

Michał Żerkowski

michal.zerkowski@filhist.uni.lodz.pl
<https://orcid.org/0000-0003-4890-5119>Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Ontologie, światotwórstwo, kosmopolityka

Ontologies, worlding, cosmopolitics

Urodzony w 1949 r. Philippe Descola, dziś profesor emeritus Collège de France, to postać z wielu powodów szczególna. Choć jego antropologia jest na wskroś światowa, styl pisarstwa jakie uprawia, pozostaje równie francuski jak jego biografia. Formacyjny kontakt Descoli z dyscypliną przypada na czas spędzony w École Normale Supérieure, gdzie – jeszcze jako student filozofii – zaczyna uczęszczać na seminaRIA Maurice’a Godeliera. Pierwszy, mało fortunny wyjazd terenowy do Meksyku odbywa na początku lat 70. w towarzystwie swojej przyszłej żony – dziś uznanej amazonistki – Anne-Christine Taylor. Już jako wykształcony filozof i licealny nauczyciel Descola zaczyna pracować nad doktoratem poświęconym Achuarom z Amazonii Ekwadorskiej, a jego promotorem zostaje Claude Lévi-Strauss (Descola 2024: 9–13). Badania zapoczątkowane w 1976 r. wyznaczają trajektorię jego późniejszej twórczości: od etnografii relacji ludzi i nie-ludzi, przez model ontologiczny czterech sposobów identyfikacji – animizmu, totemizmu, analogizmu i naturalizmu – aż po projekt kosmopolityki, „która wiąże ze sobą wszystkich mieszkańców świata” (Descola 2024: xi), zarówno ludzkich, jak i od ludzi różnych.

Syntetyczne omówienie tych kluczowych idei przynosi wydany w ubiegłym roku tom, zawierający pełny tekst anglojęzycznych wykładów z cyklu *Tanner lectures on human values*, które Descola wygłosił w kwietniu 2023 r. na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley (Descola 2025). Całość otwiera rzeczowy wstęp Williama F. Hanksa (antropologa i lingwisty, specjalisty od *maaya t’aan*), zamykają zaś spointowane przez autora komentarze

politolożki Adom Getachew, historyka środowiskowego Timothy'ego J. LeCaina i archeologa Davida Wengrowa, opromienionego niedawnym sukcesem wydawniczym *Narodzin wszystkiego. Nowej historii ludzkości* (Graeber, Wengrow 2022).

Aby właściwie uchwycić sens antropologii Descoli i przesłania Tannerowskich wykładów, powinniśmy cofnąć się do jego badań wśród Achuarów i wydanej w 1986 r., a opartej na pracy doktorskiej monografii. To tam Descola po raz pierwszy stwierdza, że „Achuarowie nie widzą nadprzyrodzoności jako poziomu oddzielnego od natury, gdyż wszystkie istoty ze świata natury mają pewne cechy wspólne z ludzkością, a prawa, których przestrzegają, są mniej więcej takie same jak te rządzące społeczeństwem cywilnym” (Descola 1994: 93). Istoty ludzkie, a także większość roślin i zwierząt oraz – z zachodniego punktu widzenia – obiekty abiotyczne (np. meteoryty) są w świecie achuarskim obdarzone duszą (*wakan*) i indywidualnym życiem. Byty tego rodzaju określane są jako *aents*, co Descola przekłada jako „osoby” i dodaje: „Niemniej jednak tylko ludzie są «kompletnymi osobami» (*penke aents*), w tym sensie, że ich wygląd w pełni odpowiada ich istocie. Jeśli istoty ze świata natury są antropomorfizowane, to dlatego, że zakłada się, że mają te same zdolności co ludzie, mimo że różnią się wyglądem” (Descola 1994: 93). Cechą wyróżniającą *aents*, a w szczególności *penke aents*, są zdolności komunikacyjne, których brak bywa przypisywany nieposiadaniu duszy¹ (Descola 1994: 324–325). Zdaniem Descoli „[i]stoty obdarzone mową są klasyfikowane w subtelnej hierarchii, której niższe szczeble są ledwie odróżnialne od stanu naturalnego. Niemniej jednak kontinuum kulturowe nie jest wyznaczone przez stopnie kompetencji werbalnych, ale przez stopnie uspołecznienia” (Descola 1994: 325). Na szczycie tej hierarchii znajdują się ludzie jako *penke aents*, przy czym społeczeństwo Achuarów „jest paradygmatem tego doskonałego człowieczeństwa, a jego standardy są miarą, którą mierzy się odchylenia” (Descola 1994: 325). To właśnie ten achuarski wzór strukturyzowania kosmosu i organizowania relacji między zasiedlającymi go bytami już wkrótce w Descolowskiej teorii antropologicznej będzie konceptualizowany za pomocą pojęcia systemu animicznego vel animizmu.

W połowie lat 90., nie używając jeszcze terminu „ontologia”, Descola opisuje animizm, totemizm i naturalizm jako sposoby identyfikacji (*modes of identification*), będące trybami ustalania różnic i podobieństw między „ja” a innymi bytami (Descola 1996: 87; 2025: 24). Podczas gdy w ujmowanych tu jeszcze po Lévi-Straussowsku systemach totemicznych nie-ludzie mają być etykietami klasyfikacji społecznej, animizm „nadaje istotom naturalnym ludzkie skłonności i atrybuty społeczne” (Descola 1996: 87). Tym samym w systemach totemicznych rozumianych jako sposoby identyfikacji „nie-ludzie traktowani są jako znaki, w systemach animicznych traktowani są

¹ Sytuacja ta jest właściwa bytom o niskim statusie ontologicznym, do których zalicza się większość owadów, ryb, roślin etc. „Milczenie” obdarzonych duszą gwiazd i meteorytów tłumaczone jest z kolei ich fizycznym oddaleniem od ludzi (Descola 1994: 325).

jako człony relacji” (Descola 1996:88). W tym zestawieniu naturalizm właściwy kulturze Zachodu „to po prostu przekonanie, że natura istnieje, że pewne rzeczy swoje istnienie i rozwój zawdzięczają zasadzie obcej zarówno przypadkowi², jak i skutkom ludzkiej woli” (Descola 1996:88).

W 2005 r. Descola publikuje swoje *opus magnum*, czyli *Par-delà nature et culture*, które 8 lat później zostanie przełożone na angielski jako *Beyond nature and culture* (Descola 2013). Utrzymując pojęcie identyfikacji, „która działa pod prąd kategoryzacji bytów i rzeczy ujawnianych przez taksonomie” i która ma być „zdolnością uchwycenia i oddzielenia niektórych ciągłości i nieciągłości, które możemy pojąć podczas obserwacji i praktycznego radzenia sobie z naszym środowiskiem”, Descola (2013: 115) pisze o niej jako o elementarnym mechanizmie „ontologicznego różnicowania”. Na tym etapie nie utwierdza już strukturalistycznej i funkcjonalistyczno-strukturalnej dychotomii: świat społeczno-kulturowy – świat naturalny i nie wnioskuje o cechach ontologicznych na podstawie „procesów relacyjnych zmateriałizowanych w instytucjach” (Descola 2006: 139). Odrzucając tego rodzaju socjologizm, wyróżnia 4 typy ontologii, konstytuowane przez 4 sposoby identyfikacji, i definiuje je jako „systemy dystrybucji cech wśród istniejących obiektów w świecie, które z kolei dostarczają punktów zaczepienia dla socjokosmicznych form agregacji oraz koncepcji «ja» i nie-«ja»” (Descola 2006: 141), czy też jako „kontrastowe jakości i byty wykryte w otoczeniu człowieka i zorganizowane w systemy” (Descola 2014: 275).

Kluczem do ustanowienia tego modelu, pozostającego w centrum Tannerowskich wykładów, okazało się przyjęcie założenia o filozoficznej uniwersalności rozróżnienia między „wewnętrznością” a „fizycznością” w ludzkim myśleniu o „ja” i obiektach świata – założenia, które Descola (2013: 78–79) omawia, odwołując się do Husserlowskiej fenomenologii (Husserl 1959: 61–64) oraz psychologii rozwoju (Bloom 2004). Możliwe identyfikacje, jego zdaniem, mają być oparte na wariantach odnotowywanych kulturowo podobieństw i różnic zachodzących między odpowiadającymi sobie aspektami wewnętrznymi i zewnętrznymi zestawianych bytów. Tym samym tworzą się 4 kombinacje, których rezultaty Descola określa jako 4 odmienne, choć nie wykluczające się wzajemnie, typy ontologii: animizm, totemizm, analogizm i naturalizm. W ramach tej kombinatoryki animizm wiąże się z podzielanym przekonaniem o podobieństwie „wewnętrzności” bytów, będących potencjalnie osobami obdarzonymi duszą, oraz o zróżnicowaniu ich form zewnętrznych, tj. ich „fizyczności”, ponieważ istoty animistycznego kosmosu nie tylko posiadają odmienne formy cielesne, lecz także mogą je zmieniać. Całkowitym przeciwieństwem tej ontologii jest zachodni naturalizm, wedle którego byty łączy ich „fizyczność” – materialność, biologia czy wspólne podleganie prawom przyrody. Dzieli je natomiast charakter ich „wewnętrzności” (o ile ją posiadają – vide jej brak

2 Descola ma tu na myśli zachodni determinizm związany z ideą niezmiennych praw przyrody.

u obiektów abiotycznych), która na poziomie indywidualnym przyjmuje postać umysłu, a na poziomie zbiorowym – kultury (Descola 2006: 140–141; 2025: 24–25).

W tej dojrzałej postaci Descolowskiej teorii totemizm przestaje być jedynie mechanizmem klasyfikacji społecznej i kosmologicznej, a staje się także (jeśli nie przede wszystkim) określonym sposobem identyfikacji i w konsekwencji typem ontologii opartym na założeniu podobieństwa zarówno „wewnętrzności”, jak i „fizyczności”, przejawiającego się w cechach cielesnych, moralnych i behawioralnych (Descola 2006: 143–144; 2025: 25).

Model domyka czwarty sposób identyfikacji: analogizm. Ten tryb, w kontekście europejskim historycznie poprzedzający nowoczesny naturalizm, Descola łączy z ontologią świata podzielonego na części składowe, w którym ludzie, zwierzęta, rośliny, ciała niebieskie i inne byty różnią się zarówno pod względem fizycznym, jak i wewnętrznym, a ich relacje są ustanawiane za pomocą analogii, korespondencji i hierarchii. Przejawy takiego porządku, odzwierciedlanego w astrologii, alchemii, medycynie humoralnej, wróżbiarstwie, praktykach ofiarniczych czy idei wielkiego łańcucha bytów, odnaleźć można „w Europie starożytnej, na Dalekim Wschodzie, w znacznej części Afryki czy w kolektywach andyjskich i mezoamerykańskich³” (Descola 2025: 55).

Co kluczowe, kombinatoryczny model sposobów identyfikacji oraz konstytuowane w jego ramach ontologie należy traktować jako narzędzia heurystyczne, czy też – cytując Anne-Christine Taylor (2013: 201–202) – „eksperymenty myślowe, ponieważ żadne rzeczywiste społeczeństwo ani żadna grupa kulturowa nie realizuje ich w sposób czysty i wyłączny”. Istotnie, Descola podkreśla, że różne sposoby identyfikacji nie wykluczają się wzajemnie i mogą koegzystować w ramach jednego systemu kulturowego, ponieważ

[k]ażdy człowiek może aktywować dowolny z nich w zależności od okoliczności, ale jeden z nich zawsze dominuje w określonym czasie i miejscu, ponieważ dostarcza osobom, które nabyły umiejętności i wiedzę w obrębie tej samej wspólnoty praktyk, zasadniczych ram, poprzez które postrzegają one i interpretują rzeczywistość (Descola 2006: 147).

Po czym dodaje: „To właśnie te ramy nazywam ontologią” (Descola 2006: 147).

Ze względu na uczynienie z tej ostatniej jednego z centralnych terminów swojej antropologii Descola przypisywany bywa do konstelacji „zwrotu ontologicznego”. To błąd, a przynajmniej nieścisłość. Kluczowe dla Descolowskiego projektu jest badanie

3 Descola pojęcie społeczeństwa zastępuje zapożyczonym pierwotnie od Latoura terminem „kolektyw” (Descola 2006: 147), który – według słów autora *Nigdy nie byliśmy nowocześni* – został wprowadzony właśnie po to, „aby opisać zbiorowości ludzi i nieludzi” (Latour 2011: 14). W przeciwieństwie jednak do ujęcia kolektywu charakterystycznego dla teorii aktora-sieci Descola (2025: 40–43) definiuje go jako względnie trwały układ (asamblaż) bytów i łączących je relacji, uformowany zgodnie z określonym sposobem identyfikacji.

„sposobu, w jaki każdy z trybów identyfikacji warunkuje formy asocjacji łączące ludzi i byty inne niż ludzkie w asamblażach *sui generis*” (Descola 2025: 44). Celem tego przedsięwzięcia jest „doprowadzenie analizy antropologicznej do najgłębszego poziomu, na którym można uchwycić różnice między ludzkimi sposobami życia” (Holbraad, Pedersen 2017: 62), a jego stawką – rozumiana za Dipeshem Chakrabartym (2011) „prowincjonalizacja” zachodnich założeń ontologicznych.

Pełne dystansu sformułowanie o dotarciu do fundamentalnego poziomu ontologii (czytaj: wielu ontologii) nie jest przypadkowe i pochodzi od autorów najważniejszej wykładni „zwrotu ontologicznego”, Martina Holbraada i Mortena Axela Pedersena, dla których istotą nurtu na obecnym etapie jego rozwoju jest specyficzne zadanie metodologiczne. Postulowane przez nich „trzy ontologiczne obrócenia” (*three ontological turnings*) polegać mają na pracy refleksyjności, konceptualizacji i eksperymentowaniu, nie zaś na rekonstruowaniu „głębokich ontologii”. Ich „zwrot ontologiczny” nie jest teorią tak pojętych metafizyk, ale metodologią konfrontowania zmiennych danych empirycznych z równie zmiennymi „założeniami ontologicznymi, które antropologdy muszą nieuchronnie przyjmować, próbując opisać je etnograficznie” (Holbraad, Pedersen 2017: 13).

Bez względu na to *qui pro quo* metodologia Descoli pozostaje równie radykalna, choć jej innowacyjny charakter zdaje się wyrażać w czym innym – w próbie wspomnianej już „prowincjonalizacji” zachodniego naturalizmu, czyli sprowadzenia go z pozycji domyślnego, uniwersalnego układu odniesienia do statusu jednego z możliwych typów ontologii. Pomocne w tym zadaniu okazują się pojęcia światotwórstwa (*worlding*) i kosmopolityki (*cosmopolitics*).

Aby trafnie odczytać sens Descolowskiej analizy, zrekapitulujmy najpierw jej 3 poziomy, wyznaczane przez pojęcia sposobu identyfikacji, ontologii i kosmologii. Sposób identyfikacji rozumiany jest tu jako najbardziej podstawowy schemat ustalania podobieństw i różnic między „ja” a innymi bytami; to na tym poziomie ludzie określają siebie jako szczególną kategorię bytów, a opozycja natury i kultury okazuje się tylko jedną z możliwych demarkacji. Ontologia jest historycznie i regionalnie utrwalonym rezultatem danego sposobu identyfikacji – konkretną postacią jednego z „reżimów ciągłości i nieciągłości”, widoczną w języku, przedstawieniach i praktykach. Dlatego, jak twierdzi Descola (2024: 109), różne ontologie, np. dawnych Chin i starożytnej Grecji, mogą znacząco różnić się inwentarzem bytów, formami łączących je relacji i typami tworzonych przez nie sieci, a zarazem opierać się na tym samym sposobie identyfikacji (w przypadku historycznych Chin i Grecji był nim analogizm). W tym zestawieniu kosmologia oznacza z kolei przestrzenne rozmieszczenie elementów ontologii oraz układ relacji, które je wiążą. Sposób identyfikacji jest zatem najogólniejszą zasadą organizacji, ontologia – jej konkretną konstytucją, a kosmologia – porządkiem relacji i zasad współistnienia bytów, które dana ontologia wyróżnia i różnicuje.

Pisząc w tym kontekście o światotwórstwie, Descola nie podąża śladem krytyki postkolonialnej (Spivak 1985), ale Wittgensteinowskiego: „Świat jest wszystkim, co jest faktem” (Wittgenstein 2000: 5)⁴. Dystansując się od pojęcia światopoglądu jako zakładającego istnienie jednego, uprzednio danego świata, który różne kultury jedynie odmiennie reprezentują, stwierdza, że istnieją raczej różne sposoby światotwórstwa, czyli aktualizowania wybranych jakości, zjawisk i relacji za pomocą określonych filtrów ontologicznych. Filtry te, ugruntowane w sposobach identyfikacji, decydują o tym, jakie byty i właściwości mogą zostać rozpoznane jako realne:

Naturalistyczny filtr ontologiczny nie wytworzy ducha zwierzęcego, podobnie jak animistyczny filtr ontologiczny nie wytworzy kwarka. Kiedy więc w danym reżimie ontologicznym uruchamia się ruch światotwórstwa, nie wytwarza on „światopoglądu” rozumianego jako jedna z wielu wersji pewnej transcendentnej rzeczywistości, do której pełny dostęp miałyby jedynie nauka albo Bóg. Wytwarza świat w ścisłym sensie: nasycony znaczeniem i przepełniony wielorakimi przyczynowościami, świat, który na swoich obrzeżach nakłada się na inne światy tego samego rodzaju, aktualizowane w odmienny sposób przez innych aktorów. To właśnie owo nakładanie się światów czyni antropologię możliwą (Descola 2024: 110).

Drugie pojęcie – kosmopolityka – nie oznacza u Descoli projektu uzgodnienia wielu światów na wzór propozycji Isabelle Stengers (2010; 2011) czy Bruno Latoura (2009), lecz odnosi się do operatorów (czynników relacyjnych) wiążących światy i ustanawiających stosunki między różnymi klasami bytów, które inaczej sytuowane byłyby na odmiennych płaszczyznach ontologicznych. Konkretnie formy tych kosmopolitycznych powiązań Descola określa mianem kosmoustrójów (*cosmopolities*) – asamblaży ludzi i nie-ludzi łączonych w ramach określonych reżimów kosmicznego uspołecznienia. Każdy z czterech sposobów identyfikacji znajduje w związku z tym rozwinięcie nie tylko w określonych ontologiach, ale również we właściwym sobie rodzaju kolektywu. W animizmie kolektywy przybierają postać „gatunko-plemion” (tribe-species), co oznacza, że istoty ludzkie i inne niż ludzkie formują odrębne zbiorowości społeczne. W totemizmie, zwłaszcza australijskim, ludzie i nie-ludzie zostają włączeni do wspólnych, hybrydycznych klas totemicznych, których jedność opiera się na współdzieleniu prototypowych właściwości fizycznych i moralnych. Analogizm tworzy z kolei kolektyw współrozciągły z kosmosem, tj. jedną hierarchiczną całość, w której społeczeństwo i kosmos niemal się pokrywają, a poszczególne segmenty uzyskują znaczenie i funkcję jedynie w odniesieniu do nadrzędnego porządku, który współtworzą. Naturalizm, właściwy nowoczesnemu Zachodowi, oddziela natomiast społeczeństwo ludzkie

4 Historycznie idea światotwórstwa wiąże się jednak z Heideggerowską formułą *Welt weltet* (zob. Heidegger 2020: 32).

od natury, traktując ludzi jako uczestników kultur i członków instytucji, a nie-ludzi jako elementy świata naturalnego (Descola 2025: 50–58).

Co warto podkreślić, w wykładach Tannerowskich stawką Descolowskiej typologii nie jest szaleństwo katalogowania, ale zarysowanie antropologii politycznej wykraczającej poza człowieka. Przemyślenie podstawowych pojęć antropologicznych staje się przy tym szczególnie możliwe w sytuacji, w której to nie-ludzie okazują się uczestnikami relacji tradycyjnie określanych jako społeczne. Czy analiza kosmoustrojów i ontologii jest zatem najwłaściwszą drogą do dekolonizacji nowoczesnych kategorii politycznych? Kategorii – jak pisze Descola (2025: 119–120) – podzielanych w równym stopniu przez liberalizm leseferystyczny i prometejską lewicę? *Dandum semper est tempus: veritatem dies aperit.*

Powracając do sugestii Lévi-Straussa (2019) o etnografii jako „nauce rewolucyjnej”, Descola pozostaje w swoich wykładach przywiązany do idei antropologii będącej przedsięwzięciem komparatystycznym. Tym samym, rozwijając antropologiczne rozumienie metafizyki – rozumienie mające własną skomplikowaną historię – nieodmiennie sięga po „strukturalistyczny przybornik” – jak podsumowała to kilka lat temu Anne-Christine Taylor (2020: 16). To właśnie wykorzystanie tych narzędzi służy mu od lat do rozwijania modelu uogólniającego i porównawczego ze wszystkimi tego konsekwencjami. Bez względu na zarzuty neostrukturalistycznej ahistoryczności całego projektu, przyobleczonego przy tym „w język poststrukturalizmu i posthumanizmu” (Kapferer 2014: 399), ontologiczny model Descoli – szerzej zaś jego ukształtowania na przestrzeni ostatnich dekad propozycja uprawiania naszej dyscypliny – pozostaje dziś jednym z najbardziej rozpoznawalnych stanowisk w antropologicznej debacie.

Bibliografia

- Bloom, P. (2004). *Descartes' baby: How the science of child development explains what makes us human*. New York: Basic Books.
- Chakrabarty, D. (2011). *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna* (przeł. T. Dobrogoszcz, E. Domańska, D. Kołodziejczyk). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Descola, P. (1994). *In the society of nature: A native ecology in Amazonia* (trans. N. Scott). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, P. (1996). Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. In: P. Descola, G. Palsson (eds.), *Nature and society: Anthropological perspectives* (pp. 82–102). London: Routledge.
- Descola, P. (2006). Beyond nature and culture: Radcliffe-Brown lecture in social anthropology, 2005. *Proceedings of the British Academy*, 139, 137–155. DOI: <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197263945.003.0006>
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture* (trans. J. Lloyd). Chicago: University of Chicago Press.
- Descola, P. (2014). Modes of being and forms of predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 271–280. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.1.012>

- Descola, P. (2024). *The composition of worlds: Interviews with Pierre Charbonnier* (trans. N. Vinsonneau, J. Magidoff). Cambridge: Polity Press. DOI: <https://doi.org/10.1111/amet.13376>
- Descola, P. (2025). *Politics of worlding: An anthropological contribution to cosmopolitics*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780197801659.001.0001>
- Graeber, D., Wengrow, D. (2022). *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości* (przeł. R. Filipowski). Poznań: Zysk i S-ka.
- Heidegger, M. (2020). *Źródło dzieła sztuki* (przeł. B. Jasiński). Warszawa: Ethos.
- Holbraad, M., Pedersen, M.A. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316218907>
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923–1924), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kapferer, B. (2014). Back to the future: Descola's neostructuralism. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(3), 389–400. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.3.026>
- Latour, B. (2009). *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji* (przeł. A. Czarnacka). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej* (przeł. M. Gdula). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lévi-Strauss, C. (2019). Ethnography: A revolutionary science. In: C. Lévi-Strauss, *From Montaigne to Montaigne* (trans. R. Bononno) (pp. 21–44). Minneapolis: University of Minnesota Press. DOI: <https://doi.org/10.5749/j.ctvsn3nfd>
- Spivak, G.C. (1985). Three women's texts and a critique of imperialism. *Critical Inquiry*, 12(1), 243–261.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I* (trans. R. Bononno). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics II* (trans. R. Bononno). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Taylor, A.-C. (2013) Distinguishing ontologies. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1), 201–204. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau3.1.017>
- Taylor, A.-C. (2020). Seeing, speaking and acting in Amazonian worlds. New takes on animism and perspectivism. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 6, 13–19. DOI: <https://doi.org/10.26881/etno.2020.6.02>
- Wittgenstein, L. (2000). *Tractatus logico-philosophicus* (przeł. B. Wolniewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Słowa kluczowe: Philippe Descola, ontologia, sposoby identyfikacji, światotwórstwo, nie-ludzie, kosmopolityka

Keywords: Philippe Descola, ontology, modes of identification, worlding, nonhumans, cosmopolitics