszelkie źródła archeologiczne, dotyczące społeczeństw przedpiśmiennych mogą być – ze względów oczywistych – użytkowane tylko pośrednio. W owym podziale na źródła bezpośrednie i pośrednie w gruncie rzeczy idzie o dwa różne sposoby ich użytkowania.”* Według A. Pałubickiej (1990, 6) *„korzysta się z niego (ze źródła – HM) pośrednio, gdy pewne jego cechy uznaje się za rację potwierdzania (lub obalania) hipotezy o wyeksponowaniu poza tym źródłem określonego stanu rzeczy, bez względu na to, czy jest on ponadto ewentualnie stwierdzany (lub negowany) explicite przez odnośne źródło”*. Inaczej mówiąc, są one źródłami pośrednimi, ponieważ są wykorzystywane pośrednio do potwierdzania lub obalania koncepcji zawierającej sądy literalne, będące przejawem kultury, w której partycypuje badacz, lub którą w jakimś sensie projektuje. Taką koncepcją świadectwem współczesnej badaczowi kultury jest np. koncepcja pradziejów ujmowana w kategoriach oświeceniowej idei postępu. *„Natomiast bezpośrednio wykorzystywać można wyłącznie źródła pisane”,* zwłaszcza jeżeli chodzi o charakterystykę jakiejś postaci historycznej. (...) *ten typ wykorzystywania źródeł opiera się na bezpośrednim ustosunkowaniu się do kwestii realności stanów rzeczy stwierdzanych (negowanych) przez nie explicite”*. Ten punkt widzenia poddaje więc w wątpliwość problem „czystej” faktyczności źródeł archeologicznych.

Tymczasem realistyczny punkt widzenia archeologów rozczarowanych problemami, jakie nasiliły się po zwrocie lingwistycznym, znajduje wsparcie w pojawiających się ostatnio w humanistyce światowej i europejskiej propozycjach badawczych, wysuwanych pod hasłem „powrotu do materialności” lub „powrotu do rzeczy”, bądź też „zwrotu ku materialności” czy „zwrotu ku rzeczom” (Kopytoff 2005; Domańska 2006; 2008; Barański 2007; Dant 2007; Krajewski 2008). Określenie „powrót do materialności” wyraża reakcję na marginalizowane ostatnio – jak twierdzą przywołani autorzy – badania nad materialnością, ową kulturę życia codziennego, czy też kulturę potoczności. Trafia ono również na podatny grunt w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, w których do niedawna obowiązywała niemalże całkowicie dziś poniekąd idea materializmu historycznego, eksponująca znaczącą rolę bazy materialnej w kształtowaniu niematerialnej nadbudowy. Rzecznicy „powrotu do materialności” w uzasadnianiu swojego programu badawczego odwołują się wszakże do bardziej ogólnych tendencji badawczych. Z jednej strony odwołują się do socjologicznych teorii Pierre’a Bourdieu i Jeana Baudrillarda w poważnym stopniu budowanych w oparciu o świat rzeczy. Ze szczególnym naciskiem podkreśla się przy tym wypowiedzi J. Baudrillarda, według którego aktualną dziś rzeczywistość – ponowoczesność – charakteryzuje era przedmiotu, w przeciwstawieństwie do właściwej nowoczesności ery podmiotu. Z drugiej strony wskazują na znaczącą swego czasu rolę kultury materialnej w programie badawczym francuskiej szkoły historycznej skupionej wokół czasopisma *Annales*, realizowanym zwłaszcza przez Fernanda Braudela czy Henri Lefebvre’a dotyczące badania codzienności. Rzec by można, że istotą

propozycji badawczej zwolenników „powrotu do materialności” jest to, co jest możliwe do zmysłowego zaobserwowania, coś, co utrzymuje się na powierzchni zjawisk, bez wnikania w głąb życia społecznego i kultury.

Postawa badawcza pozostająca w związku z hasłem „powrotu do materialności”, ma jednak na celu – jak twierdzą jego rzecznicy – zapewnienie równowagi z innymi dziedzinami kultury, a przede wszystkim z kulturą pojmowaną jako rzeczywistość pozaempiryczna, myślowa. Idzie zatem o „przyznanie rzeczom należnej im roli w tworzeniu rzeczywistości”¹, inaczej mówiąc, o symetrię, czy też „rozszerzenie demokracji na rzeczy” – jak to powiedziałby Bruno Latour i zainspirowany jego poglądami Bjørnar Olsen (2003). Co prawda B. Latour pisze, że nie tyle chodzi mu o symetrię między ludźmi i nie-ludźmi, lecz o samo poniechanie owej nieuzasadnionej asymetrii między ludzkimi działaniami intencjonalnymi a materialnym [pozaintencjonalnym] światem relacji przyczynowych. Również kiedy Igor Kopytoff (2005, 249) w swej *Kulturowej biografii rzeczy* pisze, żeby rzeczy mogły posiadać określoną wartość, muszą zostać naznaczone kulturowo, zdaje się minimalizować ową symetrię rzeczy – myśli nad tym, co się o nich mówi, kulturą. Kultura materialna nie jest bowiem – jak twierdzi Tim Dant (2007, 14) – oderwana od języka i interakcji społecznych. Jednak bardziej trwale i namacalnie niż język ułatwia interakcję, podsuwając środki umożliwiające podzielenie tych samych wartości, czynności czy stylów życia. Przedmioty materialne wysuwa na plan pierwszy nowoczesnego życia społecznego; bardziej eksponuje w ten sposób jego powierzchowne przejawy, marginalizując zaś to, co stanowi jego istotę. Kultura materialna nie jest bowiem dziedziną autonomiczną, funkcjonującą niezależnie od związków symbolizowania, zwłaszcza jeżeli chodzi o społeczeństwa archaiczne. Nie jest również pozbawiona – jak pisze J. Kmita – wartościujących światopoglądowo sankcji w społeczeństwach nowożytnych.

Kiedy jednak mówimy, że rzeczy mają swoją biografię, żyją własnym, niezależnym od człowieka życiem, czyniąc tak gwoździem antropomorficznego postrzegania rzeczywistości, staramy się wyeliminować nasz spo-

¹ W taki też sposób Paul Ricoeur tłumaczy słynną formułę Leopolda von Ranke (*Wie es eigentlich gewesen*), za pomocą której definiował on ideał obiektywności historii. Zdaniem Ricoeura (2008, 217, przyp. 29) „Owa słynna zasada wyraża nie tyle ambicję osiągnięcia przeszłości samej, a więc by ograniczyć się do pokazania, jak to naprawdę było bez interpretującego zapośredniczenia, ile pragnienie historyka by wyzbyć się osobistych upodobań, by „wygasić (wylączyć) swoje własne <ja>, by w pewien sposób pozwolić przemówić samym rzeczom, by pokazać przemożne siły, jakie ujawniły się w ciągu wieków”. Francuski filozof w swych pracach zazwyczaj kwestionuje pojęcie rzeczywistości minionej; nie ma bowiem – jego zdaniem – przeszłości historycznej pozbawionej relacjonującego ją świadectwa. Z przytoczonej wyżej jego wypowiedzi (w obronie – chciałoby się rzec – realizmu metafizycznego) zdaje się wynikać wprost, że czym innym jest obiektywność wypowiedzi historyka, czym innym zaś „mowa rzeczy” bezpośrednio relacjonująca przeszłość, mimo że – jak sam Ricoeur pisze – niemożliwa do zaistnienia bez odczytującego ją interpretatora.

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

Przemienne stosowanie owych wyrażeń „powrót”, „zwrot” staje się swoistą grą językową, mającą na celu – zdawałoby się – unikanie powtórzeń, nie jest jednak kwestią stylu. Użycie określenia „zwrot ku materialności” czy „zwrot ku rzeczom” w miejsce wyrażenia „powrót do materialności” ma swoje określone konsekwencje. Nie jest to już bowiem wyłącznie powrót do uprzednio praktykowanej postawy badawczej, według której materialna baza ma charakter prymarny nad kulturową jej nadbudową. Użycie terminu „zwrot” poprzez grę skojarzeniową z określeniem „zwrot językowy”, nabiera szczególnej wymowy, nadaje związanej z nim postawie badawczej charakter rewolucji naukowej w humanistyce. Eksponuje znaczenie reprezentowanego przez użytkowników tych określeń programu badawczego jako momentu przełomowego w naukach humanistycznych, podobnie jak to miało miejsce chociażby w przypadku *linguistic turn*. Owa przełomowość, to – zdaniem Ewy Domańskiej (2006; 2008), identyfikującej się z przedstawicielami owego „materialnego” ukierunkowania badawczego – możliwość przekraczania granic między poszczególnymi dyscyplinami, możliwość zniesienia bariery między przyrodoznawstwem a humanistyką. To stąd właśnie bierze się konkluzja prowadzonego przez Domańską wywodu o możliwości zbliżenia czy wręcz połączenia przyrodoznawstwa i humanistyki, a co za tym

idzie, stosowania w tej ostatniej tych samych co w przyrodoznawstwie metod badawczych².

Szczególne znaczenie ma to dla archeologii, która badając materialne pozostałości po społeczeństwach minionych – rzeczy, sama w związku z tym mieni się być „nauką tyleż przyrodniczą, co humanistyczną” (Renfrew, Bahn 2002, 12). Ten punkt widzenia pozostaje w całkowitej zgodności nie tylko z przekonaniami archeologów. „*Analiza przedmiotów i sposobów ich używania* – jak pisze M. Krajewski (2004, 44) w artykule zatytułowanym *W stronę socjologii przedmiotów* – [...] pozwala przyrzeć się rzeczywistości społecznej z innej perspektywy, z jeszcze jednej perspektywy”. Jednakże zwróćmy uwagę, że owo przyglądanie się, to przyglądanie się człowiekowi, które nie jest bynajmniej przyglądaniem się rzeczywistości społecznej oczyma rzeczy. Rzeczy nie mówią tak, jak według sformułowania R. Rorty’ego (1996, 22) „Świat nie mówi. Tylko my to robimy. Świat może, kiedy już zaprogramujemy się przy pomocy jakiegoś języka, sprawić, że będziemy żywić pewne przekonania. Nie może on jednak zalecić nam języka, którym mielibyśmy mówić”.

Mamy więc tutaj do czynienia z klasycznym przypadkiem uznawania tzw. monizmu metodologicznego, redukującego opisy wydarzeń mentalnych do opisów wydarzeń fizycznych, inaczej mówiąc – monizmu likwidującego

² Przypomnijmy w tym momencie sformułowaną na marginesie hermeneutyki H. G. Gadamera wypowiedź Pawła Dybla (2004, 162): „...domaganie się aby w humanistyce stosowano <twarde> metody, zaczerpnięte żywcem z nauk przyrodniczych i ścisłych, dowodzi tylko twardogłowości autorów, którzy je formułują – i niczego więcej”. Polemika z poglądami E. Domańskiej znalazła wyraz w artykule J. Kowalewskiego i W. Piaska (2008). W odpowiedzi na nią, E. Domańska wraz z norweskim archeologiem Bjørnarem Olsenem – zdawałoby się – łagodzi swoje stanowisko, wręcz przeciwstawia je swoim wcześniejszym wypowiedziom, tytułując wspólny z Olsenem artykuł: *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami* (Domańska, Olsen 2008). Otóż nic bardziej mylnego. E. Domańska, odwołując się tu do Latourowskiej interakcji ludzi i nie-ludzi (rzeczy) współkonstruującej społeczną rzeczywistość (Latour 1999), pozostaje w zgodności ze współautorem przywołanego artykułu – B. Olsenem, którego bardziej – jak twierdzi – interesuje *druga strona historii: jak przedmioty konstruują podmiot*. Związek przyczynowo-skutkowy między zdarzeniami fizycznymi (przedmiotami jako przyczynami sprawczymi) a mentalnymi stanami umysłu jest tutaj niemalże wyrażany wprost. Tak też odczytuje go E. Domańska deklarując swój konstruktywistyczny punkt widzenia. Chodzi tu, rzecz jasna, o konstruowanie podmiotu przez przedmiot. Kiedy więc Hayden White pisze w swej opinii o książce Domańskiej (2006) o wyrażnie ontologizującym nastawieniu, opinii której fragment zamieszczono na okładce: „Autorka w żadnym razie nie jest historiograficzną konstruktywistką; nie ma wątpliwości, że przeszłość naprawdę istniała, że realne zdarzenia faktycznie miały miejsce...”, oznacza to, że jest wyrazicielem innego rodzaju konstruktywizmu, według którego świat konstruuje podmiot co najmniej w takim samym stopniu, jak podmiot konstruuje przedmiot. Trudno nie zgodzić się z wypowiedzią, że przeszłość istniała, podobnie jak z przekonaniem, że świat zewnętrzny istnieje. Problem jednak w tym, że nie istnieje jakikolwiek zewnętrzny opis tego świata, tak jak nie istnieje zewnętrzny opis przeszłości.

w gruncie rzeczy (jak wykazał to J. Kmita na przykładzie analizy pragmatystycznego monizmu fizykalnego W. v. O. Quine'a i anomijnego monizmu fizykalnego D. Davidsona) humanistykę jako rodzaj poznania przekraczającego granicę autorefleksji. E. Domańska i B. Olsen, przybliżając ową koncepcję, starają się ją uzasadnić odwołaniem się do autorytetu francuskiego filozofa i socjologa wiedzy Bruno Latoura (1999; 2005). Lansują na gruncie reprezentowanych przez siebie dyscyplin koncepcję aktora-sieci: jedności kultury i natury czy jedności podmiotu i przedmiotu (actor-network theory – ANT). Wyraża on między innymi przekonanie, że rzeczy (mimo że są nie-me) współtworzą rzeczywistość kulturową z człowiekiem, nadającym owym rzeczom znaczenia. Miesząc to, co ludzkie i to, co nie-ludzkie, z rzeczami, koncepcja Latoura określana mianem socjoprzyrody, ma na celu likwidację radykalnej różnicy między humanistyką a przyrodoznawstwem, i zawiera równocześnie postulat porzucenia dualizmu ontologicznego i epistemologicznego na rzecz budowania hybrydycznych sieci powiązań, będących jednocześnie przyrodniczymi, społecznymi i dyskursywnymi.

Jednakże zdaniem Krzysztofa Abriszewskiego, sam Bruno Latour tak silnie eksponowane przez Domańską i Olsena pojęcie konstruowania używa głównie w swoich wcześniejszych pracach. Z czasem jego stosowanie coraz bardziej obwarowuje różnego rodzaju zastrzeżeniami, by „wreszcie uszczupliwie je atakować” (Abriszewski 2008, 72). Atak Latoura na pojęcie konstruowania, jak i próba dowartościowania rzeczy zbliża go – zdawałoby się – do podejścia realistycznego. Sam zresztą Latour (1999) określa swoje stanowisko mianem „realizmu rzeczywistego”, antyesencjalistycznego a więc realizmu przetworzonego. Nigdzie jednak, w związku ze zmiennością relacji, nie znajdziemy w pracach Latoura – jak pisze cytowany Abriszewski – czegoś na kształt rzeczywistości bazowej. Inicjatywa działania nie sytuowałaby się po ludzkiej stronie, ale i także po stronie nie-ludzkiej. „Celowe działania intencjonalne mogą nie być własnością rzeczy, ale nie są też własnością ludzi” (Latour 1999, 192). Są własnością sieci – nie zróżnicowanej na to, co ludzkie i nie-ludzkie – relacyjnej całości. Aktorem działającym jest bowiem sieć relacji. Stąd relacjonizm. Realizm zaś jest przezeń postrzegany z perspektywy relacjonizmu właśnie, jako efekt „fabrykowania” faktów w wyniku działania zmieszanych ze sobą czynników ludzkich i pozaludzkich. W procesie „fabrykowania” wzrasta autonomia czynników pozaludzkich; innymi słowy wzrasta ich realność.

Wyeksponowany przez Latoura relacjonizm zdaje się pozostawać bliiski koncepcyjnie relacjonizmowi Giorgio Colli'ego (2005) i utożsamiającej się z jego poglądami Hanny Buczyńskiej-Garewicz (2008), tłumaczki dzieła włoskiego filozofa, zwłaszcza wtedy, kiedy Latour pisze, że rzeczy „są zbyt rzeczywiste by być przedstawieniami...”. Zdaniem G. Colli'ego i H. Buczyńskiej-Garewicz (2008, 282–283) *„Przedstawienie nie jest aktem świadomości ani obrazem w umyśle. Jest natomiast relacją, w której coś pokazuje, anonuje swoje istnienie. [...] Nie jest [...] ani podmiotowe, ani przedmiotowe, lecz poprzedza i implikuje to zróżnicowanie, które dopiero z niego się wyłania. Owe*

dwa bieguny *nie są jednak trwałe, lecz są zmiennymi stronami relacji stale na nowo i różnorodnie się kształtującymi*". Cytowana autorka podsumowuje punkt widzenia Colli'ego następująco: „*To nie podmiot tworzy rzeczywistość, to nie <ja> tworzy byt. Każde przedstawienie zawiera, czy raczej go implikuje, ale nie jest tworzone przez podmiot*". Zaś „*Początek wychodzi [...] od strony przedmiotu, a nie podmiotu*.” Dlatego też pojawia się jej wypowiedź, że „*Złudzeniem i nieprawdą jest teza Rorty'ego, że nie świat mówi językiem, jedynie i wyłącznie my nim mówimy*” (Buczyńska-Garewicz 2008, 278). Przywołana autorka, przeciwstawiając się tezie Rorty'ego, przywołuje wypowiedziane w duchu idei strukturalistycznej słowa Witolda Gombrowicza: „*nie my mówimy słowa, tylko słowa nas mówią*”. Oznacza to, że gdy my mówimy, mówi sam język, „język mówi człowiekiem” – jak by to powiedział Heidegger. Inaczej nigdy nasza mowa nie byłaby możliwa. Autorka zafascynowana filozofią ekspresji Georgio Colli'ego (2005), filozofią – jak pisze – rozważającą sposoby wyrażania się natury, pisze, że człowiek jest tylko co najwyżej ich częścią jako odbiorca i obserwator lecz nigdy nadawcą, nigdy samodzielnym początkiem.

Znaczące podobieństwo do tego poglądu odnajdujemy w wypowiedzi B. Latoura o swojej książce *Polityka natury*. Książka ta „*nie ma w zasadzie autora – ma raczej sekretarza redakcji, który zobowiązany był spisać i właściwie wprowadzić poprawki. Autor wyrażać się będzie w sposób bardziej osobisty w przypisach, gdzie cytować będzie te doświadczenia czy lektury, które w szczególny sposób nań wpłynęły. Sekretarz w tekście głównym zasadniczo posługiwać się będzie pierwszą osobą liczby mnogiej, jako przystoi osobie mówiącej w imieniu „współpracownika” w najszerszym wymiarze. Sekretarz powstrzymać się będzie, na ile to możliwe, od wtrącania się w niespieszną i staranną pracę pojęciową, która jako jedyna powinna absorbować czytelnika*” (Latour 2009, 23). W obu przypadkach, zarówno w poglądach Colli'ego i Buczyńskiej-Garewicz oraz wypowiedzi Latoura, mamy do czynienia z wyraźną tęsknotą do uniwersalnych idei metafizyki. Dla pełniejszego uzasadnienia swojego punktu widzenia Buczyńska-Garewicz odwołuje się do sformułowania Colli'ego, którego zdaniem: „*oko widzi słońce, bo słońce jest, ręka czuje ziemię, bo ziemia jest*”. Zatem „*...tym, kto mówi, jest świat, a człowiek stara się jedynie odczytywać te nieintencjonalne znaki*.” Tak więc „*Świat jest przedstawieniem. Świat jako przedstawienie nie jest jednak – zdaniem Colli'ego i Buczyńskiej-Garewicz – subiektywnym konstruktem umysłu*.” [...] *Świat jako przedstawienie istnieje poza świadomością*. Skoro tak, to powstaje pytanie: dlaczego świat okłamywał społeczeństwa minione, „mówiąc” im (nieintencjonalnie – wg Buczyńskiej-Garewicz), że ziemia jest płaska oraz że słońce rankiem wschodzi, a wieczorem zachodzi, po całodziennej wędrówce po niebie? W oczekiwaniu – jak można sądzić – na tego typu pytania Buczyńska-Garewicz ponownie przywołuje wypowiedź Colli'ego, pisząc tym razem tak, jak Artur Schopenhauer: „*Świat jest naszym przedstawieniem*.” Tak pojmowane przedstawienie odsyła – zdaniem Colli'ego i Buczyńskiej-Garewicz – do innego sposobu bytowania świata, analogicznego do kantowskiej „rzeczy

samej w sobie”, świata jako konceptu rozumu, świata, do którego dostęp jest niemożliwy. Zapytajmy wobec tego, to skąd wiemy, że to świat mówi, a nie my, skoro nie mamy do niego żadnego dostępu? Wynika stąd, że cała ekwilibrystyka myślowa Coliego i Buczyńskiej-Garewicz skonstruowana została po to, by w ostateczności przyznać jednak rację Rorty’emu.

Jeżeli zatem, w myśl propozycji zwolenników hasła „powrót do materialności”, problem źródła archeologicznego czy historycznego ujęlibyśmy w innym kontekście interpretacyjnym aniżeli konstruktywizm, semiotyka, teoria dyskursu, teoria reprezentacji (Domańska 2008, 28–29), a więc gdybyśmy abstrahowali od ustaleń, jakie pojawiły się po „zwrocie językowym”, wówczas zmuszeni byłibyśmy ująć problem w duchu realizmu metafizycznego. Winniśmy wówczas respektować przekonanie, że wydobywane przez archeologa materialne po społeczeństwach minionych pozostałości są częścią przeszłości dostępną wprost naszemu postrzeganiu zmysłowemu. Jeżeli „powrót do rzeczy” miałby być równoznaczny z propozycją wyeliminowania problemu przedstawiania, oznaczałoby to powrót do „czystej” faktyczności pojmowanej na sposób fizykalno-metafizyczny, tożsamej z wiarą w realność świata takiego, jakim go widzimy. Przypomnijmy tu jednak schopenhauerowską formułę przedstawiania opartą na kantowskiej analizie o ograniczoności naszego poznania, podzielaną również przez F. Nietzschego, jak i przez M. Heideggera. Przedstawienie to całokształt ludzkich władz postrzegania; „świat jest moim przedstawieniem” pisze Artur Schopenhauer (1995, 5), wyrażając swą myśl w sposób bardziej wyrazisty już w samym tytule swego dzieła *Świat jako wola i przedstawienie*. Jeżeli tak, to świat nie jest światem, samym w sobie. Przedstawianie, któremu Heidegger poświęca swą rozprawę *Co zwie się myśleniem?*, nie jest więc odtwarzaniem świata, lecz stosunkiem człowieka do otaczającej go rzeczywistości, rzeczywistości przed nim przezeń przedstawionej, usytuowanej naprzeciw, jak to ma miejsce w przypadku rzeczy, przedmiotów. Są one przedmiotane, usytuowane naprzeciwko, jako przedmioty określające twórczą aktywność człowieka, odróżniającą go od samej natury i tego, co zostało przezeń wytworzone. Uprzedmiotowanie czy też urzeczowienie aktywności twórczej człowieka to nie tylko jej utrwalenie w materialnej postaci i przedstawienie. To przede wszystkim przeciwstawienie efektów owej działalności człowieka jemu samemu, umożliwiające ogłęd i poznawanie własnej aktywności twórczej. Zdaniem Heideggera, mamy tu do czynienia z „przekształcaniem postawy przed naukowej w postawę naukową poprzez zasadniczy akt uprzedmiotowienia”. Tak oto przedmioty stają się przedmiotami naszego doświadczenia, inaczej mówiąc – danymi obserwacyjnymi.

Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie: czym wobec tego są odkrywane przez archeologa przedmioty z przeszłości, jedyne po niej świadectwa – dane obserwacyjne. Według W. v. O. Quine’a, kiedy epistemologia dokonała zwrotu ku analizie języka, zamiast o przedmiotach winniśmy mówić o terminach obserwacyjnych. Z uwagi jednak na fakt, że nie wszystkie z nich dotyczą przedmiotów, W. v. O. Quine (1998, 37) proponuje określenie zda-

nia obserwacyjne. „Krzemień”, „brąz”, „ceramika” to najprostsze jednowyrazowe zdania obserwacyjne. Są one zdaniami okazjonalnymi, sprawozdaniami z bezpośrednio obserwowanych sytuacji, sprawozdaniami o charakterze intersubiektywnym, tzn. używanymi i akceptowanymi w danej wspólnocie językowej. Uczymy się ich w następstwie bezpośredniego ich powiązania z pobudzeniami zmysłowymi. Inaczej mówiąc, źródło znaczenia owych wyrażań językowych ma charakter bodźcowy. Zatem interesujące nas tu przedmioty materialne jako dane obserwacyjne są niczym innym jak reakcją na bodźce, podrażnienia powierzchni nerwowej, które jednak dzieli przepaść od obserwowanych przedmiotów. Źródła znaczeń bodźcowych (sygnały empiryczne według J. Kmity) mają charakter przedjęzykowy i znajdują wyraz w zdaniach okazjonalnych, wyrażanych spontanicznie, jako że nie należących jeszcze do języka danej wspólnoty kulturowej. Znaczenia bodźcowe nie są jednak podyktowane przez przedmioty materialne same w sobie. Konstytuują się one bowiem na podstawie już istniejących w danym języku znaczeń, znaczeń bodźcowych. Użycie owych sygnałów bodźcowych w postaci zdań okazjonalnych jest więc „kontrolowane” przez otoczenie kulturowe. Bodźce, w zależności od języka używanego przez obserwatora, są przezeń na różny sposób przetwarzane. Wypowiadane w związku z nimi zdania okazjonalne, by mogły być z kolei uznane za zdania obserwacyjne, muszą być uzgodnione przez wszystkich użytkowników danego języka, którym posługuje się obserwator.

Ponieważ zdania okazjonalne wypowiediane przez archeologa nie mogą być zdaniami uzgodnionymi – jak pisze A. Pałubicka (1994, 27) – z użytkownikami tych przedmiotów z przeszłości tak, jak to ma miejsce – przykładowo – w przypadku etnologów badających współczesne im społeczności, tym samym zdania okazjonalne okazują się zdaniami obserwacyjnymi, uzgodnionymi w społeczności archeologów, do której należy badacz. W ten oto sposób świadectwa empiryczne – zdania obserwacyjne, potwierdzające daną teorię nie są rezultatem obserwacji przedmiotów takimi, jakimi one były same w sobie. Są rezultatem uzgodnień w otoczeniu kulturowym badacza.

W tym momencie zwróćmy uwagę na zamieszczony przez Ludwiga Wittgensteina w jego *Dociekaniach filozoficznych* (1972, 271) obraz kaczk-zająca. Okazuje się, że ów fizyczny obraz postrzegany jest przez obserwatora w taki sposób, że widzi on wyłącznie albo kaczkę, albo zająca, nigdy zaś kaczk-zająca; nie jest bowiem możliwe równoczesne ich postrzeganie. Skoro więc obraz rzeczywisty (fizyczny) to obraz kaczk-zająca, oznacza to, że obraz mentalny w umyśle jest czymś innym aniżeli obraz fizyczny. Można by powiedzieć, używając słów J. Mitterera (1996, 36), że przedmiot opisu nie jest tym samym, co opis przedmiotu. Fakt, że percepcja nie odzwierciedla rzeczywistości takiej, jaką ona jest sama w sobie, doskonale zdawali sobie sprawę starożytni Grecy podczas wznoszenia świątyń. Świadomość tego, że ludzkie oko w swym postrzeganiu zawsze dokonuje przekształcenia rzeczywistości, była powodem wprowadzania korekt w proporcjach

kolumnady frontonów świątyń tak, by uzyskać pożądaný efekt optyczny, odmienny od rzeczywistego (Mamzer 2004, 56). W obraz mentalny wpisana jest więc interpretacja; obraz mentalny i pozostająca z nim w związku interpretacja jest konstrukcją (Putnam 1998, 231–232), ujawniającą fundamentalną – według wyrażenia Jerzego Kmity – rolę kultury w konstrukcji świata realizmu naturalnego, łączonego przez realistę w pewnego rodzaju „fantazję metafizyczną”.

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

Zauważmy, że już samo pojęcie przeszłości zakłada przyczynowość; jest traktowane jako przyczyna następującej po niej teraźniejszości, jako jej skutku. Materialne po społeczeństwach minionych pozostałości układamy w związki przyczynowo-skutkowe, w linearne ciągi wydarzeń, konstruując tym samym rzeczywistość, o której mówimy, że jest przeszłością realną i całkowicie od nas niezależną. Tak więc założenie o przyczynowości pozostaje w związku z przekonaniem nie tylko o strukturze realnego świata, lecz również świata ciągłego. Tymczasem – jak wynika z tego, co powiedziano wyżej – relacje przyczynowe, o których mówimy, że są „wpisane” w strukturę realnego, niezależnego od nas świata, są w gruncie rzeczy umieszczone w nas samych, tak jak w nas samych tkwi potrzeba istnienia świata ciągłego. Związek przyczynowo-skutkowy nie jest więc relacją fizyczną. „Przyczyny i skutku nie powinno się reifikować, jak to czynią przyrodznawcy (i wszyscy, którzy wykazują dziś podobną skłonność do naturalistycznego myślenia) zgodnie z panującym bałwaństwem mechanicystycznym, który każe przyczynie dopóty naciskać i przeć, aż przyniesie to skutek; „przyczyną” i „skutkiem” należy się posługiwać jedynie jako czystymi pojęciami, to znaczy jako konwencjonalnymi fikcjami, które służą oznaczaniu, porozumieniu, a nie wyjaśnianiu. ‘Byt sam w sobie’ nie zna czegoś takiego jak ‘związek przyczynowo-skutkowy’, jak ‘konieczność’, jak ‘psychologiczna niewola’, nie następuje w nim ‘skutek po przyczynie’, nie rządzi w nim żadne ‘prawo’. To my sami wymyśliliśmy przyczyny, następstwo, wzajemność, relatywność, przymus, liczbę, prawo, wolność, podstawę, cel; a gdy ten świat symboli jako ‘byt sam w sobie’ wymyślamy, wtapiamy w rzeczy, to znów uprawiamy coś, co zawsze uprawialiśmy – mitologię” (Nietzsche 2001, 45–46). W wypowiedzi Nietzschego odnajdujemy więc antycypującą krytykę poglądu formułowanego pod hasłem „sprawczość

rzeczy” (*agency*), rzeczy o intencjonalnej mocy sprawczej, inaczej mówiąc – przyczynie, prowadzącej do zamierzonego (przez nią) skutku³.

Przeszłość, którą badamy – wbrew naszym przekonaniom – nie jest nam bezpośrednio dostępna. Nasze minione doznania, o których mówimy, że je pamiętamy, a więc przeszłość znacznie nam bliższa aniżeli ta, która jest przedmiotem badania archeologa, również nie jest nam bezpośrednio dostępna. Należy do przeszłości, w związku z czym nie możemy jej naocznie stwierdzić. Pamięć łącząca nasze doświadczenie z przeszłości z doświadczeniem aktualnym nie jest pamięcią minionych doznań zmysłowych, lecz pamięcią – jakby to powiedział W. v. O. Quine (1998, 27) – bytów postulowanych przez opisy fizykalne (naukę). Jeżeli więc mówimy, że owe doznania pamiętamy, oznacza to – jak pisze H. Putnam (1998, 232), że skonstruowaliśmy jakąś wersję wydarzeń dzięki relacjom przyczynowym i stałej w owych wydarzeniach obecności naszego „ja” z umiejscowionymi w owej jaźni doznaniem. Wypowiedzi o przeszłości w takim sensie, w jakim ona była sama w sobie, nie są więc możliwe – jak pisze H. Putnam (1998, 287) – również w kategoriach warunków stwierdzalności. Pojęcie warunków stwierdzalności redukuje się – według Putnama – do klasycznego pojęcia warunków prawdziwości pojmowanych realistycznie, czyli warunków czyniących nasze wypowiedzi prawdziwymi. W związku z tym, w przypadku wypowiedzi o przeszłości, ściśle pojmowane warunki stwierdzalności wymagałyby równoczesnego usytuowania osoby stwierdzającej zarówno w przeszłości, jak i w teraźniejszości, a więc w swego rodzaju ponadczasowości, jak zakłada to realizm metafizyczny. Tymczasem – przypomnijmy – warunki stwierdzalności, to rozpoznawalne okoliczności uprawniające nas do przyjęcia określonego zdania, które są warunkami aktualnie stwierdzanymi; wymagają usytuowania podmiotu stwierdzającego w obecnym czasie. Nie są więc możliwe wypowiedzi o przeszłości obserwatora usytuowanego w teraźniejszości tak, by spełniał on warunki stwierdzalności. Każde usytuowanie w teraźniejszości osoby stwierdzającej o przeszłości jest usytuowaniem historycznie i kulturowo zmiennym. Jej wypowiedzi nie mogą być wypowiedziami ponadczasowymi, tzn. ponadkulturowymi, ahi-

³ U epistemologów „znaturalizowanych”, na co zwraca uwagę A. Pałubicka (2006, 111), nader często mówi się o przyczynowych powiązaniach: bodziec – „podrażnienie powierzchni nerwowej”, w związku z czym następstwa „podrażnień” stanowiłyby odwzorowanie zewnętrznych powiązań przyczynowych. Natomiast sam W. v. O. Quine (1998, 33) pisze o podobieństwie percepcyjnym jako podstawie „wszelkich oczekiwań, wszelkiego uczenia się i formowania zwyczajów. Oddziałuje ono za pośrednictwem naszej skłonności do oczekiwania, że pobudzenia percepcyjne podobne będą mieć następstwa percepcyjne do siebie podobne. Zdaniem Quine’a, ta pierwotna postać indukcji, jaką jest podobieństwo percepcyjne, nie jest w całości wyuczona, jest także w części wrodzona (a częściowo uformowana przez doświadczenie). To „dobór naturalny wyposażył nas w standardy podobieństwa percepcyjnego, które dobrze odpowiadają regularnościom przyrodniczym, umożliwiając nam więcej niż przypadkowy sukces w naszych przewidywaniach. Indukcja tego rodzaju służy nam, jak i innym zwierzętom”.

storycznymi. Są to wypowiedzi intencjonalne, aksjologicznie ukierunkowane kontekstem kulturowym (teraźniejszością), w którym usytuowana jest osoba stwierdzająca. Oznacza to, że wypowiedzi o przeszłości są *implicite* wypowiedziami o obecnych doświadczeniach osób wyrażających owe wypowiedzi. Inaczej mówiąc, są wypowiedziami o teraźniejszości.

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

W postępowaniu badawczym zwolenników hasła „powrotu do rzeczy” chodzi zatem o uprzedmiotowienie wypowiedzi (stwierżeń), o ich reifikację. Droga w kierunku reifikacji jest sposób budowania zdań obserwacyjnych, określanych przez Quine’a predykcją. Wyjście poza zwykłe zdania obserwacyjne polega na łączeniu dwóch zdań obserwacyjnych w sposób wyrażający oczekiwanie. Np. gdzie grób, tam cmentarzysko, gdzie domostwo, tam osada (do odkrycia). Połączenia zdań obserwacyjnych za pomocą predykcji prowadzą więc do wykraczania poza to, co w danej chwili obserwowalne. Tak połączone zdania Quine określa mianem obserwacyjnych zdań kategorycznych, bezpośrednio wyrażających oczekiwanie indukcyjne. Zwraca przy tym uwagę, że właśnie obserwacyjne zdania kategoryczne występują *implicite* jeszcze w predykcjach (przewidywaniach) odkryć archeologicznych i w odcyfrowywaniu inskrypcji (Quine 1998, 76). Na tym właśnie polega droga do powiązania nazw z odpowiednimi obiektami czy też przedmiotami. Jednakże rzeczy czy przedmioty mogą być denotowane dopiero przez terminy ogólne, pojęcia. Wówczas to dopiero mamy do czynienia z odniesieniem przedmiotowym. Właściwa reifikacja ma charakter teoretyczny.

Przedmioty są wobec tego świadectwami empirycznymi o charakterze przewidystycznym, przewidującymi potwierdzenie. Inaczej mówiąc, są świadectwami potwierdzającymi daną teorię, przez ową teorię przewidzianymi. Według Quine’a, wszystkie zdania, nawet te najbardziej pierwotne, są obciążone teorią. Zdania obserwacyjne okazują się więc zdaniami ukierunkowanymi przez teorię, pozostającą w związku z daną orientacją w archeologii, z wartościującą orientacją światopoglądową, znajdującą w owych świadectwach potwierdzenie. Toteż archeologia jako nauka empiryczna o kulturze powoływana jest zazwyczaj do roli arbitra rozstrzygającego spory koncepcyjne, arbitra potwierdzającego lub obalającego teorie, formułowane zwykle w oparciu o źródła pisane. Tymczasem zdaniem K. R. Poppera, dane obserwacyjne, którymi archeologia się posługuje, służą jedynie do obalania, nie zaś do uzasadniania teorii. Nie chodzi więc o to, by daną teorię konfrontować

z danymi empirycznymi, które zdolna jest ona przewidzieć, lecz z tymi, których dostarczają teorie względem niej alternatywne. Przypomnijmy w tym momencie analizowane przez Quine'a zjawisko niedodeterminowania empirycznego wiedzy naukowej i związanej z nim koncepcją wielości alternatywnych, dających się obronić sposobów ujmowania (opisów, obrazów) świata natury. Wewnątrz każdego z nich arbitralnie wybranego ujęcia świata, nadal jednak mamy do czynienia z niedodeterminowaniem przekładu czy niedodeterminowaniem odniesienia.

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

Uzgodnienia społeczne następują w komunikacji kulturowej, w wyniku której określone odniesienia przedmiotowe przyporządkowuje się w ramach danego języka odpowiednim przedmiotom czy fragmentom rzeczywistości. Uzgodnione społecznie wyrażenia językowe są – rzecz jasna – równoznaczne z uzgodnionymi społecznie przekonaniem. To przekonania właśnie, zawsze odniesione do wartości, określają literalne odniesienia przedmiotowe (Kmita 1980, 54). Zatem odniesienia przedmiotowe wyrażen językowych (stwierdzeń) – przekonań są społecznym wyobrażeniem rzeczywistości (przedmiotów) z punktu widzenia z góry uznanych za prawdziwe i akceptowanych społecznie. *Odniesienie przedmiotowe* – jak pisze J. Kmita (1995, 248) – „*jest centralnym pojęciem intencjonalnym*” i jako takie właśnie stanowi o sposobie łączenia się słów ze światem. Oznacza to, że owo łączenie się określone jest przez „tekst” czy teorię, w ramach których występują określone słowa (kontekst słów), określone w sposób podyktowany przez „punkt widzenia rozumu”, usytuowanego w konkretnym kontekście kulturowym. Odniesienia przedmiotowe z reguły nie są w pełni uświadamiane przez poszczególne jednostki; świadomość jednostkowa, mimo że jest determinowana społecznie, nie jest powieleniem świadomości społecznej. W każdym razie to odniesienia przedmiotowe nie zaś rzeczy tworzą „umeblowanie świata”.

Tak więc określane przez przekonania literalne odniesienia przedmiotowe są swego rodzaju „widzianymi” społecznie fragmentami rzeczywistości. Wynika stąd, że badane przez humanistów przedmioty nie są żadnymi

przedmiotami samymi w sobie, lecz są zawsze już jakoś widziane przez określone podmioty (dotyczy to przedmiotów materialnych, jak i fragmentów postrzeganej rzeczywistości). Są one – jak pisze F. Znaniecki (1988, 25) – przedmiotami danymi komuś w doświadczeniu. Tę właśnie cechę badań humanistycznych Znaniecki określa mianem współczynnika humanistycznego. Jeżeli więc przyjąć w ślad za J. Kmitą (1980, 54), że współczynnik humanistyczny to układ przekonań określających literalne odniesienie przedmiotowe, będące społeczno-subiektywnym (kulturowym) wyobrażeniem rzeczywistości, a więc ujęciem owej rzeczywistości z punktu widzenia przekonań akceptowanych społecznie i uznanych za prawdziwe, tym samym badana przez archeologa przeszłość w taki kulturowy sposób jest przezeń postrzegana i badana. Innymi słowy, przeszłość odniesiona do wartości i pozostających z nimi w związku przekonań właściwych kulturze badacza jest równoznaczna z przekładem owej przeszłości na jego świat wyobrażeń o niej, w owej przeszłości uprzedmiotowionych. Możemy więc powiedzieć, że w procesie konstruowania (wytwarzania) przedmiotu poznania – rzeczywistości minionej, najpierw mamy do czynienia z konstruowaniem aksjologicznym, a następnie poznawczym. Wartościowanie przenika więc całą naszą praktykę badawczą, poczynsz od gromadzenia danych i ich porządkowania poprzez procedury analityczne po syntetyczne ujęcia prądziejów. W sensie logicznym ma ono charakter przedustawny, mimo że oddzielenie tego, co wartościujące od tego, co rzeczywiste (aksjologicznie neutralne) nie jest możliwe. Gromadząc i porządkując dane – wartościujemy. Wartościując – interpretujemy. Interpretując – konstruujemy.

„Współczynnik” intencjonalny odniesień przedmiotowych, nierozzerwalnie związany z tym, co o tych przedmiotach mówimy powoduje, że są one – jak już mówiliśmy – faktami zdeformowanymi. Nie znaczy to, że nie istnieją fakty powstałe niezależnie od nas, takie jak warstwy geologiczne czy archeologiczne. Jednakże to, co o nich mówimy, bierze się z naszych wyborów pojęciowych i zainteresowań, mimo że prawdziwość lub fałszywość tego, o czym mówimy nie jest owymi wyborami podyktowana. Stąd opis tego, co nieintencjonalne, niezależne od nas, skoro jest naszym opisem, jest opisem intencjonalnym. Intencjonalność wdziera się do naszych wypowiedzi o nieintencjonalnych faktach tak, że przenika każdą naszą wypowiedź; sprawia wrażenie wszechobecnej. Analityczne rozdzielenie tego, co intencjonalne od tego, co faktyczne okazuje się niemożliwe. U podstaw owych „redukcjonistycznych rojeń” by to, co mentalne zredukować do tego, co materialne, tkwi wiara w istnienie „czyste” faktyczności, pojmowanej na sposób fizykalno-metafizyczny (Kmita 1995, 243).

W taki też intencjonalny sposób postrzegana jest owa odległa przeszłość, stanowiąca przedmiot naszego archeologicznego badania. Najbardziej wyrazistym tego dowodem jest trwający ponad sto lat spór o to, czy Słowianie, czy też Germanie byli pierwotnymi mieszkańcami ziem polskich (por. Rączkowski 1996). Tymczasem fizykalny opis przeszłości nie tworzy fundamentu do jej opisu mentalnego, jak również opis mentalny nie daje podstawy do opisu

fizykalnego; nie istnieją między nimi związki logiczne (Pałubicka 2000, 80). Skład chemiczny surowca użytego do wykonania posągu Juliusza Cezara nie stanowi podstawy do jego opisu mentalnego, nie odpowie nam na pytanie o cechy osobowości rzymskiego wodza. Podobnie opis mentalny nie daje się zredukować do właściwości fizyko-chemicznych tego surowca. Jego decyzji o podboju Galii – przykładowo, nie da się wytłumaczyć składem chemicznym surowca, z którego wykonywano posągi Cezara.

Jeżeli zatem nasza wiedza oparta na doświadczeniu jest konstrukcją, tym samym przyjąć winniśmy, że konstrukcją jest także nasze doświadczenie; nie wykracza poza kulturę, w której funkcjonujemy. Nie możemy zdjąć naszych kulturowych okularów, by zobaczyć świat bez kultury i porównać go z percepcją świata ukształtowanego przez kulturę (Tomasello 2002, 286). Wiemy, co odkrywamy wyłącznie dlatego, ponieważ doświadczyliśmy tego w rzeczywistości, która nas otacza, nie zaś w nieistniejącej już przeszłości. Jeżeli odkrywane przez nas przedmioty z przeszłości nie byłyby takimi samymi jak te, które poznaliśmy zmysłowo w teraźniejszości, nie mogłyby być przedmiotami przez nas rozpoznanymi. Na takim właśnie doświadczeniu zmysłowym oparta jest nasza wiedza, pozwalająca nam na obserwację materialnych przedmiotów z przeszłości i ich powiązań. Mówimy o nich spontanicznie – rzecz by można – bezrefleksyjnie w oparciu o wiedzę należącą do obszaru naszego potocznego doświadczenia – współczynnika humanistycznego, według określenia F. Znanieckiego (1988, 25). Posługując się tego rodzaju wiedzą nie zdajemy sobie sprawy z tego, że posługujemy się wiedzą kulturowo nabytą. Taka spontaniczność powoduje, że charakteryzując dany wytwór z przeszłości, np. naczynie gliniane, nie zdajemy sobie w danym momencie sprawy z tego, że wiemy, do czego służyło, z naszej własnej, otaczającej nas rzeczywistości. Wtedy to denotacje takich przedmiotów obserwacyjnych wywołują poczucie „naturalności” czy wręcz obiektywności naszych o nich wypowiedzi. Owa „przeźroczystość” stwarza złudzenie bezpośredniego kontaktu z przeszłością zwłaszcza wtedy, kiedy kontakt ów sprowadzony zostaje do obserwacji wytworów o charakterze utylitarnym, nakierowanych na technologiczną użyteczność. Wówczas to mówimy, że sposób użycia tych przedmiotów, w związku z tym, że są one takie same jak te, z którymi mamy do czynienia w naszej własnej, otaczającej nas rzeczywistości, jest uniwersalny, a nasze o nich wypowiedzi wypowiedziami obiektywnymi. Stąd pojawia się złudzenie korespondencji owych materialnych przedmiotów z tym, co o nich mówimy.

Materialne przedmioty jako przedmioty same w sobie trudno zatem uznać za obiekty kulturowe, jeżeli nie są one zaopatrzone przez określoną semantykę w odniesienia przedmiotowe (znaczenia). Semantykę w danej kulturze tworzy – jak pisze J. Kmita (1995; 2000) w cytowanych wyżej pracach – ogół respektowanych w niej sądów dyrektywalnych, które wykazują obiekty kulturowe, służące wprost komunikowaniu określonych stanów rzeczy. Obiektami kulturowymi są więc działania lub ich wytwory zaopatrywane przez określoną semantykę w odniesienie przedmiotowe. Oznacza to, że

obiekty kulturowe są obiektami semiotycznymi, jako że są obiektami objętymi semantyką obecną w danej kulturze. Dotyczy to również przedmiotów materialnych, które stają się obiektami kulturowymi wyłącznie wtedy, gdy są zaopatrzone w odpowiednią semantykę. Zatem semantyczne odniesienia przedmiotowe, nie zaś same przedmioty są korelatami kulturowymi; korelatami semantycznymi nie zaś przedmiotowymi (rzecзовymi)⁴. Rzecz sama w sobie, pozbawiona semantycznego odniesienia przedmiotowego, korelatem być nie może.

Pojęcia lub sądy o korelatach semantycznych w postaci tych obiektów nigdy nie podlegają takiej semantyce, której założenia uzależniałyby odpowiedni rodzaj owych obiektów od tego, czy respektowane są o nich takie czy inne sądy. Kamień jest kamieniem dlatego, że ma stosowne dlań właściwości, nie zaś dlatego, że tak się o nim sądzi, jak to ma miejsce w przypadku charakterystyki obiektów kulturowych, np. głązów jako ołtarzy ofiarnych. Zdaniem cytowanego J. Kmita (2000), powyższa okoliczność tłumaczy zarazem, dlaczego realistyczna teoria poznania, charakterystyczna dla scjentyistycznie zorientowanej archeologii na przykład, najchętniej odwołuje się w swej argumentacji do przykładu obiektów naturalnych, redukując w ten sposób do ich statusu status obiektów kulturowych.

Badana rzeczywistość konstituuje się więc na podstawie naszego doświadczenia zmysłowego. Odkrywane przedmioty czy zjawiska przedmiotowe są nimi dlatego, ponieważ ukonstituowane są przez język, sposób orzekania o nich, odzwierciedlający pewne zasady myślenia. Występują w rzeczywistości „zorganizowanej” – jak pisze J. Kmita (1980) – przez formę kulturową badacza-observatora, tworząc równocześnie kontekst strukturalny relacji i ich przeciwieństw, który owe przedmioty definiuje. Przedmioty wchodzą więc w relacje pewnego sposobu myślenia, kreując rzeczywistość (kontekst) przez ów sposób myślenia konstituowany. W ten oto sposób owe materialne przedmioty, podobnie jak i miniona rzeczywistość, w której funkcjonowały, łączą się nierozdzielnie z kontekstem myślowym badacza, z jego kontekstem kulturowym. W związku z tym oddzielenie ich obiektywnego charakteru od kontekstu kulturowego, za pośrednictwem którego są one postrzegane, okazuje się niemożliwe. Nie jest więc możliwe oddzielenie rzeczy od naszego sposobu myślenia o nich. W tym momencie przytoczmy tu (wielokrotnie przywoływaną przez Jerzego Kmitę, zirytowanego pojawiającymi się w literaturze tendencjami zmierzającymi do dehumanizacji) wypowiedź Kazimierza Ajdukiewicza, sformułowaną w 1930 roku w polemice z poglądami Tadeusza Kotarbińskiego na temat reizmu: „*Reista sądzi (...) – jak przypuszczamy – że gdyby ktoś zyskał bezpośredni kontakt ze światem, coś na kształt intellektuelle Anschauung Kanta, to nie znalazłby w nim nic prócz rzeczy. Gdy-*

⁴ Odmienny punkt widzenia prezentuje S. Tabaczyński (1993). Pisząc o rzeczowych korelatach kultury, również w późniejszych artykułach, cytowany badacz sytuuje je – jak wykazał to J. Topolski (1993) w artykule polemicznym – poza kulturą. Dla uzasadnienia swego reifikującego stanowiska S. Tabaczyński odwołuje się do wypowiedzi Antoniny Kłoskowskiej oraz do pracy E. T. Halla *Poza kulturą*.

by reście naprawdę coś takiego w myśli majaczyło, nie moglibyśmy się z nim solidaryzować, nie dlatego, żebyśmy sądzili, iż w bezpośrednim kontakcie ze światem znalazłoby się coś więcej prócz rzeczy, lecz dlatego, że sama koncepcja takiego kontaktu, takiego poznania, które dokonywałoby się w oderwaniu od wszelkiego języka, którym się operuje, od wszelkich form myślenia, jest mrzonką.” (Ajdukiewicz 1985, 85–86). Czym wobec tego są owe materialne źródła z przeszłości?

Nader trafnie problem ten ujmuje Teresa Kostyrko (1995, 83), odwołując się przy tym do koncepcji źródła historycznego E. Bernheima. To, czy źródło nazwiemy pośrednim czy też bezpośrednim zależy od pytań stawianych przez badacza. Badacz traktuje wytwór materialny lub tekst pisany jako źródło pośrednie wówczas, gdy pyta o znaczenie nadane przez autora źródła (wytwórcy lub jego użytkownika jeżeli chodzi o wytwory materialne). Natomiast źródło bezpośrednie widzi on w owym wytworze wówczas, gdy pyta o stan rzeczy, który określa właściwości wytworu lub tekstu pisanego, niezwiązane z sensem komunikacyjnym źródła. Podział na źródła bezpośrednie i pośrednie jest podziałem dokonywanym ze względu na funkcję informacyjną. Źródło bezpośrednie to – zdaniem T. Kostyrko – oznaka stanu rzeczy minionych, pozostałość, ślad. Źródło pośrednie natomiast, to znak, świadectwo (do którego T. Kostyrko włącza również bernheimowską tradycję), pełniące funkcję komunikacyjną, przekazującą – w przeciwieństwie do źródła bezpośredniego – oznaki, celowe informacje. Wiedza uzyskiwana na podstawie źródeł pośrednich, jest różna od tej, jaką uzyskujemy na podstawie źródeł bezpośrednich nie tylko ze względu na to, co zamierzamy wyjaśnić (eksplanandum), lecz również ze względu na odmienność struktury eksplanansów – sposobów, w wyniku których dany stan rzeczy wyjaśniamy. Sam fakt podziału na źródła bezpośrednie i pośrednie nie byłby możliwy, gdyby były one traktowane wyłącznie jako materialne rzeczy, przedmioty fizyczne, na co główny akcent kładą archeolodzy, określający swoje źródła mianem źródeł pozawerbalnych.

Tak więc źródłem archeologicznym nazwiemy – w ślad za T. Kostyrko (1995, 87) – „określoną strukturę abstrakcyjną, ukonstytuowaną z jednej strony przez pewien stan rzeczy, z drugiej zaś strony przez typ postawionego przez badacza pytania (badacz staje się więc współtwórcą źródła – H.M.). Uzasadnia takie ujęcie praktyka historyków (a także i archeologów – H.M.), których postępowanie wyjaśniające, odwołujące się do źródła, uwzględnia zawsze jedynie wybrany przez badacza zbiór cech określonego zjawiska. Tak więc to pytanie badacza wyznacza stan rzeczy (eksplanandum), który zamierzamy wyjaśnić. Odpowiedź natomiast stanowiąca wyjaśnienie (eksplanans) zawiera to, co nazywamy informacją źródłową”. Ten punkt widzenia znajduje również odzwierciedlenie w pracach D. Minta-Tworzowskiej (1998), B. Gedigi (2005) czy Anny Zalewskiej (2005).

Trudno zatem w jakikolwiek sposób mówić tu o zniwelowaniu owej eksponowanej przez zwolenników „powrotu do rzeczy” asymetrii tak, byśmy z jednej strony mieli do czynienia z kulturą jako rzeczywistością myślową

z drugiej natomiast całkowicie niezależną od niej kulturą materialną.⁵ Skoro kultura jako rzeczywistość myślowa jest regulatorem ludzkich działań, to trudno całkowicie wyizolować z nich te, pod które podpadają związane z kulturą materialną działania nastawione na technologiczną użyteczność i badając je (zwłaszcza będące ich pozostałościami materialne przedmioty) na sposób przyrodoznawczy. Możemy więc sformułować wniosek, że nie jest możliwe przedstawianie przeszłości na sposób „czysto” fizyczny. Tymczasem w propozycjach zwolenników „powrotu do materialności”, zwłaszcza jeżeli chodzi o propozycje Ewy Domańskiej (2006; 2008), mamy do czynienia ze spowodowaniem praktyki badawczej archeologa do „czystego” opisu owego naturalnego (materialnego) stanu rzeczy, z całkowitym pominięciem sytuacji kulturowej, w której było ono usytuowane. Szczególnie wyraźnie jest widoczne w sformułowaniu Domańskiej (2008, 29): „... *przedmiotem moich zainteresowań jest materialność i forma źródła historycznego, a nie ich tekstualność i treść*.” Oznacza to, że nie interesuje ją odczytanie i treść inskrypcji na tabliczce glinianej, a tym bardziej jej interpretacja, lecz wyłącznie kształt, wymiary czy surowiec, z którego została wykonana. Inaczej mówiąc, interesuje ją to, co „źródło mówi samo za siebie”, (skoro – jak pisze – żyje ono własnym, niezależnym od użytkownika życiem i posiada własną biografię i własną tożsamość) nie zaś to, co miały nam do przekazania społeczeństwa minione, a tym bardziej nie to, co my archeolodzy czy historycy o owym przekazie – źródle mówimy. W pewnym sensie mamy tu do czynienia z postawą badawczą właściwą myśli strukturalistycznej, a także formalizmowi rosyjskiemu czy szkole semiotycznej z Tartu, która swoim problemem czyni nie to, co w tekście jest przekazywane, lecz jakimi dokonuje się to środkami.

⁵ Nadal pozostajemy więc w obszarze „oświeconego antropocentryzmu”, jak twierdzi E. Domańska (2008, 55). Cytowana autorka pisząc, że „...archeologia nie wyszła poza >oświecony antropocentryzm<. Były nie-ludzkie (rzeczy) nadal służą jej do refleksji nad człowiekiem...”, zdaje się wyrażać ubolewanie, że w archeologii, dysponującej w swoich badaniach głównie rzeczami, nadal mamy do czynienia z niekorzystną dla nich asymetrią w relacji: kultura materialna – kultura jako rzeczywistość myślowa, którą to asymetrię sama archeologia winna zniwelować. Powstaje wszak pytanie: czy w ogóle jest możliwe wyjście poza oświecony antropocentryzm, jak chciałaby Domańska. Warto zwrócić tu uwagę na dyskusję, jaka swego czasu toczyła się między Clifordem Geertzem i Richardem Rortym na temat pojęcia anty-antycentryzmu. Pojęcie to w pewnym sensie jest równoważne pojęciu etnocentryzmu. Idzie bowiem o to, że przeciwny etnocentryzmowi antycentryzm jest w gruncie rzeczy „przenicowanym” (określenie Geertza) etnocentryzmem. Oznacza to, że z etnocentryzmu, podobnie jak i z antropocentryzmu, nie sposób się uwolnić. Stąd dla odróżnienia radykalnego etnocentryzmu wprowadzono pojęcie anty-antycentryzmu, jako etnocentryzmu uświadamianego lub oświeconego, bądź „z ludzką twarzą” – by użyć określenia Hilarego Putnama w odniesieniu do stosowanego przezeń pojęcia realizmu wewnętrznego. Tak też rzecz się ma w przypadku antropocentryzmu, skoro – jak pisze H. Arendt (1994, 64) – nawet „*Fizyka, jak już dziś wiemy, jest niemniej antropocentrycznym wejściem w to, co jest, niż badania historyczne*”.

Tego rodzaju postawa badawcza stanowi nader instruktywny przykład nieoczekiwanej reorientacji przedmiotu badania archeologii, którym – wbrew pierwotnym zamierzeniom – nie jest już, w związku z ukierunkowaniem owych badań na przedmioty materialne kultura społeczeństw minionych, lecz materialne po nich pozostałości. To na tej podstawie A. P. Kowalski formułuje swą wypowiedź, że archeolog badający artefakty nie bada kultury. Kultura jako przedmiot badań jest – według określenia J. Kmity (1980) – rzeczywistością pozaempiryczną, myślową. *„O tożsamości danej kultury nie decydują jednak obecne na jej obszarze przedmioty, lecz związane z kulturą typologiczno-funkcjonalne aspekty ich wykorzystywania”* (Kowalski 1997, 159). *„Kultura bowiem nie odzwierciedla się w przedmiotach. Nie można jej bezpośrednio dostrzec ..., ale można o niej sensownie mówić”, wykorzystując argumenty podlegające „władzy myślenia a nie na sile materialności artefaktów”* (idem, 166). Przedkładając natomiast to, co rzeczy „mówią same o sobie” ponad to, co ludzie o nich myśleli, badacz nie tylko eliminuje kulturę ze swego pola badawczego. Ujmując przedmioty materialne wyłącznie w kategorii techniczno-użytkowe, imputuje swoje własne wartościujące nastawienie, przesycone współczesną mu racjonalnością, skierowaną na technologiczną użyteczność, mającą niewiele lub zgoła nic wspólnego za znaczeniami nadawanymi owym przedmiotom przez ich wytwórców i użytkowników. W ten oto sposób swoją własną praktyką badawczą komunikujemy o nadrzędnej dla nas roli technologii nad innymi, zwłaszcza symbolicznymi aspektami kultury.

Na wyłaniające się tu pytanie o powrót do materialności, do jednej z najbardziej dziś niebezpiecznych – jak pisał Hilary Putnam (1998, 234) – wraz ze scjentyzmem tendencji intelektualnych – odpowiedzieć możemy następująco: mamy tutaj do czynienia z klasycznym wręcz przykładem charakterystycznego dla społeczeństw archaicznych myślenia magicznego, polegającego z jednej strony na antropomorfizowaniu świata natury, wyposażającego go w ludzkie właściwości, z drugiej zaś na równoczesnym reifikowaniu kulturowego obrazu świata, w wyniku którego kultura zostaje znaturalizowana i urzeczowiona (Durkheim 1990, 227). Myślenie magiczne, mimo że stanowi dziedzictwo sposobów myślenia społeczeństw archaicznych, jest trwale obecne w kulturze współczesnej. Wskazują na to obserwacje Norberta Eliasa (2003, 220), a także badania Jerzego Kmity (1989) i Artura Dobosza (1991) nad tego typu myśleniem w nauce i filozofii współczesnej.