



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Laboratorium w pracowni: Człowiek. Szkice A. D. 2017 : trzeci rekonesans

**Author:** Marek Pacukiewicz, Adam Pisarek

**Citation style:** Pacukiewicz Marek, Pisarek Adam. (2017). Laboratorium w pracowni: Człowiek. Szkice A. D. 2017 : trzeci rekonesans. "Laboratorium Kultury" (Nr 6 (2017), s. 243-259)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

# Laboratorium w pracowni: Człowiek A.D. 2017. Trzeci rekonesans

## Abstrakt

Artykuł zawiera analizę i interpretację prac przygotowanych w 2017 r. przez studentów katowickiej Akademii Sztuk Pięknych w ramach projektu „Laboratorium w pracowni”. Wypowiedzi artystyczne pozwalają autorom na wgląd w sferę praktyk kulturowych i tradycji kształtowanych przez współczesne rejestry wiedzy, lecz zakorzenionych w formach o dłuższym trwaniu. Celem tekstu jest odkrycie racjonalności kulturowej kryjącej się za idiomem człowiek.

Słowa klucze: człowiek, sztuka współczesna, antropologia sztuki, Jan Czekanowski

[...] nam jednak ktoś mógłby udzielić dyspensy od tradycji zachodniej, tradycji, która od czasów starożytnych wierzyła, iż można grać na dwie strony i kpić sobie z oczywistości, że człowiek jest istotą – żywą i cierpiącą, podobną wszystkim innym istotom, nim się za pomocą drugorzędnych kryteriów spośród nich wyróżni – ktoś zatem, jeśli nie Rousseau?

Claude Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau jako twórca nauk humanistycznych*

Trzecia odsłona projektu „Laboratorium w pracowni”, inspirowana twórczością i badaniami Jana Czekanowskiego, poświęcona została człowiekowi. W trakcie spotkań warsztatowych na Akademii Sztuk Pięknych w Katowicach staraliśmy się wskazać studentom kulturoznawcze możliwości interpretacyjne oraz wspólnie zastanowić się nad polem semantycznym przywołanego pojęcia<sup>1</sup>. Spotkania te miały zachęcić studentów do samodzielnych poszukiwań, które zaowocowały powstaniem prac artystycznych tworzonych w ramach zajęć prowadzonych przez pracowników Pracowni Interpretacji Literatury ASP – dr. hab. Grzegorza Hańderka i dr Małgorzatę Szandale.

Prace, które są efektem opisanych powyżej spotkań oraz komentarze przygotowane przez studentów na potrzeby prezentacji potraktowaliśmy następnie jako swoiste źródło wywołane, co dało początek dalszym analizom podporządkowanym pytaniu badawczemu o artystyczne formy konceptualizowania istoty ludzkiej. Zgodnie z ustaleniami na temat swoistości sztuki jako materiału źródłowego przedstawionymi w czwartym numerze „Laboratorium Kultury” uznajemy bowiem, że przez pryzmat kulturowego fenomenu może ona opisywać „kontekstualny fragment kultury zastanej”<sup>2</sup>. Takimi fenomenami w poprzednich edycjach projektu były chata oraz dar. Chociaż hasłem wywoławczym projektu zawsze jest pojęcie, idea funkcjonująca już w określonym dyskursie, z kolei przedmiot analizy, syntetyczny język sztuki, również odsyła do zawężonego repertuaru kodów, to jednak wypowiedzi artystyczne studentów pozwalają kulturoznawcy również na wgląd w sferę praktyk kulturowych i tradycji, które nie są kształtowane jedynie przez współczesne rejestry wiedzy, ale wykazują się o wiele dłuższym trwaniem i odsyłają do zróżnicowanych sfer kultury.

Hasło wywoławcze tegorocznych warsztatów zainspirowały badania Jana Czekanowskiego, rozpięte pomiędzy antropologią fizyczną a etnografią. W propozycji badacza odnajdujemy próbę całościowego potraktowania człowieka w jego wymiarze biologicznym i kulturowym. Twórczość polskiego badacza uczuła nas, jak wieloaspektowy jest to problem: każe sceptycznie podchodzić do głoszonej obecnie powszechnie w humanistyce „śmierci człowieka”, czy też inaczej – zmusza do krytycznego potraktowania tej filozoficznej idei, jeżeli tylko przyjrzymy się człowiekowi jako twórcy kultury. Nie sposób uciec jednak

---

<sup>1</sup> Marek Pacukiewicz wygłosił wykład prezentujący postać Jana Czekanowskiego w kontekście relacji pomiędzy antropologią kulturową a fizyczną. Z kolei Adam Pisarek przeprowadził warsztaty, w toku których studenci rozpoznawali granice zachodnioeuropejskiej figury człowieka.

<sup>2</sup> A. Gomóla, M. Pacukiewicz, *Laboratorium w pracowni: Chata polska AD 2015. Rekonesans*, „Laboratorium Kultury” 2015, nr 4, s. 196. Punktem odniesienia jest w tym przypadku tradycja kultury polskiej.

od problemu kryzysu człowieka i człowieczeństwa, pod których znakiem rozwija się współczesna humanistyka:

Czyżby [...] dzisiejszy konkretny człowiek w poszukiwaniu nowej wiedzy i nowych doświadczeń świadomie ryzykował zerwanie z tradycją wielokulturowości świata, w tym zerwanie z własną tradycją, na rzecz rozbudowanych tezaurusów rozmaitych rozwiązań, które – wyrwane z kontekstu i znaczące jedynie w ramach przyjętych opcji hermeneutycznych – zamieniają wielowiekowy dorobek wielu wspólnot w monstrialną *silvae rerum*?<sup>3</sup>

Wybierając punkt wyjścia dla tej edycji „Laboratorium w pracowni”, zdawaliśmy sobie sprawę ze złożoności sieci dyskursów zbudowanych wokół człowieka oraz ich głębokiego zakorzenienia w tradycji myśli zachodniej. Chcieliśmy jednak mimo to (a może właśnie ze względu na to) prześledzić, w jaki sposób przyjęty idiom uruchomił pracę kultury w ramach pewnej racjonalności kulturowej<sup>4</sup>. Przedmiotem analizy, która ma odpowiedzieć na to pytanie, jest 13 prac studentów ASP powstałych pomiędzy lutym a czerwcem 2017 r.<sup>5</sup>

### Mediator

Przy pierwszym, pobieżnym spojrzeniu rzuca się w oczy rozpiętość i różnorodność tematów podejmowanych przez studentów ASP. Bez wątplenia idiom uruchomił całe spektrum skojarzeń, które ostatecznie przyjęły formę artystycznych wypowiedzi wykorzystujących różnorodne, choć skonwencjonalizowane formy (fotografia, video-art, instalacja, grafika cyfrowa). Pojawiły się też koncepcje tworzone w oparciu o wzorce zaczerpnięte z innych kontekstów kulturowych (takie jak np. talia kart). Zarówno w pierwszych, jak i w drugich trudno odnaleźć wypowiedzi na temat człowieka i człowieczeństwa jako takiego. Zauważalny jest raczej brak podejmowanych *explicite* prób esencjalizowania tej kategorii (niewiele jest także afirmujących bądź deprecjonujących wypowiedzi dotyczących człowieka w całej jego rozciągłości). Wydawać

<sup>3</sup> E. Kosowska, *Granice człowieka*, w: *Granice kultury*, red. A. Gwóźdź, M. Kempna-Pieniżek, „Śląsk”, Katowice 2010, s. 22.

<sup>4</sup> Por. M. Pacukiewicz, A. Pisarek, *Laboratorium w pracowni. Dar. Szkice A.D. 2016. Drugi rekonesans*, „Laboratorium Kultury” 2016, nr 5, s. 210.

<sup>5</sup> W dalszej części artykułu odwołania do konkretnych prac będą oznaczane numerem: 1 – Gabriela Palicka, [bez tytułu]; 2 – Julia Dyszy, *Człowiek*; 3 – Magdalena Niemiec, *Człowiek*; 4 – Anita Szymocha, *Doskonałość*; 5 – Małgorzata Knapik, *Ciało. Kultura – Natura*; 6 – Ewa Jaros, *Człowieczeństwo*; 7 – Andżelika Szczepaniak, *Człowiek*; 8 – Marta Wojtaszek, *Człowiek*; 9 – Agnieszka Gorgoń, *Łapacze snów – człowiek*; 10 – Agnieszka Zmuda, *Człowiek*; 11 – Aneta Kaczmarek, *Człowiek*; 12 – Monika Rąbel, *Człowiek*; 13 – Agata Klasińska, *Człowiek*.

by się wręcz mogło, że człowiek jako całościowy przedmiot refleksji i zabiegów obiektywizacyjnych znika, a zastępuje go spojrzenie składające się z zestawu rozproszonych problematykacji. Człowiek to w pracach studentów: ktoś podlegający cierpieniu [1, 6, 13], biografia kryjąca się za wizerunkiem [3], obserwowany obiekt [2, 8, 11], twórca i przedmiot wyobrażeń kulturowych [1, 4, 7, 11], zawłaszczone ciało [5, 11], współczująca osoba [6, 13], podmiot korzystający z technologii [4, 9, 10], „ja” śniące [12].

Za tymi różnorodnymi tropami, które wskazywałyby na proces rozplenienia znaczeń, kryją się jednak raczej podróże na skali pomiędzy konkretem i ogółem (jednostką, podmiotem i gatunkiem) oraz pomiędzy różnymi atrybutami uznawanymi za ludzkie. Za każdym razem odnoszą się one do człowieka jako abstrakcyjnej kategorii, która ze względu na swój ogólny charakter łączy się z wieloma poziomami rzeczywistości kulturowej i dopiero w takiej synergii nabiera konkretnych znaczeń<sup>6</sup>. Tezę tę potwierdzają próby zdefiniowania przez studentów tego, czym jest człowiek nie w pracach, ale w wypowiedziach na ich temat. Część osób starała się bowiem przyjąć konkretną definicję, dzięki której ich temat ulegał uprawomocnieniu. Wszystkie z owych definicji odnosiły się do abstrakcyjnej figury dookreślonej za pomocą uniwersalizowanych atrybutów, praktyk lub wyobrażeń.

Trzecim punktem odniesienia, w kontekście którego należałoby rozpatrywać analizowaną twórczość, a który funkcjonuje jakby na marginesie dwóch poprzednich, są konkretne miejsca (np. katowicki rynek [8]), sytuacje (taniec [5]), osoby (mężczyźni [2]) i wydarzenia (egzekucje w Aleppo [13]) tworzące podstawową tkankę dalszych opracowań artystycznych. Uzupełnia ją także czasami ikonografia związana z tradycją malarstwa, fotografii i filmu. Tkanka owa wydaje się być jednak porządkowana zgodnie z wygenerowanymi konceptualnie problemami (geometria [8]) lub podporządkowana nadrzędnemu wyobrażeniu (człowiek jako istota cierpiąca [1]). Dużo rzadziej spotykaną strategią twórczą jest dekodowanie znaczeń i odkrywanie kontekstu zjawiska (wyróżnia się na tym tle praca [3]). Pod tym kątem interesujące jest to, że studenci często odwołują się do narzędzi stosowanych w ramach nauk społecznych i humanistycznych oraz

---

<sup>6</sup> Czasami na zasadzie homologii, jak w analizowanym przez Michela Herzfelda pojęciu *gościńności* (człowiek – jednostka, człowiek – ludzkość, człowiek – gatunek), czasami jako zobiektywizowane metaforyczno-metonymiczne przekształcenie (człowiek cierpi – człowiek jest istotą cierpiącą). Por. M. Herzfeld, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. M. Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 20007; tenże, *'As in Your Own House': Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society*, w: *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, red. D.D. Gilmore, American Anthropological Association, Washington 1987.

do obecnych w nich metod dowodzenia, próbując przekształcić je w narzędzia służące twórczości artystycznej. Nadrzędna i organizująca wydaje się być jednak metoda montażu (dwóch filmów wyświetlanych równoległe, dwóch obrazów nakładanych na siebie, szeregu następujących po sobie fotografii lub ujęć filmowych), służąca przede wszystkim ustanawianiu analogii bądź niezgodności pomiędzy różnymi porządkami i pozwalająca na rozpatrywanie ich poza pierwotnym kontekstem. Staje się przez to bardzo często podstawowym mechanizmem rekontekstualizacji – opartej zarówno na próbach integracji różnych kontekstów, jak i ich kontrastowania.

Te formy ostatecznie prowadzą do wytyczania granic człowieczeństwa i ustalania jego atrybutów. Są więc praktykami obiektywizacji, w których pojęcie człowieka użyte zostaje jako mediator pomiędzy różnymi porządkami dyskursu oraz jako narzędzie do generalizowania i rekontekstualizowania form przedstawiających skrawki konkretnych zjawisk i wyobrażeń kulturowych. Dla studentów człowiek nie jest jednak pustym kontenerem, który pozwala na łączenie wszystkiego ze wszystkim w dowolnych konfiguracjach. Okazuje się być raczej kategorią pozwalającą zespolić różne systemy klasyfikacyjne i wyobrażenia, niezależnie od tego, czy są komplementarne czy sprzeczne.

### Wyodrębnienia

W eseju *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*<sup>7</sup> Claude Lévi-Strauss manifestuje swoją antyhumanistyczną postawę wskazując i oceniając dwa kulturowe modele relacji istoty ludzkiej do otaczającego go świata. Pierwszy z tych modeli buduje w oparciu o wyobrażenie człowieka jako bytu funkcjonującego pomiędzy naturą i kulturą. Drugi łączy z systemami klasyfikacyjnymi, za pomocą których człowiek został od natury oddzielony w sposób jednoznaczny i radykalny.

Dokonując krytyki postawy antropocentrycznej charakterystycznej dla zachodniej kultury, Lévi-Strauss zwraca uwagę, że „mit wyłącznej godności natury ludzkiej sprawił, że sama natura doznała pierwszego okaleczenia”<sup>8</sup>. To okaleczenie łączy się wg niego pośrednio z wykrystalizowaniem się nowoczesnego znaczenia pojęcia natura, tworzącego ramę interpretacyjną dla zjawisk uznanych ostatecznie za przyrodnicze, uniwersalne i odseparowane od świata ludzkich

---

<sup>7</sup> C. Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*, tłum. L. Kolankiewicz, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel i in., wstęp i red. A. Mencwel, WUW, Warszawa 2001.

<sup>8</sup> Tamże, s. 482.

społeczeństw. W konsekwencji prowadzi także do oddzielenia się domeny nauk przyrodniczych i społecznych<sup>9</sup>. Lévi-Strauss zwraca jednak uwagę na inny aspekt tego mechanizmu tworzenia różnicy (a następnie jej mocowania w porządku kulturowym) – budujący rozszczepienie nie w ramach granic dyscyplin naukowych, lecz w obrębie samego wyobrażenia, czym jest człowiek. Inspirowany *Rozprawą o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* Jana Jakuba Rousseau<sup>10</sup> twierdzi, że wraz z utrwaleniem się klasyfikacji, w których ludzie zostają odseparowani od zwierząt, zanika inna kulturotwórcza idea – wspólnoty istot żywych<sup>11</sup>. Mnożenie się kryteriów podziałów pomiędzy ludźmi i innymi istotami ostatecznie służyć zaczyna również separowaniu i deprecjonowaniu wybranych grup ludzkich. Tendencja egzogamiczna, będąca następstwem konkretnej, kulturowo umocowanej wizji człowieczeństwa, buduje jeden z wariantów separacji swoich od obcych. Ci pierwsi to ludzie, ci drudzy już nie zawsze. Latour uznałby, że w ramach kategorii człowieka można dostrzec pracę puryfikacji, która jednocześnie powoduje powstawanie hybryd ujawniających kulturowe wyobrażenia służące budowaniu i utrwalaniu podziałów.

W studenckich pracach na pierwszy rzut oka nie zobaczymy grup ani osób wykluczonych poza granice człowieczeństwa (jedyna ostra granica między ludzkim a nieludzkim wydaje się być postawiona w miejscu, w którym jakaś istota zadaje ból lub zabija inną [13]). Więcej jest bytów hybrydycznych, a ich galerię zapełniają istoty podłączone do i uzależnione od technologii (z ekstensją w postaci smartfonu [10]), powstałe w wyniku eksperymentów genetycznych (jako wcielenie idei eugenicznych [4]) lub zdeformowane za sprawą dotyczącego ich cierpienia (wizerunki na kartach [1]); stają się nimi także mężczyźni obserwowani z kobiecej perspektywy [2]. Byty te nie są traktowane w wypowiedziach studentów jako istoty czysto ludzkie. Mają przymioty, które są niezgodne z człowieczą naturą, choć jednocześnie są one jej całkowitym potwierdzeniem.

Philippe Descola łączy podobne do powyższych modele myślenia z twierdzeniem, że w kulturach Zachodu, głównie na poziomie dyskursywnym (choć nie tylko), ukonstytuowała się zintegrowana zasada porządkowania relacji pomiędzy

---

<sup>9</sup> Tę myśl rozwija w latach 90. m.in. Bruno Latour, czerpiący wiele z refleksji rozwijanej przez Philippe'a Descola – ucznia Lévi-Straussa, który w 2001 roku został dyrektorem stworzonego przez „papieża strukturalizmu” Laboratoire d'anthropologie sociale. Por. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

<sup>10</sup> Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.

<sup>11</sup> Por. C. Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau...*, s. 481.

bytami tworzącymi świat, którą nazywa on „naturalizmem”<sup>12</sup>. Przyjęcie tej zasady sprawia, że podobieństwo i ciągłość pomiędzy różnymi istotami są budowane na poziomie ich cech fizycznych, natomiast rozróżnienia wynikają z ich cech wewnętrznych – np. posiadania danego typu duszy lub inaczej rozumianej podmiotowości. Za tym wnioskiem kryją się kolejne: że sam podział na sfery natury i kultury jest „naturalny” oraz że to zobiektywizowana, lecz jednocześnie definicyjnie rozmyta natura tworzy unifikujący mianownik (lub tło) każdego wręcz zjawiska. Człowiek został więc w tym systemie wydzielony z natury, choć ciągle pozostaje jej częścią. Te paradoksy klasyfikacyjne widoczne są zarówno w potocznych sformułowaniach (oksymoron „ludzka natura”), jak i w diagnozach zasad organizujących sieci oświeceniowego i pooświeceniowego dyskursu (jest to tzw. dublet empiryczno-transcendentalny)<sup>13</sup>. Hybrydy, które pojawiają się w pracach studentów, mogą być więc w takiej perspektywie interpretowane jako próba poradzenia sobie z aporią stojącą u podstaw tego systemu klasyfikacyjnego: z jednej strony człowiek jest bowiem postrzegany jako część natury, z drugiej jako wydzielona z niej całość.

Pytanie, czy hybrydy są jeszcze ludźmi, dotyczy ich ciał, które, ulegając modyfikacjom, stają się obce, bo nienaturalne. Jednocześnie dotyczy ono ciągłości podmiotu, która wydaje się być zagrożona ze względu na kulturowe modyfikacje. Całość rozciąga się więc pomiędzy dwoma opozycyjnymi konstruktami dotyczącymi wizji ludzkości: „naturalistycznym monizmem”, w którym człowiek interpretowany jest jako byt w pełni „naturalny” i „absolutnym relatywizmem”, wedle którego wszystko jest kulturowe. Próba mediacji pomiędzy nimi staje się tu źródłem przynajmniej części bytów klasyfikowanych jako hybrydy. W gruncie rzeczy jednak to sama figura człowieka, stoi u podstaw mechanizmu je produkującego jako mediator.

### Człowiek i „ja”

Descola czerpie inspiracje z wielu źródeł<sup>14</sup>, ale spośród nich wyróżnia się pewna anegdota Lévi-Straussa, często przywoływana w ramach dyskusji o tzw. zwrocie ontologicznym<sup>15</sup>. W eseju *Rasa a historia* pojawia się taki oto fragment:

---

<sup>12</sup> Por. np. P. Descola, *Modes of Being and Forms of Predication*, „Hau. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.012>, 20.10.2017.

<sup>13</sup> Por. M., Foucault, *Słowa i rzeczy*, t. 2, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2002, s. 135 i n.

<sup>14</sup> M.in. z pism Eduardo Viveiros de Castry, Tima Ingolda, Ludwiga Wittgensteina, Gillesa Deleuze’a.

<sup>15</sup> Por. J.D. Kelly, *The Ontological Turn: Where are We?*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.019>, 20.10.2017; M. Sahlins, *On the Ontological Scheme of Beyond Nature and Culture*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.013>, 20.10.2017.



Na Wielkich Antylach w kilka lat po odkryciu Ameryki, gdy Hiszpanie przysyłali komisje w celu zbadania, czy tubylcy mają duszę, ci ostatni topili białych więźniów, ażeby sprawdzić przy dłuższym dozowaniu, czy zwłoki białych podlegają, czy też nie, procesowi gnicia<sup>16</sup>.

Działanie konkwistadorów jest zrozumiałe w kontekście przedstawionego powyżej klucza interpretacyjnego. Zdając sobie sprawę z podobieństwa ciał, starali się ustalić, czy pomiędzy Indianami a białymi istnieje jedność duszy. Dlaczego jednak mieszkańcy Antyli byli ciekawi, czy nastąpi proces rozkładu?

Interesującej odpowiedzi udziela Eduardo Viveiros de Castro: nie musieli pytać o duszę, ponieważ uznali, że Hiszpanie posiadają ją – tak samo jak oni sami, ale też i wiele gatunków zwierząt. Nie byli jednak pewni, czy ich ciała są stworzone z tej samej materii. To wynik – napisze Viveiros de Castro w ważnym artykule *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism* – popularnej wśród Amerindian koncepcji kosmologicznej, zgodnie z którą świat składa się z wielu natur o różnych jakościach, wyobrażenie kultury jest natomiast zuniwersalizowane. To kultura jest jedna i niepodzielna. Natur natomiast, tak jak dla Europejczyków kultur, może być wiele. Na tym koncepcie Viveiros de Castro funduje pojęcie „multinaturalizmu”<sup>17</sup>, a zarazem rozwija analizę kosmologii Amerindian jako kosmologii „perspektywistycznej”<sup>18</sup>. Descola uznaje ten system za „animistyczny” (czerpiąc inspirację z Edwarda Burnetta Tylora) i wskazuje, że cechą charakterystyczną ów model jest konceptualizowanie relacji pomiędzy sferami, które my uznajemy za kulturowe i naturalne, jako elementu szerokiej sieci relacji społecznych. Viveiros de Castro skupia się zaś w swoich programowych analizach m.in. na semiotycznych uwarunkowaniach takiej konstrukcji.

Wizja człowieka, która łączy się z tym konceptem, jest zgodna z intuicją Lévi-Straussa stojącą u podstaw szkicu *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*. W ujęciu antropologa człowiek jest bowiem jednocześnie po stronie natury i kultury, afektu i racjonalności, zwierzęcości i ludzkości. Francuski badacz wyobraża sobie człowieka jako mediatora pomiędzy dwoma porządkami, a może nawet instancją, która te porządki unieważnia. Kluczem, którego używa, by zbudować ten

---

<sup>16</sup> C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*, w: L.C. Dunn, O. Klineberg, C. Lévi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, tłum. J. Dembska, wstęp T. Kotarbiński, Warszawa 1961, s. 133. Descola rozważa opisywane koncepcje Lévi-Straussa w tekście: P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, tłum. na jęz. ang. J. Llyod, The University of Chicago Press, Chicago 2013.

<sup>17</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998 (Vol. 4), nr 3 (September), s. 472 i n.

<sup>18</sup> Por. także oraz np. tenże, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, February–March 1998*, wstęp R. Wagner, <https://haubooks.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia/>, 20.10.2017, HAU Books, [Manchester] 2012.

model, jest Roussowska kategoria „litości płynącej z utożsamienia się z bliźnim”<sup>19</sup>. Bliźnim jest dla niego natomiast każda istota żywa. Argumentacja, którą stosuje strukturalista, jest zaczerpnięta z dyskursu filozoficznego; w tej filozoficznej koncepcji widzi jednak coś więcej – zaczątek myślenia antropologicznego.

Omawiany temat powróci jednak w twórczości autora *Smutku tropików* w nowej formie. Analiza mitów Amerindian pozwoli Lévi-Straussowi odnaleźć empiryczne umocowanie filozoficznej tezy. W eseju *Lekcja mądrości wścieklej krowy* z 1996 r., podsumowując swoje dociekania, napisze np.:

Dla Indian amerykańskich i dla większości ludów, które długo pozostawały niepiśmienne, czas mitów był tym, w którym ludzie i zwierzęta różnili się w istotny sposób od siebie i mogli się komunikować. Uznanie wieży Babel za początek historii ludzkości, gdy ludzie stracili umiejętność posługiwania się wspólnym językiem i przestali się rozumieć, prezentuje ich zdaniem szczególnie wąską wizję rzeczywistości. Ów koniec pierwotnej harmonii nastąpił w ich opinii na o wiele szerszej scenie: dotknął nie tylko ludzi, ale wszystkie istoty żywe<sup>20</sup>.

Według analiz mitów prowadzonych przez Viveiros de Castrę, ich narracja jest umocowana na motywie transformacji. W końcu bowiem powstawał zawsze świat ludzi, którzy przybrali różnorodne formy – poszczególne gatunki stanowiły odrębne fizyczne całości, jednak wszystkie miały podmiotowość i swój punkt widzenia. W konsekwencji istoty te miały i mają wspólną kulturę.

Należy jednak przyjrzeć się, czym dla Viveiros de Castry będzie kultura i natura, które stają się atrybutami żyjących istot, ale są – zgodnie z jego koncepcją – dystrybuowane wg innych wzorców niż w znanych nam zachodnich modelach. Ostatecznie okazuje się, że brazylijski antropolog definiuje te pojęcia z wykorzystaniem słów „ja”, „to” i „ty”. Pierwsze z nich stanowi indeksalną kategorię (w rozumieniu zgodnym z wykładnią Charlesa Sandersa Pierce’a), rodzaj kosmologicznej *deixis*, która obiektywizowana może być w takich słowach jak „osoba”, „dusza”, „duch” i stoi u podstaw wyobrażenia kultury jako „refleksywnej perspektywy podmiotu”<sup>21</sup>. „To” łączy się z naturą rozumianą jako całe szeregi wyodrębnionych, różnorodnych, cielesnych lub nawet niematerialnych całości. „Ty” odnosi się natomiast do systemu budowanego na predyspozycjach żyjących istot do przyjmowania intersubiektywnej perspektywy. Predyspozycjach, dzięki którym „ja” innego (człowieka, zwierzęcia) jest dostrzegane, rozumiane oraz

<sup>19</sup> C. Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau...*, s. 483.

<sup>20</sup> Tenże, *Wszyscy jesteśmy kanibalami*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, WUJ, Kraków 2015, s. 159.

<sup>21</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis...*, s. 478.

umieszczane w relacji (a do tego w wielu systemach wyobrazeniowych Amerindian staje się punktem wyjścia dla nowej perspektywy, w której zwierzęta dla siebie nawzajem mogą być ludźmi). Viveiros de Castro nie rekonstruuje więc animistycznej psychologii lub ontologii – stara się raczej przedstawić model budowany w oparciu o rozstrzygnięcia semiologiczne. W tej perspektywie ludźmi są wszystkie istoty – ludzie i nie-ludzie; wszystkie obdarzone są podmiotowością.

Viveiros de Castro zwraca przy okazji uwagę na to, że wiele z nazw poszczególnych grup etnicznych, które były przyporządkowywane Amerindianom, wbrew potocznemu przeświadczeniu, nie łączy się ze znaczeniem takich słów jak „istoty ludzkie”, „ludzie”. Nie są one bowiem etnonimami (te zwykle powstają jako efekt spotkania z etnografem lub inną lokalną grupą), lecz „enuncjacyjnymi markerami”<sup>22</sup> lub po prostu zaimkami. Tak rozumiane „człowieczeństwo” może być atrybutem niezależnie od cielesności, wszędzie tam, gdzie narodzi się intersubiektywne dostrzeżenie wzajemnej podmiotowości. Skonstruowanie relacji między różnymi bytami w oparciu o kategorie „my” i „wy” pozwala na łatwą zmianę perspektywy.

W tym kontekście odsłania się – wydawałoby się – banalna i nieusuwalna cecha pojęcia człowiek w każdym z języków zachodnich – to abstrakcyjny rzeczownik, który nie jest w żadnej językowej relacji z innymi bytami i elementami świata. Stąd też paradoks widoczny w modelu prezentowanym przez Lévi-Straussa, by mówić o człowieku jako istocie żywej i cierpiącej, jednocześnie wskazując, że to właśnie kategoria człowieczeństwa uruchamia dystynkcje budujące zachodnie hierarchizacje świata, a wraz z nimi międzygatunkową i wewnątrzgatunkową przemoc. Ten i inne paradoksy będą rządziły koncepcją perspektywizmu i animizmu.

Proponowany tu opis jedynie dotyka istotnych problemów poruszonych w pracach przywołanych wyżej autorów. Rzuca jednak przy tym nowe światło na niektóre z zaprezentowanych przez studentów prac artystycznych. Ciekawe wydaje się dążenie widoczne najlepiej w projekcie 3: by opowiedzieć o człowieku przez pryzmat poszukiwania konkretnych ludzi i relacji między nimi. Zdobywanie informacji o postaciach z anonimowych, archiwalnych zdjęć wystawionych na sprzedaż na portalach aukcyjnych można odczytywać jako próbę zauważenia relacji tam, gdzie istnieje już tylko urynkowiony przedmiot. Jest to także działanie, które można by wywieść z intersubiektywnej potrzeby odkrycia drugiego „ja” w wizerunku.

---

<sup>22</sup> Tamże.

Również w projekcie 6 refleksja budowana jest na bazie relacji – pomiędzy autorką video-artu a jej rodziną opowiadającą o swoich trudnych chwilach związanych z chorobą córki. Monologiczna forma wypowiedzi i kadrowanie każdorazowo obejmujące jedynie osobę opowiadającą o swoich przeżyciach (następuje tu wizualne wyodrębnienie), kontrastują z pytaniami autorki stojącej za kamerą i z kontekstem powstawania dzieła – to na bazie konkretnych relacji i dzięki nim powstawała zaprezentowana praca. W wypowiedziach relacje te często są podkreślane.

Człowiek staje się tu istotą partykularną. Konceptualizowany jest raczej przez kategorie „ja” i „ty”, a nie obiektywizujące „to”. Ta ścieżka interpretacyjna nie prowadzi oczywiście do perspektywizmu w rozumieniu Viveiros de Castry, zwraca jednak uwagę na obecną w badanej kulturze strategię klasyfikacyjną opartą na ustanawianiu relacyjnych odniesień, a nie tylko wyodrębnionych, abstrakcyjnych całości. Wydaje się jednak, że działają one w ramach modelu tworzącego granice i oddzielającego poszczególne byty od siebie, „ożywiając” jedynie niewielkie jego części (relacje pokrewieństwa, powinowactwa, przyjaźni itp.) lub służąc jako narzędzie używane, by zniwelować granicę nieznamości i oddalenia – za granicą tą często istnieją raczej typy niż osoby w relacjach. A typy dużo łatwiej podlegają operacjom logicznym budowanym zgodnie z matrycą prezentowaną przez Descolę.

Ta myśl prowadzi do jeszcze jednej, związanej z zaprezentowanymi koncepcjami. Terry S. Turner, sceptyczny wobec wielu pomysłów Viveiros de Castry i Descoli, w swoim artykule *The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness* stara się pokazać problematyczne miejsca w ich wywodach. Pod jednym względem jego krytyka będzie niezwykle cenna także w tym miejscu:

Multinaturalizm [...] opiera się na znanym strukturalistycznym kontraście pomiędzy uogólnioną i na najbardziej abstrakcyjnym poziomie jednolitą kategorią kultury oraz równie ogólną, abstrakcyjną i jednorodną kategorią natury. Obydwie kategorie mogą być – i często są – używane na mniej abstrakcyjnym i ogólnym poziomie, by opisać różnorodność partykularnych kultur i naturalnych gatunków, co dało początek multikulturalizmowi i multinaturalizmowi. To po prostu ruchy zgodne z zasadą analogii w ramach taksonomicznej hierarchii zbudowanej na różnych poziomach ogólności i bardziej lub mniej rozległym zakresie różnicowania subiektywnych perspektyw<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup>Terry S. Turner, *The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness*, „Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America” 2009 (Vol. 7), nr 1, s. 26 [tłum. – A.P.].

Pod tym względem opisane powyżej prace stanowią przykład wypowiedzi z różnych miejsc na osi. Ujawniają także dwa sposoby konceptualizowania istot ludzkich obecne w kulturze, do której się odwołują – jako ogólnych kategorii oraz jako subiektywnych perspektyw właśnie. Pośrednio okazuje się więc także, że pojęcie człowiek znów pozwala na mediację – tym razem pomiędzy tymi porządkami.

### **Przenikanie**

Powyzsze propozycje interpretacyjne prowokują dalszy namysł nad współczesnością istoty ludzkiej:

„Człowiek”, który pierwotnie niemal zawsze oznaczał konkretnego członka konkretnej społeczności, „naszej” społeczności, podporządkowanej „naszym” obyczajom i „naszej” tradycji, z czasem stał się abstrakcją, niekiedy przypadkowo ukonkretnianą na potrzeby logicznego wywodu. Czy w dzisiejszym kulturoznawstwie „człowiek” jest jedynie konstruktem pojęciowym, przydatną w różnych trybach namysłu kategorią taksonomiczną? Czy pytanie o człowieka nie odsyła przypadkiem do sporu o uniwersalia?<sup>24</sup>

Praktyki estetyczne stosowane przez studentów ASP do konstruowania własnych wypowiedzi skłaniają do przychylenia się do tezy sugerującej, że pojęcie człowiek znika w eklektycznych, akontekstualnych i doraźnych systemach logicznych: niedysyjszy *everyman* zmienił się w niewidzialne struktury wiedzy. Człowiek ulega teratologicznemu pokawałkowaniu i rekonpozycji [1], społeczeństwo okazuje się zbiorem „mrówek” wpisanych w ograniczone do kształtów geometrycznych miasto [8], tradycja ikonograficzna kultury zachodniej sprowadzona zostaje do zbioru zdjęć prezentujących różne warianty dotyku [7]. Częstym zabiegiem jest zestawianie obrazów reprezentujących różne sfery kultury i natury określające człowieka [11, 12].

Innym zabiegiem, który można potraktować jako rodzaj figury stylistycznej określającej człowieka, jest przenikanie. Autorzy prac często nakładają na siebie obrazy: poszukując typowych męskich postaw [2], zestawiając eugeniczne typy rasowe ze współczesnymi ideałami piękna [4], łącząc wirtualną rzeczywistość smartfona z ludzką perspektywą oglądu rzeczywistości [10]. Z pozoru te kolaż-hybrydy każą nam myśleć o procesie dekonstruowania i rozpraszania człowieka w dyskursie – nawet ciało staje się tutaj desygnatem pewnego systemu wiedzy.

---

<sup>24</sup>E. Kosowska, *Granice człowieka...*, s. 23.

Zresztą to „epistemologiczne ćwiartowanie” bywa tu bardzo dosłowne – jak w przypadku projektu 1, który wpisuje cierpiące ciało człowieka w konfiguracje gry i figur karcianych, na nowo aranżujące średniowieczne wizerunki męczenników. Wydaje się jednak, że zaprezentowana powyżej perspektywa unaturalniania kultury i ukulturawiania natury pozwala dopatrywać się podskórnych, czasem może intuicyjnych prób poszukiwania konkretności w jego wymiarze pozytywnym i istotnym.

Wbrew naszym przypuszczeniom człowiek jawi się tutaj nie tylko jako dyskursywna hybryda, ale też jako mediator. Co ciekawe, figurę tę tworzą autorki w oparciu o konkrety, poszukują jej swoistego ciężaru egzystencjalnego. Można zaryzykować twierdzenie, że człowiek przyjmuje tutaj formę własnego totemu. Właściwy totemizm zmierzał do wskazywania wspólnego danej grupie przodka (zwierzęcia, czasem rośliny lub ciała niebieskiego), wokół którego koncentrowały się wierzenia i praktyki kultowe – ale też i szersze systemy kulturowe<sup>25</sup>. Zdaniem przywoływanego już Lévi-Straussa, totemizm to swego rodzaju złudzenie wymyślone przez antropologów, ponieważ jest on jedynie reprezentacją uniwersalnego systemu logiki kulturowej<sup>26</sup>. Mimo to trudno chyba jednak mówić o całkowitym rozproszeniu totemizmu w systemie kultury, ponieważ jego centralnym elementem jest całkiem konkretna figura przodka totemicznego.

Z pewnością w przypadku analizowanych prac mamy do czynienia raczej z poszukiwaniem takiej figury, której brak zdaje się być przez autorki odczuwany. Jedynie w pracach [1] oraz [9] ulega ona konkretyzacji: jako skondensowana konfiguracja atrybutów męczeństwa lub łapacz snów reprezentujący relacje człowiek – przyroda, który staje się jednak bardziej metonimią (przedłużeniem) niż metaforą człowieka. Wszystkie autorki zdają się więc poszukiwać ciągłości między człowiekiem a jego reprezentacją. Może to być obraz skomponowany z dwóch ludzkich perspektyw (widok ekranu smartfona i widok pokonywanej drogi [10]), własny wizerunek przez niego porzucony (zdjęcia archiwalne wyciągnięte z kontekstu i wystawione na sprzedaż [3]), człowiek skryty za spotęgowanym ideałem [4, 11, 12], człowiek zamieniony we własne marzenie senne [12], człowiek ukryty w skumulowanych wariantach samego siebie [2]) i człowiek, który, przyjmując rolę obserwatora, wyobcowuje się z grupy społecznej [2, 8].

---

<sup>25</sup> Por. B. Walendowska, *Totemizm*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa–Poznań 1987, s. 348–351.

<sup>26</sup> Por. C. Lévi-Strauss, *Totemizm dzisiaj*, tłum. A. Steinsberg, KR, Warszawa 1978. Warto wspomnieć, że głos ten jest również ważną inspiracją dla przywoływanego już Philippe’a Descoli.

Łatwo można wskazać tutaj proces podwojenia, przegładanie się człowieka w swoich sobowtórach, co potwierdzało by diagnozę Michela Foucaulta. Zwróćmy uwagę jednak, że w każdym z tych przypadków człowiek ulega jakiemś przekształceniu, nawet będąc własnym sobowtórem – zmienia się, łączy z określonym kontekstem, mediuje pomiędzy porządkami. Również osoba chor [6] staje się łącznikiem między dwoma porządkami – wyłączona z czasoprzestrzeni, ale w łączności z bliskimi. W efekcie w omawianych projektach poszukuje się człowieka – do którego ma odsyłać jego własny, kulturowo skonstruowany wizerunek.

Tę relację można sprowadzić do tautologii: człowiek swoim własnym przodkiem. Z pewnością nie jest to wyrazem samowystarczalności człowieka. Oczywiście relacja egzogamiczna, z jaką mamy do czynienia w przypadku związku człowieka ze zwierzęcym przodkiem, tutaj uległa uwewnętrznieniu. Jednak równocześnie na bieżąco konstruowane wizerunki człowieka wciąż pobudzają pytania – co się za nimi kryje; przestają być jedynie czysto symbolicznymi formami, zaczynają „pracować” w określonym kontekście na różnych jego poziomach: duchowym, pojęciowym, praktycznym. Jest to z pewnością efekt wyobcowania – jak stwierdza Ewa Kosowska, głoszona w różnych wariantach „śmierć człowieka” po prostu wskazuje na „pogłębiająca się przepaść między człowiekiem a jego wytworami, do których wszak zaliczyć należy także naukę i filozofię”<sup>27</sup>. Paradoksalnie, pod warstwą bezpiecznie cyrkulujących w hermeneutycznym obiegu dyskursów odnajdujemy próby wskazania sił spajających kolejne warianty.

## Choroba

Gdzie zatem szukać owej konkretnej postaci? Zdaniem Kosowskiej właściwością kondycji ludzkiej jest „suma rozmaitych ograniczeń”<sup>28</sup>. Zaskakujące jest, jak mocno te ograniczenia doszły do głosu w przypadku omawianych projektów: reprezentuje je tutaj często powracający motyw choroby.

Oczywistym wydaje się stwierdzenie, że choroba jest swoistym narzędziem mediującym pomiędzy poszczególnymi stanami kultury. Oznacza „naruszenie ładu i zwyczajnego funkcjonowania organizmu, ale też i całego świata”<sup>29</sup>, jest symptomem nieczystości powodowanej zmieszaniami odmiennych

---

<sup>27</sup> E. Kosowska, *Granice człowieka...*, s. 24.

<sup>28</sup> Tamże, s. 13.

<sup>29</sup> P. Kowalski, *Choroba*, w: tegoż, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa–Wrocław 1998, s. 54.

kulturowych sfer. Wiele projektów mniej lub bardziej dosłownie diagnozuje chorobę świata i człowieka. Jednocześnie wskazanie stanu chorobowego prowokuje do dookreślenia sfer, które się w niej łączą.

Choroba bywa bardzo konkretna: autobiograficzna praca [6] przedstawia zarówno proces izolacji jednostki od świata, jak i pozwala spojrzeć na siebie oczami najbliższych. Cierpienie, nawet odłączone od kontekstu religijnego męczeństwa, zdaje się wręcz konstituować człowieka [1]. Pojawia się też analogia pomiędzy tkanką a społeczeństwem, których rozwój nieuchronnie prowadzi do agonii [13]. Również eugenika staje się swoistym zarodkiem choroby przekształcania ciała i ingerencji w nie – pytanie o granice zadaje autorka pracy [4] – a tłem tego jest również szeroko dyskutowana ostatnio kwestia zapłodnienia in vitro. Wreszcie „łapacze snów”, rekonstruowane poza swoim macierzystym kontekstem ze śmieci – to również swoisty obraz choroby toczącej pogranicze multinaruralizmu i multikulturalizmu [9]. Rzeczywistość oglądana przez pryzmat ekranu smartfona wydaje się być również perspektywą zaburzoną, „zainfekowaną” [10].

W efekcie cierpienie wpisane jest w wielopoziomowy oksymoron „natury (ludzkiej) kultury”. Litość (czy też współczucie) przypomniana przez Lévi-Straussa jest nie tylko kategorią filozoficzną, ale przede wszystkim spoiwem łączącym człowieka w jego różnych wariantach, rozproszonych pomiędzy światem kultur(y) i natur(y). Ta praca mediacyjna jest źródłem ważnego pytania o normę i granicę w świecie człowieka, które w sposób istotny wybrzmiewa w omawianych projektach.



## Bibliografia

- Descola P., *Beyond Nature and Culture*, tłum. na jęz. ang. J. Llyod, The University of Chicago Press, Chicago 2013.
- Descola P., *Modes of Being and Forms of Predication*, „Hau. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.012>, 20.10.2017.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy*, t. 2, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2002.
- Gomóła A., Pacukiewicz M., *Laboratorium w pracowni: Chata polska AD 2015. Rekonesans*, „Laboratorium Kultury” 2015, nr 4.



- Herzfeld M., *'As in Your Own House': Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society*, w: *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*, red. D.D. Gilmore, American Anthropological Association, Washington 1987.
- Kelly J.D., *The Ontological Turn: Where are We?*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.019>, 20.10.2017.
- Kosowska E., *Granice człowieka*, w: *Granice kultury*, red. A. Gwóźdź, M. Kempna-Pieniążek, „Śląsk”, Katowice 2010.
- Kowalski P., *Choroba*, w: tegoż, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa–Wrocław 1998.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Lévi-Strauss C., *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*, tłum. L. Kolaniewicz, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, L. Kolaniewicz, A. Mencwel i in., red. A. Mencwel, WUW, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss C., *Rasa a historia*, w: L.C. Dunn, O. Klineberg, C. Lévi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, tłum. J. Dembska, wstęp T. Kotarbiński, Warszawa 1961.
- Lévi-Strauss C., *Totemizm dzisiaj*, tłum. A. Steinsberg, KR, Warszawa 1978.
- Lévi-Strauss C., *Wszyscy jesteśmy kanibalami*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, WUJ, Kraków 2015.
- Pacukiewicz M., Pisarek A., *Laboratorium w pracowni. Dar. Szkice A.D. 2016. Drugi rekonans*, „Laboratorium Kultury” 2016, nr 5.
- Rousseau J.J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.
- Sahlins M., *On the Ontological Scheme of Beyond Nature and Culture*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.013>, 20.10.2017.
- Turner T.S., *The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness*, „Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America” 2009 (Vol. 7), nr 1.
- Viveiros de Castro E., *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998 (Vol. 4), nr 3 (September).
- Viveiros de Castro E., *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, February–March 1998*, wstęp R. Wagner, <https://haubooks.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia/>, 20.10.2017, HAU Books, [Manchester] 2012.
- Walendowska B., *Totemizm*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa–Poznań 1987.

## Abstract

### **Laboratory in the studio: Human AD 2017. Third reconnaissance**

The article contains an analysis and interpretation of works created by the students of the Academy of Fine Arts in Katowice as a part of the project "Laboratory in the studio." An artistic statement allows the authors to get an insight into the sphere of cultural practices and customs, shaped by the modern registers of knowledge but rooted in more permanent forms. The purpose of the text is to discover the cultural rationality behind the idiom of human.

Keywords: human, contemporary art, anthropology of art, Jan Czekanowski

## Marek Pacukiewicz

Doktor habilitowany nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autor książek *Dyskurs antropologiczny w pisarstwie Josepha Conrada* (2008), *Grań kultury. Transgresje alpinizmu* (2012) oraz tomów wierszy *Budowa autostrady* (2012) i *Widokówki* (2016).

## Adam Pisarek

Doktor, adiunkt w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autor książki *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei* (2016). Redaktor naczelny „Laboratorium Kultury”. Współredaktor monografii *Ukąszenia, wirusy, memy. Kulturowe obrazy praktyk fizjologicznych* (2013), *Patrzenie i widzenie w kontekstach kulturoznawczych* (2016) oraz monograficznych numerów czasopisma „Laboratorium Kultury” – m.in. *Laboratorium Bronisława Malinowskiego* (2013).



1. Gabriela Palicka, bez tytułu, fragment, 2017.



2. Julia Dyszy, *Człowiek*, fragment, 2017.



Obserwuj



## Stare zdjęcia

Gliwice, Śląskie, Sośnica

Dodane o 00:42, 16 maja 2017, ID ogłoszenia: 328941752



Wyróżnij to ogłoszenie



Odśwież to ogłoszenie

Oferta od

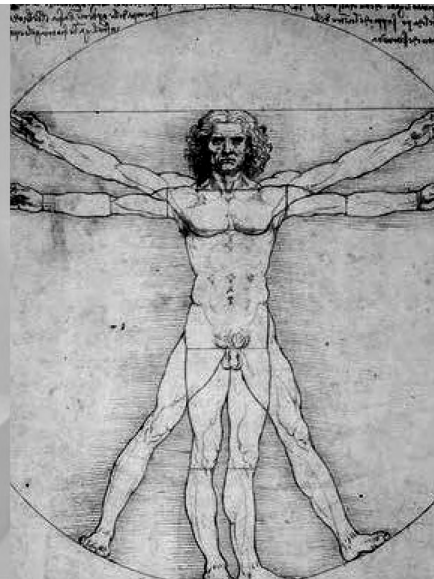
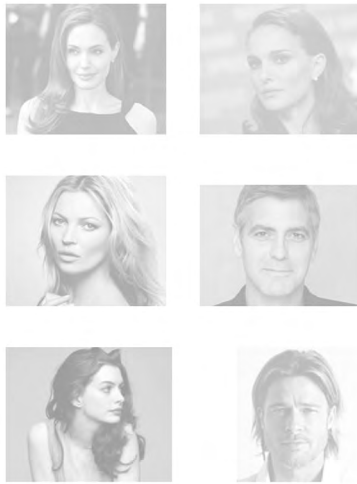
Osoby prywatnej

Stan

Używane

Zdjęcia przedstawiają oficerów węgierskich z okresu Cesarstwa Austro-Węgierskiego. Są to przedruki naklejone na karton, na odwrocie widać nazwy studio fotograficznego z Węgier. Większe ma wymiary 13x21, mniejsze 8x16. Cena większego 20 zł, mniejszego 10 zł. Za obydwa 25 zł.

3. Magdalena Niemiec, *Człowiek*, fragment, 2017.



4. Anita Szymocha, *Doskonałość*, fragment, 2017.



5. Małgorzata Knapik, *Ciało. Kultura – Natura* (stopklatki z filmu), 2017.



6. Ewa Jaros, *Człowieczeństwo* (stopklatki z filmów), 2017.





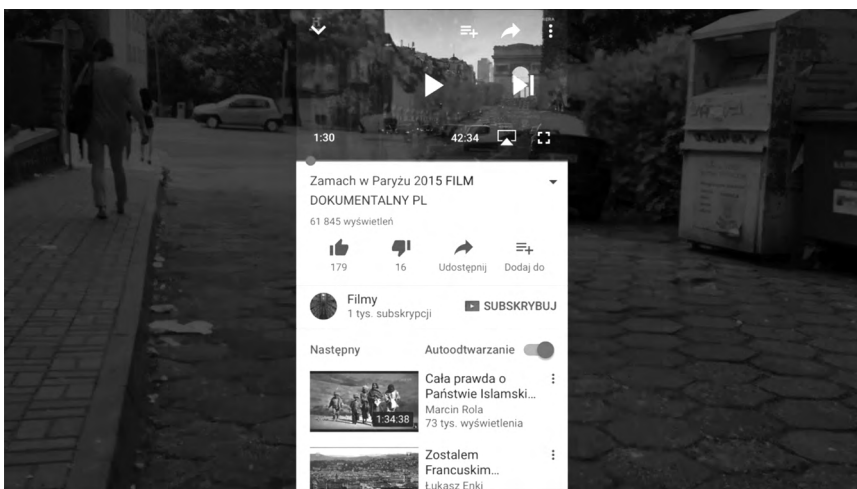
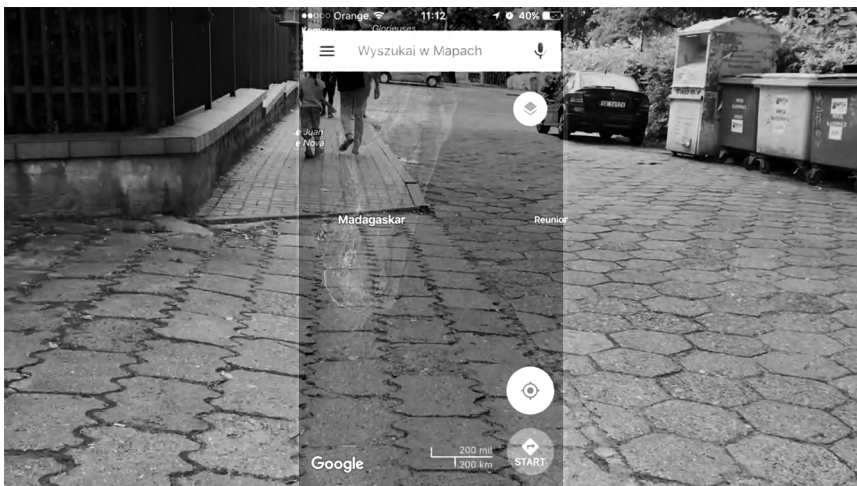
7. Andżelika Szczepaniak, *Człowiek*, fragment, 2017.



8. Marta Wojtaszek, *Człowiek* (stopklatki z filmu), 2017.



9. Agnieszka Gorgoń, *Łapacze snów – człowiek*, fragment, 2017.



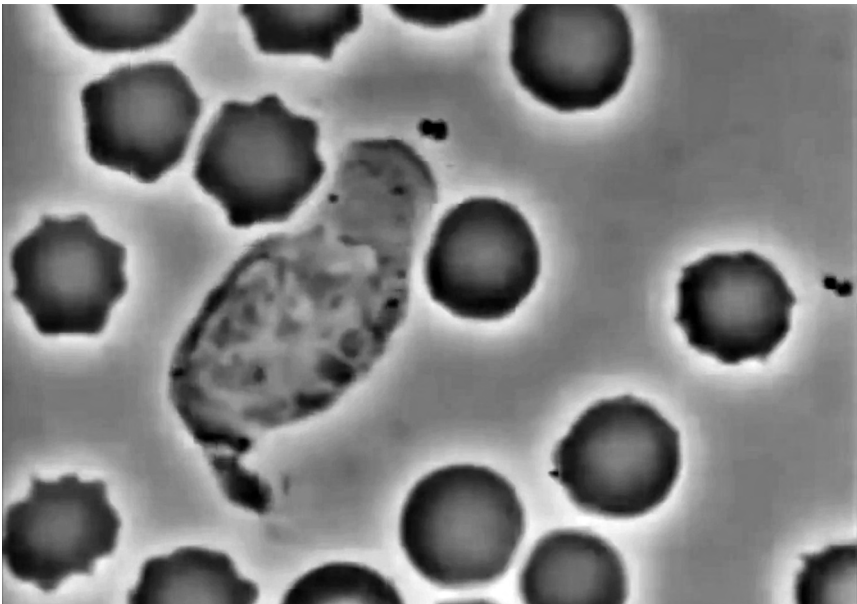
10. Agnieszka Zmuda, *Człowiek* (stopklatki z filmu), 2017.



11. Aneta Kaczmarek, *Człowiek* (stopklatki z filmu), 2017.



12. Monika Rąbel, *Człowiek*, fragment, 2017.



13. Agata Kłasińska, *Człowiek* (stopklatki z filmu), 2017.