

HUMANISTYKA I „POZYSKIWIANIE RZECZYWISTOŚCI”: PRAKTYKA TEORETYCZNA RYSZARDA NYCZA

TOMASZ RAKOWSKI*

W historii antropologii przejścia od wizji zamkniętych w sobie i samosterownych światów kulturowych do takiej wyobraźni, w której kultura jest po prostu pasmem przemian i nieustannej przebudowy zachodziły – na zasadzie oscylacji – właściwie od samych początków dyscypliny. Weźmy tu na przykład klasyczne obrazy zamkniętych systemów, skryptów osobowości, „wzorów kulturowych” z lat 20. i 30. XX wieku, po których nadeszły następnie badania koncentrujące się na zmianie i dostosowaniu do środowiska – rozwijał długo je Julian Steward, jako formę „ekologii kulturowej”. Później zaś, w latach 70., powstawały znów słynne analizy Clifforda Geertza, ukazujące wielowarstwowe systemy „upakowania” znaczeń i symboli wewnątrzlokalnych, domkniętych systemów kulturowych. Podobnie – znowu nieco później – od początku lat 90. pojawiać zaczęły się studia przekreślające radykalnie ten obraz, zamiast „kultur” pojawiły się raczej zmiany, przepływy i napięcia produkujące to coś, co jak pisał Homi Bhabha, jest „niesamowite w różnicy kulturowej”¹. Z takiego kolejnego, oscylującego ruchu, który toczy na pograniczu humanistyki i nauk społecznych, wyprowadza zdaje się taki wywód profesor Ryszard Nycz, w książce *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*².

Po jednej stronie tego „szlaku oscylacji” będziemy zatem mieli tutaj obraz klasyczny, a więc rozwijającą się od czasów starożytnych humanistykę, w której, niczym wieczne miasto Rzym z metafory Freuda, mieści w sobie wszystkie poprzednie warstwy, etapy, architektury. Jest to obraz takich studiów, które na wzór Odrodzenia, formowania „ludzi pełnych”, podejmują klasyczne wyzwania subtelnej i erudycyjnej wiedzy. Dominuje w nich metafora „pielęgnowania kolonii” i cycerońskiej „uprawy umysłu”, a więc – w skrócie – podtrzymywania i rozwijania na nowo wspólnych zasobów wielowiekowej kultury, „kultury

* Tomasz Rakowski – dr hab., Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski.

¹ Zob. A. Gupta, J. Ferguson, *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, przeł. J. Giebułtowski [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, t. II, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2006.

² R. Nycz, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Warszawa 2017.

umysłowej”. To zatem forma niekończących się komentarzy, cytowań, odwołań, stawiania klasycznych pytań wciąż na nowo; w szacie tej humanistyka to zawsze coś, co nawet jeśli jest „nowym otwarciem” to zawsze w istocie okazuje się „dawno zapomnianym starym”. Stąd można jednak dopiero ujrzeć tę drugą stronę, czyli właśnie „nową humanistykę”, rozumianą bardziej jako proces, który otwiera się na eksperyment i jednoznacznie przekracza mury dawnego gmachu, zrywając z dawnymi procedurami. Tu rodzi się więc też pokusa, by pójść tam, gdzie to, co nowe, gdzie pojawia się nowe przesunięcie – w stronę innowacji, znanej zarówno z nauk społecznych jak i ze świata korporacji technologicznych, a właściwie – globalnego wyścigu technologicznego³.

Może nie jest to jednak całkiem na miejscu, by dyskutować tu o nowej sile humanistyki i nowej teorii przekraczającej wreszcie brzegi dawnej wiedzy i otwierającej jakąś bardziej adekwatną drogę poznania. Problem polega bowiem na tym, że humanistyka od kilku dekad poddawana jest coraz większej presji służącej przemieszczeniu jej w stronę produktywności i w stronę zakłęcia innowacyjności, tak jakby miała już zawsze naśladować drogę rozwoju nauk biologicznych i technologicznych. Przekłada się to też na praktykę wymuszonej pracy kreatywnej, funkcjonowanie w ramach hubów naukowych, nieustannej migracji, pracę w warunkach nieustającej presji na bycie nowatorskim i spełnianie wymogów praktycznej stosowalności wiedzy. Są to zatem już bardziej zmiany, które mogą bardziej niepokoić i zacierać specyfikę rozumienia rozwijanego w ramach humanistyki niż stanowić jakiś rodzaj „przekroczenia”. Ale to jednak też tutaj pojawia się możliwość by te nowe kierunki ujrzeć jednak jako własne i wartościowe, świadomie rozwijane. I to w tym sensie Ryszard Nycz zaczyna wskazywać na możliwość tych przekształceń. „Nie ma sensu – jak sam pisze – oddawać pola [innowacji] dla nauk technicznych i przyrodniczych”.

PRACA, PRZYRODA, WIEDZA

To jednak droga, która jest wyraźnie niepewna. Wiedzie pomiędzy nawarstwiającymi się koloniami „uprawy umysłu”, a nowym otwarciem w technologicznych kreacjach, w których uniwersytety służą coraz częściej już jedynie do produkowania nowych kadr centrów technologicznych (a sam rozwój związany ściśle jest z innowacją i jako taki przypisany jest do międzynarodowego wyścigu przedsiębiorców). Jak jednak uczynić tę drogę sensowną? Wskazówki stawia właśnie tu Ryszard Nycz. Prowadzą one do zwrotu, który, jak sadzę, odwraca

³ O którego zaawansowaniu dopiero dowiadujemy się zawsze z opóźnieniem, zob. M. Orłowski, *Globalny wyścig o zachowanie podmiotowości*, 2019, publikacja Kongresu Obywatelskiego, rozmowę z prof. M. Orłowskim przeprowadził M. Wandałowski, <https://www.kongresobywatelski.pl/idee-dla-polski-kategoria/globalny-wyscig-o-zachowanie-podmiotowosci/>, [data dostępu: 15.04.2019].

na drugą stronę tę „klasyczną”, cycerońską wersję humanistyki. Jest to bowiem wyjście w stronę humanistyki jako przede wszystkim bezpośredniego doświadczenia i eksperymentu, które same w sobie stają się ośrodkami tworzenia się nowej wiedzy. Będą to szczególnie te wszystkie badania, które zmierzają w kierunku tego, co powstaje, kolejno w świecie cyfrowym, w praktykach krytyki społecznej i wiedzy zaangażowanej, w pracach wiążących się z nowymi danymi o procesach neuro-poznawczych, w nowych naukach o technologii czy w końcu w polu sztuki. W skrócie, jest to przejście w stronę tego miejsca gdzie praca humanistyczna realnie łączy się ze światem, w konfrontacji, w sporze, wśród danych zliczeniowych. W ten sposób zbliża się jakby do pragmatyki działania i dokonywania realnej, nawet planetarnie rozumianej przemiany, co w niezwykle sposób przywołuje coś w rodzaju „konfrontacyjnego optymizmu”, wysłownego – co przywołuje Ryszard Nycz – przez Stanisława Brzozowskiego. Dla Brzozowskiego bowiem to praca, w znaczeniu też pracy pełnej wysiłku, byłaby tym jedynym językiem na który przyroda „odpowiada człowiekowi”⁴.

To praca zatem, nie tylko stworzona w ramach nowych technologii, ale fizyczna i często manualna, jest zatem główną metaforą wiodącą poza bramy klasycznej humanistyki. Wyprowadzenie tej wiedzy poza bramy dawnych przypisów i traktatów, w których „nowe” to „dawno zapomniane stare”, jest zatem ruchem kluczowym, zyskującym jakby kontakt z jakąś nową formą rzeczywistości. Żeby to lepiej sobie wyobrazić można by tutaj – na zasadzie analogii – odnieść do zwrotu jaki dokonał się niegdyś w nauce anatomii, w końcu 15. stulecia, i który, podobnie jak prace astronomów w skali kosmicznej, wyznaczał pewien „przezwrot kopernikański”, tyle że w obrębie mikrokosmosu ciała ludzkiego. Było to przejście od starożytnej, a następnie onto-teologicznej anatomii do jej nowej, nowoczesnej już postaci. Oto bowiem, jak pokazywała dokładnie Anna Wiczorkiewicz⁵, badania anatomiczne w średniowiecznej nauce polegały na śledzeniu układu tkanek i organów, tak aby potwierdzić ich zgodność ze wzorem zawartym w traktatach anatomicznych, zwykle traktatach jeszcze Awicenny i Galena. Wyobrażenie anatomii jak wiedzy było więc w pewien sposób uznane wówczas za kompletne: profesor odczytywał odpowiednie ustępy, chirurg demonstrował tkanki, a jeszcze niższy rangą pomocnik je wskazywał. Była to też jednak pewna formuła ontologiczna – świat jest w niej gotowym i doskonałym dziełem Stwórcy, dziełem które można jedynie śledzić, przywoływać, wzorować się na nim. Jest to wizja skrajnie teleo-logiczna, w której każdy organ ma swą celowość, podporządkowaną nadrzędnej zasadzie doskonałego planu. To tu pojawia się jednak też moment zwrotu. Andreas Vesalius, w 1543 roku publikuje pracę *De Humani Corporis Fabrica*, w której tworzy nową zupełnie naukę anatomii. Nową w tym sensie że postępowanie poznawcze odwraca się od logiki domkniętej, teleo-logicznej całości i zaczyna iść pod prąd – zaczyna

⁴ R. Nycz, *Kultura jako...*, s. 11.

⁵ A. Wiczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk 2000, s. 76–83.

negatywnie weryfikować za pomocą praktyki manualnej i wzrokowej. To dotyk i ruchomy wzrok zaczyna wydobywać to co jest prawdę i weryfikować, w drodze eksperymentu, to co akurat miałyby się znajdować w danym miejscu zwłok-preparatu. Zaczyna się w ten sposób eksperymentalny kierunek wiedzy, wstrząsający dawnym światem aż na poziomie jego reguł logicznych; to czego dowiaduje się anatom, pochodzi z jego pracy manualno-wizualnego doświadczenia i poprzez naoczne badania odkształca dotychczasowe reguły wiedzy domkniętej, fundującej też pewne teologiczne dogmaty⁶.

Bardzo podobnie można więc myśleć tu o nowej humanistyce. Chciałbym tu zaznaczyć jej pewną „dodatnią”, wypychającą na zewnątrz siłę. To siła odwracająca właściwie logikę budowli „kolonii”, budowla ta wychodzi bowiem jakby na zewnątrz i zaczyna łączyć z tym co poza-ludzkie i poza-humanistyczne. Wejście w kontakt z odmienną od humanistycznej rzeczywistością jest zatem pewnym zerwaniem z dotychczasowymi procedurami poznawczymi. To w ten sposób będzie rozwijało się poznanie w działaniu, wnikać w świat i budujące jedynie to, co się powoli wyłania. To stąd pojawia się obraz wiedzy jako powstającej w zaangażowaniu, we wspólnej praktyce, a właściwie często – w niemal manualnej pracy. Patronem takiego spojrzenia jest dla Ryszarda Nycza wyraźnie Tim Ingold, który od lat 90. buduje swoją koncepcję diady człowiek-otoczenie, a w 2000. roku wydana została jego praca *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*⁷, która stała się szybko niezwykle odniesieniem dla wszystkich humanistów zajmujących się designem, architekturą czy ogólnie relacją człowiek-środowisko. To w tej pracy, a następnie w licznych artykułach oraz w pracy takiej jak *Making. Anthropology, Archeology, Art, and Architecture*, wydanej w roku 2013⁸ Tim Ingold budował wiedzę o materialności, materiale, tworzyw, rysunku i ucieleśnionej, praktycznej wyobraźni. W jego ujęciu jest to przede wszystkim umiejętność praktyczna, przekazywana przez kolejne pokolenia ludzi zajmujących się sztuką, rysunkiem, pracą ręczną (z drewnem, kamieniem czy tekstyliami), czyli przez podmioty ucieleśnione i w ten sposób myślące.

Stąd też można potraktować taką koncepcję kultury jako naukę rozpoznawania zdarzeń i wychwytywania kreatywności pojawiających się w czynnościach produkowania tego co materialne. Taka wiedza zwraca się przy tym w stronę tego co rysuje się jako możliwe i co może zostać współ-projektowane, a więc w stronę przyszłości jako punktu orientacyjnego, o którym bardziej pisze jako o „robieniu”, niż jakiejś gotowej, zakumulowanej wiedzy; przyszłość jest jakby wyobrażonym punktem spinającym nici możliwego. Jest to zatem spojrzenie, w którym zamiast

⁶ Niewiele później Miguel Serveto, który negatywnie zweryfikował pisma i odkrył krążenie małe napisał przy tym anatomiczno-teologiczny traktat: skazany został za to na najwyższą karę.

⁷ T. Ingold, *Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London 2000.

⁸ T. Ingold, *Making: Anthropology, Archeology, Art, and Architecture*, London 2013.

wiedzy o zakumulowanej przeszłości, a która była zwykle stawką w poznaniu tożsamości, kultury, pamięci, mamy tu bardziej do czynienia z wizją współ-wytwarzanej i współ-przewidywanej, materializującej się przyszłości.

W bardzo ciekawy sposób pojawia się tu jednocześnie pewna forma inwencji, która obecna jest już wcześniej – to droga w stronę inwencji jako żywiołu działania, co pozwala na inne, ale jak się wydaje niezbędne rozumienie ucieleśnionych praktyk społecznych, przeciwstawiające się wiedzy skodyfikowanej (zbiorowi danych). Jest to taka forma inwencji, która jest bardziej zanurzona w działaniu i poprzez to przywracana jest jej pierwotna forma eksperymentowania i zarazem manualnego praktykowania; eksperymentu w którym, podobnie jak w doświadczeniu, które ma charakter negatywny i w którym, by sparafrazować Gadamera, „nie jest tak, jak myśleliśmy”.

STARE I NOWE

To, co nadchodzi wraz z tą wiedzą ma zatem charakter czegoś co zanurzone jest w poznaniu, którym jeszcze nie w pełni dysponujemy – przypomina kumulację wiedzy która pojawia się chociażby w badaniach antropologicznych. Łączy się np. ze szczególną koncentracją na tworzeniu rozbudowanej, kontekstowej wiedzy wytwarzanej w terenie badań, w sytuacji intensywnego tworzenia „węzłów pamięci” (*headnotes*) umożliwiających późnej rozumienie tego co pojawia się dla zupełnie różnych ludzi. Aby to zobrazować powołam się tutaj na własne doświadczenia. Moje ostatnie badania antropologiczne we współczesnej Mongolii przebiegały w latach 2011–2015 i były one prowadzone też w zespole, m.in. z Lechem Mrozem, Jerzym Wasilewskim, Tangadem Danaadżawem, którzy w tym samym miejscu, na południowych stokach Ałtaju, prowadzili badania ponad 40 lat temu. Starąłem się rekonstruować zarówno historię zdarzeniową, jak i „historię natychmiastową” procesu transformacji po rozwiązaniu Mongolskiej Republiki Ludowej na początku lat 90. Opisywałem więc procesy obejmowania w „tymczasowe posiadanie” nowych terenów przez przenoszących się pasterzy, a następnie sytuację, w której handlem i biznesem zaczyna trudnić się już nowe pokolenie pasterzy, którzy po skończeniu szkół zaczynają od handlu na granicy, zakładają hotele i kluby karaoke, sklepy i jadłodajnie. Była to praca o procesach modernizacyjnych, które moi poprzednicy raczej wyłączały ze swojego pola badawczego – poszukiwali oni raczej, po wielu latach pracy, dawnych wzorów kultury koczowniczej, rytmu przemieszczania się i symbolicznego świata pasterskiej duchowości, jak na przykład znaczeń sił powodzenia zawartych w idei jurty⁹.

⁹ Zob. T. Rakowski, *Przepływy, współdziałania, kręgi możliwego. Antropologia powodzenia*, Gdańsk 2019.

To, na co szczególnie zwracałem jednak uwagę, to obecny tutaj wciąż element „nowego życia”, porzucania zajęć pasterskich i przechodzenie do biznesu i do polityki. Stopniowo jednak coraz bardziej zdawałem też sobie sprawę z nieformalnego, wzajemnego pomagania sobie, co łączyło się też ze skomplikowaną samoorganizacją i strukturami współpracy pasterskiej i krewniaczej, co właśnie ucieleśniało się wcześniej w rytmie i stałości przekoczowań ze zwierzętami. Podobnie też takie znaczenia zawierały się w symbolice i praktyce rytualnej związanej z jurta, rozumianej tutaj jako urządzenie „chwytające” i „podtrzymujące” powodzenie. Po dwóch dekadach tworzenia się nowego społeczeństwa mongolskiego okazało się, że obserwowałem właściwie w ten sposób nowe trendy, które jak w soczewce skupiały i uwyrażniały historię mongolskich wzorów samoorganizacji, które znałem już wcześniej. Jest to pewien przykład takiej interpretacji, która staje się – dzięki nieustannej, codziennej inwencji – odkrywaniem nowych wzorów rozumienia, pozwala na wejście w kontakt z tym co empiryczne. Jest to forma eksperymentu, ale jednocześnie okazuje się, że to odkrycie przynoszące wrażenie czegoś już wcześniej zapoznanego. „Nowa humanistyka”, opisywana przez Ryszarda Nycza, jest więc w istocie czymś bardzo podobnym – odnosi się do przekraczania dawnych sensów poprzez to, że rodzi nową wiedzę, rozumianą jako obustronna interakcja z tym czymś, co pierwotnie mieści się poza interpretacją humanistyczną. W moim przypadku była tu zatem z jednej strony próba wytworzenia nowej teorii współdziałania na podstawie badań mikroprocesów ekonomicznych, z drugiej strony była to jednak też interpretacja, w której posługiwałem się przeciwieństwami, które już wcześniej znałem. Jednak to tutaj rodziły się dla mnie momenty rozumienia i narodziny „faktu” humanistycznego¹⁰, który jest wówczas nie tylko nowym ujęciem dawnego pytania, ale także śledzeniem tego miejsca „poza” humanistyką, gdzie – jak pisał Brzozowski – można wywołać „odповідź” ze strony świata.

Nie jest to zatem praca której by wcześniej nie było, jednak mimo wszystko, to właśnie w toku takich spotkań i prób rozumienia, pojawi się coś co jest nowym, mocno przylegającym do rzeczywistości kształtem. Coś co jest na pograniczu świata, zarazem wewnątrz i na zewnątrz interpretacji, to więc coś poprzedza rozpoznanie i jednocześnie je wytwarza – tak jak obrazowo pisze o tym przywoływany przez Nycza Hubert Dreyfus, który pokazuje jak wygląda świat człowieka zakochanego – oto odśłania on „nowy porządek znaczenia, który nie jest ani po prostu odkrywany, ani arbitralnie wybrany”¹¹. Można by więc powiedzieć, że jest to forma wiedzy poprzedzającej i następującej, forma „ruchu rozumienia”, która domaga się przejścia na tryb myślenia za pomocą formy czasownika, jak

¹⁰ Warto w tym kontekście odwołać się też do pracy o granicznym statusie „faktów” w badaniach kultury prof. Zofii Sokolewicz, zob. Z. Sokolewicz, *On the Concept of Ethnographical Fact: from Comparative Studies on Folk Rituals [w:] Poland and the 12th Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, red. S. Szykiewicz, Wrocław 1988.

¹¹ R. Nycz, *Kultura jako...*, s. 79.

proponuje Nycz, i jednocześnie – można by dodać – za pomocą formy „człowieczenia” Tima Ingolda¹². To pewien kluczowy moment w tym rozumowaniu – po wyjściu poza bezpieczne szlaki rzeczownikowego rozumienia kultury, też zabezpieczającego i stabilizującego (kulturowe „*sedativum*” Petera Sloterdijka) to co jest właśnie formą „człowieczenia” jako pre-refleksyjnego, cielesnego wręcz otwierania się na to, co nowe i wpadania, zarazem, w te same ludzkie losy. Losy, w których – jak pokazywał Bernhard Waldenfels i co przywołuje Ingold – „jesteśmy starsi od siebie” [podkr. – T. R.]; że «ja» którymi właśnie się stajemy, lecz którymi jeszcze nie jesteśmy, są «ja» którymi już jesteśmy, nie wiedząc o tym”. „Wypychając łódkę na jezioro – więc pisze Tim Ingold – liczę na reakcję moich władz zmysłowych. Jednak właśnie w tej reakcji odkrywam, że bez mojej wiedzy już kiedyś mi się to zdarzyło, podobnie jak od niepamiętnych czasów zdarzało się moim przodkom”¹³.

Ryszard Nycz wskazuje więc na konieczności wyprowadzenia naszego poznania poza kolejne formy „klasycznej” humanistyki. Wraca jednak jakby nieustannie do „uprawy umysłu”, przekraczającej, unieważniającej biologię (i też – jej kruchość). Tę nową pozycję odnajduje jednak już w miejscu paradoksalnym. Z jednej strony jest to moment, w którym następuje jakby „pozyskiwanie” rzeczywistości, jej elementy materialne, fizyczne, biologiczne (jak w analizach awarii u Bruno Latoura) zaczynają współkształtować samą interpretację humanistyczną, wydobywając inny już sens. Z drugiej strony to jednak wcześniejsza praca biologicznego, ucieleśnionego, ludzkiego poznania jest miejscem interpretacji, wręcz mimowolnej, a może nawet chwilami – ponadindywidualnej (co umożliwia jednocześnie indywidualny „zwrot”); dla Nycza to właśnie procesy rozumienia znaczeń ucieleśnionych, „odczucia” znaczenia (nawiązanie do „struktur odczuwania” Raymonda Williama), czyli akty poznawcze o charakterze „emergentnym, bezwiednym, samowzbudnym”¹⁴.

Ten ruch oscylacji, na pograniczach tego co należy i co nie należy do świata ludzkiego, jest więc tutaj charakterystycznym, czasownikowym momentem – wyprowadzającym nas poza kategorie humanistyki i wracającym do nich z powrotem. W pewnym sensie jest to paradoksalna droga, która rekonstruowała jakiś czas temu Agnieszka Karpowicz, kiedy pisała o czynnościowym charakterze awangardowych kreacji u Stefana Themersona, Leopolda Buczkowskiego i Mirona Białoszewskiego¹⁵. Jak pokazywała Karpowicz budowali oni właśnie

¹² T. Ingold, „Człowieczyć” to czasownik, przeł. E. Klekot [w:] *Colloquia Anthropologica*, red. M. Buchowski, A. Bentkowski, Poznań 2014.

¹³ T. Ingold, „Człowieczyć” to..., s. 539.

¹⁴ R. Nycz, *Kultura jako...*, s. 56.

¹⁵ A. Karpowicz, *Kolaż. Awangardowy gest kreacji: Themerson, Buczkowski, Białoszewski*, Warszawa 2007. O tej pracy pisałem też w szerszym kontekście, zob. T. Rakowski, *Doświadczenie – pamiętanie – robienie (poiein). Sztuka kolażu w przedstawieniach Agnieszki Karpowicz* [w:] *Communicare. Almanach antropologiczny. Słowo/obraz*, red. G. Godlewski, A. Karpowicz, I. Kurz, A. Mencwel, P. Rodak, Warszawa 2010, s. 315–321.

jakby drogowskazy wiodące ku odnowionym użyciom słów i obrazów, ku możliwym, a przez to szczególnie „realistycznym”, kolażowym zestawieniom słów, rzeczy, obrazów. Szczególnie Stefan Themerson tworzył w swoich eksperymentach sytuacje, w których słowa stają się znakami drukarskimi, a dźwięki pojawiają się w nowych próbach fonetycznych. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o montowanie nowego języka sztuki czy estetyki. Prace Themersona powodują raczej – jak przekonuje Karpowicz – że w granicach językowych, sztucznych światów dochodzi do zderzenia kontekstów, użyc, mediów, których używa wywołuje bowiem realne zdarzenia w świecie, przemieniają sam sposób funkcjonowania w nim, rozumienia najprostszych codziennych wydarzeń. Karpowicz odwołuje się w tej interpretacji do koncepcji gatunków mowy Michaiła Bachtina, do realnego działania, i pokazuje, że wytracone ze swych użyc i kontekstów słowa nie wychodzą poza nawias ludzkiego świata, ale wracają do niego z powrotem, innymi drogami, z nową energią. Taka sztuka słowa konstruuje zatem nowy język literacki i wizualny i poprzez to „próbuję na nowo ustalać relacje między człowiekiem, techniką i naturą”, „jest próbą dotarcia do świata w bezpośrednim, zmysłowym kontakcie z jego materią”¹⁶. Jest w ten sposób próbą działania w całym realnym, choć jednocześnie w pełni „zapośredniczonym” świecie i w tym sensie staje się właśnie kreacją, staje się twórczością poetycką (*poiesis*), czyli językowym, plastycznym „robieniem”, „wykonywaniem”¹⁷. Jest to już taki zabieg, który jest nie tyle próbą opisu czy skonstruowania systemu wiedzy, ile raczej próbą „wstrząśnięcia” słowem, jego kontekstem, rzeczą czy ucieleśnionym obrazem, ale tak aby pozbyć się ich nieoznaczalności, ich nieprawdziwych, codziennych użyc. Montaż znaków graficznych, liter, słów tworzone są więc w taki sposób, aby powstawały próby odtworzenia słów gęstych, wręcz jednoznacznych, wyostrzonych. Paradoksalnie, rozbicie i przekroczenie ich kontekstu doprowadzić ma jednak do bardzo wyraźnego języka, komunikacji, można rzec, bardziej „wyczyszczonej”¹⁸, stając się sztuką burzącą potoczną magiczność słów, sztuką „deziluzyjną” („chciałem słowa wydezynfekować – pisał więc Stefan Themerson – wyszorować do samej kości ich słownikowej definicji”¹⁹).

Ta perspektywa powrotu do – niespodziewanie – dialogowej, konkretnej, „wyczyszczonej” obecności, powoduje, że zmienia się w tym ujęciu w ogóle perspektywa spojrzenia na humanistykę jako serii eksperymentalnych zagrań i serii inwencji, rozumianych bardziej jako wewnętrzne, nieodparte procesy. To więc bardziej już rodzaj pracy wręcz rzemieślniczej, która mozolnie nagina materię słowa, obrazu i rzeczy, tak aby między innymi powstały nowe związki z własnym, „szerokim” życiem. W tym miejscu tworzy się zatem pole dla rozu-

¹⁶ A. Karpowicz, *Kolaż...*, s. 56–57.

¹⁷ Tamże, s. 124.

¹⁸ Tamże, s. 99–100.

¹⁹ S. Themerson, *Jestem czasownikiem czyli zobaczyć świat inaczej*, s. 92, cyt. za A. Karpowicz, *Kolaż...*, s. 100.

mienia procesów sztuki jako „czynienia”, tworzenia, wykonywanych przez ludzi „zręcznych” i „umiejętnych”.

NIEPOKÓJ

Takie czasownikowe ujęcie aktywności kultury, jako cyklu nowych i zarazem starzejących się inwencji, „człowieczenia” mimo wszystko, przywołuje jednak też pewne obawy. Jest to bowiem pewna forma myślenia poprzez nieustanne kreacje, poprzez pracę innowacji obecną w codzienności. Przyglądając się jednak chociażby pracom George’a Marcusa²⁰ szybko można zauważyć, że ucieleśnione aktywności twórcze nigdy nie są związane jedynie z jakimś lokalnym, wewnętrznym środowiskiem, biografią czy postacią. Raczej mamy tu do czynienia, tak jak pokazuje Marcus, z pewną „podwójną ontologią”, „in/out”, czyli z układem działania zarówno wewnątrz świata przeżywanego, jak i na zewnątrz, tam gdzie tworzy się to, co warunkuje pewne przymusy, przetworzenia tego, co polityczne; a tak właśnie dzieje się z nową strukturą i wyścigiem innowacji, przetworzeniem i uspołecznieniem technologii (tworzeniem nowych cyfrowych wzorów partycypacji czy projektowania typu *user experience*). „Skąd wiesz, że jesteś po dobrej stronie?” można by zatem zapytać, kiedy powstaje rekonstrukcja czasownikowej formuły „człowieczącego” podmiotu. Można by zatem powiedzieć, że antropologiczna praktyka ujrzenia podmiotu „otwartego” i zarazem twórczego, zawiera jednocześnie też bardziej wielostanowiskowe spojrzenie, wydobywające podmiotowość zamkniętą głęboko w strukturach uruchamianych przez globalne technologie i międzynarodowe korporacje. W związku z tym pojawia się nieco inny sens czasownikowej formy kultury, dosyć niepokojący, który może też przesłaniać jego osadzenie wewnątrz jakichś nowych, jeszcze nierozpoznanych źródeł napięć społecznych produkowanych w szerszych, globalnych kontekstach.

Inne podmioty, które usiłujemy poznać, nawet w wymiarze „kultury jako czasownika”, pojawiają się więc także w kontekście moralnej dwuznaczności badania humanistycznego. Miejsce badań kulturowych przestaje być zatem możliwe jako przestrzeń monolityczna, „gotowa do badań”, a coraz bardziej wydaje się być również czymś bardzo biograficznym i politycznym. Wiąże się z nim proces tworzenia wzajemnych relacji, kontekstów i miejsc; nie jest już czymś „czekającym na odkrycie”. Wydaje się że nowe badania kultury powinny w ten sposób obejmować jednocześnie analizę sieci sił politycznych i symbolicznych, kształtujących cele pracy badawczej, lokalne polityczne determinanty („przymusy”) pracy – i to dopiero pozwala rozwinąć jej lokalne formy rozumienia. I to

²⁰ Zob. G. Marcus, *Ethnography in/of the Word System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, „Annual Review of Anthropology” 1995, 24.

w ten sposób badania mogą zostać rozszerzone, wykraczając ponownie poza to, co wyobrażone, poza lokalne, ucieleśnione i czasownikowe formuły opisu.

Tomasz Rakowski

THE HUMANITIES AND THE ‘CAPTURING OF REALITY’:
RYSZARD NYCZ’S THEORETICAL PRACTICE

Summary

In a follow-up to Ryszard Nycz’s work *Culture as Verb* this article outlines a new way of bringing forward his great project. The challenge it has to face is the cognitive dilemma that lurks at the intersection of the humanities and the sciences, or, in other words, the dissonance between the traditional paradigm of accumulating and developing the store of cultural knowledge and cognitive procedures that underpin new, experimental and inductive knowledge with a potential to effect qualitative change. The article contends that Nycz’s study allows us to bypass that dilemma. The ‘Third Way’, as it is called here, would open up new forms of innovation, i.e. not just knowledge whose value is determined by its utility for the systems of late capitalism, but a mode of concrete practice of rediscovering the outer world for the humanities. In the process of capturing and transforming of that world, the metaphors of embodied labour and of knowledge production (conceptualized as the verb) function as extraordinarily important tools of the humanities reinvented as a practical, embodied theory.

Słowa kluczowe: humanistyka, innowacja, praca, interpretacja, praktyka.

Key words: cultural theory and practice – the humanities – knowledge - innovation – metaphors of practice – Ryszard Nycz’s *Culture as Verb*.