

**Przeszłość społeczna**  
Próba konceptualizacji

---

PUBLIKACJA PRZYGOTOWANA  
PRZEZ KOMISJĘ ANTROPOLOGII PRADZIEJÓW I ŚREDNIOWIECZA  
DZIAŁAJĄCĄ PRZY KOMITECIE NAUK PRA- I PROTOHISTORYCZNYCH PAN

KOMITET REDAKCYJNY:  
ARKADIUSZ MARCINIAK — PRZEWODNICZĄCY  
JAN MICHAŁ BURDUKIEWICZ  
DOROTA CYNGOT  
HANNA KOWALEWSKA-MARSZAŁEK  
FRANCISZEK M. STĘPNIOWSKI  
STANISŁAW TABACZYŃSKI  
ANNA ŻALEWSKA

# Przeszłość społeczna

## Próba konceptualizacji

---

Redakcja: Stanisław Tabaczyński, Arkadiusz Marciniak,  
Dorota Cyngot, Anna Zalewska

Wydawnicwo Poznańskie • Poznań 2012

© Copyright by Autorzy, 2012  
© Copyright by Wydawnictwo Poznańskie Sp. z o.o., Poznań 2012

Redakcja: Roman Bąk

Projekt okładki: Teresa Murak, Dariusz Wyczółkowski  
Rzeźba: Teresa Murak, Chrystus Pantokrator 2010, Centrum Rzeźby Orońsko;  
materiał: żeliwo, piasek; wym. średnica 2 m  
Fotografia: Dariusz Zgutka

Komputerowe opracowanie okładki: Jacek Dudek

Praca współfinansowana ze środków PAN – Komisji Archeologicznej przy Oddziale Poznańskim PAN oraz Instytutu Archeologii i Etnologii PAN.

Niniejszy projekt został zrealizowany przy wsparciu finansowym Komisji Europejskiej (Program Kultura 2007-2013). Publikacja odzwierciedla jedynie stanowisko jej autorów i Komisja Europejska nie ponosi odpowiedzialności za umieszczoną w niej zawartość merytoryczną.

The project has been funded with support from the European Commission („Culture” 2007-2013). This publication reflects the views only of the authors, and the Commission cannot be held responsible for any use which may be made of the information contained therein.



DG Edukacja i Kultura

Program „Kultura”



archaeology in contemporary europe

professional  
practices &  
public outreach

ISBN 978-83-7177-791-2

Wydawnictwo Poznańskie Sp. z o.o.  
ul. Fredry 8, 61-701 Poznań,  
Sekretariat: tel. +48 61 853-99-10, faks +48 61 853-80-75  
Dział handlowy: tel. +48 61 852-38-44  
<http://www.wydawnictwopoznanskie.com>  
e-mail: sekretariat@wydawnictwopoznanskie.com

HENRYK MAMZER

## Archeologia a filozofia kultury

### 1. ARCHEOLOGIA: PRZYRODOZNAWSTWO CZY HUMANISTYKA?

Spojrzenie na archeologię z perspektywy filozofii kultury eksponuje przede wszystkim powszechne wśród archeologów przekonanie, nader wyraziście wyrażone przez Colina Renfrew i Paula Bahna (2002: 12): „że archeologia jest nauką tyleż przyrodniczą, co humanistyczną”. Pojawia się w związku z tym pytanie o przyczyny takiego przekonania, które na gruncie filozofii nauki nie jest jednak podzielane. Otóż istota rzeczy, jak się okazuje, tkwi w specyfice źródeł archeologicznych, ich materialności. Mówienie o przedmiotach materialnych jako przedmiotach realnych do tego stopnia „weszło nam w krew”, jak to wyraził się Hilary Putnam, że trudno nam sobie wyobrazić, by można o nich mówić inaczej. Ów „materializm”, który – jak twierdzi Putnam (1998: 234) – stał się podstawową formą scjentyzmu, spowodował, że to, co materialne, traktowane jest zazwyczaj nie tylko jako realne i w związku z tym obiektywne. To wręcz naturalne i tym samym uniwersalne, inaczej mówiąc fundamentalne. To właśnie ów metafizyczny (transcendentalny według Kanta) realizm doprowadził do sytuacji, w której wyniku pojawiła się w literaturze opinia, że archeologia, koncentrując swoją uwagę na materialności przedmiotów, jest nauką przyrodnozawczą badającą fakty istniejące od nas niezależnie. „Facts established by science” – pisał Jean-Claude Gardin (1998: 108) w kontekście opozycji naukowego (scjentyistycznego) wyjaśniania wobec tzw. literackiej spekulacji. Zdaniem Johna Bintliffa (1993: 100) „Archaeology is about Facts: if you want the Thruth, go next-door to the Philosophy Department”. Cytowany autor akcentuje w ten sposób neutralność aksjologiczną faktów archeologicznych i tym samym obiektywność tego, co o owych faktach mówimy. Konrad Jażdżewski (1981: 54) tak oto ujmował ten problem: „Owe w znakomitej większości 'nieme' źródła mają za to tę cechę, która w oczach prahistoryków wyróżnia je korzystnie od źródeł historycznych *sensu strictiori*, tj. pisanych. Cechą tą jest immanentny obiektywizm, z gruntu

różny od przyrodzonego subiektywizmu (tendencji) wszelkiego pisanego przekazu". Oto jeden z głównych — jak można sądzić — argumentów na rzecz przyrodzawczego nastawienia archeologów. Znacznie częściej jednak eksponowany jest drugi z argumentów wzmacniających owo przekonanie. Chodzi mianowicie o to, że archeologia w swoich badaniach wykorzystuje wyniki analiz specjalistycznych z zakresu przyrodzawstwa. W konsekwencji pozostałości materialne, za których pośrednictwem archeologia bada przeszłość, potraktowane zostały nie jako instrument badania owej przeszłości, lecz jako przedmiot poznania sam w sobie. Nastąpiła mechaniczna niemalże reorientacja przedmiotu badania archeologii; w myśl takiego przekonania przedmiotem jej badania stają się bowiem pozostałości materialne, nie zaś społeczeństwa, które były ich wytwórcami czy też użytkownikami.

Kiedy wszak mówimy o przedmiotach materialnych jako przedmiotach realnych, istniejących niezależnie od nas samych, będąc przekonanymi, że mówimy o nich w sposób bezstronny, aksjologicznie neutralny, obiektywny, oznacza to, że jesteśmy wyrazicielami empiryzmu — postawy filozoficznej związanej ze scjentyzmem i naturalizmem. Stąd empiryzm oraz indukcja i pozostająca z nimi w związku empiryczna interpretacja teorii odgrywa w archeologii tak znaczącą rolę. Zakłada ona pierwotność poznawczą doświadczenia względem teorii i traktuje ową teorię jako instrument porządkowania danych — wiedzy empirycznej. Wychodzi ona z założenia, że teoria cokolwiek może orzekać o przeszłości jedynie wówczas, kiedy odpowiednio powiązana jest z doświadczeniem. Mówi więc o przeszłości dokładnie tyle, ile mówi o niej już istniejący system wiedzy dotychczasowej; nie reprezentuje więc nawet pośrednio żadnej wiedzy o przeszłości. Orzeka w sposób pośredni, polegający na przyporządkowaniu twierdzeniom teoretycznym twierdzeń bezpośrednio związanych z doświadczeniem. Inaczej mówiąc, eksponuje decydującą rolę doświadczenia względem teorii. Teoria jest więc w tym przypadku niczym innym, jak skrótowym zapisem doświadczenia. Interpretacja empiryczna nigdy nie prowadzi do pełnego przekładu teorii na system wiedzy empirycznej.

Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie: czym wobec tego są odkrywane przez archeologa przedmioty z przeszłości, jedyne po niej świadectwa — dane obserwacyjne. Według Willarda 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, Quine (1998: 37) proponuje określenie 'zdania obserwacyjne'. „Kamień”, „brąz”, „żelazo” to najprostsze jednowyrazowe zdania obserwacyjne. Są one zdaniem 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 wyrażeń 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 Jerzego 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. Wypowiedziane 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 wypowiedziane przez archeologa nie mogą być zdaniami uzgodnionymi 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 we wspólnocie archeologów. W ten oto sposób wypowiedzi o przedmiotach z przeszłości mają charakter intencjonalny, aksjologicznie ukierunkowany kontekstem kulturowym badacza. 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. Przedmioty są wobec tego świadectwami empirycznymi o charakterze przewidywanym, 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 potwierdzenie w owych materialnych świadectwach – przedmiotach.

W tym oto momencie wyłania nam się więc teoretyczna interpretacja doświadczenia, tendencja przeciwstawna pierwszej, polegająca na przesunięciu głównego akcentu z doświadczenia na teorię. Głosi ona, że doświadczenie artykułuje jakąkolwiek wiedzę o przeszłości jedynie wówczas, gdy zakłada określoną teorię; zakłada więc – w przeciwieństwie do empirycznej teorii interpretacji – pierwotność poznawczą teorii względem doświadczenia.

Oznacza to, że doświadczenie — wiedza empiryczna sformułowana w terminach obserwacyjnych, nie wyrażałaby żadnej wiedzy o przeszłości, gdyby nie zakładała uprzednio wcześniejszej od niej poznawczo teorii. Tak więc dla archeologii ograniczającej się w swych badaniach wyłącznie do wiedzy o przedmiotach nie jest dostępna wiedza o źródłach sensów i znaczeń owych przedmiotów. Rzecz bowiem w tym, że zarówno podmiot poznający, jak i przedmiot jego poznawania są jednakowo zanurzeni we wspólnej im rzeczywistości, stanowiącej źródło sensów.

Obecność hipotetycznych założeń teoretycznych (choćby milcząco) przy formułowaniu wyników obserwacji okazuje się więc niezbędna; bez odwołania się do nich nie moglibyśmy nazwać przedmiotów, które obserwujemy. Nazywając je, inaczej mówiąc, tworząc odniesienia przedmiotowe — pojęcia, przyporządkowujemy temu, co obserwujemy — przedmiotom, zjawiskom przedmiotowym czy wreszcie czynnościom, których są one wytworem — określone znaczenia, sensory. Samo nadanie sensu określonej czynności i jej wytworowi sprowadza się do wyjaśnienia podjęcia owej czynności. Teoretyczna interpretacja doświadczenia, a więc hipoteza teoretyczna zakładana przez zdania obserwacyjne jest więc równocześnie hipotezą wyjaśniającą. Wyjaśnianie oznacza tu wskazanie okoliczności szczegółowych oraz prawidłowości ogólnej w taki sposób, że ze zdania opisującego owe okoliczności szczegółowe i prawidłowości wynika logicznie zdanie opisujące zjawisko wyjaśniane — *eksplanandum*. Tak pojmowaną interpretację jako operację przyporządkowywania sensu czynnościom lub ich wytworom Jerzy Kmita (1971) określa mianem interpretacji humanistycznej. Tego rodzaju interpretacja jako świadome rozumienie posiada więc strukturę wyjaśniania. Zazwyczaj interpretacja właśnie pozostaje w związku z terminem „rozumienie”, opozycyjnym wobec terminu „wyjaśnianie”. Obydwa te terminy są znakami rozpoznawczymi dwóch przeciwstawnych sobie postaw badawczych: humanistyki i przyrodoznawstwa. Jednakże interpretacja humanistyczna w ujęciu Kmita różni się zasadniczo od współczesnej hermeneutyki filozoficznej, nawiązującej do Diltheyowskiego pozapojęciowego przeżywania i fenomenologicznej bezzałożeniowości kierującej się Husserlowską ideą „powrotu do rzeczy samych”. Nie kieruje się spontanicznością „przeżywania” określanego mianem rozumienia, spontanicznością doznań towarzyszących obserwatorowi w trakcie przyswajania przezeń społecznych dyrektyw i norm kulturowych badanej przez niego społeczności. Przebiegająca spontanicznie interpretacja humanistyczna wraz z towarzyszącymi jej „przeżyciami” rozumiejącymi, nie ma — zdaniem Jerzego Kmita — charakteru teorii poznawczego postępowania interpretacyjnego w humanistyce. Jest „...jedynie pewnego rodzaju uogólniającym sprawozdaniem z introspekcyjnie danych przebiegów doznaniowych uczestnika danej kultury. Nie zdaje bowiem sprawy z logicznych dla interpretatora powiązań między sensem a czynnością, sensem owej czynności nadawanym” (Kmita 1987: 268).



## 2. AKSJOLOGICZNE UKIERUNKOWANIE ARCHEOLOGII

Tymczasem — jak już pisaliśmy — w grę wchodzi przede wszystkim sensy komunikacyjne i światopoglądowe, pozostające w związku z określonym systemem wartości. Wszelkie pojęcia humanistyki — jak wykazał to Heinrich Rickert (1921) — rzekomo czysto opisowe, skonstruowane są poprzez odniesienie do wartości. Toteż każdorazowo, kiedy o nich mówimy, nadajemy im wartościujący sens, niezależnie od tego, czy zdajemy sobie z tego sprawę, czy też nie. Wartościowanie nie jest, jak zauważa Leszek Kołakowski (1994: 25-40), intelektualnym dodatkiem do naszej percepcji, lecz wprost postrzegany aspektami ludzkiego systemu znaków. W sensie logicznym relacja aksjologiczna ma charakter przedustawny; zajmuje pozycję wyprzedzającą wobec relacji semantycznej. W związku z tym postrzegana przez nas rzeczywistość, a tym bardziej rzeczywistość miniona, zawsze jest już rzeczywistością postrzeganą przez pryzmat wartości, światopoglądu czy ideologii, inaczej mówiąc — zawsze jest już rzeczywistością zinterpretowaną. Taką była w epoce minionej, którą badamy, jak również jest nią dziś — rzeczywistością ponownie zinterpretowaną z punktu widzenia kultury, w której funkcjonujemy, nie zaś z punktu widzenia tej, która jest przedmiotem naszego badania.

Nie istnieją więc „czyste” fakty — jak pisał Fryderyk Nietzsche, istnieją jedynie ich interpretacje, zawsze aksjologicznie ukierunkowane. 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. Stąd nasze wypowiedzi zarówno o przedmiotach, jak i o przeszłości, w której występowały, są wypowiedziami intencjonalnymi. Nie są więc wypowiedziami o „czystych”, neutralnych aksjologicznie faktach, jak chcieliby tego John Bintliff, Alain Gallay, Jean-Claude Gardin, Kazimierz Godłowski czy Konrad Jażdżewski. „Współczynnik” intencjonalny odniesień przedmiotowych — pojęć, nierozzerwalnie związanych z tym, co i jak o tych przedmiotach — faktach mówimy, powoduje, że są one faktami zdeformowanymi. Trudno zatem, zwłaszcza po zwrocie językowym, który zrewolucjonizował sposób uprawiania nauki, utożsamiać rzeczywistość z jej artykulacją językową. Nie znaczy to, że nie istnieją fakty powstałe niezależnie od nas, takie jak warstwy geologiczne czy archeologiczne. Czym innym jest jednak rzeczywistość sama w sobie, czym innym zaś to, co o niej mówimy. To, co o niej mówimy, bierze się — jak to wykazują Hilary Putnam (1992: 58) i Jerzy Kmita (1995: 243) — 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, nastawionym na interpretację. 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 (intencjonalne), zredukować do tego, co materialne (nieintencjonalne) – jak chciał tego Jerry Fodor – tkwi wiara w istnienie „czystej” faktyczności, pojmowanej na sposób fizykalno-metafizyczny.

W takim samym stopniu dotyczy to wyników analiz specjalistycznych, traktowanych jako atrybut przyrodoznawczego ukierunkowania archeologii. Archeologia, wykorzystując wyniki badań fizykochemicznych, eksperytów zoologicznych czy botanicznych, poszerza jedynie w ten sposób swą bazę źródłową. Nie oznacza to bynajmniej, że staje się w związku z tym dyscypliną przyrodoznawczą. Kryteria efektywności technologicznej, charakterystyczne dla współczesnej metalurgii, czy modele optymalizacyjne stosowane przy konstruowaniu prototypu danego urządzenia, niezupełnie przystają do badanej przez archeologię rzeczywistości minionej. Aksjologicznie ukierunkowana interpretacja owych wyników badań laboratoryjnych czyni ją interpretacją humanistyczną, zaś same rezultaty tych badań – źródłami archeologicznymi (Mamzer 1993). W równym stopniu dotyczy to danych archeometrycznych, uzyskiwanych przez antropologię fizyczną. Włączane w systemy klasyfikacji kulturowo-chronologicznej przestają być źródłami *stricto* biologicznymi. Ich interpretacja czyniona jest z perspektywy kulturowej. Antropologia fizyczna, mimo że posługuje się danymi uzyskiwanymi w laboratoriach biologicznych (tak jak archeologia posługująca się wynikami analiz fizyko-chemicznych i biologicznych) staje się wówczas ukierunkowaną humanistycznie antropologią kulturową. Ujęcie owej interpretacji w kategorii biologicznej teorii ewolucji (wraz z podstawowymi jej prawami selekcji naturalnej czy zależności adaptacyjnej) jest równoznaczne z teorioewolucyjnym wyjaśnianiem kultury i jej rozwoju. Pojawiająca się wówczas obiektywizująca ontologizacja kultury na wzór teorioewolucyjnego obrazu przyrody staje się równoznaczna z redukcją kultury do natury; w takiej sytuacji kultura okazuje się przedłużeniem natury. Wówczas to człowiek, będąc obserwatorem natury, staje się obserwatorem samego siebie jako składnika natury przezeń obserwowanej.

Tymczasem nie istnieje możliwość utożsamienia siebie jako podmiotu obserwującego ze sobą samym jako przedmiotem obserwowanym. Trudno bowiem znaleźć wspólne korzenie świadomości człowieka w przyrodzie ze świadomością własnej świadomości (Kołakowski 1994: 131 i n.). Toteż redukcja tej ostatniej do natury, inaczej mówiąc, redukcja podmiotowej rekonstrukcji kultury do biologicznej teorii ewolucji, a więc – humanistyki do przyrodoznawstwa jest redukcją nie tylko nadzwyczaj utrudnioną, jest wręcz niemożliwą. Nie jest bowiem możliwe pokonanie bariery epistemologicznej między materialnymi stanami umysłu a podmiotowymi stanami psychicznymi (Kmita 1985: 109); stosunek między nimi określany jest jako alogiczny. Nie

da się więc zredukować tego, co mentalne, intencjonalne, do tego, co fizykalne, tak jak z tego, co fizykalne, nie da się wywieść tego, co mentalne (Pałubicka 2000). Analiza petrograficzna bądź skład chemiczny surowca użytego do wykonania popiersia Sokratesa nie tylko nie dostarczy nam danych na temat jego fizycznego wyglądu; nie odpowie nam też na pytanie o motywy postawy etyczno-moralnej ateńskiego filozofa i odwrotnie: wizerunek Sokratesa, jak i jego filozoficzne poglądy nie znajdują żadnego odzwierciedlenia w wynikach specjalistycznych badań petrograficznych.

Wyniki specjalistycznych badań, fizyko-chemicznych czy biologicznych, stanowią zazwyczaj odpowiedź na zawierające się już w niej pytania o postrzeganą przez nas technologiczną użyteczność, skuteczność praktyczną, czy o źródła pochodzenia surowca użytego do wykonania owych przedmiotów, a w rezultacie o pochodzenie samych wytwórców i o ocenę ich możliwości twórczych pod kątem – rzecz jasna – skuteczności praktycznej lub własnych odczuć estetycznych, jeżeli chodzi o wytwory sztuki. Nader trafnie problem ten eksponuje Paweł Dybel, uczeń i interpretator dzieła Hansa-Georga Gadamera, kiedy pisze o pracy archeologa starającego się rozszyfrować znaki na odnalezionych przez siebie tabliczkach glinianych czy pergaminach, co do których przyjmuje, że są rodzajem pisma. „Interesuje go wówczas przede wszystkim to, co twórcy tych tekstów starali się w nich wypowiedzieć, a nie, czy to, co one mówią, jest ‘adekwatne’ w stosunku do zewnętrznej rzeczywistości, której i tak nie da się odtworzyć w jej oryginalnej postaci” (Dybel 2004: 163). Pojęcie prawdy w naukach przyrodniczych i humanistycznych różni się zasadniczo. O ile w pierwszym przypadku odnosi się ono do rzeczywistości zewnętrznej wobec ludzkiego umysłu, o tyle w drugim przedmiotem zainteresowania humanisty-archeologa są pozostałości kulturowe – świadectwa, w których rzeczywistość zewnętrzna jest już zawsze zinterpretowana. Chodzi mu więc o rezultaty kulturowej interpretacji rzeczywistości zewnętrznej, nie zaś o nią samą, której istnienia nikt przecież nie neguje. Zwłaszcza zaś na fakt, że każda „epoka” inaczej interpretuje rzeczywistość, w związku z czym rezultaty jej postrzegania przez społeczeństwa minione są różne od jej postrzegania przez nas współczesne. Czym innym był świat antyczny dla średniowiecza, czym innym zaś dla nas współczesnych. Rzeczywistość minioną zawsze postrzegana jest przez pryzmat kultury postrzegającego, nie zaś tej, która stanowi przedmiot jego postrzegania. Stąd na uwagę zasługuje perspektywa archeologii kulturoznawczej, starająca się metodą „stratygraficzną” odsłaniać konteksty kulturowe epok poprzedzających, dostarczających każdorazowo innej aniżeli uprzednio odpowiada na pytanie: jak to naprawdę było (Kowalski 2000).

Wynika stąd, że archeolog niezupełnie odtwarza rzeczywistość minioną taką, jaką ona w istocie była. Posługując się językiem ukształtowanym w swojej własnej kulturze, przypisuje wytwórcom czy też użytkownikom owych materialnych pozostałości wartości i przekonania, których on sam jest wyra-

zicielem, takie chociażby jak idea postępu i pozostająca z nią w związku linearna koncepcja czasu oraz nastawienie na technologiczną użyteczność wykonywanych przez nich wytworów, czy doznania estetyczne. Wykazuje tym samym, będąc zresztą o tym całkowicie przekonany, że mają one ponadczasowy, ponadkulturowy, a więc uniwersalny charakter, skoro on sam – jak mniema – jak i społeczeństwa, które bada, są wyrazicielami takich samych wartości i przekonań. Przekonanie archeologa o uniwersalnym charakterze owych wartości i przekonań stają się dla niego podstawą do twierdzenia o bezpośrednim do nich dostępie (do społeczeństw dawno już minionych, których pozostałości odkrywa). W taki oto sposób archeolog okazuje się wyrazicielem naiwnego realizmu metafizycznego. Zdajemy sobie bowiem sprawę z tego, że zarówno idea postępu, jak i pozostająca z nią w związku linearna koncepcja czasu, nie należały do światopoglądu, jaki reprezentowały społeczeństwa archaiczne, będące przedmiotem badań archeologii. Wartości i przekonania mają bowiem charakter historyczno-kulturowy, a więc zmienny, nie zaś uniwersalny. Zatem mrzonką archeologa – jakby to powiedział Kazimierz Ajdukiewicz – są jego przekonania, że ma on bezpośredni kontakt ze światem, który bada. Podobną opinię wyrażał również Jerzy Topolski (1996). Jerzy Kmita w ten oto sposób zwraca się do „wielbicieli obiektywnej rzeczywistości”, odsyłając do wypowiedzi Kazimierza Ajdukiewicza, sformułowanej na marginesie jego polemiki z Tadeuszem Kotarbińskim: „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. Gdyby reście naprawdę coś takiego w myśli mając, 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). Parafrazując wypowiedź Edmunda Husserla, przyrodoznawcze nastawienie archeologów nie przynależy do naturalistycznego obrazu świata, nie jest konstytutywnie wyznaczoną jego perspektywą, lecz naturalistycznym przesądem. Archeologia bowiem jest humanistyką. Tym samym trudno zgodzić się z opinią Carla Hempla o tożsamości procedur postępowania badawczego w humanistyce i przyrodoznawstwie, wyrażającą (bliskie swego czasu Condorcetowi) oczekiwania wielu współczesnych archeologów o epistemologicznej ich jedności. Toteż „...domaganie się, aby w humanistyce stosowano twarde metody zaczerpnięte żywcem z nauk przyrodniczych i ścisłych, dowodzi twardogłowości autorów, którzy je formułują – i niczego więcej” (Dybel 2004: 162).

W opozycji do tego rodzaju oczekiwań pozostają przedstawiciele antynaturalizmu metodologicznego, czerpiący zwłaszcza z niemieckiej tradycji intelektualnej. Wychodzili oni z założenia o swoistości badań humanistycznych

(nauk o duchu – Wilhelma Diltheya czy historycznych nauk o kulturze – Heinricha Rickerta) i ich nieredukowalności do przyrodoznawstwa. Jedną z charakterystycznych cech owej swoistości jest to, że humanistyka swą funkcję poznawczą podporządkowuje funkcji światopoglądowej. Charakteryzuje się mianowicie tym, mimo że twierdzenia jej mają tak samo jak w przyrodoznawstwie sens opisowy, że zawierają równocześnie sens wartościujący, niemożliwy do wyeliminowania. Humanistyka bowiem przedmiot swego badania zawsze rozpatruje przez pryzmat wartości, światopoglądu czy ideologii, które przedstawiciele naturalizmu wtłaczają w wyobrażenia zdeterminowane psychologistycznie, naturalistycznie. Humanistyka wszakże obiektywizuje wyobrażenia światopoglądowe, aksjologiczne, które pomimo że obiektywnie obowiązują w danej wspólnoty, to obiektywnie nie zachodzą; nie występują w postaci regularności o charakterze uniwersalnym, nie kierują się więc prawami na sposób przyrodniczy, lecz kulturowy. Funkcjonuje więc inaczej niż przyrodoznawstwo. Na innym też niż przyrodoznawstwo opiera się modelu poznawczym. Aczkolwiek – jak twierdzi Jerzy Kmita (1992: 41) – tym, co decyduje o swoistości humanistyki, nie jest w pierwszym rzędzie specyfika jej modelu metodologicznego, lecz to, że funkcjonuje ona głównie w trybie edukacyjnym i to przede wszystkim w trybie światopoglądowo-edukacyjnym, następnie światopoglądowym, w najniższym zaś stopniu – technologicznym. W przypadku zmatematyzowanego przyrodoznawstwa natomiast kolejność owych funkcji jest odwrotna. Skoro więc wartości poznawcze stanowią pewną odmianę wartości światopoglądowych, to wybór ich, tak jak i wybór działań badawczych mających prowadzić do realizacji owych wartości oraz sposób ich uzasadniania, nie może być identyczny z tym, jaki ma miejsce w przyrodoznawstwie. Dotyczy to wszakże wąsko przyrodoznawczego punktu widzenia, według którego normy i dyrektywy badawcze reguluje uzyskiwanie rezultatów funkcjonujących technologicznie. Skoro jednak nauka zorientowana na technologiczną użyteczność – przyrodoznawstwo – jest wartością, to oprócz tego, że układ norm i dyrektyw jej praktyki badawczej reguluje uzyskiwanie efektów technologicznych, to reguluje również uzyskiwanie efektów mających charakter przekazów światopoglądowych. Tak oto nauka i technika okazują się również zjawiskiem kulturowym, aksjologicznie ukierunkowanym.

To na takiej podstawie, kierując się odniesieniem do wartości, Heinrich Rickert w swej pracy *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* podzielił nauki empiryczne (a taką właśnie nauką empiryczną jest archeologia) na nauki o kulturze i nauki przyrodoznawcze. Rzeczywistość, powiada Rickert, kiedy postrzegana jest przez pojęcia ogólne tworzone przez nauki przyrodnicze, okazuje się przyrodą. Natomiast w momencie, kiedy jest ona postrzegana przez pojęcia szczegółowe, indywidualizujące, wówczas przekształca się w dzieje. Stąd właśnie w naukach o dziejach, według Rickerta, mamy do czynienia z tworzeniem pojęć szczegółowych, indywidualizujących. Jeżeli nauki

o dziejach kierują się pojęciami szczegółowymi, indywidualizującymi, natomiast nauki o kulturze tworzeniem pojęć poprzez odniesienie do wartości, to wówczas — jak twierdzi Rickert — mamy do czynienia z historycznymi naukami o kulturze. Przy czym to właśnie odniesienie do wartości, z punktu widzenia przyrodoznawstwa, oznacza, że historyczne nauki o kulturze nie są w pełni obiektywne, tak jak to ma miejsce w przyrodoznawstwie. Jednakże wartości, do których odniesione są te pojęcia, nie są tworzone w sposób arbitralny, są pojęciami uzgodnionymi we wspólnocie. W związku z tym stosowanie tych pojęć, mimo że są one obiektywnie ograniczone, wykracza poza szczegółowość i w pewnym momencie zbliża się do tworzenia pojęć przyrodoznawczych. Sądy historyczne odniesione do wartości są więc tak samo naukowe, jak sądy przyrodoznawcze. Są w pełni obiektywne, jak powiada Rickert (intersubiektywne — według naszych kryteriów). Historia uniwersalna jest więc historią obiektywną (intersubiektywną), mimo że obiektywność ta w porównaniu z przyrodoznawstwem pozostaje ograniczona. Jednakże tego rodzaju fundament, tak jak niegdyś powstał, tak również przeminie. Nawet generalizujące pojęcia przyrodoznawcze, sformułowane przez dane pokolenie badaczy, są modyfikowane bądź likwidowane przez następną generację. Toteż twierdzenie, że każde pokolenie pisze historię wciąż na nowo (twierdzenie wielokrotnie powtarzane przez następców Rickerta, m.in. przez Robina G. Collingwooda, Hansa-Georga Gadamera, Helmutha Plessnera i innych), nie świadczy o nienaukowym charakterze historii. Dzieli ona bowiem ten sam los, co przyrodoznawstwo, mimo że prawa przyrodoznawcze obowiązują bezwarunkowo. Przyrodoznawstwo, tak jak historyczne nauki o kulturze, nie jest wolne od założeń (od wartościowania). Nawet „Fizyka, jak już dziś wiemy, jest niemniej antropocentrycznym wejściem w to, co jest, niż badania historyczne” (Arendt 1994: 64). Nie istnieje bowiem nauka bezzałożeńowa. Sama nauka, kierująca się dążeniem do prawdy, jest wartością. W związku z czym w „obiektywne” procesy przyrodnicze wprowadzany jest czynnik „subiektywny”. Przywołajmy w tym momencie wypowiedź przedstawiciela biologii ewolucyjnej Stephena J. Goulda, według którego „Absolutnie obiektywną obserwację należy włożyć między największe mity i fantazmaty nauki, ponieważ dostrzec możemy jedynie to, co już ma swoje miejsce w naszej mentalnej przestrzeni, i każdy opis zawiera w sobie interpretację” (Gould 1998: 72). Przyrodoznawstwo — zdaniem Rickerta — abstrahuje od wartości wyłącznie wtedy, kiedy ogranicza się do badań szczegółowych. Jest jednak historycznym produktem kultury. Jeżeli zatem przyrodoznawstwo uznaje za naukowy ten fragment rozwoju kultury, którym jest ono samo (jego dzieje), to nie może uznać za nienaukowy analogiczny fragment dziejów kultury. W ten oto sposób stanowisko historyczne dominuje — jak twierdzi Rickert (1921: 155-169) — nad stanowiskiem przyrodoznawczym. Spróbujmy zatem bliżej przyjrzeć się temu zagadnieniu, a zwłaszcza jego filozoficznemu ugruntowaniu.

### 3. FILOZOFICZNE UGRUNTOWANIE ARCHEOLOGII

Stanowisko historyczne już na wstępie zakłada zmienność. Oznacza to, że nasz punkt widzenia na przeszłość nie ma charakteru uniwersalnego, jest historycznie i kulturowo ograniczony. W związku z czym — jak powiada Gadamer (1993: 347) — po nas inni zawsze będą pojmować dzieje inaczej. Jego źródła tkwią w nas samych, czyli w rzeczywistości kulturowej, która nas otacza, nie zaś w odległej przeszłości, którą badamy. Inaczej mówiąc, u źródeł początków, do których retrospektywnie zmierzamy, zawsze jesteśmy my sami. Nie jest więc tak, jak to powszechnie na ogół przyjmuje się, że skutecznych danych do odpowiedzi na archeologiczne pytanie o początki, a więc o ustalenie momentu początkowego, od którego zdecydowanie mówić możemy o człowieczeństwie lub o *arche*, dostarczy nam w obfitości nagromadzona dziś przez archeologów i antropologów wiedza o najbardziej rozmaitych i odległych kulturach i formach bytowania. To jednak tylko pozór, powiada Martin Heidegger. Samo cofanie się w czasie chronologicznym nie stwarza możliwości odnalezienia początku. Niemiecki filozof zwraca uwagę, że owa rozległa wiedza w gruncie rzeczy zwodzi nas na manowce. Jej uporządkowanie i opanowanie bez odpowiednich narzędzi nastrocza znaczące trudności. „Prawdziwa zasada uporządkowania ma swą własną treść, której porządkowanie nie odnajduje, lecz już w sobie zakłada” (Heidegger 1994: 73). Inaczej mówiąc, to, co mówimy o przeszłości dawno już minionej, nie wynika bynajmniej z przedmiotów dostarczonych na drodze wykopalisk. W przedmiotach tych jedynie uprzedmiotowiamy to, co uprzednio o owej przeszłości pomyśleliśmy. Jako że — jak pisze Heidegger — „dla uporządkowania obrazów świata potrzebna jest wyraźna idea świata w ogóle”. Natomiast „[...] proces badawczy [w takich dyscyplinach jak etnologia, socjologia, psychologia i — dodajmy — archeologia] nie dokonuje się jako „postęp”, lecz jako powtórzenie oraz zwiększające ontologiczną przejrzystość oczyszczenie czegoś odkrytego ontycznie (tamże, s. 72). Immanuel Kant (1986: 26, 32) pisze, że „...rozum ludzki wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza [...] tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”. W taki oto sposób wyłania nam się wyprzedzające przeszłość uobecnienie świadomości historycznej, oznaczającej powiązanie naszej terażniejszości z badaną przez nas przeszłością, tak jak to ma miejsce w przypadku Gadamerowskiego stapienia się horyzontów. Owo stapienie się horyzontów terażniejszości i przeszłości nie oznacza bynajmniej, że zachodzi między nimi dialogiczny, „partnerski” stosunek; oznacza uprzywilejowaną pozycję terażniejszości wobec przeszłości. W związku z uprzywilejowaną wobec przeszłości pozycją usytuowania nas samych w terażniejszości owa dialogiczna postawa winna być ujęta co najmniej w cudzysłów. Wypowiedź powyższą uzupełnijmy przytoczonym przez Jerzego Kmitę (2002) nader wymownym cytatem z pracy Gadamera (1993: 254): „(...) we wszystkich przypadkach rozumiejący rozumie siebie, projektuje się na własne możliwości. (...) Wprawdzie już Dilthey odrzucił zastosowanie przyrodoznaw-

czych metod w humanistyce, a Husserl zastosowanie do humanistyki przyrodniczego pojęcia obiektywności nazwał nawet nonsensem i głosił istotową względność wszelkich historycznych światów i wszelkiego poznania historycznego, ale dopiero teraz, na podstawie egzystencjalnego przyszłościowego charakteru ludzkiego jestestwa, struktura rozumienia historycznego staje się widoczna w całym swym ontologicznym ufundowaniu. (...) ani poznający, ani to, co poznawane, nie są 'ontycznie', nie 'istnieją', lecz są 'historycznie' (...). Dziejowość ludzkiego jestestwa w całym jej ruchu wyczekiwania i zapominania stanowi warunek tego, że w ogóle uobecniamy przeszłość". Wypowiedź powyższa zawiera więc znaczące wzmocnienie argumentacji Heideggera.

Pytanie historyczne, pytanie o dzieje, o ich początek pozostaje w związku – jak pisał już August Comte – z sokratejską dewizą „poznawania samego siebie” (Cassirer 1997: 147; Plessner 1994: 57), ze świadomością historyczną. Człowiek odnosi się bowiem rozumiejąco nie tylko do świata natury jako przedmiotu swego badania, a więc nie tylko o tym wie, że jest jego częścią, lecz również wie, że o tym wie; jest tego świadomy. Świadomość własnej świadomości wymaga wówczas wyjścia poza porządek: natura – kultura jako przedłużenie natury; wymaga wyjścia w porządek mityczny (światopoglądowy), wyposażony w pamięć przeszłości, jak i wyprzedzające wybieganie w przyszłość (Kołakowski 1994: 134). Świadomość historyczna może zaczynać się wyłącznie u siebie samej, mimo że uobecnia mentalność epok minionych. W taki oto sposób wyłania nam się wymagający interpretacji problem dziejowości człowieka i refleksja nad nią, czyli filozofia dziejów jako dziejów kultury. Związki archeologii z filozofią kultury okazują się niezwykle istotne. Imre Lakatos (1976: 3), parafrazując Kantowską formułę w jednym ze swoich artykułów poświęconych historii nauki, pisze wręcz: „historiozofia [filozofia dziejów – HM] nie znajdująca zastosowania w historii [i archeologii – HM] jako nauce o dziejach, jest pusta. Zaś nauka o dziejach, a więc historia [i archeologia – HM] pozbawione historiozofii są nie tylko ślepe; są niemożliwe”. „Nie ma nauki o dziejach [a taką właśnie jest archeologia – HM], która nie opierałaby się na filozofii dziejów”, pisał Jean-François Lyotard (2000: 152) na marginesie analizy twórczości historiozoficznej Raymonda Arona. Pytanie historyczne – jak zauważa Robin Collingwood w swej *Autobiografii* – zawsze jest więc pytaniem filozoficznym. Zaś sens (pra)dziejów nie istnieje sam w sobie; pozostaje wyłącznie taki, jaki nadaje mu nasza filozofia.

#### 4. ARCHEOLOGIA W PERSPEKTYWIE FILOZOFII KULTURY

Z tego, co powiedziano wyżej, wynika, że nie istnieją dzieje same w sobie (*res gestae*), lecz jako relacja o nich (*rerum gestarum*), relacja z punktu widzenia kultury, której jesteśmy częścią tu i teraz, nie zaś z uniwersalnego, ponadkulturowego punktu widzenia, neutralnego aksjologicznie „boskiego oka” –



według wyrażenia Hilary'ego Putnama. Kulturowe spojrzenie na dzieje to spojrzenie z punktu widzenia wartości właściwych kulturze relacjonującego dzieje, zmieniających się wraz z kulturą, w której funkcjonuje. Badając przeszłość, winniśmy uświadomić sobie fakt, odnotowany swego czasu przez Claude'a Lévi-Straussa (1969: 382), że „myśl nie jest w stanie wyłonić schematu interpretacyjnego ze zdarzeń dawno minionych”. Nie możemy bowiem – jak powiada Michael Tomasello (2002: 285) – „...zdjąć naszych kulturowych okularów, by zobaczyć świat bez kultury i porównać go z percepcją świata ukształtowaną przez kulturę”.

Zauważmy, że dzieje, czy też pradzieje w ujęciu archeologii (jak świadczy o tym ich podział na epoki kamienia, brązu i żelaza), to dzieje technologii, postępu technologicznego i technologicznego opanowywania świata oraz podporządkowywania go sobie. Źródła takiego ujęcia tkwią właśnie w owej „materialności” archeologii i pozostającym z nią w związku „wymuszonym”, niejako „oświeceniowym” ukierunkowaniu na badanie kultury materialnej (technicznej). Konsekwencją takiego ujęcia było marginalizowanie przez archeologów pozostałych sfer kultury. Tymczasem kultura materialna, nastawiona na technologiczną użyteczność, nie była w badanych przez archeologię społeczeństwach archaicznych sferą kultury funkcjonującą autonomicznie. Zawsze pozostawała w łączności z nierozzerwalnie z nią splecioną sferą symboliczną. W związku z czym kultura społeczeństw archaicznych miała charakter synkretyczny. Toteż wówczas każda czynność nastawiona na użyteczność praktyczną, czy to rękodzielnicza, czy rolnicza, czy jakakolwiek inna czynność techniczna, zawsze miała charakter zrytualizowany (Kmita 2007b: 67). Oznacza to, że ukierunkowana ideą postępu technologicznego koncepcja archeologicznego badania pradziejów jest ukierunkowana wartościująco przez kontekst kulturowy badacza. Podobnie zresztą wartościująco ukierunkowane są poszczególne orientacje badawcze archeologii: archeologia kulturowo-historyczna, procesualna (procesualno-funkcjonalna i procesualno-kognitywna), postprocesualna czy kulturoznawcza (w odniesieniu do archeologii kulturoznawczej por. przywołane niżej prace Andrzeja P. Kowalskiego). Każda z nich kieruje się odmiennym, specyficznym dla siebie odniesieniem do wartości. O ile archeologia kulturowo-historyczna i procesualna, poprzez migracjonizm i ekspansjonizm technologiczno-gospodarczy oraz kulturowy i asymilację czy wręcz eksterminację kultur na obszarach podlegających ekspansji (nurt myślowy zakorzeniony w filozofii Oświecenia, wciąż jednak obecny w środowisku kulturowym archeologii kontynentalnej, jak świadczy o tym publikacja hamburskiego archeologa Stefana Burmeistera – 2000), propagują interes technologicznego opanowywania świata, o tyle archeologia postprocesualna, a zwłaszcza kulturoznawcza, czerpią już z koncepcji ukształtowanych po zwrocie językowym. Jeżeli przyjmiemy, że archeologia postprocesualna (podobnie jak i kulturoznawcza) pozostaje w opozycji wobec uniwersalności archeologii procesualnej, tak jak poststrukturalizm pozostaje

staje w opozycji do uniwersalnych idei strukturalizmu, oznacza to, że kierują nią pluralistyczne idee, w przeciwieństwie do fundamentalizmu orientacji, którym się przeciwstawia. Nawiasem mówiąc, nie chodzi nam tutaj o skrajną postać postrukturalizmu (postmodernizmu) zmierzającą do totalnej indywidualizacji eliminującej kulturę, stanowiącą istotę człowieczeństwa. Kultura bowiem ma charakter wyłącznie wspólnotowy, dla której świat stanowi przedmiot uzgodnień społecznych. Co prawda sformułowanie „wspólnotowość” zawiera w sobie pewien odcień przemocy podporządkowującej jednostkę wspólnotie, wszakże wspólnotie uzgodnionej „co do czegoś” – według określenia Jürgena Habermasa, pozbawionej zatem totalnego podporządkowania jednostki. Idzie zatem o to, by kultura i kulturoznawczo pojmowana archeologia nie była instrumentem wykluczania innych, lecz sposobem kreowania rzeczywistości, w której funkcjonuje współtworzący ją podmiot, akceptujący współistnienie wielości i różnorodności.

Przed wszystkim chodzi nam więc o archeologię uprawianą z perspektywy filozofii kultury. Schematy interpretacyjne czerpiemy bowiem z otoczenia kulturowego, w którym sami funkcjonujemy. Kultura – jak zauważa Ralf Konersmann (2009: 88) – okazuje się metaforą, za której pośrednictwem docieramy do czegoś takiego jak znaczenie (intencjonalny sposób użycia wytworów kulturowych – w terminologii Ludwiga Wittgensteina). W równym stopniu dotyczy to badanych przez nas społeczeństw minionych; nie postrzegały one otaczającej je rzeczywistości takiej, jaką ona była sama w sobie, lecz ją interpretowały ze swojej własnej perspektywy kulturowej. Tak oto zwrot językowy (*linguistic turn*), który zainspirował zwrot kulturowy (*cultural turn*) okazuje się z nim tożsamy. Przypomnijmy w tym momencie upowszechnioną w polskiej literaturze przez Wojciecha J. Bursztę i Jerzego Kmity definicję kultury Warda H. Goodenougha, odróżniającego pojmowanie kultury jako porządku fenomenalistycznego, zjawiskowego, czegoś w rodzaju „stylu bycia” – porządku, którym posługuje się archeologia, od porządku ideacyjnego. Archeolog badający artefakty, nie bada kultury. Kultura jako przedmiot badań jest rzeczywistością pozaempiryczną, myślową – według określenia Jerzego Kmity. „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 oparte na sile materialności artefaktów” (Kowalski 1997: 166). Według przywołanego wyżej amerykańskiego antropologa: „na kulturę danej społeczności składa się wszystko to, co trzeba wiedzieć, czy też w co trzeba wierzyć, aby postępować w sposób akceptowalny dla jej członków i to w ramach jakiejś roli zaakceptowanej przez każdego z nich. Skoro kultura jest czymś, czego ludzie mają się uczyć w przeciwieństwie do tego, co biologicznie dziedziczą, tedy stanowi ona ostatecznie wynik uczenia się, jest wiedzą w najogólniejszym, relatywnie pojętym sensie tego terminu. Za pośrednictwem powyższej definicji odnotowujemy, że kultura nie jest zjawiskiem ma-

terialnym; nie stanowią jej rzeczy, ludzie, zachowania czy przeżycia emocjonalne. Jest to raczej organizacja tych zjawisk. Stanowią ją formy w umysłach ludzi – modele ich percypowania, inaczej – interpretowania ich” (Goodenough 1964: 36). Kultura zatem to wspólnota interpretacyjna, nie tylko jako wspólnota nadawcy nastawiona na komunikowanie i w ten sposób oddziaływanie na innych, to również wspólnota odbiorcy, interpretująca odbierane komunikaty na swój własny świat wyobrażeń o otaczającej ją rzeczywistości. W interpretacji wszakże – jak pisze Ralf Konersmann (2009: 8) nie „chodzi o wysłedzenie czegoś złożonego w jakimś schowku i oczekującego w gotowej postaci na odkrycie. Interpretacje nie są żadnymi odsłonięciami w dosłownym sensie. Nie uchylają one tajemnic świata i nie prowadzą też do ukrytych źródeł”. Interpretacja to kreacja, a raczej współtworzenie z innymi kulturowej rzeczywistości.

Z kulturoznawczego punktu widzenia archeologia nie jest wyłącznie dyscypliną antykwaryczną, dostarczającą wiedzy, zaspokajającej naszą ciekawość przeszłości. Archeologia antykwaryczna – parafrazując odnoszącą się do historii wypowiedź Friedricha Nietzschego, zawartą w jego tekście *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia* – to archeologia wyłącznie nastawiona na przeszłość. „Wówczas patrzymy na wstrętne widowisko ślepego szalu zbierania, zadyszanego zagartywania wszystkiego, co kiedyś istniało” (Nietzsche 2003: 77). Jej podstawowym motywem nie jest kształtowanie ukierunkowanej na przyszłość terażniejszości, lecz zazwyczaj kłócąca się z wszelką logiką czasu i dziejów próba poprawienia przeszłości. Natomiast archeologia ukierunkowana kulturowo nie tylko bada i poznaje przeszłość. Jest dyscypliną, która interpretuje, inaczej mówiąc – wspólnotą interpretacyjną. Czyni tak, interpretując rzeczywistość, która ją otacza, czyli terażniejszość, w której funkcjonuje. Za pośrednictwem tak zinterpretowanej kultury współczesnej interpretuje przeszłość będącą przedmiotem jej badania. Archeologia jest więc – po pierwsze – systemem interpretacyjnym. Po drugie, jest systemem komunikacyjnym. Interpretując otaczającą ją rzeczywistość i czerpiąc z niej swoje wartościujące ukierunkowanie, komunikuje tworzącej ją wspólnocie archeologów, „co i jak trzeba badać”. Jednocześnie swą praktyką badawczą i rezultatami swych badań archeologia komunikuje otoczeniu, w którym funkcjonuje, a więc kulturze, której jest częścią, reprezentowany przez siebie pogląd na świat, przekonania i uznawane wartości, które stanowią spoiwo reprezentującej archeologię wspólnoty. Wyrażając w taki sposób swoje preferencje, wykracza poza własną archeologiczną wspólnotę, inaczej mówiąc: dokonując wyboru wartościująco ukierunkowanej orientacji badawczej, komunikuje tym samym pozaarcheologicznemu otoczeniu, „jacy moglibyśmy być” – by użyć znanego Foucaultowskiego sformułowania. Wytwarzając więc każdorazowo w wyniku zmieniającej się rzeczywistości i autorefleksji przedmiot swego badania (w związku z czym zawsze pozostaje on – według określenia Paula Veyne’a – „rzeczą do zrobienia”), nieustannie współtworzy równocześnie rzeczywistość, w której partycypuje i siebie samą;

jest więc archeologiczna interpretacja skutecznym narzędziem autokreacji. Archeologiczne badanie przeszłości okazuje się bowiem niczym innym, jak pochodną rzutowania w przeszłość perspektywicznie ukierunkowanej przez nas terażniejszości. Wówczas to, odwołując się do przeszłości, staramy się uzasadnić owo perspektywiczne ukierunkowanie terażniejszości jako następstwo podobnie ukierunkowanej przeszłości. Tymczasem z przeprowadzonego wyżej rozumowania wynika, że to nie przeszłość decyduje o terażniejszości, lecz my współcześni, interpretujący ową przeszłość z perspektywy terażniejszości. Tak oto mamy tu do czynienia z odpowiedzią na pytanie: co my, archeolodzy, czynimy, kiedy badamy przeszłość, będąc świadomi tego, że niezupełnie odtwarzamy ją taką, jaką ona naprawdę była. To, że archeologia zajmuje się kształtowaniem określonego światopoglądu, tak jak czyni to filozofia (Kant 2005: 33 n.; Heidegger 2009: 10), nie ulega więc żadnej wątpliwości.

Zwróćmy w tym momencie uwagę na wypowiedź Jerzego Kmity, sformułowaną na marginesie analizy problemu dotyczącego możliwości rekonstrukcji kultury społeczeństw archaicznych za pomocą aparatu pojęciowego kultury nowożytno-europejskiej. „Interpretacja przeprowadzona w sposób czyniący z niej skuteczne narzędzie ‘autokreacji’ interpretatora (jego decyzji: kim ma on być, podmiotem jakich przekonań i wartościowań?) jest niewątpliwie nader skutecznym i wartościowym narzędziem tego, co opatruje się od czasów romantyzmu nazwą kształcenie (wychowanie) [a co — dodajmy — u starożytnych Greków określano mianem *paideia*, bardziej odpowiadającym terminowi «kształtowanie» aniżeli kształcenie — HM]. Kiedy uznamy, że w kształceniu owym [a raczej kształtowaniu nas samych — HM] wyczerpuje się jednocześnie (jak chce Gadamer) rola poznawcza interpretacji, wówczas wszystko to, co postulują różnorakie odmiany historyzmu jako poznanie pewnego rodzaju, nie wchodzi w grę. Ale przecież doskonale wyobrazić sobie można interpretację jako jednocześnie teren rozstrzygnięć poznawczych. Czyż decydując się na akceptację bądź odrzucenie tzw. Kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej, nie decyduję tym samym, kim (podmiotem jakich przekonań) mam być?” (Kmita 2001: 18). Inaczej mówiąc, czyż decydując się na akceptację lub odrzucenie archeologii kulturowo-historycznej, procesualnej bądź postprocesualnej nie decydujemy tym samym, kim (podmiotem jakich przekonań) mamy być? Możliwość takiego wyboru zawsze pozostaje w związku z możliwością współtworzenia kultury i siebie samego, z autokreacją.

Obraz dziejów, jaki wyłania nam się z perspektywy filozofii kultury, ukazuje nam dzieje jako dzieje humanizacji świata (Konersmann 2009). Źródła owego kulturoznawczego spojrzenia tkwią zarówno w klasycznej filozofii niemieckiej Kanta, Schellinga, Fichtego czy Hegla, jak i w filozofii francuskiego Oświecenia, a także anglosaskiego dziedzictwa kulturowego. Tak też ma się rzecz w przypadku archeologii. Jej poszczególne orientacje zakorzenione są w filozofii wolności. Dotyczy to zarówno archeologii kulturowo-historycznej, procesualnej, postprocesualnej czy też archeologii kulturoznawczej. Każda z nich zakorzenio-

na jest w historiozoficznej koncepcji dziejów: archeologia kulturowo-historyczna i procesualna w metafizycznej koncepcji dziejów, natomiast postprocesualna i kulturoznawcza w koncepcji wielości i różnorodności dziejów ukształtowanej po zwrocie językowym, zdecydowanie kształtującym się od czasów Wittgensteina. Jeżeli więc archeologia jest nauką o dziejach (najdawniejszych) społeczeństw minionych, to jest humanistyką, nie zaś przyrodoznawstwem na miarę fizyki, chemii czy biologii molekularnej, mimo że głównym źródłem badań są materialne pozostałości po tych społeczeństwach. Każda z owych orientacji przesyciona jest swoistą dla nich intencjonalnością, wyrażającą się swego rodzaju troską o poprawę losu ludzkiego i ludzkiego bytowania, o ugruntowanie egzystencji własnego środowiska kulturowego i zachowanie jego istnienia. Konsekwencje ich założeń badawczych niejednokrotnie – w wyniku trudnego do wyeliminowania etnocentrycznego nastawienia ludzkich postaw – prowadziły do skutków niezupełnie zgodnych z oczekiwaniami. Nader często bowiem budowanie tożsamości kulturowej oparte na opozycji wobec inności równoznaczne było z jej eliminowaniem. Refleksją nad owymi konsekwencjami w przypadku filozofii legła u podstaw przeformułowania pozostających z nimi w związku pytań filozoficznych o pryncypia, jedność wiedzy i ostateczne jej podstawy na rzecz pytań o przygodność, stronniczość, polaryzację. Innymi słowy, doprowadziła, jak by to powiedział Jerzy Kmita (2007a), do przekształcania się problemów filozoficznych w kulturoznawcze, filozofii w syntetyczną naukę o kulturze (w humanistykę zintegrowaną). W związku z tym wyłania się tu również postulat do archeologii samej o przekształcanie dotychczasowych jej problemów badawczych, propagujących interes technologicznego panowania w problemy kulturoznawcze wraz z podstawową ich ideą – humanizacją świata.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K.  
1985 *Język i poznanie*, t. I, *Wybór pism z lat 1920-1939*, PWN, Warszawa, s. 79-101.
- Arendt H.  
1994 *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa.
- Bintliff J.  
1993 *Why Indiana Jones is Smarter Than the Post-Processualists*, „Norwegian Archaeological Review”, t. 26, nr 2, s. 91-100.
- Burmeister S.  
2000 *Archaeology and Migration. Approaches to an Archaeological Proof of Migration*, „Current Anthropology”, t. 41, nr 4, s. 539-567.
- Cassirer E.  
1923-1929 *Die Philosophie der symbolischen Formen*, t. 1-3, Berlin.  
1977 *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, „Czytelnik”, Warszawa.

- Dybel P.  
2004 *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków.
- Gadamer H.G.  
1993 *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków.
- Gardin J.C.  
1998 *Cognitive Issues and Problem of Publication in Archaeology*, w: *Theory and Practice of Archaeological Research*, W. Hensel, S. Tabaczyński, P. Urbańczyk (red.), t. III, Warszawa, s. 65-113.
- Goodenough W.H.  
1964 *Cultural Anthropology and Linguistics*, „Language in Culture and Society”, New York, s. 36-39.
- Gould S.J.  
1998 *The Sharp-Eyed Lynx Outfixed by Nature*, „Natural History” nr 6, s. 23-73.
- Heidegger M.  
1994 *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa.  
2009 *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa.
- Jażdżewski K.  
1981 *Pradzieje Europy Środkowej*, Ossolineum, Wrocław.
- Kant I.  
1986 *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa.  
2005 *Logika. Podręcznik do wykładów*, tłum. A. Banaszekiewicz, Gdańsk.
- Kmita J.  
1971 *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa.  
1985 *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa.  
1987 *Interpretacja*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Ossolineum, Warszawa, s. 261-269.  
1992 *Edukacyjne funkcje dyscyplin humanistycznych a spór o ich model metodologiczny*, w: *Między sensem a genami*, B. Tuchańska (red.), Wyd. PWN, Warszawa, s. 26-45.  
1995 *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wyd. Instytutu Filozofii UAM, Poznań.  
2001 *Wprowadzenie*, w: *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, J. Kmita (red.), Wyd. Instytutu Filozofii UAM, Poznań, s. 7-18.  
2002 *Czy wzmówiono nam status naukowy wiedzy humanistycznej?*, w: *Drogi i ścieżki filozofii kultury*, J. Kmita, J. Sójka, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Wyd. Humaniora, Poznań, s. 298-307.  
2007a *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.  
2007b *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań.
- Kołąkowski L.  
1994 *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Konersmann R.  
2009 *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kowalski A.P.  
1997 *Synkretizm kultury pierwotnej a interpretacje archeologiczne*, w: *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, A. Pałubicka (red.), Wyd. IF UAM, Poznań, s. 151-167.

- 1999 *Symbol w kulturze archaicznej*, Wyd. IF UAM, Poznań.
- 2000 *Archeologia kulturoznawcza. Projekt dyskursu „negatywistycznego”*, w: *Archeologia w teorii i w praktyce*, A. Buko, P. Urbańczyk (red.), IAE PAN, Warszawa, s. 115-128.
- 2001 *Myślenie przedfilozoficzne*, Wyd. Humaniora, Poznań.
- Lakatos I.  
1976 *Proofs and Refutations*, Cambridge.
- Lévi-Strauss C.  
1969 *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa.
- Liotard J.-F.  
2000 *Fenomenologia*, tłum. J. Migasiński, Wyd. KR, Warszawa.
- Mamzer H.  
1993 *Przeciwko dogmatowi determinizmu technologicznego*, „Archeologia Polski”, t. 38, z. 1, s. 136-150.
- 2004 *Archeologia i dyskurs. Rozważania metaarcheologiczne*, IAE PAN, Poznań.
- Nietzsche F.  
2003 *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Wyd. Zielona Sowa, Kraków.
- Pałubicka A.  
1990 *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań.
- 1997 *Filozofia kultury a archeologia*, w: *Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, J. Ostoja-Zagórski (red.), Wyd. Instytutu Historii UAM, Poznań, s. 125-131.
- 2000 *Archeologia jako nauka historyczna o kulturze. O badaniu formy i funkcji znalezisk archeologicznych*, w: *Archeologia w teorii i w praktyce*, A. Buko, P. Urbańczyk (red.), IAE PAN, Warszawa, s. 75-86.
- Pałubicka A., Tabaczyński S.  
1986 *Spółczesność i kultura jako przedmiot badań archeologicznych*, w: *Teoria i praktyka badań archeologicznych*, t. 1, *Przesłanki metodologiczne*, W. Hensel, G. Donato, S. Tabaczyński (red.), Ossolineum, Wrocław, s. 58-183.
- Plessner H.  
1994 *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. A. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa.
- Putnam H.  
1992 *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge.
- 1998 *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, PWN, Warszawa.
- Quine W.v.O.  
1998 *Od bodźca do nauki*, tłum. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa.
- Renfrew C., Bahn P.  
2002 *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Rickert H.  
1921 *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen.
- Tomasello M.  
2002 *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, PIW, Warszawa.
- Topolski J.  
1996 *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Oficyna Wydawnicza „Rytm”, Warszawa.