

O BEZPIECZEŃSTWIE ONTOLOGICZNYM ARCHEOLOGII

Streszczenie: Celem pracy jest zaaplikowanie na pole teorii archeologii pojęcia bezpieczeństwa ontologicznego (wywodzącego się z socjologii i psychologii). Aplikacja ta pomocna jest do rozpoznania kluczowych przekonań i związanych z nimi wartości, które stanowią fundament archeologii. Staram się wykazać, że poczucie bezpieczeństwa ontologicznego towarzyszące pracy archeologa jest podyktowane milczącym przyjęciem jakiejś opcji filozoficznej, a nie odkrywaniem wiedzy prawomocnej o przeszłości. Zabieg ten ma za zadanie polecić inne sposoby uprawiania archeologii. Posiłkując się podziałem J. Habermasa na nauki działające w interesie panowania i nauki skupione na celu emancypacyjno-hermeneutycznym, wskazuję na dysproporcję tych dwóch interesów poznawczych w archeologii (wyrażna dominacja pierwszego). Określenie bezpieczeństwa ontologicznego archeologii staje się pretekstem do przedstawienia propozycji jego przeformułowania. Motywacją do tego jest uwzględnienie, iż samo bezpieczeństwo ontologiczne jest pozorem, który nie może zapewnić stabilności i pewności poznania świata, ponieważ jego właściwością jest dynamiczność i dialogiczność. Sformułowanie „nowego” bezpieczeństwa ontologicznego opieram na realizmie wewnątrzkułturowym.

Oferta, którą przedstawiam w niniejszym artykule, jak sądzę, pozwala archeologii zachować samodzielność oraz umożliwia realizację celów interpretacji humanistycznej, przy tym broni się przed wadami relatywizmu.

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo ontologiczne, teoria archeologii, socjologia, realizm wewnątrzkułturowy, konstruktywizm społeczny

Bezpieczeństwo ontologiczne jest terminem pochodzącym z socjologii i psychologii, natomiast w planie filozoficznym sąsiaduje z kategorią pewności. Przez badaczy z powyższych dziedzin jest ono rozpatrywane jako ulegające rozpadowi, podlegające zagrożeniu. Tak krytyczne podejście do bezpieczeństwa ontologicznego wynika z tego, że pierwsi, którzy nim się posługiwali (Nietzsche, Freud), sami tworzyli w czasach powszechnie odczuwanego kryzysu kultury europejskiej¹. Współczesna epoka określana jako ponowoczesna czy późnonowoczesna wskazuje nasilanie się

¹ Ł.M. Dominiak 2007, s. 65.

tendencji, które charakteryzują się zmaganiem z dotychczas utrwalałymi sposobami myślenia o świecie, nauce, sztuce i człowieku². Jak widać, paradoksalnie bezpieczeństwo ontologiczne stało się obiektem zainteresowania w chwili swego zagrożenia. Zyskuje ponownie na trafności powiedzenie R. Lintona, że ryba odkryje istnienie wody dopiero wtedy, gdy prądy wyrzucą ją na powierzchnię. Właśnie to zetknięcie się z innym – pojawienie się kontrastu między nami Europejczykami a spotkanymi społecznościami Nowego Świata – przyczyniło się do wzmożonej refleksji nad samą kulturą³. I w ten sam sposób traktuję bezpieczeństwo ontologiczne archeologii – jako poddawane próbom, napotykające na swojej drodze inne sposoby uprawiania właściwego dla siebie przedmiotu badań. Także archeolog może przyjąć różne postawy wobec nowo pojawiających się ofert uprawiania archeologii: może – podobnie jak konkwistador do napotkanych tubylców – odnosić się do nich z wyższością lub przeciwnie, próbować je zrozumieć – tak jak to współczesna antropologia postuluje o interpretację z „pytaniem o zdanie” badanego podmiotu⁴. Przez zaznaczenie powyższego kontrastu (dwóch postaw) pragnę wskazać istotny cel tego artykułu – wybór metodologii nauki jest wyborem pewnej opcji filozoficznej, która to opcja oparta jest na akceptowanych przeświadczeniach i wartościach⁵.

Czym zatem jest tytułowe bezpieczeństwo ontologiczne? Można znaleźć jego trzy główne definicje: psychologiczną, socjologiczną oraz psychiatryczną. Nas interesować będzie definicja socjologiczna zaproponowana przez angielskiego socjologa Anthony'ego Giddensa. Według niego bezpieczeństwo ontologiczne jest pewną nietematyzowaną świadomością praktyczną. Można powiedzieć, że składają się na nie m.in. specyficzne odczucie czy doświadczenie tożsamości naszego »ja«, pewne przekonania o charakterze filozoficznym, mówiące o realności świata oraz pewne przekonania potoczne, zgodnie z którymi świat jest zbiorem uporządkowanych obiektów połączonych stałymi zależnościami, w szczególności związkiem przyczynowo-skutkowym. Wszystko to ma zapewnić człowiekowi (relatywnie) komfortowe funkcjonowanie w świecie⁶. Należy zwrócić uwagę, że ta świadomość praktyczna oparta jest na działaniach rutynowych, codziennych, a przez to przewidywalnych. Gdy uzupełnimy te spostrzeżenia o oczywisty fakt, że każda społeczność posiadać musi bezpieczeństwo ontologiczne, to okazuje się, iż obserwując pewne działania rutynowe jakiejś grupy, możemy poddać analizie omawiany termin. Innymi słowy – obserwując ciągłość codziennych praktyk, których funkcją jest utrzymywanie poczucia równowagi, przewidywalności i uporządkowania świata, mamy przykład stałości bezpieczeństwa ontologicznego wspólnoty. Odpowiednio, kiedy ciągłość

² E. Bińczyk, A. Derra 2013, s. 142; R. Kawczyński 2007, s. 114–115.

³ E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper 2007, s. 11.

⁴ Mam tu na myśli interpretację typu „emic”, czyli kultura jest tu subiektywnym (tubylczym) punktem widzenia, specyficznym ze względu na swą lokalność lub historyczność.

⁵ B. Tuchańska 1992, s. 11–12.

⁶ A. Dobosz, A.P. Kowalski 2007, s. 8.

tych praktyk zostaje wyraźnie zakłócona, można przewidywać, że poczucie bezpieczeństwa ontologicznego zostało zaburzone, przeżywa kryzys⁷.

Kuszące jest, aby omawiany termin badać z perspektywy uchwytnych empirycznie powtarzalnych praktyk. Szczególnie gdy – z jednej strony – do dyspozycji są przejawy rutynowych i trwałych czynności⁸, a z drugiej zauważa się ich dużą zmienność w krótkim przedziale czasu (np. rewolucje, kryzysy). Wtedy badacz gotów jest – tak jak archeolog, który obserwuje stałość i zmienność materiału archeologicznego – utożsamiać zmienność danych empirycznych ze zmianą kultury (czy tym samym bezpieczeństwa ontologicznego). Na drodze do tak optymistycznej interpretacji stoją choćby różnego rodzaju przypadki hybrydalne, gdy np. rutynowe działania praktyczne pochodzą od nowej kultury, a światopogląd pozostaje nienaruszony. Zdarzają się też i przypadki odwrotne⁹. Trafnie zauważa S.A. Tokariew, iż: „trwałość zasadniczych zachowań obrzędowych nie jest jednak gwarantem niezmienności ich znaczeń”¹⁰. Czynności, jakie wykonują odpowiednio aborygen i katolicki ksiądz, mogą wydawać się podobne, lecz bez wiedzy o tym, że odwołują się do różnych światopoglądów – pierwszy do magicznego, drugi do religijnego – można błędnie utożsamić ze sobą znaczenia np. działań zarządzających suszy wykonywanych przez aborygena lub księdza katolickiego¹¹.

Dlatego za radą A. Pałubickiej należy wyróżnić empiryczny oraz racjonalny sposób nabywania nawyków kulturowych, które to z kolei przyczyniają się do osiągnięcia poczucia bezpieczeństwa ontologicznego¹². Uściślając, przez „empiryczny” należy rozumieć nawykowy sposób uczestniczenia w kulturze, a jeszcze inaczej, poręcznościowy horyzont bycia – w – świecie wg Heideggera. Poręczność oznacza umiejętność posługiwania się obiektami i interakcjami ludzkimi¹³. Dodać należy, że zawsze są to obiekty kulturowe¹⁴. Z kolei „racjonalny” sposób nabywania nawyków kulturowych oznacza uświadamianie sobie intencjonalności tych nawyków; podmiot je realizujący zdaje sobie sprawę z przekonań kulturowych, jakie stoją za rutynowymi praktykami¹⁵.

Bezpieczeństwo ontologiczne jest kategorią pomocną w opisie społeczeństwa – nic w tym dziwnego, skoro zostało ono rozpowszechnione przez socjologię i w tym celu zastosowane¹⁶. Dlaczego jednak jest ono przydatne dla archeologii?

⁷ R. Kawczyński 2007, s. 113.

⁸ Takie trwałe i rutynowe czynności mogą składać się na struktury długiego trwania.

⁹ A. Pałubicka 2007, s. 62–63.

¹⁰ S.A. Tokariew 1969, s. 29.

¹¹ Ibidem, s. 29–30; por. A. Mierzwiński 2012, s. 25. O problemach interpretacji archeologicznej kultur magicznych por. A.P. Kowalski 2014, s. 43–55.

¹² A. Pałubicka 2007, s. 59.

¹³ Eadem 2006, s. 29.

¹⁴ Eadem 2009, s. 68–69.

¹⁵ Eadem 2007, s. 58.

¹⁶ A. Giddens 2001.

Zacznę od uwagi W. Rączkowskiego, który stwierdza, że „wiedza jest kształtowana według ustalonych schematów i to one pozwalają na / stwarzają warunki dla bezrefleksyjnego uprawiania nauki. Zatem mity naukowe pojawiają się i utrwalają wówczas, gdy brakuje samowiedzy metodologicznej”¹⁷. Sądzę, że bezpieczeństwo ontologiczne jest pomocne w diagnozowaniu mitów archeologicznych. Opis w tej kategorii archeologii może też się przyczynić do zwiększenia samowiedzy metodologicznej. Ujawnianie nawyków i rutynowych praktyk pozwala poddać je refleksji; to, co było wcześniej ukryte i przezroczyste, staje się widoczne i uświadamiane. Szczególną przydatność omawianego terminu widzę w takim razie w teorii archeologii czy metaarcheologii. Nie jest przy tym tak, że możliwe jest skuteczne odmitologizowanie archeologii (czy jakiegokolwiek innej dziedziny); nie ma takiej możliwości, aby wszystkie nasze przekonania stały się dla nas świadomie akceptowalnymi. Zawsze podlegamy mocy pewnych „milcząco” respektowanych przeświadczeń¹⁸. Tym bardziej istotne jest, aby zdawać sobie sprawę z tych przekonań, które są dla nas najbardziej wartościowe. Wreszcie rację ma B. Tuchańska, która zauważa, iż wybór jakiegoś sposobu uprawiania nauki „jest w gruncie rzeczy opcją filozoficzną lub wręcz mityczną, że oznacza akceptację [lub częściej respektowanie – przyp. M.G] pewnych przeświadczeń, które bynajmniej nie są oczywiście same w sobie” i niosą ze sobą określone konsekwencje światopoglądowe¹⁹. Zmierzam do tego, że – uzupełniając wcześniejszą uwagę W. Rączkowskiego – można trwać przy pewnych schematach poznawczych, a przy tym uprawiać naukę w sposób refleksyjny. Jednakże w ostateczności zawsze jesteśmy uwikłani w praktykę pozapoznawczą (mającą sens etyczny, aksjologiczny). Dodatkowo przyjmując za trafne spostrzeżenie J. Kmity, iż „humanistyczna praktyka badawcza funkcjonowała i nadal funkcjonuje głównie w trybie edukacyjnym”, to ocenę wybranej ścieżki metodologicznej (a co za tym idzie, argumentację ją popierającą) trzeba oprzeć na motywacji światopoglądowej²⁰. Sądzę też, że bezpieczeństwo ontologiczne może pomóc wyjaśnić, dlaczego teoria archeologii – pomimo widocznego przyrostu publikacji na ten temat – nadal nie przynosi efektów w warsztacie archeologicznym, który niezmiennie odnosi się do wartości pozytywistycznych i obiektywistycznych. Zdiagnozowanie bezpieczeństwa ontologicznego archeologii pozwoli spojrzeć inaczej na sposób uprawiania tej dziedziny. W dalszej części artykułu przedstawię opis bezpieczeństwa ontologicznego archeologii oraz zaproponuję podział praktyki archeologa inspirowany habermasowskim interesem poznawczym.

¹⁷ W. Rączkowski 2009, s. 31–32.

¹⁸ M. Rydlewski 2016, s. 66.

¹⁹ B. Tuchańska 1992, s. 12. W niniejszej pracy rozróżniam między sobą respektowanie jakiś sądów oraz ich akceptację. Respektowanie nie wymaga uświadamiania sobie tych przekonań. Akceptowanie sądów natomiast implikuje udział świadomości na temat wartości towarzyszących naszym przekonaniom.

²⁰ J. Kmity 1992, s. 41–45.

Dotychczas ustaliliśmy, że (w dużym skrócie) bezpieczeństwo ontologiczne to praktyki ugruntowujące przekonanie, iż świat jest takim, jakim go widzimy, oraz racjonalnie tłumaczy, dlaczego jest taki właśnie²¹. Przejdźmy w takim razie do tego, co jest bezpieczeństwem ontologicznym archeologii.

Zacznijmy poszukiwania od poręcznościowego horyzontu uczestniczenia w archeologii. Nie będzie przesadą, że „solą” archeologii są wykopaliska. To od tego, co się „wykopało”, uzależnione są wszystkie późniejsze wartościowe prace i interpretacje²². Metoda wykopaliskowa dostarcza wiedzy pewnej, daje wrażenie dostępu do minionej rzeczywistości. Są to wartości niezbędne w formowaniu poczucia bezpieczeństwa ontologicznego: z jednej strony realizujemy poprzez wykopaliska pozytywistyczny wymóg dochodzenia do sądów prawdziwych lub bliższych prawdy niż te dotychczasowe, a z drugiej obcujemy z przeszłością, rezultatem czego może być więź emocjonalna z pozyskanymi artefaktami²³. Zmieniające się metody wykopaliskowe tłumaczyć można postępowaniem technologicznym albo zmianą stylu myślenia o świecie²⁴. Za H. Mamzerem warto powiedzieć, że: „pojęcia postępu i archeologii stały się pojęciami wręcz synonimicznymi”²⁵. Szczególną wagę przyjmuje idea postępu u G. Childe’a, który wskazywał wspólnie uzupełniające się osiągnięcia Darwina, Lyella i Boucher de Perthesa. Praca archeologa miała odkryć „poziom zerowy” kultury ludzkiej, miejsce, od którego wszystko się zaczęło²⁶. Choć wykopaliska są przeprowadzane w celu uzyskania wiedzy o przeszłości, służą ochronie dziedzictwa, to należy pamiętać, że sama metoda ma charakter niszczący. A więc z jednej strony archeolog starając się chronić przeszłość przed zniszczeniem i zapomnieniem, sam dokonuje jej bezpowrotnej dekonstrukcji. Jedyne, co po niej pozostaje i pozwala w sposób uzasadniony mówić o przeszłości, to dokumentacja, która stara się odwzorować kontekst znalezisk oraz same artefakty²⁷. Tak oto wykopaliska ugruntowują bezpieczeństwo archeologa, ponieważ to, co zostało wykopane, wymaga jego opieki w postaci pracy dokumentacyjnej, rekonstrukcji i szczegółowych badań.

²¹ Należy podkreślić, że działania ugruntowują światopogląd, a nie go wyznaczają. Zatem nie jest tak, że praktyka poprzedza myślenie.

²² W. Rączkowski 2009, s. 26.

²³ Por. R. Collins 2011, s. 129–133; wykopaliska w łatwy sposób stają się interakcyjnym wydarzeniem kształtującym tożsamość archeologa, a artefakty „świętymi obiektami”. Teoria rytuałów interakcyjnych R. Collinsa dostarcza interesujących narzędzi do wyjaśnienia związku między skalą mikro wydarzeń a skalą makro. Amerykański socjolog nazywa te wydarzenia czy sytuacje właśnie rytuałami interakcyjnymi.

²⁴ W. Rączkowski 2012, s. 374.

²⁵ H. Mamzer 2007, s. 30.

²⁶ Z. Sokolewicz 2015, s. 18–26.

²⁷ Z. Kobyliński 2012, s. 361–363. Nie trzeba chyba dodawać, że skończoność źródeł archeologicznych, inwazyjność i niepowtarzalność wykopalisk oraz niedoskonałość dokumentacji stawiają w niekomfortowej sytuacji archeologie pozytywistyczne.

Nie chcę wymieniać i powtarzać wielu zastrzeżeń, które wystosowano w kierunku archeologii uprawianej w duchu pozytywistycznym. Wylano nad tym zagadnieniem morze atramentu, a i tak wielu archeologów trwa w kulturowo-historycznym modelu wspomagany nowymi technikami badawczymi związanymi z procesualizmem. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się dzieje, dostarcza według mnie bezpieczeństwa ontologiczne archeologii²⁸. Wykopaliska są „nawykowym” sposobem działania archeologa, zapewniają poręcznościowy (czynnościowy) horyzont dla tej dziedziny nauki²⁹. Często są wartością samą w sobie. Są uznawane za zabieg ochraniający dziedzictwo kulturowe. Przy tym dodatkowego uzasadnienia dla wiedzy eksperckiej archeologa o typologii i chronologii odkrywanych źródeł dostarcza idea postępu szeregująca i nadająca cel przeszłości. Towarzyszy jej przekonanie o „treściowej jedności wiedzy i jej kumulatywności”³⁰. Wykopaliska racjonalizowane są zgodnie z obiektywistycznym przekonaniem określanym scjentystycznym realizmem, czy inaczej realizmem metafizycznym. Mianowicie odkrywane przez archeologa zabytki są nieskażonymi teorią, obiektywnymi i „czystymi” danymi empirycznymi dającymi wgląd w przeszłość. Przedmioty dają dostęp do tego, co jest pewne i stabilne. Dlatego np. skandynawski archeolog B. Olsen pozwala sobie stwierdzić: „*Bricoleur* i archeolog łączą swoje siły, zajmując się tym, **co faktycznie jest** [pogrubienie – M.G.], a co często jest fragmentaryczne, porzucone i zaniedbane. Oba łączy również wątpliwy los, jaki przypadł nazwom ich rzemiosł, które zawłaszczyli antropolodzy, filozofowie i literaturoznawcy poszukujący czegoś dostatecznie metaforycznie materialnego, aby podeprzeć i ukonkretnić ich abstrakcyjne koncepcje”³¹. Jak widać, kategoria materialności daje potrzebne poczucie prawdziwości i realności świata. Realność jest tu oczywista – nie wymaga słów (jest pozadyskursywna), a przekonanie to potwierdza praktyka i codzienne działania (poręczność). Jest to fundamentalne przekonanie podzielane przez każdego w potocznym doświadczeniu. Cecha pozadyskursywności oraz poręcznościowy charakter realizmu metafizycznego pozwalają skutecznie osiągać poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Jego atrakcyjność polega m.in. na zwalnianiu podmiotu z obowiązku świadomości kontekstu interakcji z otoczeniem. Człowiek może wtedy bez angażowania uwagi poddać się rutynowym (wręcz automatycznym) czynnościom, daje to możliwość do funkcjonowania skrótów myślowych, czyli heurystyk poznawczych, o których w przekonujący sposób pisał noblista D. Kahneman. Poznawanie z zaangażowaniem świadomości wymaga większego wysiłku niż uleganie poczuciu pewności. Tak można streścić koncepcję

²⁸ Por. H. Mamzer, J. Ostoję-Zagórski 2007, s. 146; sądzę, że użycie terminu bezpieczeństwa ontologicznego daje też odpowiedź na pytanie postawione przez Mamzera i Ostoję-Zagórskiego: „dlaczego taka, a nie inna orientacja badawcza preferowana jest w praktyce badawczej polskiej archeologii”.

²⁹ A.P. Kowalski 1996, s. 68.

³⁰ B. Tuchańska 1992, s. 13.

³¹ B. Olsen 2013, s. 233.

skapca poznawczego, która w języku neuronauki opisuje procesy poznawcze człowieka³². Dodam, że mówiąc o świadomości kontekstu naszych przekonań i działań, mam na myśli wiedzę o ich historyczności i lokalności. Oznacza to, że przeżywany przez nas realizm nie jest uniwersalny ani jednolity (jakby pochodził od jakiejś boskiej instancji), ale zawsze jest przeżywany wewnątrz naszej kultury³³. Realizm metafizyczny daje błędne podstawy do przekonania, że archeolog bada obiektywną rzeczywistość. W istocie jest tak, iż archeolog projektuje na źródła materialne swoje przekonania oraz wiedzę, będąc pewnym, że jedynie odkrywa „neutralne” źródła informacji o przeszłości.

Podobną funkcję pełni metafora postępu. W połączeniu ze związkiem przyczynowo-skutkowym sprawia, że: „przeszłość jest obietnicą przyszłości. W konsekwencji interpretacja przeszłości staje się retrospektywnym proroctwem; przedstawia przeszłość jako sensowne przygotowanie przyszłości”³⁴. W takim samym tonie wypowiada się H. Mamzer, który celnie zauważa, iż nieprzewidywalność przyszłości jest „główną przyczyną zwrócenia się ku przeszłości i poszukiwania w niej potwierdzenia skuteczności naszego perspektywicznie ukierunkowanego działania w teraźniejszości. W związku z tym perspektywę przyszłości rzutujemy w przeszłość, a następnie wykazujemy *ex post*, z punktu widzenia teraźniejszości, że owa teraźniejszość, w której jesteśmy usytuowani, stanowi rezultat (skutek) zaprojektowanego uprzednio działania w przeszłości”³⁵. Idea postępu kieruje się pragnieniem życia w świecie uporządkowanym, a wartość ta materializuje się poprzez zbieranie i kolekcjonowanie materiału archeologicznego³⁶. Osiąga tym samym swój czynnościowy wymiar, warunek konieczny przekonania składającego się na poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Rozumienie dziejów jako procesu ukierunkowanego jest też konsekwencją edukacji i socjalizacji, która sprawia, że idea postępu staje się dla nas bardziej znajoma niż – powiedzmy – czas cykliczny czy koncepcja losu ludzkiego wg Hezjoda. Na tym przykładzie ujawnia się inny aspekt teorii skapca poznawczego – znane nam interpretacje, przekonania łatwiej traktujemy jako prawdziwe i szybciej je akceptujemy.

Zatem na bezpieczeństwo ontologiczne archeologii składają się: 1) praktyka pozyskiwania materiału zabytkowego (wykopaliska, prospekcja archeologiczna); 2) idea postępu oraz 3) realizm metafizyczny. Wynika z powyższego, że bezpieczeństwo ontologiczne może funkcjonować w trzech wymiarach: 1) indywidualnym – jako zaufanie do sensowności własnych doświadczeń podmiotowych 2) zbiorowym – gdzie indywidualne doświadczenie zyskuje potwierdzenie we wspólnotowo normowanej wizji świata oraz 3) filozoficznym – gdzie doświadczenie to osiąga gwarancję na

³² D. Kahneman 2012; por. A. Zybertowicz i in. 2015, s. 194.

³³ J. Kmita 2007, s. 143–182.

³⁴ K. Löwith 2002, s. 10.

³⁵ H. Mamzer 2007, s. 32–33; por. W. Stoczkowski 1989.

³⁶ H. Mamzer 2007, s. 30–31.

ugruntowanej ważności kategorii metafizycznych³⁷. Nie należy traktować jednak tych wymiarów jako wynikających z siebie. Np. najpierw indywidualnie doświadczamy świata, by to doświadczenie zostało usankcjonowane społecznie.

Dokonom za chwilę istotnego dla mnie rozróżnienia. Dotychczas używałem (mniej lub bardziej otwarcie) przeciwstawnie wobec siebie, takich pojęć, jak naturalizm a antynaturalizm, czy obiektywizm a konstruktywizm. Wydzielone przez teoretyków nurty archeologii stają się tu niewystarczające. Zgadzam się w tym miejscu z L. Klejmem, który krytykuje używanie w archeologii terminu paradygmat, ponieważ – jak tłumaczy – „u nas nie ma sztywnego systemu zasad i reguł – zawsze konkuruje ze sobą kilka takich systemów, kilka prądów naukowych i archeolog zawsze ma wybór, który z nich przyjąć”³⁸. Podział, który za chwilę zaproponuję, charakteryzuje się tym, że wybór jednej z opcji pozbawia badacza wspomnianej dowolności – jest zniewalający. Chcę bowiem skupić uwagę na tym, co jest konsekwencją wyboru jakiejś postawy badawczej. Jaki jest jej cel. Sądzę, że tą drogą łatwiej będzie zauważyć poziom pozornych sprzeczności, który pobudzany jest przez sprzeczności fundamentalne³⁹. Wiele racji ma J. Kmita, gdy wskazuje, iż zadanie to utrudnia znaczny poziom zagmatwania różnych przesłanek filozoficznych, nie zawsze oczywistych, które wykorzystywane są do podsycania pozornych sprzeczności⁴⁰. Pomocny w „rozplątaniu” tego problemu jest podział J. Habermasa według różnych interesów poznawczych.

Zasadniczo można wyróżnić nauki działające w interesie „panowania” (zgodnie z rozumem instrumentalnym) oraz nauki działające w interesie „hermeneutyczno-emancypacyjnym” (zgodnie z rozumem emancypacyjnym). Podstawą interesu „panowania” jest wiedza techniczna i praktyczna sprawdzająca się w skuteczności działań. Umożliwia ona kontrolę świata przyrody i świata procesów społecznych⁴¹. Z kolei interes „hermeneutyczno-emancypacyjny” oparty jest na wiedzy pozwalającej wyzwolić się od zniewalających stereotypów myślowych czy instytucji społecznych. Kieruje on swoją uwagę na samorozumienie oraz zdolność do pojmowania innych. Rozum emancypacyjny zgadza się zatem na rozpatrywanie nauki przede wszystkim w jej perspektywie edukacyjnej i światopoglądowej⁴². Oczywiście na takie stwierdzenie nie przystaje rozum instrumentalny, dla którego nauka funkcjonuje przede wszystkim w wymiarze technologiczno-praktycznym.

W jakim jednak celu prezentuję ten podział? Otóż sądzą, że wynikająca z różnych względów (też pozanaukowych) atrakcyjność interesu „panowania” przekłada się na sposoby uprawiania nauk humanistycznych, w tym oczywiście i archeologii.

³⁷ A.P. Kowalski 2007, s. 155.

³⁸ L. Klejn 2013, s. 244.

³⁹ D. Cyngot, A. Zalewska 2012, s. 68.

⁴⁰ J. Kmita 1992, s. 26.

⁴¹ J. Such 1992, s. 135–139; A. Pałubicka 1997, s. 76–78.

⁴² A. Pałubicka 1997, s. 78.

Badacze uprawiający archeologię w interesie „panowania” kolonizują przeszłość dla teraźniejszych celów. Nie zauważają przy tym zazwyczaj, że opisują ją podług swojej kultury. Panowanie nad przeszłością pozwala porządkować dzieje, realizuje oświeceniową ideę postępu. Archeolog przedstawia przeszłość w perspektywie techniczno-praktycznej, starając się upodobnić archeologię do przyrodoznawstwa, tworzy tym samym materialistyczny obraz przeszłości. Przykładem jest choćby neolit opisywany w kategoriach gospodarki i teorii ekonomii⁴³. Trzeba dodać, że teoria racjonalnego wyboru, bardzo silnie oddziałująca na nauki ekonomiczne, nie wytrzymuje ognia krytyki⁴⁴. Pomimo tego, przekonanie o racjonalności działań człowieka jest niezachwiane⁴⁵, zapewne stąd, że składa się ono na bezpieczeństwo ontologiczne kultury europejskiej. Sposób przedstawiania zachowań społeczności pradziejowych z punktu widzenia *homo economicus* ma też zaletę, gdyż jest bardziej zrozumiały; interpretacja w tej perspektywie jest intersubiektywna, bardziej przejrzysta i szybciej akceptowalna dla większości społeczeństwa dlatego, że opiera się na potocznych przekonaniach. Opis przeszłości w kategoriach fizycznych mobilizuje archeologów do ochrony materialnego dziedzictwa kulturowego. Również angażuje społeczność lokalną, poszukiwaczy itd., czyli wszystkich tych, którzy nie zajmują się profesjonalnie archeologią, ale podzielają (respektują bądź tylko akceptują) ich światopogląd. Kultura materialna ogniskuje w sobie wartości i przekonania konstytuujące bezpieczeństwo ontologiczne archeologów. Dodatkowo eksponowanie zabytków staje się zrozumiałym dla wszystkich (bo odwołującym się do poręcznościowego horyzontu bycia – w – świecie) komunikatem i symbolem tych przekonań i wartości. Oprócz tej funkcji edukacyjnej kultury materialnej można zauważyć też możliwość jej komercjalizacji. Takie połączenie nauki i biznesu (lub choćby jego możliwość) dodatkowo umacnia bezpieczeństwo ontologiczne archeologii, jako że dominującym światopoglądem współczesnego człowieka staje się ideologia neoliberalna.

Wyzaczyłem dotychczas część przyczyn, dla których archeologia uprawiana w interesie „panowania” jest powszechniejsza. Najogólniej mówiąc, rozum instrumentalny jest kompatybilny ze współczesnym bezpieczeństwem ontologicznym kultury europejskiej i archeologów. Wspominałem o tym, że pozwala on zachować ciągłość tradycji komunikacyjnej: w interesie „panowania” osiąga się tańszym kosztem (przy mniejszym wysiłku intelektualnym) wiedzę intersubiektywną. Pielęgnuje też techniczno-praktyczny sposób uczestniczenia w kulturze, czyli działaniowy, poręcznościowy. Jak pisze A. Zybertowicz, aby jakiś zespół idei stał się aktywną częścią świadomości społecznej, musi spełniać dwa warunki: psychologiczny i socjologiczny.

⁴³ Por. H. Mamzer 2014, s. 326–327.

⁴⁴ D. Kahneman 2012; A. Zybertowicz i in. 2015, s. 162–165.

⁴⁵ Por. J. Wierzbicki 2013, s. 172. Autor, podchodząc krytycznie do wyjaśnienia wymiany w pradziejach jako całościowego faktu społecznego, przychylił się do tłumaczenia wymiany według zasad teorii racjonalnego wyboru. Teorii, która – jak wspominałem – ma niewiele wspólnego z rzeczywistym mechanizmem podejmowania decyzji przez współczesnego człowieka.

Warunek psychologiczny mówi, że idee muszą współgrać z dotychczasowymi naszymi doświadczeniami (które same nie muszą już być uświadamiane, jawne). Socjologiczny zaś, że dane idee stają się społeczną siłą wtedy, gdy są w stanie pełnić funkcję technologiczną lub legitymizacyjną wobec interesów grupowych. Technologiczna polega na dostarczeniu instrukcji mówiących, za pomocą jakich sekwencji działań skutecznie osiągnąć pożądany cel, natomiast legitymizacyjna zazwyczaj polega na powiązaniu owych działań, albo ich celów, z jakimiś wartościami już funkcjonującymi w danej kulturze⁴⁶. Jak widać, uprawianie nauki w interesie „panowania” spełnia oba kryteria. Odwołuje się do potocznych doświadczeń (np. realizm metafizyczny) oraz spełnia funkcję technologiczną i legitymizacyjną dzięki skuteczności praktycznej i m.in. jej aplikacji w gospodarce kapitalistycznej⁴⁷. Za atrakcyjnością tego modelu stoi też pieczęć „naukowości, i to tej rzeczywistej, naukom przyrodniczym właściwej”⁴⁸. Warto dodać, że J. Habermas główne ostrze krytyki wobec interesu „panowania” skierował właśnie przeciwko jego ukrytym podstawom ideologicznym. Celem rozumu emancypacyjnego jest zdemaskowanie niejawnych przekonań, sił i interesów rozumu instrumentalnego, co ma wg Habermasa przyczynić się do ułatwienia dialogu oraz nieskrępowanej komunikacji⁴⁹.

Jak widać, archeologia uprawiana w interesie „panowania” pozwala na osiągnięcie poczucia bezpieczeństwa. Nie jest to jeszcze zarzut. Jak mówiłem na początku, każda społeczność posiada bezpieczeństwo ontologiczne. Problem w tym, że jest to pozorne bezpieczeństwo. Archeologia zawężając swój przedmiot badań do materialnych pozostałości po dawnych społecznościach, traci możliwość interpretowania kultury. Staje się techniką pozyskiwania materiału zabytkowego oraz wiedzą ekspercką (źródłoznawczą). Upodobnienie archeologii do przyrodoznawstwa grozi jej zasadniczym samoograniczeniem lub nawet samolikwidacją⁵⁰. Ponadto konsekwencje aksjologiczne, jakie niesie ze sobą interes „panowania”, nie są neutralne, ani nie są tym bardziej „bezproblemowym dobrem”, jakby tego sobie życzyli jego zwolennicy⁵¹. Aspekt ten znacząco wykracza poza skromne ramy tego artykułu. Wystarczy jednak zaznaczyć, że istnieje zasadnicza różnica między – powiedzmy – wyjaśnieniem agresji według socjobiologii (ograniczenie działań lub zdolności do przekazywania genów) a wyjaśnieniem humanisty klasyfikującym agresję jako fakt kulturowy⁵². Oczywiście mogą być badacze, którzy zdają sobie sprawę z powyższych

⁴⁶ A. Zybertowicz i in. 2015, s. 46–47.

⁴⁷ Por. A. Pałubicka 2006, s. 87.

⁴⁸ B. Tuchańska 1992, s. 12.

⁴⁹ J. Such 1992, s. 138.

⁵⁰ B. Tuchańska 1992, s. 14.

⁵¹ A. Zybertowicz i in. 2015. Ekspansja interesu „panowania” prowadzi, co określają autorzy cytowanej książki jako tytułowe właśnie „Samobójstwo Oświecenia”, do pozbawienia możliwości racjonalnego poznania samego siebie przez człowieka.

⁵² B. Tuchańska 1992, s. 12–13.

złożoności, jednak argumentują na rzecz interesu „panowania” ze względu na brak dobrej alternatywy. Umówmy się, że przez „dobrą alternatywę” mają na myśli taki interes poznawczy, który zapewnia względnie stabilne poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Otóż w takim wypadku w istocie „dobrej alternatywy” nie ma. Rozum instrumentalny sprawnie realizuje zadanie poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. Rozum emancypacyjny natomiast tak silnego poczucia zapewnić nie może, co nie znaczy, że nie zapewnia wcale. Nie jest też tak, że zwolennicy interesu „hermeneutyczno-emancypacyjnego” stają przed problemem dowolności interpretacji, co często się im zarzuca. Kwestię podstawowych gwarancji ontologicznych i epistemologicznych rozwiązuje realizm wewnątrzkułturowy, który wskazuje, iż „znaczenia, jakie nadajemy rzeczywistości, choć subiektywne w tym sensie, iż stanowią część partykularnego punktu widzenia, to jednocześnie są obiektywne, ponieważ ów punkt widzenia nie jest indywidualny, lecz wspólnotowy”⁵³. W ostateczności to nie na komforcie powinno zależeć badaczowi, ale na poznaniu. Trzeba jeszcze przy tym podkreślić, że dla rozumu instrumentalnego „panowanie” oznacza poznanie, i to właściwie, gdyż „zrozumieć oznacza: zbudować, modelować, projektować”⁵⁴ – jak pisze o celu badań większości kognitywistów A. Pałubicka. Z kolei dla rozumu emancypacyjnego poznanie to próba pytania o zdanie podmiotu badanego, zrozumienie jego wizji świata. Można też pozostać zwolennikiem interesu „panowania”, ale odwołując się do innych wartości, takich jak prostota, elegancja czy efektywne organizowanie strumienia danych spostrzeżeńiowych – jak to robi A. Dobosz⁵⁵, aczkolwiek wartości te nie są zastrzeżone tylko dla interesu „panowania” i mogą równie dobrze być aktualizowane przez interes „hermeneutyczno-emancypacyjny”.

Przyglądając się bezpieczeństwu ontologicznemu archeologii, dochodzę do przekonania, że omawiany termin należy rozpatrywać w jego etymologicznym sensie – to znaczy dynamicznym i dialogicznym⁵⁶. Poszukiwanie stałości i pewności w nauce prowadzi nie tylko do schematyzacji (a ta do mitów naukowych), lecz również grozi ucieczką w pozorne wyjaśnienia i poczucie bezpieczeństwa. Pozorność jest tu trwaniem przy iluzorycznym przekonaniu w naszą racjonalność, pomijaniem zmienności kondycji ludzkiej oraz usuwaniem z perspektywy innego. W tym przypadku przewagę poznawczą ma interes „hermeneutyczno-emancypacyjny”, który uwzględnia podmiotową wizję świata, poprzez kontrast z innym umożliwia nam lepszy wgląd w naszą kulturę. W końcu wyodrębnienie tożsamości polega na określeniu tego, co nią nie jest (tak jak w uwadze R. Lintona na początku artykułu); co więcej, „tożsamość jest przez ową inność ukierunkowana”⁵⁷. Skoro (1) praktyka badawcza jest regulowana kulturowo oraz (2) wspieranie wybranego modelu

⁵³ M. Rydlewski 2016, s. 212; tam szerzej zob. o realizmie wewnątrzkułturowym i dalszą literaturę.

⁵⁴ A. Pałubicka 2006, s. 36.

⁵⁵ A. Dobosz 2003, s. 55.

⁵⁶ G.A. Dominiak 2007, s. 191–196.

⁵⁷ H. Mamzer 2007, s. 32.

metodologicznego humanistyki jest w istocie wspieraniem określonej funkcji edukacyjnej i światopoglądowej⁵⁸, to, aby uwzględnić ich historyczną zmienność oraz konsekwencje aksjologiczne, pozostaje skorzystać z narzędzi badawczych interesu „hermeneutyczno-emancypacyjnego”. Dla archeologii oznacza to przeformułowanie swego bezpieczeństwa ontologicznego w oparciu o realizm wewnątrz kulturowy. Podstawą prawidłowości sądów stają się wtedy takie postulaty współczesnej humanistyki, jak hermeneutyczność interpretacji i uwzględnianie podmiotowej („tubylczej”) wizji świata.

BIBLIOGRAFIA

- Bińczyk E., Derra A., „Wszyscy dziś jesteśmy postmodernistami”. Rozmowa z profesorem Andrzejem Szahajem, „Przegląd Kulturoznawczy”, 2/16(2013), s. 142–147.
- Collins R., *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, Kraków 2011.
- Cyngot D., Zalewska A., *Retoryczne środki językowe jako wskaźniki postaw poznawczych badaczy przeszłości*, „Archeologia Polski”, 57/1–2(2012), s. 57–78.
- Dobosz A., *Kilka uwag na temat obiektywizowania przekonań* [w:] *Konstruktywizm w humanistyce*, red. A. Pałubicka, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2003, s. 51–56.
- Dobosz A., Kowalski A.P., *Wstęp* [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne: zbiór rozpraw*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2007, s. 7–10.
- Dominiak G.A., *Pozór bezpieczeństwa ontologicznego – glosy* [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne: zbiór rozpraw*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2007, s. 191–196.
- Dominiak Ł.M., *Czy bezpieczeństwo ontologiczne może być niezagrożone? O koncepcji homogeniczności esencjalnej Luciena Lévy-Bruhla* [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne: zbiór rozpraw*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2007, s. 65–75.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001.
- Kahneman D., *Pułapki myślenia: o myśleniu szybkim i wolnym*, Poznań 2012.
- Kawczyński R., *Bezpieczeństwo ontologiczne jako kategoria opisu społeczeństwa* [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne: zbiór rozpraw*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2007, s. 111–116.
- Klejn L., *Teoretyczna orientacja polskiej archeologii*, „Przegląd Archeologiczny”, 61(2013), s. 243–248.
- Kmita J., *Edukacyjne funkcje dyscyplin humanistycznych a spór o ich model metodologiczny* [w:] *Między sensem a genami*, red. B. Tuchańska, Warszawa 1992, s. 26–45.
- Kmita J., *Późny wnuk filozofii: wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań 2007.
- Kobyliński Z., *Sytuacja epistemologiczna archeologa a metodyka i metodologia badań archeologicznych. Wprowadzenie* [w:] *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, red. S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska, Poznań 2012, s. 355–366.
- Kowalski A.P., *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Toruń 2014.
- Kowalski A.P., *Archeologiczne idola tribus* [w:] *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. W. Burszta, Poznań 1996, s. 61–71.
- Kowalski A.P., *Myślenie magiczne jako przejaw poczucia ontologicznego bezpieczeństwa* [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne: zbiór rozpraw*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2007, s. 155–166.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia: teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Kęty 2002.

⁵⁸ J. Kmita 1992, s. 26.

- Mamzer H., *Antropologia pradziejów jako krytyka archeologii*, „Rocznik Antropologii Historii”, 4/1(2014), s. 225–237.
- Mamzer H., *Eskapizm dziejowy. Polityka historyczna a problem bezpieczeństwa ontologicznego* [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne: zbiór rozpraw*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2007, s. 17–38.
- Mamzer H., Ostoja-Zagórski J., *Orientacje badawcze w polskiej archeologii*, „Nauka (Wrocław)”, 1(2007), s. 131–148.
- Mierzwiński A., *Tajemnice pól popielnicowych: pogranicze doczesności i zaświatów w perspektywie pradziejowej antropologii śmierci*, Wrocław 2012.
- Nowicka E., Głowacka-Grajper M., *Świat człowieka – świat kultury: antologia tekstów klasycznej antropologii*, Warszawa 2007.
- Olsen B., *W obronie rzeczy: archeologia i ontologia przedmiotów*, Warszawa 2013.
- Pałubicka A., *Frazera i Levy-Bruhla koncepcje magii a problem poznania humanistycznego*, „Kultura Współczesna”, 3(1997), s. 73–84.
- Pałubicka A., *Kulturowe i biologiczne źródła kształtowania się bezpieczeństwa ontologicznego* [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne: zbiór rozpraw*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2007, s. 53–64.
- Pałubicka A., *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006.
- Pałubicka A., *Narzędzie i rzecz w interpretacji archeologicznej*, „Analekta Archaeologica Ressoviensia”, 4(2009), s. 51–76.
- Rączkowski W., *Metody w archeologii* [w:] *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, red. S. Tabaczynski, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska, Poznań 2012, s. 367–408.
- Rączkowski W., *Teoria, empiria i praktyka: archeologiczne dyskursy w sieci zależności i opozycji*, „Analekta Archaeologica Ressoviensia”, 4(2009), s. 7–34.
- Rydlewski M., *„Żeby widzieć, trzeba wiedzieć”: kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, Bydgoszcz 2016.
- Sokolewicz Z., *Etnografia/etnologia/antropologia a nauki historyczne wobec koncepcji społeczeństwa pierwotnego*, „Rocznik Antropologii Historii”, 5/8(2015), s. 17–26.
- Stoczkowski W., *Prehistoria w szkolnych podręcznikach, czyli współczesny mit początków*, „Polska Sztuka Ludowa”, 43/4(1989), s. 195–202.
- Such J., *W poszukiwaniu wiedzy pewnej* [w:] *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, red. J. Such, Poznań 1992, s. 7–143.
- Tokariew S.A., *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Warszawa 1969.
- Tuchańska B., *Wprowadzenie* [w:] *Między sensem a genami*, red. B. Tuchańska, Warszawa 1992, s. 5–25.
- Wierzbicki J., *Wielka kolonizacja: społeczności kultury pucharów lejkowatych w dorzeczu środkowej Warty: koniec V poł. III tys. BC*, Poznań 2013.
- Zybertowicz A., Gurtowski M., Tamborska K., Trawiński M., Waszewski J., *Samobójstwo Oświecenia?: jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Kraków 2015.