

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/325828726>

Wyobrażenia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych Ontological Imagination. Philosophical (re)construction Of Phronetic Social Science

Book · June 2018

CITATIONS

4

READS

9

1 author:



[Andrzej Wojciech Nowak](#)

Adam Mickiewicz University

27 PUBLICATIONS 18 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Ontological Imagination and radicalizing of the Radical Enlightenment [View project](#)



Structures of knowledge [View project](#)

nh

n o w a h u m a n i s t y k a

Andrzej W. Nowak

Wyobrażenia ontologiczna

**Filozoficzna (re)konstrukcja
fronetycznych
nauk społecznych**

Wyobrażenia ontologiczna

Filozoficzna (re)konstrukcja
fronetycznych nauk społecznych

Seria wydawnicza

nh

n o w a h u m a n i s t y k a

Tom XXIX

Komitet redakcyjny:

Katarzyna Bojarska

Ewa Domańska

Andrzej Leśniak

Adam Lipszyc

Tomasz Majewski

Jakub Momro

Paweł Mościcki

Ryszard Nycz (przew.)

Roma Sendyka

Anna Zeidler-Janiszewska

Arkadiusz Żychliński

Seria zainicjowana dzięki środkom projektu badawczego pt. „W stronę nowej humanistyki: polska pamięć kulturowa”, finansowanego przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki, a realizowanego w ramach programu Transdyscyplinarnej Szkoły Letniej, powołanej przez ogólnopolską Konferencję Kierowników Filologicznych Studiów Doktoranckich.

Andrzej W. Nowak

Wyobrażenia ontologiczna

Filozoficzna (re)konstrukcja
fronetycznych nauk społecznych



Recenzent dr hab. Krzysztof Abriszewski

Publikacja sfinansowana przez Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Wydział Nauk Społecznych UAM oraz Instytut Badań Literackich PAN

© Andrzej W. Nowak, 2016

This edition © Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016

Redakcja, korekta oraz indeks Izabela Baran
Projekt okładki i stron tytułowych Kinga Pniewska
Projekt typograficzny i łamanie Robert Oleś / d2d.pl
Redaktor techniczny Dorota Borowiak

ISBN 978-83-232-3035-9

ISSN 2353-494X

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

61-701 Poznań, ul. Fredry 10

www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 22,00, ark. druk. 26

Druk i oprawa: Expol, Włocławek, ul. Brzeska 4

Spis treści

Wstęp	9
Filozofować w świecie cyborgów	10
Wyobraźnia socjologiczna dziś	14
Przemysłu usytuowanie i ucieleśnienie myślenia	17
Jak „podążać za aktorem” i się nie zagubić	19
Treść książki, budowa i sposób narracji	21
Kwestie terminologiczne i translatorskie	22
1. Pomędzy nowoczesnym ethosem a barokową wyobraźnią	23
1.1. Co mówi komar i dlaczego filozofowie słabo to słyszą?	23
1.2. Usłyszeć świat – w obronie barokowej wyobraźni	27
1.3. Być nowoczesnym w ponownie zaczarowanym świecie	58
1.4. Czy inna nowoczesność jest możliwa?	63
1.5. Z powrotem do świata – przywracając usytuowaną mądrość praktyczną	71
2. Wyobraźnia socjologiczna i jej radykalizacja	79
2.1. Obietnica obietnicy – cóż zostało po C.W. Millsie?	81
2.1.1. Żyjąc przeciw alienacji	81
2.1.2. Rekonstrukcja prometejskiej dyspozycji	87
2.1.3. Działając w imieniu społeczeństwa i <i>demos</i>	102

2.2.	Wyobrażenia wobec przyszłości: wyobrażenia socjologiczna	
	a wyobrażenia konstruktorska	110
2.2.1.	Rozpoznając zbiorowość – ilu nas jest?	118
2.2.2.	Ryzykując zmianę zbiorowości – czy możemy być razem?	121
2.2.3.	Człowiek całościowy jako aktor historii	123
2.3.	Jak żyć w krainie spustoszonej wyobraźni?	130
2.3.1.	Wyobrażenia socjologiczna dziś	130
2.3.2.	Zniknięcie społeczeństwa, bioliberalizm i światopogląd karmiczny	132
2.3.3.	Socjologia i socjalizm – nierozzerwalny związek?	139
2.4.	Intelektualista publiczny i jego rola w świecie niedopełnionej nowoczesności	154
2.4.1.	Wyobrażenia socjologiczna a rola publiczna intelektualistów	157
2.4.2.	Wyczerpanie nowoczesnego projektu i ponowoczesny pesymizm	161
2.5.	Wyobrażenia socjologiczna – pomiędzy różnicą a uniwersalizmem. Dygresja o Rwandzie	167
2.6.	Globalna wyobrażenia systemowa	187
2.6.1.	Wyzwania wobec nauk społecznych i wyobraźni socjologicznej	190
2.6.2.	Od obiektów do <i>oikeios</i> . Wyobrażenia ekologiczno-światowa	193
Przybliżenie I: Wyobrażenia socjologiczna – usytuowanie i „krążąca” sprawczość		
		205
3.	Obniżając ton – zwroty ku ontologii	211
3.1.	Praktykowanie i wykonywanie zamiast wiedzy i poznawania – zwroty ku ontologii	212
3.2.	Manifest nieredukcyjnej ontologii relacyjnej	224
3.2.1.	Epifania w Citroenie	233
3.2.2.	Irredukcje – świat nieodczarowany	245
3.2.3.	Cztery zasady konstrukcyjne	256
3.2.4.	Złożoność prostoty – dygresja o <i>Go</i>	268

3.3. Zrywając ze zdrowym rozsądkiem czy go przywracając?	284
3.4. Świat – więcej niż jeden, mniej niż wiele – ontologia a frakcyjność	309
3.4.1. Przemysłu środowisko – otoczenie (<i>milieu</i>)	309
3.4.2. Krążenie wiedzy, metrologia a wykonywanie „świata”	312
3.4.3. Frakcyjność, wykonywanie i realizowanie – ontologia wyboru	327
3.5. Konsekwencje zwrotu ontologicznego – projekt nowej ontologii społecznej	336
Przybliżenie II: Wyobraźnia ontologiczna – śledząc redukcję świata	343
4. Praktykując wyobraźnię ontologiczną	345
4.1. Mikrob, nauka, miasto (epidemia cholery w Londynie 1854)	346
4.2. Ontologia wiedzy i cholery	353
4.2.1. Praca detektywa	353
4.2.2. Praca kartografii, przesunięcie dźwigni – ku makroskali	357
4.2.3. Praca „socjologa”	361
4.2.4. Wyobraźnia polityczna, ciężar wyboru a suwerenna decyzja	364
4.2.5. Rozbudowa sieci i jej paradoksalny „efekt”	365
4.2.6. Polityka ścieku	367
4.3. Czas na pytanie: co zrobić?	368
Przybliżenie III: Wyobraźnia ontologiczna – przykładając dźwignię	373
Zakończenie – w stronę roztropnej wyobraźni	377
Bibliografia	387
Indeks nazwisk	409

Wstęp

Rebelia roku 1968, która wytrysnęła z wielu źródeł, skierowała się przeciw temu, co ówcześni socjologowie nazywali „normatywną siłą faktu”, czyli mówiąc jaśniej, chodziło o pogląd, że wszystko jest dobre, jest takie, jakie jest, i musi takie pozostać, ponieważ właśnie jest takie, jakie jest. Koniec kropka. Wspaniała logika. Przy takiej „zasadzie rzeczywistości” uczestnicy paryskiego maja 1968 roku rzucili bojowe zawołanie: „Cała władza w ręce wyobraźni!”¹

Jak każdy złożony artefakt, książka niniejsza zawiera w sobie określoną, zamkniętą, „skondensowaną” liczbę działań, innych artefaktów, myśli, idei, wpływów. Geneza każdej książki jest sama w sobie interesującym zagadnieniem badawczym. Szczególnie dotyczy to książki takiej jak niniejsza, lokującej się na pograniczu socjologii wiedzy, filozofii i socjologii publicznej oraz, co najważniejsze, społecznych studiów nad nauką i techniką. Książka ta to propozycja złożona z dwóch strategii, przenikających się wątków. Obie są obecne w całej książce. Splatając je ze sobą, próbuję dzięki temu jak najlepiej wyartykułować tytułowy program wyobraźni ontologicznej. Pierwsza strategia to wskazanie na pewną umiejętność, dyspozycję, która powinna być upowszechniana zarówno wśród badaczy, jak i poza wąsko rozumianą Akademią – wtedy traktuję wyobraźnię ontologiczną jako formę samoświadomości społecznej. Druga strategia jest metateoretyczna, dotyczy sposobów uprawiania nauk społecznych i filozofii, a przede wszystkim tego, jak mają one sprostać wyzwaniom ze strony posthumanizmu i zwrotu ontologicznego.

¹ Daniel Cohn-Bendit, Rüdiger Dammann (red.), *Maj '68. Rewolta*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 34.

Filozofować w świecie cyborgów

Zamyśl podstawowy książki to próba filozoficznej refleksji nad kondycją nauk społecznych w świecie, w którym definiowani jesteśmy przez coraz silniejsze uzależnienie od świata techniki i nauki. Technonaukowa² rzeczywistość jest dziś składową naszego życia codziennego. Dawny, bliski jeszcze Habermasowi podział na świat życia i „system” jest już dziś nie do utrzymania zarówno ze względu na zmiany, jakie zaszły na poziomie przedmiotowym (zmiany technologiczne), ale także jako nieadekwatny teoretycznie (zwrot posthumanistyczny). Ponadto uprawomocnione wydaje się stwierdzenie, że pogląd utrzymujący podział na świat życia i system nie był wiarygodny jako sposób opisu rzeczywistości życia codziennego nie tylko w przypadku społeczeństw nowoczesnych, ale także bardziej złożonych tzw. „społeczności przednowoczesnych”³. Podział ten

² Używam terminu „technonauka” na określenie praktyk zarówno naukowych, jak i technicznych, gdyż chcę jasno zasygnalizować moją przynależność teoretyczną. Ujęcie nauki i techniki jako technonauki jest szeroko przyjmowane wśród badaczy z kręgu STS (studia nad nauką i techniką) i ANT (*actor-network theory*). Takie ujęcie ma na celu wskazanie, że czymś nieuzasadnionym jest oddzielanie „czystej”, teoretycznej nauki od „stosowanej” techniki. Raczej mamy do czynienia ze złożoną siecią współzależności, której krańce możemy modelowo nazwać czystą nauką i stosowaną techniką. Dobrym, prostym modelem nauki i techniki pojmowanej jako technonauka jest tzw. krążeniowy model nauki zaproponowany przez Bruna Latoura w książce *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2014; por. też opracowanie na gruncie polskim Ewa Bińczyk, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

³ Zaznaczony cudzysłowem dystans do sformułowania tzw. „społeczeństwa przednowoczesne” wynika z faktu, że jestem zdecydowanym przeciwnikiem linearnej, teorii-modernizacyjnej i eurocentrycznej koncepcji historiozoficznej. Jako zwolennik analiz systemowo-historycznych (Braudel, Wallerstein) traktuję rozwój jako pochodną dynamiki pewnych systemów historycznych, które – owszem – mają własności systemowe, ale tylko w obrębie danej struktury długiego trwania. Podział społeczeństw na przednowoczesne, nowoczesne i ponowoczesne zakłada istnienie jakiegoś celu (*telos*) historii, utożsamianego najczęściej z rozwiniętymi społeczeństwami tzw. Zachodu. Ja pojmuję kategorię „nowoczesny” jako synonim pewnych własności systemowo-strukturalnych, których występowanie nie jest dla mnie uzależnione od linearnie pojmowanej historiozofii, stąd nie wahałbym się (o ile to znajdzie potwierdzenie w materiale źródłowym) nazwać

dziś wydaje się szczególnie chybiony, technonaukowa rzeczywistość jest dziś, jak nigdy, intymnie spleciona z naszymi podstawowymi praktykami i wiążącymi się z tym troskami. Warto w tym momencie przestrzec przed wzmiankowanym wyżej błędnym założeniem, że technonaukowa rzeczywistość jest przejawem ostatnich lat. Badacze tacy jak Mumford, Serres czy Latour pokazali, że intymna relacja pomiędzy historią ludzi, artefaktów, rzeczy i zwierząt jest właściwie tożsama z tym, co antropocentrycznie nazywamy historią ludzkości, albo po prostu historią. Serres i Latour, aby to oddać, zaproponowali alternatywny sposób ujmowania ludzkiej historii. Nazwali ten projekt pragmatogonią – alternatywną historią wzrostu pewnego złożonego ekosystemu, którego częścią są ludzie, rzeczy, zwierzęta, rośliny. Podobny sposób ujmowania ludzkiej historii prezentują także badacze z tradycji tzw. wielkiej historii, historii „ekumeny”⁴, gdzie technika, artefakty techniczne są traktowane jako nieodłączny element ludzkiej historii, intymnie z nią spleciony. Dwuznaczność w ujmowaniu historii ludzkiej, jako splecionej z technonauką, można dobrze oddać poprzez metaforę cyborga – organizmu hybrydalnego, który jest złożony z biologicznych i technicznych elementów⁵. W zależności od tego, czy potraktujemy metaforę cyborga szeroko czy wąsko, możemy „nowoczesnym” starożytnego Rzymu czy Chin klasycznych, na przykład wskazując na wysoce rozwinięte miasta.

⁴ David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, University of California Press, Berkeley 2004; William Hardy McNeill, *The Ecumene: Story of Humanity*, Harper & Row, 1973; Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, 2015.

⁵ Metafora cyborga wydaje mi się bardziej nośna i bogatsza znaczeniowo od metafory maszyny, przy jednoczesnym zachowaniu zalet tejże: „Wśród pojęć, problemów i metod pojęcie maszyny jest bowiem najłatwiej używane, najmniej jednoznaczne, najbardziej filozoficzne. Filozofia dzięki niemu wraca do centrum, tzn. rozpoznaje w tymże pojęciu coś więcej niż tylko pewien określony fragment świata empirycznego, służący jej bądź to jako przedmiot analiz, bądź poręczny przykład metafory. Zapewne istnieją dobre racje historyczne stawania się «maszyny» filozoficznym pojęciem”, Mateusz Falkowski, *O maszynach*, t. 1: *Wiek XVII a filozofia techniki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 8. Metaforę cyborga wykorzystałem w tekście: *Nigdy nie byliśmy (tylko) ludźmi*, „Bez Dogmatu” 11/2015 (104), s. 28–31 (powyższy fragment książki bazuje na wzmiankowanym tekście).

zapropnować dwie wizje technonaukowej historii ludzkości. W ujęciu wąskim cyborg to wynalazek naszych czasów, to ten moment, w którym technika zdominowała aspekt ludzki, techniczne artefakty, uwarunkowania systemowe zastąpiły regulowane społecznie dawne praktyki. To ujęcie częste wśród krytyków techniki (np. Heidegger). Ujęcie szerokie to przyjęcie, że zawsze byliśmy cyborgami. W tej perspektywie pierwsze hominidy, które sięgnęły po narzędzia, już rozpoczęły cyborgiczną historię ludzkości. (Takie ujęcie świetnie ilustruje słynna scena z filmu *2001 Odyseja kosmiczna*: wczesny hominid odkrywa zalety kości-narzędzia, które następnie w geście triumfu podrzuca w górę, a w następnej scenie widzimy, jak zmienia się ono w orbitalną stację kosmiczną). Oba ujęcia mają zalety i wady. Ujęcie szerokie pozwala lepiej opisać historię ludzkości, oddaje z większą wiarygodnością owo intymne splecenie historii ludzi, idei, artefaktów, zwierząt, roślin i rzeczy. Niestety, tracimy w tym ujęciu na możliwości krytycznego zdystansowania się do fenomenu technonauki. Jeżeli zawsze byliśmy cyborgami, to przynależy to do naszej istoty. Tak szerokie ujęcie utrudnia wyartykułowanie doświadczanych w codzienności takich zjawisk, jak postępująca utrata kontroli nad technonauką, alienacja spowodowana zbyt szybkim narastaniem ilości hybryd czy innowacji. Łatwiej o krytykę, gdy posługujemy się definicją wąską. Bazując na założeniu, że niegdyś istniał świat życia niepoddany techniczno-instrumentalnej racjonalizacji, instrumentalizacji, możemy używać takich pojęć, jak alienacja od naszego człowieczeństwa, utrata istoty tego, co ludzkie etc.⁶ Książka niniejsza jest próbą uratowania zalet obu ujęć: z jednej strony chcę zachować adekwatność historyczną, ontologiczną, którą daje perspektywa szeroka, z drugiej – aksjologiczną wrażliwość perspektywy węższej.

Rozwiązanie tego problemu jest ważne zarówno dla struktur wiedzy, jak i dla splecionych z nimi, skorelowanych praktyk. Jest tak, ponieważ splecenie życia codziennego z systemami technicznymi, eksper-

⁶ Szerzej o perspektywie krytycznej formułowanej w takiej bardziej wąsko zakreślonej perspektywie por. Maria Kostyszak, *Istota techniki: głos Martina Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.

ckimi – powiązanie codzienności z uwarunkowaniami systemowymi – to jeden z podstawowych problemów badawczych, które definiowały klasyczną socjologię, a zarazem całe pole badawcze nauk społecznych. Dychotomia sprawstwo-struktura wyznacza rozwój tej dyscypliny już od czasu Comte’a, a przybrała na wyrazistości wraz z pojawieniem się napięcia pomiędzy interakcjonizmem symbolicznym, etnometodologią a socjologią systemową⁷. Jak już wspomniałem, podział ten dziś jest jeszcze bardziej złożony, gdy całość dziedzictwa socjologii poddamy krytyce ze strony społecznych studiów nad nauką i techniką. Posthumanistyczna ontologia, która wyłania się z tych badań, prowadzi do konieczności przededefiniowania podstaw słownika nauk społecznych. Tak też rozumiem niniejszą książkę: jako element gry w zmianę definicji pola kulturowego, które wyznacza ramy uprawiania nauk społecznych i filozofii⁸. Nowa gra kulturowa wymaga, abyśmy odważnie zaprojektowali jej reguły i byli w stanie zaproponować oraz zaimplementować sposoby jej uprawiania. Do tego potrzeba wyobraźni, dyspozycji, która:

1. rozpozna lokalne usytuowanie, z którego wypowiadamy dane sądy (w tym naukowe i filozoficzne);
2. odtworzy i rozpozna systemowo-techniczne uwarunkowania tego usytuowania;
3. będzie potrafiła zaproponować roztropne, kierowane namysłem aksjologicznym kierunki zmiany.

Zamysł tej książki, by ponownie odwołać się do metafory cyborga, to próba bycia wiernym humanistycznej iluzji i równocześnie głęboka świadomość oraz pogodzenie się z faktem, że nigdy tak naprawdę nie byliśmy (tylko) ludźmi. Historia cyborgów, hybryd, bez humanistycznej iluzji jest intrygująca poznawczo, daje szerokie możliwości konceptualne, lecz niestety, wraz z jej przyjęciem tracimy wiele z tradycyjnego

⁷ Poświęciłem temu swoją poprzednią książkę *Podmiot, system, nowoczesność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001.

⁸ Nawiązuję tutaj do podziału na cztery rodzaje gier kulturowych zaproponowanego przez Andrzeja Zybertowicza i zinterpretowanego następnie przez Krzysztofa Abriszewskiego w książce *Kulturowe funkcje filozofowania*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 57–67.

słownika humanizmu, w tym cenne idee i wartości, które dzięki humanizmowi były możliwe. Z kolei opowieść humanistyczna, wzbraniająca się przed przyznaniem, że tak naprawdę od zawsze byliśmy hybrydami, w dzisiejszej zdominowanej przez technonaukę epoce jest kompletnie nieskuteczna w projektowaniu programów dla zmiany społecznej czy politycznej. Książka niniejsza rozpada się na dwa, pozostające ze sobą w napięciu (a wedle wielu w sprzeczności) momenty: (1) próbę przywrócenia humanistycznej, prometejskiej nadziei na podstawie (2) post-humanistycznie rozumianej ontologii⁹.

Wyobraźnia socjologiczna dziś

W przedsięwzięciu przywracania prometejskiej nadziei odwołam się do żarliwego humanisty, C.W. Millsa, i jego programu wyobraźni socjologicznej. Gdy Mills pisał *Wyobraźnię socjologiczną*, starał się odpowiedzieć na wyzwania swojej epoki. W jego ujęciu nauki społeczne powinny jako element samoświadomości społecznej służyć pomocą jednostkom w rozwiązywaniu ich codziennych problemów. Pisząc tę książkę, chcę się zastanowić, w jaki sposób jego program może zostać dostosowany do dzisiejszej epoki, stanu społeczeństwa, tożsamości współczesnych ludzi i do przemian, jakie zaszły w obrębie samej wiedzy (w strukturach *episteme*¹⁰). Zamyśl podstawowy to połączenie dwóch tradycji: socjologii i teorii krytycznej oraz badań podejmowanych w obrębie nurtu zwanego społecznymi studiami nad nauką. Te ostatnie interesują mnie przede wszystkim wtedy, gdy prowadzą swe rozważania w obrębie

⁹ Por. mój tekst: *Ontologia a aksjologia – co możemy zyskać, a co stracić, używając teorii aktora-sieci? Diagnoza wstępna*, „Prace Kulturoznawcze XVIII”, Acta Universitatis Wratislaviensis No 3664, Wrocław 2015, s. 65–79.

¹⁰ Jestem zwolennikiem postawy szukającej syntezy („i, i”) raczej niż różnicy („albo, albo”), czyli staram się znajdować podobieństwa pomiędzy różnorodnymi ujęciami i konceptami, a nie różnice. Uważam, że zysk poznawczy, jakim jest globalny obraz i konsyliencja wiedzy, jest wart podjęcia ryzyka, nawet kosztem zbyt pospiesznych i może nazbyt skrótowych syntez. Z tego powodu używam na przykład zamiennie takich pojęć, jak struktury wiedzy i *episteme* czy reżimy prawdy, mając świadomość, że badacze myśli Foucaulta mogą być urażeni pospiesznością syntezy.

tw. zwrotu ontologicznego, któremu poświęcę osobny rozdział książki. Dlatego właśnie w rozdziale go poprzedzającym pokażę, w jaki sposób wyobraźnia socjologiczna może zostać zradykalizowana, aż do uzyskania jej zontologizowanej postaci.

Uzyskana dzięki takiemu zabiegowi tytułowa wyobraźnia ontologiczna to próba ufilozoficznienia Millsowskiej wyobraźni socjologicznej, dostosowania jej do posthumanistycznej ontologii. Czym zatem jest wyobraźnia ontologiczna? To zdolność do postrzegania siebie na przecięciu wielorakich uwarunkowań, umiejętność ujmowania siebie jako elementu dynamicznej sieci powiązań. To warunek wstępny. Wyobraźnia ontologiczna to też podstawa, dzięki której możliwe są bardziej skuteczne działania, aby osobiste troski i problemy rozwiązywane były przez nas efektywniej niż dotychczas. Być obdarzonym wyobraźnią ontologiczną to być zdolnym do „splatania”, „sklejania” najbardziej nieoczekiwanych bytów w spójne i stabilne sploty. To też zdolność ich rozplatania¹¹. Praca splatania i rozplatania to konieczność podjęcia wysiłku na wielu poziomach. Poziomem, który dla nas, socjalizowanych do trybu pracy naukowej w obszarze humanistyki, jest najbardziej oczywisty, jest poziom dyskursywny. Teksty, książki, artykuły są miejscem, w którym, po przekładzie – „zamknięciu świata w słowach”, taka praca może zostać wykonana. Chciałbym jednak silnie zaznaczyć, że praca dyskursywna nie jest jedyną. Praca splatania i rozplatania bytów to także, a może przede wszystkim, organizowanie zespołów badawczych, praca edukacyjna, promocja nauki, to uczestniczenie w życiu społecznym i praktyce technicznej, tworzenie artefaktów, stabilizowanie sieci metrologicznych¹² etc. Niniejsza książka może być z tego powodu kłopotliwa. Jestem filozofem, książkę tę traktuję jako wypowiedź filozoficzną, nie stronię jednak od nawiązywania do koncepcji socjologicznych, wskazywania na uwarunkowania organizacyjne, ekonomiczne etc. Uważam programowo, że

¹¹ Metafora splatania, czy też składania (*assembling*), nawiązuje do książki Bruna La-toura *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. K. Ab-riszewski, A. Derra, seria Horyzonty Nowoczesności, Universitas, Kraków 2010.

¹² Szersze odniesienia do metrologii (nauki o miarach i mierzeniu) w dalszej części książki.

filozofia powinna być dyscypliną pasożytniczą, w pozytywnym sensie tego słowa, to znaczy powinna stanowić przede wszystkim element auto-refleksji innych nauk (a także innych praktyk społecznych i kulturowych). Nie jest to ujęcie nowe – tak po części filozofię i jej zadania pojmowano w bliskiej mi tradycji: poznańskiej szkole metodologicznej. Filozofia uprawiana jako metodologia była elementem edukacji niezbędnym także w innych obszarach wiedzy. Metodologie badawcze poszczególnych dyscyplin czerpały szeroko z dorobku i narzędzi wypracowywanych w ramach pracy filozoficznej. Moje postępowanie jest analogiczne, zmieniam jedynie pole odwołań – z metodologii na socjologię wiedzy, przede wszystkim koncentruję się na jej nieklasycznych odmianach. Wynika to ze zmian, jakie zaszły w obrębie struktur wiedzy w ostatnich trzydziestu latach. Dynamiczny rozwój społecznych badań nad nauką, przełom postmodernistyczny, pojawienie się myśli postkolonialnej i feministycznej zmieniły zasadniczo kontekst uprawiania nauki, a szczególnie filozofii. Nie oznacza to, że należy porzucić zagadnienia metodologiczne, moim zdaniem należy je jednak uzupełnić o inspiracje z tych nowych, prężnie rozwijających się dyscyplin¹³. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że choć część omawianych przeze mnie poglądów, książek, badań nie przynależy formalnie do filozofii, to jednak stawiam mocną tezę, iż są one filozoficzne w sensie stawianych pytań, sposobów argumentacji oraz tego, jaką pełnią funkcję kulturową.

Zanim przejdę do bardziej teoretycznego przedstawienia konceptu „wyobraźni ontologicznej”, pozwolę sobie na przybliżenie jej genezy. Od kiedy zacząłem być socjalizowany do trybu pracy akademickiej, najpierw jako student, a później doktorant filozofii, trapiło mnie pewne napięcie. Dotyczyło ono wspomnianej wyżej kulturowej funkcji filozofii, albo formułując rzecz inaczej – sposobów użycia, społecznych i kulturowych funkcji filozofowania – bycia filozofem. W rozdziale pierwszym jako

¹³ Próbę taką podejmują autorzy współredagowanego przeze mnie tomu „Studiów Metodologicznych” 2013, no. 31 (<http://studiametodologiczne.amu.edu.pl/vol-31/>, data dostępu: 13.04.2016). Pierwsza część tomu, redagowana przez Pawła Zeidlera, poświęcona jest poznańskiej szkole metodologicznej, część druga, redagowana przeze mnie, poświęcona jest współczesnym obliczom socjologii wiedzy.

preludium przywołam opowieść o Egipcie i różnorodnych uwarunkowaniach, które doprowadziły do jego współczesnego kształtu. Głównym pozaludzkim aktorem tej opowieści jest komar, symbolizujący owe ukryte czynniki, które tworzą nasze społeczeństwo, a nie są przez nas dostrzegane. Tam też zadaję pytanie, dlaczego filozofowie nie są dziś w stanie „usłyszeć komara” i stworzyć o tym zajmującej opowieści. Mam na myśli doświadczenie, które trapiło mnie w miarę rozwoju mojej socjalizacji akademickiej. Filozofowie, których czytałem, „ostrzyli noże, ale niczego nie kroili”. Poczucie utraty zdolności do mówienia o świecie i w związku z tym utrata możliwości zmiany tego świata zderzały się z równoczesnym poczuciem ważności wielu filozoficznych pytań i formułowanych w ramach filozofii odpowiedzi.

Podczas wieloletniej współpracy z Pracownią Pytań Granicznych UAM uczestniczyłem i współorganizowałem wiele interdyscyplinarnych wykładów i seminariów na poziomie ogólnouniwersyteckim. Możliwość obcowania ze specjalistami i specjalistkami z wielu dyscyplin szczegółowych wielokrotnie ujawniała problematyczny status filozofowania, które chciałoby ograniczyć się jedynie do akademicko zdefiniowanego pola filozofii. Jednocześnie dostrzegałem, że trening filozoficzny, który przeszedłem, miał wartość unikatową. Filozofia ma dla mnie swe niepowtarzalne miejsce w strukturach wiedzy, nieredukowalne do dziedzin szczegółowych. Jednym z celów niniejszej pracy jest próba odpowiedzi na pytanie o miejsce filozofowania w strukturach wiedzy i świecie współczesnym.

Przemysłać usytuowanie i ucieleśnienie myślenia

Pytanie o genezę tej książki i jej uwarunkowania (w tym biograficzne) wiąże się z jej kolejnym źródłem inspiracji – koncepcją „wyobraźni socjologicznej”. Podobnie jak Millsa, interesuje mnie przede wszystkim kwestia usytuowania. Pytanie o wyobraźnię (socjologiczną, a następnie ontologiczną) to próba radykalnego przemyślenia, czym jest usytuowane i ucieleśnione myślenie. To wskazanie, że takie myślenie nie jest skazane na postmodernistyczny nominalizm, który w skrajnych przypadkach

staje się solipsyzmem¹⁴. Myślenie usytuowane i ucieleśnione nie musi wzdragać się przed próbami pomyślenia całości, podejmowania zagadnień systemowych. Co więcej, można zasadnie twierdzić, że tylko takie myślenie, które potrafi reinterpretować własne otoczenie przez perspektywę systemową oraz ucieleśniać to, co myślane na poziomie ogólnym, jest myśleniem prawdziwie skutecznym¹⁵. Ucieleśniony namysł potrafi nie tylko widzieć jako konkretne to, co przynależy życiu codziennemu, ale także to, co w życiu codziennym jest w stanie odnajdywać zakotwiczenia systemowych porządków ogólniejszych. W niniejszej książce podążam ścieżką teoretyczną, którą rozpocząłem w poprzedniej publikacji. Analizując ludzkie sprawstwo w kontekście systemowo rozumianej ontologii społecznej, zaproponowałem model, który częściowo był syntezą następujących tradycji teoretycznych: tradycji systemowej (funkcjonalistycznej, cybernetycznej), teorii aktora-sieci oraz ujęcia systemowo-historycznego. Ponadto odwoływałem się do socjologii Pierre'a Bourdieu i koncepcji „społeczeństwa aktywnego” Amitaia Etziöniego. Od Latoura i innych teoretyków z pogranicza ANT nauczyłem się etnograficznego sposobu badania sprawstwa. Od nich przejąłem też dyrektywę badawczą, która głosi, że w badaniu winniśmy „podążać za aktorami”. Jako filozof jestem szczególnie podatny na pokusy i szaleństwa „scholastycznego rozumu”. Myślenie puste, oderwane, abstrakcyjne jest podstawowym surowcem, z którym pracuję, który obrabiam. Do takiego reżimu pracy intelektualnej zostałem socjalizowany. ANT oraz Bourdieu to dobrzy nauczyciele, którzy nazbyt prędkiemu myśleniu filozofa nakładają zwalniające go pęta¹⁶. Latour i inne badania etnograficzne nad

¹⁴ Por. Donna Haraway, *Wiedza usytuowana: problem z nauką w feminizmie a przywilej przyjęcia częściowej niepełnej perspektywy*, w: Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra (red.), *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2014, s. 104–133.

¹⁵ Dobrym ćwiczeniem takiego myślenia są prace Pierre'a Bourdieu, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* (z L. Wacquantem) oraz *Medytacje Pascaliańskie*.

¹⁶ W tym miejscu warto przytoczyć anegdotę dotyczącą różnych reżimów pracy. Autor niniejszej książki miał niewątpliwą przyjemność uczestniczyć w seminariach prowadzonych przez śp. prof. Stanisława Kozyra-Kowalskiego. Polegały one na bardzo wnikliwym omawianiu i opracowywaniu wybranych, klasycznych lektur socjologicznych. Na przykład *O podziale pracy społecznej* Durkheima było omawiane przez cały semestr w trybie

nauką pozwalają na przyjęcie „żabiej perspektywy”; myślenie to jest prowadzone na *obniżonym tonie*¹⁷.

Wolno pomyśleć wiele, zgoła wszystko, można formułować śmiało hipotezy, jednakże wymagają one weryfikacji, pokornego zmierzenia się z ontologiami lokalnymi, światem konstytuowanym przez samych aktorów zarówno ludzkich, jak i pozaludzkich. Myślenie w duchu „podążania za aktorem” ma jednak przynajmniej dwie wady. Pierwsza z nich to ryzyko interpretacji w duchu „postmodernistycznego” idiografizmu, druga to ryzyko depolityzacji tego myślenia.

Jak „podążać za aktorem” i się nie zagubić

Zacznijmy od niebezpieczeństwa pierwszego: myślenie konkretne, „przyklejone” do aktorów, o których myśli, nie oznacza, że jest to myślenie w mikroskali. Autorzy, tacy jak John Law, Michel Callon, Annemarie Mol czy sam Bruno Latour, dołożyli starań, aby wskazać, iż podążanie za aktorem to także podążanie za jego skalą i skalowaniem¹⁸. Jeżeli analizowany aktor jest globalny i mamy na to „dowody”, jesteśmy w stanie ową globalność uchwycić, to oznacza, że także ten poziom powinniśmy uwzględnić. Analizy Johna Lawa dotyczące stabilizowania portugalskich szlaków handlowych do Indii są tego dobrym przykładem.

Drugi z problemów – depolityzacja – był przyczyną, dla której powstało samo pojęcie wyobraźni ontologicznej. Wskazane wyżej tradycje spod znaku ANT i STS są dyscyplinami, w których dokonał się w ostatnich

cotygodniowych spotkań. Przeciętnie dany referent opracowywał około dziesięć stron tekstu lektury na spotkanie, lecz gdy przypadła moja kolej, opracowałem dwadzieścia stron. Spotkało się to z reprimendą ze strony profesora, który stwierdził, że należy wybaczyć tę pochochność, bo „Pan Andrzej jest z filozofii”.

¹⁷ Steven Shapin, *Never Pure: Historical Studies of Science as if It Was Produced by People with Bodies, Situated in Time, Space, Culture, and Society, and Struggling for Credibility and Authority*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010, s. 1–16.

¹⁸ Wiąże się to m.in. z zagadnieniem metrologii. O praktykowaniu wyobraźni ontologicznej i problemie skalowania szerzej w rozdziale czwartym tej książki zatytułowanym *Praktykując wyobraźnię ontologiczną*.

latach tzw. zwrot ontologiczny¹⁹. Oprócz niego można wskazać na dwie bliskie tradycje: tzw. zwrot performatywny i zwrot ku materialności. Dzięki tym stanowiskom teoretycznym humanistyka i nauki społeczne mogą wyjść ze sceptycznego impasu, w który wpadły z powodu zbytniego skoncentrowania na epistemologicznym sposobie pytania. Zwrot ontologiczny ma jednak poważną wadę, a wskazuje na nią kontynuator dzieła Millsa – Steve Fuller, gdy stwierdza, że ANT może być przykładem czegoś, co on sam nazywa światopoglądem karmicznym. Właśnie pojęcie przeznaczenia – karmy – jest dobrym punktem do wprowadzenia ponownie Millsa, tym razem nie tylko jako autora „wyobraźni socjologicznej”, ale szerzej, jako przedstawiciela socjologii krytycznej²⁰. Upolitycznienie myślenia rozumiem jako zadanie, które odbywać się powinno na bardzo głębokim, filozoficznym poziomie. Rozumiem je jako pracę demaskacji mitu, uhistorycznianie tego, co poprzez praktykę społeczną, oddziaływania hegemoniczne zostało spetryfikowane, zaczęło być rozumiane jako naturalne. Polityczność myślenia to w bliskim mi ujęciu praktyka, jaką Bourdieu proponował w swym *Zaproszeniu do socjologii refleksyjnej* i *Medytacjach Pascaliańskich*, gdy starał się pokazać sposoby, dzięki którym z jednej strony nasze myślenie będzie usytuowane, a z drugiej – będziemy w stanie podważać zastaną dokkę. Polityczność myślenia to zatem praca, która pozwoli przywrócić charakter *nomos* temu, co ów charakter utraciło, gdy zaczęto traktować je jako *physis*.

¹⁹ Bas van Heur, Loet Leydesdorff, Sally Wyatt, *Turning to Ontology in STS? Turning to STS Through 'Ontology'*, „Social Studies of Science” 2013, no. 43, June, s. 341–362, <http://www.leydesdorff.net/ontology/ontology.pdf>, data dostępu: 24.02.2012; John Law, *Matter-ing: Or How Might STS Contribute*, <http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/law-matter-ing.pdf>, data dostępu: 24.02.2012.

²⁰ Porównaj klasyczne na polskim gruncie opracowanie Janusza Muchy *Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej*, PWN, Warszawa 1986.

Treść książki, budowa i sposób narracji

Niniejsza książka jest zbudowana według pewnego wzoru. Analiza prowadzona jest w taki sposób, że porusza się pomiędzy biegunem, który ma na celu odmyślenie nowoczesności i krytycznej funkcji nauk społecznych, a biegunem akcentującym problemy ontologiczne (w tym problem zwrotu ontologicznego). Poruszając się pomiędzy tymi biegunami, będę starał się zmniejszać odległość pomiędzy nimi, aby na końcu rozważań osiągnąć rodzaj syntetycznego ujęcia krytyczno-ontologicznego. Początkowo rozdzielanie obu sposobów analizy będzie wyraźnie zaznaczone.

Pierwszy rozdział stanowi metafizyczne preludeum, pokazuje wyzwania, jakie stoją przed filozofią i problem z umiejscowieniem jej w strukturach wiedzy. Rozdział ten podejmuje także metafizyczne kwestie dotyczące roli filozofów i filozofek we współczesnych społeczeństwach oraz ich kulturze.

Drugi rozdział poświęcony jest dziedzictwu Millsa. W rozdziale tym pokazuję, w jaki sposób zmieniano i radykalizowano koncepcję wyobraźni socjologicznej. Zostaną też podjęte zagadnienia dotyczące myśli krytycznej i nowoczesnego dziedzictwa. Pomiedzy rozdziałami drugim i trzecim znajduje się pierwsze interludium (przybliżenie), w którym dokonam wstępnego przedstawienia modelu wyobraźni socjologicznej w jej radykalizowanej wersji.

Kolejny, trzeci rozdział poświęcony będzie zwrotowi ontologicznemu. Pokażę w nim, w jaki sposób dokonuje się w dzisiejszych naukach społecznych (w tradycji STS/ANT) ontologizacji prowadzonych badań. Odwołując się do Bruna Latoura i jego traktatu filozoficznego *Irreductions*, wskażę metafizyczne znaczenie tego zwrotu. Następnie pokażę przejście od koncepcji metafizycznej do ontologii społecznej: najpierw poprzez przedstawienie koncepcji ontologii frakcyjnej (Mol, Law), a następnie ontologii społecznej Latoura opisaną przez niego w pracy *Splatając na nowo to, co społeczne*. Pomiedzy rozdziałami trzecim i czwartym znajduje się przybliżenie drugie zatytułowane *Wyobrażenia ontologiczne – śledząc redukcje świata*, w którym syntetycznie podsumowuję uzyskane wyniki.

W rozdziale czwartym zatytułowanym *Praktykując wyobraźnię ontologiczną* postaram się pokazać, że nie sposób uciec od konieczności

ujmowania symultanicznie obu zagadnień. Zostanie to zrealizowane poprzez prezentację studium przypadku poświęconego epidemii cholery w Londynie w roku 1854. Uzyskane wyniki i dalszy rozwój pojęcia wyobraźni ontologicznej jest przedstawiony w przybliżeniu trzecim, zatytułowanym *Wyobraźnia ontologiczna – przykładając dźwignię*.

Zakończenie poświęcone będzie ukazaniu, w jaki sposób projekt wyobraźni ontologicznej może być połączony z zarysowującym się dziś w naukach społecznych renesansem pojęcia roztropności (*phronesis*), dzięki czemu porzucę dychotomię: ontologia (STS/ANT) – aksjologia (ujęcia krytyczne), jako nieadekwatną i dłużej nieużyteczną.

Kwestie terminologiczne i translatorskie

Książka w dużej mierze bazuje na literaturze anglosaskiej, na dodatek z obszaru, który nie jest szeroko znany, dlatego niezbędne jest objaśnienie moich decyzji translatorskich i pojęciowych:

ANT – teoria aktora-sieci (*actor-network theory*).

STS – studia nad nauką i techniką (*science technology studies*).

Ethos – używam tej pisowni, żeby podkreślić swoisty, filozoficzny sens tego terminu.

Phronesis – mądrość praktyczna, roztropność, racjonalność materialna.

Wyobraźnia ontologiczna – w większości przypadków pojęcie to oznacza rozwijaną przeze mnie koncepcję. W kilku miejscach (zaznaczonych) odnosi się do jego reinterpretacji dokonanej przez Krzysztofa Abriszewskiego, zdążyłem bowiem zainspirować jego pracę, zanim jeszcze ukończyłem niniejszą książkę. Wyobraźnia ontologiczna w ujęciu Abriszewskiego stanowi ciekawe alternatywne jej rozumienie, kładące silniejszy nacisk na analizy mikrosocjologiczne i filozofię kultury.

1. Pomiędzy nowoczesnym ethosem a barokową wyobraźnią

1.1. Co mówi komar i dlaczego filozofowie słabo to słyszą?

Zacznijmy od opowieści zainspirowanej książką Timothy'ego Mitchella¹. W rozdziale zatytułowanym *Czy komar może mówić* zabiera on nas w wielowątkową rekonstrukcję genezy współczesnego Egiptu. Zaczyna się ona, gdy do granic brytyjskiego Egiptu zbliżają się wojska niemieckie, dowodzone przez „lisa pustyni”, marszałka E. Rommla. Brytyjski rząd Egiptu przygotowuje się do ewakuacji, do której doszłoby w razie przerwania frontu. Równocześnie od południa rozpoczyna się inna inwazja, oto nadciąga nowy rodzaj komara. Wraz z nim pojawia się nieproszonego pasażer – odmiana pierwotniaka przenoszącego szczególnie zjadliwą, nieznaną wcześniej w tym regionie odmianę malarii. Skąd się wzięli ci niepożądani goście? Najprawdopodobniej zostali przywleczeni wraz z brytyjskim zaopatrzeniem. Stało się to być może z powodu niemieckiej ofensywy – aby uniknąć niemieckiego ataku, dotychczasowe śródziemnomorskie linie transportowe musiały zostać zmienione, dostawy

¹ Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* University of California Press, 2002. W książce tej autor wskazuje, w jaki sposób splatają się ze sobą natura i tworzenie państwa, kładąc akcent na wytwarzanie państwa, polityki przez naturę. Warto w tym kontekście zapoznać się z pracą, w której podkreśla się odwrotny kierunek determinacji, czyli to, w jaki sposób państwo narodowe w swej historii wytwarzało naturę: Christian Parenti, *The Environment Making State Territory, Nature, and Value*, „Antipode” 2015, vol. 47, no. 4, s. 829–848. Odwołanie do tekstu Mitchella użyłem też w moim tekście: *Ontologia a aksjologia – co możemy zyskać, a co stracić, używając teorii aktora-sieci? Diagnoza wstępna*, „Prace Kulturoznawcze XVIII”, 2015, s. 65–80.

do brytyjskiego Egiptu odbywają się teraz z południa, poprzez Sudan. Dlatego choroby subsaharyjskie mogły „zagościć” na północ od Sahary. Egipcjanie przywykli do dawnej postaci malarii, w jakiejś mierze byli na nią uodpornieni. Nowy rodzaj pierwotniaka zmienił reguły gry – ludzie nie tylko chorują, oni zaczynają umierać, rozpoczyna się epidemia, która pochłonie wiele tysięcy ofiar. Ofiar tych byłoby mniej, gdyby nie fakt, że chłopci egipscy cierpią także głód. Ten z kolei częściowo wynikał z faktu, że kilka lat wcześniej zbudowano pierwszą tamę asuańską (teoretycznie po to, aby właśnie klęskom głodu zapobiegać). To spowodowało, że zmieniło się środowisko. Tama zakłóciła naturalny rytm wylewów Nilu. Pola przestały być nawożone naturalnie. Pojawiła się konieczność nawożenia sztucznego. To, co było bezproblemowe przed wybuchem wojny, teraz staje się dramatycznie trudne, zważywszy, że przed wojną 75% nawozów sztucznych pochodziło z Niemiec. W oczywisty sposób teraz, w czasie wojny z Niemcami, ich dostawa nie była możliwa. Co więcej, zmiana wylewów rzeki i uprawa trzciny cukrowej (monokultura) oprócz głodu spowodowały, że komary zyskały świetne miejsca do rozrodu. Dlaczego Niemcy przodowali w produkcji nawozów? Przyczyna jest dokładnie ta sama jak ta, która spowodowała pojawienie się w Egipcie zarówno komara, jak i Brytyjczyków – kolonizacja. Niemcy, nie mogąc dogonić Francji i Wielkiej Brytanii poprzez kolonialny wyścig militarno-gospodarczy, musiały postawić na inną kartę. Nie mogąc eksplorować „horyzontalnie”, zrobiły to „wertikalnie”². Zamiast wielkich, choć często nisko wydajnych, ekstensywnych upraw w koloniach Niemcy zastosowały rolnictwo intensywne, wspomagane chemią. Nie będąc w stanie podbić

² Koncepcję dwóch pograniczy zaproponował Jason W. Moore: „Wydajność produkcji rolniczej mogła zostać podniesiona jedynie poprzez intensywniejsze wykorzystanie siły roboczej, ale to pochłonęłoby siłę roboczą potrzebną przemysłowi i państwu imperialnemu. Rozwiązaniem okazało się utworzenie dwóch wielkich obszarów pogranicza, pozwalające uzyskać dwa znaczne źródła nadzwyczajnych zysków. Pierwsze pogranicze było wertykalne, wyruszone w głąb Ziemi, aby wydobywać węgiel. Drugie było horyzontalne, ruszone poprzez Ziemię, aby produkować zboże, szczególnie w Ameryce Północnej”, *Kryzys: ekologiczny czy ekologicznie-światowy?*, przeł. A.W. Nowak, K. Abriszewski, „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 4(14), <http://www.praktykateoretyczna.pl/czasopismo/kryzys-ekologiczny-czy-ekologicznie-swiatowy>, data dostępu 16.04.2016.

Ziemi geograficznie, Niemcy skolonizowały naturę za pomocą nauki i techniki. Przyczynił się do tego jak mało kto Franz Haber, zwany doktorem życia/doktorem śmierci³. Oprócz przeprowadzenia kluczowej dla produkcji nawozów sztucznych syntezy azotu z powietrza, ten genialny chemik przyczynił się znacznie do produkcji gazów bojowych, co z kolei nie pozostało bez wpływu na przebieg pierwszej wojny światowej, powojenny kryzys kultury i wreszcie na wybuch drugiej wojny.

Ale wróćmy do Egiptu. Ludzie umierają, komary roznoszą malarię, Niemcy u bram. Walka toczy się na wielu frontach. Na całe szczęście dla Brytyjczyków przyroda, a także świat rzeczy, inaczej niż w znanej bajce Kołakowskiego⁴, nie tylko nie są im przeciwne, ale stają się ich sprzymierzeńcami. Ofensywa niemiecka zostaje zatrzymana, w dużej mierze z powodu warunków naturalnych. Niemiecki *Blitzkrieg* to skuteczna do tychczas wojenna strategia: połączone siły wojsk lądowych, pancernych i lotnictwa, śmiałe okrążenia, ataki z flanki do tychczas bezproblemowo rozbijały przeciwników. W tym przypadku geografia działa przeciwko Niemcom: wąski pas wybrzeża, jedyny, jaki nadaje się do użytku, powoduje, że Niemcy i Brytyjczycy biją się na bardzo wąskim froncie. Pustynia ogranicza mobilność, konieczność dostarczania zasobów przez Morze Śródziemne ogranicza swobodę ruchu. Front przypomina klaustrofobiczne doświadczenia z pierwszej wojny. Na innym froncie walki zmagania z komarem i głodem nie idą łatwo, ale także tu powoli Brytyjczycy odzyskują utraconą aktywność. Amerykańska Fundacja Rockefellera, wykorzystując doświadczenia z Panamy i Brazylii, wprowadza do walki wzorowane na dyscyplinie wojennej komanda⁵, które regularnie

³ Danuta Sobczyńska, *O dwóch żydowskich losach: Albert Einstein i Fritz Haber, Berlin 1914–1933*, w: *Wokół Einsteina. Dylematy filozofów i fizyków*, Oficyna Wydawnicza Batik, Poznań 2009, s. 189–199.

⁴ Leszek Kołakowski, *Wojna z rzeczami*, w: idem, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Państwowe Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1990.

⁵ Użycie wojskowych instytucji do wprowadzania zmian w zakresie polityki zdrowotnej jest ważnym elementem wskazującym na splecenie nowoczesnej biopolityki i państwa narodowego. Wbrew pospiesznym krytykom warto zastanowić się nad tym, jak rozumieć biopolitykę jako narzędzie zmiany pozytywnej, emancypacyjnej. Szerzej wątek ten poruszę w końcowych partiach książki. W tym miejscu zwrócę jedynie uwagę

polewają powierzchnię wody naftą, niszcząc warunki lęgowe komarów. Walka z komarami wpływa też na politykę: eksperci, medycy zaczynają stanowić władzę. Egipcjam zaczynają rządzić eksperci. Po wojnie pojawia się jeszcze dodatkowy czynnik: DDT. Przechyli on szalę zwycięstwa na rzecz ludzi. Wraz z DDT występuje wiele nowych problemów⁶, pojawienie się których Ulrich Beck diagnozował jako zupełnie nową formę nowoczesności („drugą” albo „refleksyjną”).

Historia, którą tu przytoczyłem, nie kończy się w tym miejscu. Co więcej, nie zaczyna się też tam, gdzie ją narracyjnie rozpocząłem. Przecież i Niemcy, i Brytyjczycy używają map drukowanych, czyli są tu też obecne „sprasowane” czas i przestrzeń historycznie i geograficznie odległe od przytoczonych wydarzeń. Można wymieniać artefakty, bez których historia ta nie byłaby możliwa – wynalazek Gutenberga (prasa drukarska i druk), europejskie statki oceaniczne i kompas⁷; historia ta zawdzięcza też wiele przemianom w sferze idei, np. sporowi o heliocentryzm. Gdyby opuścić wodze barokowej wyobraźni, można by do historii tej włączyć znaczną część historii ludzkości. Ja przytoczoną opowieść uciąłem dość arbitralnie, w podobny sposób ograniczyłem liczbę przywołanych czynników. Można zapytać, dlaczego tak uczyniłem, czym się kierowałem. Odpowiedzią na pytanie, w jaki sposób możemy ucinąć, kończyć podobne rekonstrukcje, zajmę się dopiero w końcowych partiach tej książki. Prezentowany tom jest bowiem

na emancyacyjny charakter kampanii masowych szczepień w Burkina Faso, które także oparte były na wzorowanych na wojsku „komandach szczepiennych”. Raport został zamieszczony w: Susi Kessler, Michael Favin, Diane Melendez, *Speeding up child immunization*, „World Health Forum” 1987, vol. 8, s. 216–220, [http://whqlibdoc.who.int/whf/1987/vol8-no2/WHF_1987_8\(2\)_p216-220.pdf](http://whqlibdoc.who.int/whf/1987/vol8-no2/WHF_1987_8(2)_p216-220.pdf), data dostępu: 13.04.2016.

⁶ Mam na myśli słynną książkę Rachel Carson *Silent Spring* (Houghton Mifflin, 1962; Mariner Books, 2002), która wywołała wiele dyskusji wokół używania DDT w rolnictwie. Poza efektem pozytywnym, tj. uczuleniem na kwestie ekologiczne, wywołała też falę „chemiofobii”.

⁷ O roli artefaktów w historii kolonizacji i stabilizacji europejskich szlaków handlowych por. John Law, *On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigation, and the Portuguese Route to India*, w: John Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, Sociological Review Monograph 32, Routledge, Henley 1986, s. 234–263.

właśnie o tym, ile czynników można w takiej historii przywołać, jak i dlaczego je spletać oraz w jaki sposób ograniczać ich liczbę i kończyć opowiadaną historię.

Czytelnik i czytelniczka mogą zapytać, dlaczego przywołałem taką dziwną historię na początku książki filozoficznej? Ma ona stanowić rodzaj pytania-oskarżenia, które chciałbym sformułować następująco: Dlaczego filozofowie akademicy w dużej mierze utracili zdolność opowiadania tak intrygujących opowieści o świecie? Pozwólmy sobie na małe ćwiczenie intelektualne: gdybyśmy zapytali kogoś ze współczesnych czy dwudziestowiecznych filozofów o to, jak powstał dzisiejszy Egipt, prawdopodobnie żaden z nich nie wspominałby o komarze czy nowym rodzaju malarycznego pierwotniaka. Filozofia akademicka utraciła zdolność słuchania takich dziwnych, choć ugruntowanych w codzienności, przyziemnych historii. Dla filozofów zamkniętych w swych fascynujących światach konstrukcji umysłowych tacy skromni aktorzy historii jak komar pozostaliby cisi. Filozofia utraciła zdolność wysłuchania ich głosów.

Książka, którą właśnie rozpoczynam, narodziła się z ambicji, by filozofię, a szerzej, także nauki społeczne, nauczyć na nowo słyszeć owe głosy⁸. Z pożytkiem dla nas wszystkich.

1.2. Usłyszeć świat – w obronie barokowej wyobraźni

Książka niniejsza powstała z kilku powodów. Pierwszy wymieniałem przed chwilą – to chęć przywrócenia filozofii zdolności „słyszenia świata”. Wynika to z faktu, że podzielałam w pełni diagnozę Canettiego:

⁸ Na aksjologiczny wymiar „słuchania cudzych głosów” zwraca uwagę noblistka, reportażystka Swietłana Aleksijewicz. Gdy opowiada o swoim powołaniu zawodowym, mówi, że „stała się uchem”: „Teksty, teksty. Wszędzie teksty. W mieszkaniach i wiejskich domach, na ulicy, w pociągu. (...) Słucham. Powoli zamieniam się w jedno wielkie ucho, cały czas zwrócone ku drugiemu człowiekowi. Czytam głos” („Wojna nie ma w sobie nic z kobiecy”, przeł. J. Czech). Zwrócenie uwagi na tę wypowiedź Aleksijewicz zawdzięczam Marii Kostyszak. Cyt. za: Katarzyna Trzeciak, *Ucho do pisania*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/ucho-do-pisania-30017>, data dostępu: 13.04.2016.

Od filozofów najbardziej odpycha mnie ich wypróżniający proces myślenia. Im częściej i zręczniejszą stosują swoje podstawowe pojęcia, tym mniej świata pozostaje wokół nich. Są jak barbarzyńcy w przestronnym, wysokim domu, pełnym cudownych dzieł. Stają tam z zakasanyimi rękawami i metodycznie i pewnie wyrzucają wszystko przez okna, fotele, obrazy, talerze, zwierzęta i dzieci, aż pozostaną tylko puste ściany. Czasem nawet wylatują na koniec także drzwi i okna. Zostaje nagi dom. Filozofowie wyobrażają sobie, że z takimi spustoszeniami jest lepiej⁹.

Książka zrodziła się więc właśnie z niezgody na taki „wypróżniający” styl uprawiania filozofii. Stawiam mocną tezę – uważam, że to z powodu takiego stylu myślenia filozofowie¹⁰ dziś nie zajmują już wyobraźni sobie współczesnych. Zaryzykuję stwierdzenie, że pochłaniające, inspirujące opowieści o świecie tworzone są w ramach literatury, sztuki, popkultury¹¹, a w obrębie nauk społecznych przede wszystkim w ramach antropologii¹². Podejmując te rozważania, chcę się zastanowić, jak filozofować *w domu, z którego nikt niczego nie usunął, który zapełniony jest rzeczami, dziećmi, zwierzętami domowymi*. Nie wynika to z mojego wewnętrznego kaprysu, przypadkowej decyzji inspirowanej jednym cytatem, ale z przemyślanej i, mam nadzieję, dobrze ugruntowanej diagnozy struktur świata,

⁹ Elias Canetti, *Prowincja ludzka. Zapiski 1942–1972*, przeł. M. Przybyłowska, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996, s. 141.

¹⁰ W ramach pewnego rozjaśnienia zauważę jedynie, że stosowanie formy „filozofowie” obejmuje też uprawiające filozofię kobiety. Pozostanę przy przyjętym, męskoosobowym stylu narracji. Najbardziej znaną próbą przełamania tego uzusu społecznego i gramatycznego była znana propozycja Richarda Rorty’ego, który w książce *Przygodność, ironia i solidarność* używał m.in. określenia *liberalna ironistka*.

¹¹ Próbą zasypania tego podziału jest m.in. seria wydawnicza *Popular Culture and Philosophy* publikowana przez Open Court Publishing Company. Podobną bardziej znaną próbą mediowania pomiędzy filozofią, polityką a popkulturą jest działalność słoweńskiego filozofa Slavoj’a Žižka.

¹² O rozszerzaniu się pola badawczego antropologii, o jej swoistym imperializmie dyscyplinarnym zob. Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, Colloquia Humaniorum, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2009.

struktur wiedzy i ich wzajemnego się warunkowania¹³. Książka ta jest głosem w obronie barokowej wyobraźni, gdyż tylko ta, moim zdaniem, jest w stanie adekwatnie ująć dzisiejszy technonaukowy świat, którego skomplikowanie oddaje dobrze metafora „barokowej złożoności”¹⁴. Czego, zdaniem Johna Lawa możemy nauczyć się od baroku, aby lepiej poznawać współczesny świat?¹⁵ Traktuje on barok jako *zestaw praktyk*, sposobów działania, a nie sztywno określoną koncepcję. Law opisuje je, odwołując się do analizy rzeźby *Ekstaza Świętej Teresy* wykonanej przez Giovanniego Lorenza Berniniego. Praktyki i techniki barokowe umożliwiają, zdaniem Lawa, coś na pozór niemożliwego: intersubiektywne przeżycie i zrozumienie czegoś tak intymnego jak ekstaza religijna¹⁶. Przedstawmy te techniki:

1. Barok operuje **teatralnością**. Law zauważa, że zbyt mało uwagi poświęcamy na samorefleksyjną analizę performatywnego, teatralnego aspektu uprawiania nauki: „Wciąż w ramach Akademii nie wiemy wiele na temat tego, jak uprawiać teatr (*staging theatre*). Może wykłady plenarne są odgrywane w ten sposób, ale większość artykułów nie jest tak pisana”¹⁷.

¹³ Por. mój tekst *Struktury świata, struktury kapitalizmu, struktury wiedzy*, rozdział w tomie *Oprogramowanie rzeczywistości społecznej. Szkice o współczesnych teoriach socjologicznych*, Lech M. Nijakowski (red.), Krytyka Polityczna, Warszawa 2014.

¹⁴ Pojęcie barokowej złożoności zaproponował Chunglin Kwa, *Romantic and Baroque Conceptions of Complex Wholes in the Sciences*, w: John Law, Annemarie Mol (eds), *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, Duke University Press, Durham N., CA–London 2002, s. 23–52; dokonałem szczegółowego przedstawienia jego ujęcia w: Andrzej W. Nowak, *Podmiot, system, nowoczesność*, op. cit., s. 61–66. Barokowej złożoności poświęcony jest też projekt badawczy prowadzony pod kierownictwem Johna Lawa w Centre for Research of Socio-Cultural Change (CRESC), częściowo przedstawiony w materiałach roboczych: John Law, *Assembling the Baroque* (Working Paper no. 109), <http://www.cresc.ac.uk/medialibrary/workingpapers/wp109.pdf>, data dostępu: 13.04.2016. Przedstawienie książkowego rezultatu tych badań zapowiedziano na 2016 rok, niestety z oczywistych powodów nie będę mógł ich uwzględnić w niniejszej książce.

¹⁵ John Law, *Assembling the Baroque*, op. cit., s. 4–11.

¹⁶ Motyw ten omówię w dalszej części książki, odwołując się do epifanii, którą Bruno Latour przedstawił w swym traktacie *Irreductions*.

¹⁷ John Law, *Assembling the Baroque*, op. cit., s. 5.

2. Kolejną techniką baroku to **nieograniczoność** (*boundlessness*). Barok działa poprzez pracę podmywania granic, pozbywania się ich i w ten sposób pozbywa się granicy pomiędzy wnętrzem i zewnętrzem. Tak rozumiana wyobraźnia barokowa jest patronką badań prowadzonych w trybie etnograficznym, które w swych aktach gęstego opisu są w pełni świadome tego, że raczej pracują z obiektem badań, niż go opisują.

3. Trzecią techniką baroku jest nacisk na ukazywanie, że cechą rzeczywistości jest jej **różnorodność** (*heterogeneity*). Barok nie boi się spotkania różnych form, nie przeraża go ich nieprzystawalność, barok nie ma obsesji higienicznych, tak charakterystycznych dla nowoczesności.

4. Niechęc do higienicznego cięcia rzeczywistości dobrze widać w czwartej technice barokowej: **składaniu** (*folding*): „Sztuka składania oddziela od siebie wnętrze i zewnątrz, ale równocześnie znosi to oddzielenie. Jest jak ekran, materiał, którego dwie strony są w sumie jedną”¹⁸. Poznawanie i działanie w świecie, którego cechą jest proces składania, odsyła do kolejnych technik: samoświadomości, rozproszenia (*distribution*) i ruchu. Barok to świadomość zapośredniczenia ruchu, tego, że świat i jego stawianie nigdy nie dają się zamrozić, zatrzymać.

5. Barokowa technika radzenia sobie ze złożonością świata to umiejętność świadomego płynięcia w tej procesualnej złożoności. To jest możliwe dzięki specyficznemu stosunkowi do rzeczywistości pozapodmiotowej, to, co cechuje barok, to **otwarcie na to, co Zewnętrzne** (*Otherness*). To ostatnia z barokowych technik. Law pokazuje, że dla baroku doświadczenie jej w sposób duchowy jest kluczowe. Ekstaza, otwarcie na to, co poza nami, doświadczenie tegoż jest sposobem równoczesnego doświadczenia zewnętrzności i zniesienia dualizmu wnętrze-zewnątrz w akcie tego doświadczenia. Barokowy stosunek do świata pozwala przepracować, odmyśleć nowoczesne techniki jego poznawania. Barok uczy nas pełnego pasji uczestnictwa w świecie, w którym przepływają, „przelewają się”, kłębią siły. Barok to sposób doświadczania w sposób

¹⁸ Ibidem, s. 8. Law sam zauważa, że w powyższym cytacie odwołuje się zarówno do Leibniza, jak i Deleuze’a.

„nieodczarowany”. W swych rozważaniach będę wielokrotnie stawał w obronie barokowej wyobraźni.

Chcę jednak przestrzec przed zbyt pochopnym rzuceniem się w „wulkan barokowego doświadczenia”. Podtytuł niniejszej książki nawiązuje do fronetycznych nauk społecznych. Restytucja nauk społecznych, którą proponuję, wymaga roztropności (*phronesis*). Roztropność to cnota, która wymaga wyczucia chwili, momentu, stosowania reguł sytuacyjnie. Barokowa wyobraźnia jest dobrym treningiem, fronetyczne nauki społeczne, odwołując się do barokowej wyobraźni i zakładając barokową złożoność świata, mogą dobrze przygotowywać do takiego usytuowanego działania. Jednak to nie wystarczy, poleganie jedynie na barokowej wyobraźni nie jest rozropne. Aby działać w sposób aksjologicznie pożądany, musimy nie tylko umieć rozpoznawać sytuacyjnie uwarunkowania złożonej rzeczywistości (tego nauczymy się od baroku), ale i działać w jakimś kierunku – zmieniać rzeczywistość, kreować ją. Tego nauczyć się możemy od oświeceniowego i zaangażowanego ethosu. Stawiam mocną tezę, że ów ethos jest dziś zagrożony. Tezę tę formułuję, opierając się na diagnozie, wedle której nowoczesność, jako pewna forma zarówno materialna, jak i ideowa organizacji ludzkości, jest dziś w poważnym kryzysie. Dzieje się tak z kilku powodów: warunki funkcjonowania nowoczesności jako pewnej formy społeczno-kulturowej oraz skorelowanych z nią ideologii i struktur wiedzy uległy poważnej zmianie; rozwój tej formacji¹⁹ nie może dłużej odbywać się w myśl dotychczasowych wzorców; rzeczywistość „drugiej”, refleksyjnej nowoczesności wymaga, aby także filozofowanie zmierzyło się ze złożonością, ambiwalencją, którą naznaczone jest odwoływanie się do nowoczesności. Sytuacja, w której przychodzi nam bronić modernistycznego projektu, nie jest łatwa – równocześnie świadomi przewin nowoczesności i oświecenia, krytyczni wobec tego dziedzictwa musimy znaleźć sposoby odbudowy

¹⁹ Liczba pojedyncza przy omawianiu zagadnienia nowoczesności może być zwodnicza. Wydaje się zasadne, aby mówić o wielorakich „nowoczesnościach”, które każdorazowo odwoływać się będą do pewnych ograniczonych czasowo i przestrzennie fenomenów. W książce będę często używał liczby pojedynczej, chcąc podkreślić pewien wzór rozwoju, rdzeń aksjologiczny wspólny dla wielu form tego, co nazywamy nowoczesnością.

ethosu nowoczesnego i znaleźć sposoby jego legitymizacji – to trudna, „obrotowa” pozycja. Aby móc w tej pozycji wytrwać, musimy być obdarzeni zarówno barokową wyobraźnią, jak i modernistyczną odwagą.

Kres nowoczesnej pewności, wyczerpanie się scjentystycznej ideologii wymaga zmiany podejścia do tego, jak poznajemy świat, jakie metody stosujemy. Mądrzejsi doświadczeniem musimy powściągnąć pychę rozumu. W przypadku pracy w obrębie pola filozoficznego oznacza to powściągnięcie procedur idealizacji²⁰ jako wzoru postępowania metodologicznego oraz podanie w wątpliwość tak wszechobecnej w obrębie pola filozoficznego procedury abstrakcji. Nowy program metodologiczny powinien być bardziej wrażliwy na zwrotne komunikaty ze strony tego, co badane. Gdybym miał to sformułować w sposób hasłowy, stwierdziłbym: posłuchajmy, co ma do powiedzenia komar, ukroćmy pychę rozumu scholastycznego²¹. Tego właśnie chce siebie i nas nauczyć John Law, sięgając po barokowe inspiracje.

Czy dziś umiemy z tej wyobraźni korzystać? Aby nie pozostać na poziomie hasłowym, pozwolę sobie wrócić do przytoczonej na początku opowieści i zapytać ponownie: Czy jakiś współczesny filozof opowiedziałby równie intrygującą historię i przedstawił genę współczesnego

²⁰ Leszek Nowak zdawał sobie sprawę z ograniczeń tej metody i wskazywał na złożoność świata, stwierdzając, że w pewnych warunkach należy zmienić metodę; przykładem może być opisywany przez niego efekt kresowy. Zob. Leszek Nowak, *Efekt kresowy w procesie historycznym*, w: Piotr Przybysz, Leszek Nowak (red.), *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997, s. 310.

²¹ Pojęcie rozumu scholastycznego zapożyczam, oczywiście, od Pierre’a Bourdieu, który ten swoisty „etnocentryzm uczonych” określa następująco: „skrzywienie teoretyczne czy intelektualne, które polega na zaniedbaniu wpisania w budowaną teorię świata społecznego faktu, że jest ona wynikiem teoretycznego sposobu patrzenia, wytworem «spojrzenia kontemplującego» (*theorein*)”, Pierre Bourdieu, Loïc J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 50. Ponadto cenną, przeglądową krytykę fundamentalizmu epistemologicznego (epistemocentryzmu) zawiera artykuł: Mariola Kuszyk-Bytniewska, *Epistemocentryzm jako epistemologiczna przeszkoda nauk społecznych*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2011, no. 2(188), s. 165–182. Ponadto eadem, *Dylemat rozumu scholastycznego: racjonalne kontra socjologiczne rekonstrukcje rozwoju wiedzy*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Lublin – POLONIA” 2010, vol. XXXV, z. 2, Sectio I, s. 195–205.

Egiptu jak przytoczony powyżej Timothy Mitchell? Cóż mogliby filozofowie zaferować nam w zamian?²² Jakiś spóźniony postmodernista uraczyłby nas opowieścią o tym, że w sumie nie możemy nic powiedzieć, w swej krytyce wielkich narracji wikałby się przy tym w dobrze znaną i rozpoznaną pułapkę sceptyczną. Bliski mu wyznawca redukcjonizmu kulturowego zaproponowałby opowieść o europejskich wartościach zde-rzonych z tymi, które pochodzą z kręgu kultury arabskiej, muzułmańskiej. Myśliciele z innych tradycji zaproponowałiby historię idei i poprzez opowieść o bezcielesnych sprawczych tajemniczych bytach mówiliby o modernizacji, odczarowaniu świata, racjonalizacji. Cóż z tego, że owych postulowanych motorów historii nikt specjalnie nie widział. Co ponie-który, wychowany w tradycji uprawiania historii filozof powiedziałby coś o historii wielkich ludzi i ich geniuszu, sławiąc przy okazji kilku uczonych, mężów stanu i wojskowych. Wreszcie klasyczni marksiści uraczyliby nas opowieścią o odwiecznej walce klasowej egipskiego chłopca, a wcześniej niewolnika, z kolejnymi generacjami ciemieńców²³. Oczywiście, takie sposoby wyjaśniania genezy Egiptu można proponować, są one intrygujące, ciekawe. Mają wszakże jedną zasadniczą wadę: nie są produktem ontologii świata. To, co dostajemy w standardowej opowieści filozoficznej, to produkty scholastycznego rozumu. Bourdieu ujmował to dosadnie: biorą rzeczy logiki za logikę rzeczy. To nie byty zostały wysłuchane, nie stało się tak dzięki pracy filozofa-tłumacza, który niewiernie, ale jednak stara się dokonać translacji, „zamiany świata w słowa”. Gdy mamy do czynienia ze zderzeniem „logiki bytu” i „bytów logiki”, częstokroć w polu filozoficznym łatwiej „przyjmują” się te drugie. Są one lepiej dopasowane

²² Jestem w pełni świadomy publicystycznego oraz uproszczonego i tendencyjnego charakteru krytycznych wobec filozofii i filozofów uwag. Jest to zamierzony, mam nadzieję, że wybaczalny, zabieg retoryczny.

²³ W przypadku marksizmu mój zarzut jest nazbyt surowy, gdyż to właśnie w nim konsekwentnie starano się przechować myślenie ontologiczne. To, co tutaj krytykuję, to przejawy apodyktycznej myśli marksistowskiej, charakterystyczne dla upolitycznionego, ideologicznego materializmu dialektycznego (diamat), który zamiast szczegółowej analizy bytu społeczno-historycznego w jego stawaniu się proponował abstrakcyjne „prawa rozwoju”, które wykoncypowane były w umyśle teoretyka i podlegały jedynie logice tegoż umysłu.

do filozoficznej kultury myślowej (kolektywów i stylów myślowych). Kłopoty z wpisywaniem analiz i prac o wydzwieku i konsekwencjach filozoficznych nie są niczym nowym. Jednym z ciekawszych przypadków były losy prac Ludwika Flecka i Karla Poppera. Nowatorskie prace Flecka z zakresu ufilozoficznionej socjologii nauki długo były ignorowane – to Popper był uznawany za centralną postać filozofii nauki. Dziś, prawie po stuleciu, ocena tych postaci i ich odkryć zaczyna się poważnie zmieniać.

W przedmowie do wydania angielskiego redaktor i tłumacz książki Flecka zestawia niechęć recenzentów, z jaką pierwotnie ta książka się spotkała, z natychmiastowym i ogromnym sukcesem dzieła *Logika odkrycia naukowego* Karla Poppera wydanego w tym samym czasie. (...) Tak różny odbiór tych dwóch prac można wyjaśnić w dużej mierze względną siłą kolektywów myślowych, do których należeli autorzy. Popper był słynną postacią w prestiżowej grupie wiedeńskich filozofów, Fleck zaś outsiderem spoza dziedziny. W nocie biograficznej określono go mianem „humanisty z encyklopedyczną wiedzą”. Jako lekarz medycyny i bakteriolog, którego rozmaite teksty dotyczyły serologii tyfusu, kiły i rozmaitych organizmów patogennych, nie miał warunków, by zaimponować filozofom²⁴.

Koncept wyobraźni ontologicznej to próba zasypania przepaści pomiędzy filozofami a barokowymi „humanistami z encyklopedyczną wiedzą”. Przywrócenie zdolności do zajmowania się światem, do rozpoczynania filozofowania od pracy ontologicznej, to chęć przywrócenia filozofii należnego miejsca w strukturach wiedzy. Owa praca ontologiczna musi uwzględniać stan wiedzy współczesnej. Nie jest to powrót do naiwnej przedkantowskiej propozycji, która zakłada, że umysłem (częstokroć pojedynczego!) filozofa wyświetla się prawdy bytu. Chciałbym także zaznaczyć, że nie chodzi tu o przywrócenie jakiegos przedfilozoficznego realizmu, polegającego na zdroworoządkowym „opisaniu rzeczy”²⁵.

²⁴ Mary Douglas, *Jak myślą instytucje*, przeł. O. Siara, PWN, Warszawa 2012, s. 8.

²⁵ Wyprzedzając tok narracji, chciałbym także zauważyć, że nie jestem przedstawicielem tzw. realizmu spekulacyjnego, którego najbardziej znanym reprezentantem jest Graham Harman. Przyznaję jednak, że wiele zawdzięczam odwadze teoretycznej

Proponowane przez Lawa odwołanie do baroku pokazuje, że owo „opisanie rzeczy” ma mało wspólnego z modernistyczną zasadą światooobrazu, ale jest ontologicznym współwykonywaniem doświadczenia.

Przewodniczką, która może nas nauczyć żmudnej pracy ćwiczenia z ontologii jest przedstawicielka tzw. zwrotu ontologicznego – filozofka i lekarka Annemarie Mol²⁶ i jej koncepcja *ontologicznych polityk*²⁷. Jej praca jest przykładem tego, co nazywam *wyobraźnią ontologiczną*. Ta filozofka medycyny i lekarka w swej pracy *The Body Multiple* pokazała, w jaki sposób ciało pacjenta chorego na arteriosklerozę jest **wykonywane** (*enact*)²⁸ poprzez kurację szpitalną. Mol dzięki zerwaniu z nowoczesną filozofią dostępu²⁹ mogła porzucić rozważania nad tym, jak poznajemy byty. Uwolniona od spirali niekończących się pytań epistemologicznych napisała etnograficzno-filozoficzną opowieść opartą na pogłębionych

badaczy z tego nurtu, którzy nie wahają się podejmować dziś refleksji spekulatywno-metafizycznej. Warto w tym miejscu podkreślić, że Harman, mimo że nazywa siebie „spekulacyjnym realistą”, z „realizmem” w zdroworozsądkowym rozumieniu nie ma wiele wspólnego, co łączy go z postawą reisty Tadeusza Kotarbińskiego: „O ile mi wiadomo, reizm jest utożsamiany z realizmem, co jest całkowicie sprzeczne z moimi intencjami”, Tadeusz Kotarbiński, *Reizm: problemy i perspektywy rozwoju*, w: idem, *Dziela wszystkie*, t. 1, Wrocław 1993, s. 218, cyt. za: Marcin Rychter, *Posłowie tłumacza. Poczwórny Harman*, w: Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 212.

²⁶ Annemarie Mol jest sojuszniczką Johna Lawa w przywracaniu barokowej wyobraźni i takiego podejścia do złożoności.

²⁷ Annemarie Mol, *Ontological Politics. A Word and Some Questions*, w: John Law, John Hassard (eds), *Actor Network Theory and After*, Blackwell and the Sociological Review, Oxford–Keele 1999, s. 74–89.

²⁸ W książce często będę się odwoływał do angielskiego słowa *enactment*. W większości przypadków będę tłumaczył je na polski, używając słowa „wykonywanie”, ale chciałbym, aby czytelnik świadom był ograniczenia tego wyboru translatorskiego i pamiętał, że zamiast „wykonywanie” mogą być też użyte terminy „odgrywanie” i „praktykowanie”. Widzimy wyraźnie, że używanie pojęcia *enactment* dobrze współgra z zaproponowaną przez Lawa restytucją baroku.

²⁹ Levi R. Bryant, *Outline of an Object-Oriented Ontology*, w: Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harman (eds), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press, 2011, s. 262.

wywiadach z chorymi, lekarzami, technikami medycznymi i tzw. gęstym opisie (*thick description*). Ciało pacjenta staje się środkiem splatającym wiedzę lekarzy, ich umiejętności, materialność szpitalnego wyposażenia, politykę państwa holenderskiego w zakresie ochrony zdrowia etc. Mol napisała swą książkę w specyficzny, dwudzielny sposób: na każdej stronie znajdziemy część poświęconą opisowi etnograficznemu i część poświęconą refleksji teoretycznej – filozoficznej. Autorka zabiera filozofów w podróż, którą oni stosunkowo rzadko w swojej socjalizacji naukowej odbywają³⁰. Równoległe do pracy z tekstami, ideami, interpretacjami, Mol mierzy się z konkretnymi praktykami medycznymi. Wychodzi od perspektywy filozofki-teoretyczki i rozpoczyna pracę z żyłami, zakrzepami, kolejkami do lekarza, śmiercią pacjentów i ich martwymi ciałami oraz analizami preparatów patologicznych. Książka Mol jest dla mnie ważna, pokazuje bowiem możliwość połączenia działań etnografki i filozofki oraz jest przykładem świadomej refleksji metafizycznej i autoanalizy z zakresu socjologii wiedzy (oraz socjologii nauki)³¹.

³⁰ Przekraczanie własnego usytuowania badawczego, podejmowanie trudu badania obszarów innych dyscyplin może, pomimo ryzyka, przynieść ciekawe rezultaty. Warto pod tym kątem zapoznać się z wynikami interesującej rozprawy filozoficzno-metodologicznej poświęconej wyjaśnianiu w medycynie: Tomasz Rzepiński, *Wyjaśnianie i rewizja wiedzy w medycynie. Od modeli eksperymentalnych do badań klinicznych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013. O tym, jakie trudności czyhają na badacza zmieniającego dyscyplinę lub też pracującego na granicy różnych dyscyplin, por. Krzysztof Abriszewski, *Pogranicze, wykluczanie, krzyżowanie i emigrowanie*, w: Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, Marta Śliwa (red.), *Granice dyscyplin-arne w humanistyce*, Colloquia Humaniorum, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2006, s. 23–45.

³¹ W tym miejscu warto zwrócić uwagę na konieczność porzucenia tradycyjnego sposobu ujmowania relacji pomiędzy praktyką naukową a jej kontekstem. Model nauka-kontekst jest modelem zbyt uproszczonym, mylącym. W całej książce zakładam zaproponowany przez Latoura „krążeńiowy” model nauki. Szerzej Bruno Latour, *Nadzieja Pandory...*, op. cit., s. 113–149, oraz zastosowanie tego modelu w opisanu społeczno-kulturowego funkcjonowania filozofii: Krzysztof Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit.

Odwołanie do Mol i Latoura pozwala lepiej wyartykułować to, że ważny dla niniejszej książki zwrot ontologiczny to nie jedynie prosty „zwrot ku rzeczom” czy zwrot ku materialności³². Ontologia proponowana tutaj to zwrot ku realizmowi, to „realizm realistyczny”, który zrywa z epistemocentrycznym, pokantowskim konstruktywizmem³³, ale jak już wspominałem wyżej – równocześnie nie jest to cofnięcie do fazy wcześniejszej. Ontologia, „słuchanie bytów”, odbywa się tutaj poprzez świadomość mediowania tego procesu; sam fakt pośrednictwa też jest faktem ontologicznym, praktyki wydobywania tego, jak byty istnieją, same przecież są elementem tegoż świata, są bytem. Dobrze oddaje to następujący cytat:

³² Dlatego np. pomimo tytułu *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów* książka Bjørnara Olsena nie jest przykładem „zwrotu ontologicznego”. Olsen pojmuje „rzeczy” na sposób zbyt zdroworoządkowy, traktując ów zwrot przede wszystkim jako krytykę tekstocentryzmu, który zdominował humanistykę w okresie przełomu postmodernistycznego. Nie jest to jednak ujęcie wystarczające. Wydaje się, że ryzykując popadnięcie w pseudoetymologię w stylu Heideggera, dobrze jest użyć niemieckiego rozróżnienia na „Sachen” i „Dingen”. Zwrot „ku rzeczom” to, podobnie jak u Husserla, kwestia „Sachen”, pytanie nie tylko o przedmiotowość, materialność, ale także o sens, warunki, możliwości istnienia. „Sachen” to rzeczy rozumiane podobnie jak w polskich wyrażeniach: „mieć coś na rzeczy”, „mówić od rzeczy” etc. Olsen pojmuje rzeczy raczej jako „Dingen” – przedmioty, materialne artefakty. Por. też dyskusję, której zapisem jest książka *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, pod red. Jacka Kowalewskiego, Wojciecha Piaska i Marty Śliwy, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2008.

³³ Z tego powodu książka niniejsza poprzez wyjście poza klasyczną socjologię wiedzy i jej epistemocentryzm równocześnie unika pułapek, w które tamta się wklęła, dzięki czemu konsekwentna ontologizacja pozwala też uniknąć zarzutów formułowanych przez Leszka Kołakowskiego w jego słynnym tekście *Epistemologiczny sens etiologii wiedzy*, w: idem, *Czy diabeł może być zbawiony*, Londyn 1982, s. 35–46. W analogiczny sposób ontologizacja podejścia do wiedzy jako radykalizacja zwrotu antyteoretycznego podejścia Hackinga pozwoliłaby uniknąć napięć, które omawia Stefan Amsterdamski w tekście *Filozofia nauki a socjologia wiedzy*, w: idem, *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, PWN, Warszawa 1994, s. 90–95.

A to główna oś mojej filozoficznej opowieści: ontologia nie jest dana w porządku rzeczy (bytów-*things*), ale raczej ontologie są urzeczywistniane, podtrzymywane, albo też pozwala im się znikać w powszechnych codziennych praktykach³⁴.

Mol nie jest jedyną przewodniczką w mojej próbie wpisania się w zwroty ku ontologii, z jakimi mamy do czynienia w ostatnich trzydziestu latach w obrębie nauk społecznych, a szczególnie społecznych studiów nad nauką i techniką (*science technology studies*) oraz teorii aktora sieci (*actor-network theory*).

Ważni dla mnie przedstawiciele zwrotu ontologicznego są inspirujący w dziedzinie dociekań ontologicznych, ich badania są jednak obciążone dobrze rozpoznaną słabością – mają oni problemy z ujmowaniem normatywności i przedstawianiem problematyki aksjologicznej w ramach swojego aparatu pojęciowego. Krytyczny wobec nich Hans Harbers nazywa ich stanowisko ontologicznym liberalizmem³⁵.

Mol formułuje i praktykuje hermeneutyczną (*rescriptive*) empiryczną filozofię nauki i polityki, teoretycznie podbudowaną i zaangażowaną normatywnie. Jej praksografia (*praxiography*) różnic ontologicznych jest projektem fascynującym, ale problematycznym. Istnieje ryzyko konserwatywności, jeżeli te różnice pozostaną ograniczone jedynie do istniejących praktyk. Z drugiej strony, jeżeli projekt ten sięgnie poza istniejące światy, otworzy się na światy możliwe, ale brakować będzie konkretnych propozycji przestrzegających przed nieograniczoną otwartością, to istnieje ryzyko obsunięcia się w liberalizm bez żadnych ograniczeń³⁶.

Etnograficzny opis, zradykalizowany do postaci, którą Latour nazywa metafizyką empiryczną, nie wystarczy, aby rozstrzygnąć, które

³⁴ Annemarie Mol, *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*, Duke University Press, Durham, NC 2002, s. 6.

³⁵ Hans Harbers, *Science in Context: The Paradoxes of Universalism and Liberalism*, „Science, Technology, & Human Values” 2005, vol. 30, no. 4, s. 575–582.

³⁶ Ibidem, s. 582.

z „wysłuchanych” bytów zasługują na naszą uwagę, a które możemy zignorować. Pomimo wielu prób świadomego odcinania się od postmodernizmu wydaje się jednak, że Latour (oraz inni przedstawiciele STS i ANT) powieli antynormatywistyczne konsekwencje tego nurtu filozoficznego.

Dlatego kolejnym przewodnikiem jest dla mnie późny Michel Foucault i jego propozycja, którą nazywa *krytyczną ontologią nas samych*. W tej perspektywie dochodzi do głosu ważne dla mnie przeciwstawienie epistemologii i ontologii, ze wskazaniem na tę drugą, jako bardziej przydatną dziś drogę restytucji myśli oświecenia i tradycji krytycznej. Foucault wskazuje, że Kant zapoczątkował w filozofii zachodniej dwie tradycje krytyczne. Pierwszą z nich nazywa analityką prawdy (tj. epistemologią), a drugą – ontologią nas samych. Oddajmy mu głos:

Ta inna tradycja krytyczna stawia następujące pytanie: Czym jest nasza terażniejszość (*actuality*)? Czym jest aktualne (*present*) pole możliwych doświadczeń? To nie jest zagadnienie w ramach analizy prawdy, to raczej pytanie, które możemy zadać w ramach tego, co nazywam ontologią nas samych, ontologią obecności/terażniejszości (*present*)³⁷.

Foucault rozwój filozofii krytycznej wiąże z wyborem jednej z zaprezentowanych dróg. Sam optuje za krytyczną ontologią nas samych. Dla niego wiąże się ona z przemyśleniem na nowo oświeceniowego i nowoczesnego wezwania. Wypełniamy je, gdy mimo determinujących nas warunków próbujemy panować nad bytem, krytykować go, a nie ulegamy determinującym nas czynnikom, zastygając w pasywnej, kwietystycznej pozycji. Późny Foucault jest o tyle cenny, że pomiędzy propozycją krytycznej ontologii nas samych i jego wcześniejszymi propozycjami ma miejsce pewne napięcie. Taki, w dość specyficzny sposób opowiadający

³⁷ Michel Foucault, *What is Revolution?*, w: idem, *Politics of Truth*, Semiotext(e), Los Angeles 1997, s. 100. Por. też ciekawą próbę pokazania relacji epistemologii i ontologii: Mariola Kuszyk-Bytniewska, *Znanięcki i Husserl o rzeczywistości kulturowej i jej badaniu. Onto-epistemologiczna interpretacja współczynnika humanistycznego*, „Studia Metodologiczne” 2013, nr 31, red. tomu Andrzej W. Nowak, s. 177.

się po stronie nowoczesnego projektu, Foucault ujawnia, że obecna we wczesnych jego pracach nadkrytyczna krytyka nowoczesności nie wyczerpuje odczytania jego dziedzictwa³⁸.

Odwołanie do Foucaulta jest dla mnie ważne z kilku powodów.

Po pierwsze, pozwala on lepiej wpisać moje rozważania w kanon współczesnej myśli filozoficznej. To ważne, gdyż z powodu odmiennej ścieżki instytucjonalizacji wiedzy wielu z przywoływanych autorów i autorek, pomimo zajmowania się zagadnieniami filozoficznymi, należy, jeśli chodzi o dyscyplinę, do etnografii, antropologii, socjologii, studiów nad techniką i nauką. Ten rozdźwięk powoduje, że sporo interesujących dyskusji filozoficznych nie zostało wystarczająco, moim zdaniem, rozwiniętych w obrębie zinstytucjonalizowanej filozofii.

Po drugie, pozwala połączyć rozważania ontologiczne z tradycją szkoły „Annales”, która wielokrotnie będzie pojawiać się w tej pracy jako ważny punkt odniesienia³⁹.

Po trzecie, jego drobiazgowo badania historyczne w dużej mierze bliskie są etnograficznie zorientowanym badaniom z pogranicza STS/ANT, dzięki czemu jego propozycja nie tylko nie skreśla *metafizyki empirycznej*, ale przy odpowiedniej reinterpretacji sama może stanowić jej przykład.

Propozycja empirycznej metafizyki poszerzona o krytyczną ontologię nas samych pozwala na osiągnięcie momentu, w którym praca nad ontologią świata, jego strukturami, jest równocześnie krytyczną pracą genealogiczną⁴⁰. Odnowiony potencjał nowoczesności proponowany

³⁸ W tym miejscu muszę przyznać, że krytykowałem Foucaulta jako potencjalnie niebezpiecznego, nadkrytycznego krytyka nowoczesności. Por. podrozdział mojej poprzedniej książki *Podmiot, system, nowoczesność*, op. cit., zatytułowany *Pomiędzy władzą a oporem – podmiot sprawczy w myśli Michela Foucaulta*, s. 46–48.

³⁹ Szczególnie ważne jest dla mnie uwzględnienie długiego trwania jako odniesienia metodologicznego, por. mój tekst *Nauki o kulturze w kraju półperyferyjnej nowoczesności*, „Kultura Współczesna” numer specjalny „Historie Współczesności” 2013, nr 5, oraz Paweł Bytniewski, *Funkcje i cele nauk humanistycznych: komplementarność czy sprzeczność?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2011, nr 3(189), s. 340–342.

⁴⁰ Powiązania pomiędzy krytyczną ontologią Foucaulta a jego pracą genealogiczną śledzi J.E. McGuire w tekście *Hermeneutyka jaźni: Foucault o subiektywizacji i krytyce*

przez Foucaulta to jej postać dojrzała, świadoma ograniczeń. Praca ontologa krytycznego to mozolne rozplatanie spłotów, podążanie za bytami i ich logiką, a nie samowykładnia pracy scholastycznego rozumu. W swej medytacji nad tekstem Kanta ponownie przepracowuje on drogę, jaką przebył idealizm niemiecki; jego krytyczna ontologia nas samych jest w jakiejś mierze odwróceniem historycznego biegu dynamiki rozwoju myśli niemieckiego idealizmu. Proponuje on nam, abyśmy zmierzili się z pytaniami Kanta sformułowanymi z tekście *Co to jest Oświecenie?* Odpowiedzi udzielić powinniśmy jednak mądrzejsi o (a) historyzm Hegla, (b) dialektyczny zwrot Marksa i przede wszystkim (c) ontologię faktyczności Heideggera⁴¹. Projekt Heideggera konsekwentnie ontologizuje wiedzę, ale i sam transcendentalizm traktuje ontologicznie. Co więcej, jak wskazuje Leśniewski za Heideggerem, można we wczesnej, konkursowej pracy Kanta znaleźć argumenty na rzecz ontologicznej, a nie teoriopoznawczej interpretacji jego myśli:

Ontologia jest tu zatem metafizyką zredukowaną do układu pojęć intelektu i zasad ściśle powiązanych z przedmiotami możliwego doświadczenia. Konieczność powiązania pojęć z doświadczeniem jest oczywiście kantowskim warunkiem poznania przedmiotowo ważnego (intersubiektywnego). Ontologiczna wersja tego warunku obecna jest również u Heideggera⁴².

Heideggerowskie ujęcie ontologii jako bycia bytów skierowuje nas w stronę realizmu metafizycznego, w stronę doświadczenia codzienności bliskiej ontologii terażniejszości Foucaulta:

genealogicznej, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne” 2005, nr 18, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article266>, data dostępu: 13.04.2016.

⁴¹ Epistemocentryczna tradycja idealizmu niemieckiego znajduje swój kres i wypełnienie w projekcie „wiedzy źródłowej” Martina Heideggera. To właśnie ten myśliciel dokonał przełomowego kroku – ontologizacji warunków wiedzy. Por. Martin Heidegger, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Wydawnictwo Rolewski 2007; podrozdział *Ontologizacja warunków przedmiotowo ważnej wiedzy*, w: Norbert Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”. Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 110–121.

⁴² Ibidem, s. 110.

Heidegger twierdzi jednak, że ta „nieskomplikowana” bliskość stanowi samo sedno myślenia, do którego ciągle przykłada się zbyt mało wagi zarówno w języku codziennym, jak i wyspecjalizowanych dyskursach⁴³.

Tego rodzaju interpretacja ontologii pozwala nam uzupełnić krytyczną ontologię nas samych w taki sposób, że zawiera ona w sobie odwołanie do dziejowości, ale także pracę struktur wiedzy, tradycyjnie, dyscyplinarnie przynależną socjologii wiedzy:

Z tego powodu ontologiczna interpretacja kantowskiego transcendentalizmu pozwala stwierdzić, że ontologia obejmuje taki rodzaj wiedzy, który (1) formalnie wskazuje historyczno-intencjonalny kontekst wyjściowy, jako (2) metodyczny warunek możliwości interpretacji egzystencjalno-kategorialnej, a kryterium sensu tej interpretacji jest fenomenologiczno-hermeneutycznie ujęte doświadczenie, tj. przeżycie (3)⁴⁴.

Widzimy zatem, że wbrew krzywdzącej interpretacji Latoura Kant nie musi być traktowany jako ten, który rozpoczął soliptyczną opowieść o „mózgu w naczyniu” czy, jak powiada sam Latour, „kalekim despicie”.

Opowieść Timothy’ego Mitchella o Egipcie służyła mi do pokazania „utrąty świata” przez filozofów i filozofię akademicką. Podobny zarzut w obrębie filozofii sformułował Heidegger, gdy wskazywał na „skandal filozofii”, który wynika z tego, że epistemocentrycznie zorientowani filozofowie wciąż szukali dowodów na istnienie świata zewnętrznego. Ontologiczna reinterpretacja transcendentalizmu oznacza, że kwestie poznania muszą być reinterpretowane jako nierozzerwalnie związane z praktyką, konstytucją codzienności. Wczesny Heidegger „przed zwrotem” duży nacisk kładzie jeszcze na ontologiczne warunki, które są niejako nałożone na działające podmioty, późny Heidegger przesunie akcent na stronę przedmiotową, poszerzając zarazem skalę swojego

⁴³ Krzysztof Ziarek, *Ethos codzienności: Heidegger o poezji i języku*, „Sztuka i Filozofia” 1999, nr 16, s. 59.

⁴⁴ Norbert Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”*..., op. cit., s. 112.

przedsięwzięcia filozoficznego⁴⁵. Projekt rozpoczęty w *Byciu i czasie* zostanie rozwinięty wraz z analizą *Zestawu (Gestell)* i analizą techniki, dzięki czemu Heidegger może zaproponować całościową, ontologiczną analizę *oikos (oikeios)*, czy też, jak nazywa to Mateusz Falkowski, *semiotyczną ekologię maszynową*⁴⁶.

Ontologiczna korekta transcendentalizmu dokonana przez Heideggera (wczesnego) jest konsekwentnym dopełnieniem krytycznego programu samego Kanta zarówno pod względem metodycznym⁴⁷, jak i etycznym. Ontologia, poznanie ontologiczne to zatem równoczesna praca metody, namysłu nad warunkami bycia/istnienia, jak i moment aksjologiczny. Co ważne dla mnie, wczesny Heidegger, jak wskazuje Leśniewski, wbrew wrażeniu, jakie wywołują jego późne prace, w metodycznym ujmowaniu ontologii nie jest antynaukowy. Poznanie ontologiczne, „wiedza źródłowa” jest przede wszystkim usytuowanym namysłem praktycznym. To w *praxis* codziennego bytowania sprawdzana jest jej niezawodność⁴⁸. Jak podkreśla Leśniewski, ten praktyczny wymiar ludzkiego bytowania, współdzielony przez Heideggera z filozofią „świata życia”, nie oznacza jednoznacznie, że z ontologii wczesnego Heideggera wynika nastawienie antynaukowe, obecne w jego późnych pracach. Leśniewski, polemicznie wobec Siemka, zauważa, że poznanie ontologiczne Heideggera nie broni jakiejś „głębszej prawdy” czy prawdy przed nauką⁴⁹. Uwagi te staną się bardziej zrozumiałe, jeżeli zauważymy pokrewieństwo pomiędzy socjologią fenomenologiczną eksploatującą pojęcie *Lebensweltu* a pracami prowadzonymi w tradycji teorii aktora-sieci.

⁴⁵ Por. Graham Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court Publishing, 2002.

⁴⁶ Mateusz Falkowski, *O maszynach*, op. cit.

⁴⁷ Norbert Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”* ..., op. cit., s. 119.

⁴⁸ Ibidem, s. 147. Por. także Anna Pałubicka, *Myslenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006. Warto odnotować, że autorka tej pracy zajmuje stanowisko epistemocentryczne, a nie ontologiczne, w związku z tym posługuje się innym rozumieniem konstruktywizmu, bliższym tradycji postmodernistycznej niż odpowiadającej autorowi tradycji teorii aktora-sieci czy STS (po zwrocie ontologicznym).

⁴⁹ Norbert Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”* ..., op. cit., s. 147.

Antynaukowe nastawienie perspektywy zorientowanej na usytuowane poznanie (ontologiczne) praktyczne jest pozorne i uwarunkowane historycznie. W przeszłości warunkował je spór antynaturalistów z ideologią scjentyistyczną wczesnego pozytywizmu. Dziś, gdy *nauka wyszła na ulicę, a obywatele weszli do laboratoriów*, widać, że nie jest to związek konieczny⁵⁰. Heideggerowska ontologizacja tradycji kantowskiej dobrze uzupełnia proponowany przez Foucaulta program krytycznej ontologii nas samych, także w tym aspekcie, że łączy w sobie rozważania aksjologiczne i ontologiczne⁵¹. Sam Heidegger jako twórca jest znany ze swego nastawienia antynowoczesnego⁵², jednakże, jak podkreśla Jakub Duraj, możemy oddzielić potencjał zontologizowanej fenomenologii Heideggera od kontrowersyjnych wyborów politycznych i jego nastawienia światopoglądowego. Duraj, analizując Habermasa i Apla, wskazuje, że błędy Heideggera wynikają z ześrodkowania na pojedynczym podmiocie jako źródle rozumienia oraz zbyt słabym rozpoznaniu ontologii tego, co intersubiektywne. W tym sensie Duraj podąża tutaj za dobrze znaną krytyką Heideggera ze strony Habermasa przedstawioną w *Filozoficznym*

⁵⁰ Połączenia problematyki filozoficznej, socjologii fenomenologicznej i teorii aktora-sieci dokonuje Krzysztof Abriszewski w książce *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit.; o splataniu się naszej codzienności z problematyką technonaukową, napięciach pomiędzy scjentyistycznym, technokratycznym ujęciem nauki a debatą publiczną por. Massimiano Bucchi, *Beyond Technocracy: Science, Politics and Citizens*, Springer, 2009.

⁵¹ Wbrew krytykom w filozoficznych dociekaniach Heideggera od samego początku obecne były rozważania normatywne; problem nieporozumień z tym związany dobrze ilustruje anegdota: studenci zadali Heideggerowi podczas wykładu pytanie: „Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?”. Oburzony Heidegger miał odpowiedzieć: „Jak to, przecież już *Bycie i czas* jest etyką!” (Paweł Dybel, *Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?* (*Egzystencjalna relatywizacja fenomenu sumienia i winy w Sein und Zeit Martina Heideggera*), „Aletheia” 1990, nr 1(4): *Heidegger dzisiaj*, Piotr Marciszuk, Cezary Wodziński (red. nauk.), Warszawa 1990; zwrócenie uwagi na ten cytat zawdzięczam Jakubowi Durajowi i jego niepublikowanej pracy doktorskiej *Krytyka i etyka komunikacji na przykładzie hermeneutyki Martina Heideggera (1919–1929)*, <https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/handle/10593/890>, data dostępu: 13.04.2016.

⁵² Pisałem o tym w podrozdziale *Pusta stanowczość czy kwietystyczne podporządkowanie? Martin Heidegger i dylematy podmiotowości* mojej książki *Podmiot, system, nowoczesność*, op. cit., s. 38–45.

dyskursie nowoczesności. Przesunięcie z ujmowania ontologii pojedynczego jestestwa (*Dasein*) na rzecz wypracowania analizy ontologicznych polityk wykonywania (*enact*) codzienności jako konglomeratu działań podmiotowych oraz sprawczości czynników pozaludzkich wpisuje się także w zamysł niniejszej książki⁵³. Podzielając modernistyczny program aksjologiczny, uznaję jednak, że jego ujęcie rozumu instrumentalnego, stosunek do praktyki nauk przyrodniczych nie są do utrzymania. Dlatego też program wyobraźni ontologicznej wymaga radykalnego cięcia: w celu ocalenia nowoczesnej, oświeceniowej emancypacyjnej aksjologii należy porzucić modernistyczny epistemocentryzm, nowoczesne sposoby ujmowania racjonalności i tradycyjny humanistyczny sposób ujmowania praktyki naukowej.

Odwolując się ponownie do Foucaulta, krytyczna ontologia nas samych powinna mieć zatem w sobie nowożytną odwagę krytyki bytu, ale uzupełnioną o zgoła nienowoczesne, barokowe się w ów byt wsłuchanie.

Wracając do tekstu Kanta, zastanawiam się, czy nie można by potraktować nowoczesności jako postawy, a nie okresu historycznego. Przez postawę rozumiem sposób ustosunkowania się do aktualności, dobrowolny wybór, podejmowany przez niektórych, i wreszcie sposób myślenia i odczuwania, a także działania i zachowania, który zarazem oznacza przynależność i jawi się jako zadanie. Z pewnością przypomina to greckie *ethos*⁵⁴.

W tym ujęciu nowoczesność nie jest epoką, to raczej proces, sposób życia, postawa, habitus. Taka korekta pozwala przesunąć akcenty w rozważaniach nowoczesności podjętych przez Latoura i Heideggera. Wbrew antymodernizmowi Heideggera nowoczesność nie musi być utożsamiana jedynie z pewnymi formami społeczno-kulturowymi (kapitalizm wielkoprzemysłowy, dominacja racjonalności instrumentalnej),

⁵³ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.

⁵⁴ Michel Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 283.

ale może być rozumiana jako sposób bycia. Ujęcie nowoczesności jako ethosu w sposób polemiczny do Latoura pozwala stwierdzić, że w pewnym sensie *nigdy nie byliśmy nowocześni* – w takim znaczeniu, że nowocześni stajemy się wraz z kultywowaniem specyficznego ethosu i wraz ze zmienianiem swych zbiorowości. Podstawowe zadanie nowoczesności – polegające na krytyce bytu – jest wciąż ważne.

Chciałem, z jednej strony, podkreślić zakorzenienie w Oświeceniu pewnego typu dociekań filozoficznych, który problematyzuje równocześnie stosunek do terażniejszości, historyczny sposób istnienia oraz ustanawianie się, jako autonomicznego podmiotu. Z drugiej strony zaś próbowałem pokazać, że nic łącząca nas z Oświeceniem nie polega na wierności doktrynalnym elementom, lecz raczej na nieustannym reaktywowaniu pewnej postawy, tzn. filozoficznego ethos, który można opisać jako permanentną krytykę naszego bytu⁵⁵.

Warto w tym momencie przypomnieć, że właśnie antynaturalizm, krytyka bytu, była tym, co oświeceniu (w tym jego wersji kantowskiej) zawdzięczamy:

Wielkość jego dzieła polegała przede wszystkim na dokonaniu w filozofii antynaturalistycznego przełomu, od którego poczynając, renesansowy humanizm musi być uznany za nieteoretyczny triumf zdrowego rozsądku. Kant stworzył tym samym podwaliny pod – posiadające już swój specyficzny przedmiot teoretyczny, różny od przedmiotu empirycznego – nowoczesną filozofię i humanistykę⁵⁶.

Ów antynaturalizm jednakże jest dwuznaczny, stosunek do natury u zarania nowoczesności był nie tak oczywisty, jak w pośpiesznych ocenach jest dziś formułowany⁵⁷.

⁵⁵ Ibidem, s. 286.

⁵⁶ Jerzy Kochan, *(Nie)obecność Oświecenia*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article199>, data dostępu: 13.04.2016.

⁵⁷ Wolf Lepenies, *Historyzacja natury i uniezależnienie nauk od moralności od wieku XVIII*, w: idem, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, seria Terminus, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 4–31.

Historyczne oddziaływanie rewolucji francuskiej w niemałej mierze wynikało z faktu, iż w imię natury była propagowana, w imię natury dokonywała się i w imię natury była krytykowana⁵⁸.

Dwuznaczność ta jest widoczna, gdy Condorcet, piewca postępu ludzkiego i udoskonalania naturalnych predyspozycji człowieka, zostaje zgładzony przez Robespierre'a, który także, o paradoksie, uważa, że swoje prawo do szafowania ludzkim życiem zawdzięcza temu, iż dzięki naturze człowiek jest wolny. Wbrew powierzchownym ujęciom i nadkrytycznym krytykom oświecenia „modernistyczna pycha” pozostaje w złożonych związkach z ideą i praktyką „panowania nad naturą”. Podejmowane w imię natury rządy terroru Robespierre'a spotkały się z konserwatywną krytyką Burke'a, również podejmowaną w imieniu natury⁵⁹. Warto przy tym pamiętać, że natura, o jakiej tu mówiono, nie jest posthumanistycznie rozumianym Innym (czynnikiem pozaludzkim), czy mówiąc z heglowska, Innobytem. Zarówno krytycy rewolucji, jak i jej zwolennicy odwoływali się do natury oswojonej, cywilizowanej. Konserwatywna krytyka podejmowana w imię natury miała na myśli jej sentymentalny obraz – odwołując się do sielskiego życia na wsi (kreślonego z pozycji dworu, szlachcica, a nie parobka), gloryfikowała *ancien régime*. Odbiegał od tego stosunek Rousseau i Saint-Simone'a, – ten ostatni pisał o gwałcie zadawanym naturze czy ujarzmianiu jej⁶⁰. Sentymentalne uwielbienie natury, bycie zwolennikiem podążania za jej prawami i wyrokami miało (i ma do dziś) bardzo dwuznaczne konsekwencje polityczne.

⁵⁸ Ibidem, s. 4. Warto też pamiętać że rewolucja francuska była wydarzeniem na miarę całej ówczesnej geokultury i, jak wskazuje Wallerstein, przeobraziła ją bardziej niż samą Francję. Widać to wyraźnie na przykładzie rewolucji na Haiti, która była pierwszą w świecie rewolucją w imię praw człowieka. Por. Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, oraz Immanuel Wallerstein, *The French Revolution as a World-Historical Event*, „Social Research: An International Quarterly” 1989, vol. 56, no. 2 (Summer), s. 33–52, przedruk w: Ferenc Fehér (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, University of California Press, Berkeley 1990.

⁵⁹ Wolf Lepenies, *Historyzacja natury...*, op. cit., s. 5. ⁶⁰ Ibidem, s. 9.

Wrogość rewolucji wobec nauki kosztowała życie geometrów, jak Condorcet, i chemików, jak Lavoisier – jej bukoliczne sympatie i marzycielskość w duchu Rousseau uratowały życie innym⁶¹.

Rozważania powyższe dotyczące dwuznaczności odniesień do natury w okresie rewolucji francuskiej pokazują wyraźnie, że od samego początku projekt oświeceniowego ethosu opartego na *krytyce bytu* uwikłany był w poważne sprzeczności. Heroiczny (a może i pełen pychy) antynaturalizm zderzał się ze strategiami, które podążały za naturą (tę ostatnią rozumiejąc jako już ujarzmioną).

Z jednej strony wiemy, jakie były realne „grzechy” specyficznie oświeceniowego antynaturalistycznego nastawienia, które w imię „natury racjonalności i Rozumu” ustawiały, zarządzały Innymi, naturą. Przypomnijmy – jesteśmy mądrzejsi o drogę, jaką przeżyła epoka, która nazwała się nowoczesną. Realne próby ustanawiania projektów oświeceniowych i nowoczesnych obarczone były poważnymi grzechami. Znamy je: pycha rozumu, ontoteologiczna metafizyka⁶², wielkie narracje, dominacja racjonalności instrumentalnej, etnocentryzm, patriarchalny obraz świata. Błędy te częściowo wynikały z tego, że w ramach autodefinicji nowoczesności przyjęto u jej filozoficznych podstaw uproszczone ujęcie człowieka na sposób podmiotu kartezjańskiego (a także przy pewnych interpretacjach kantowskiego) w jego popularnej wykładni – jako odseparowanej od bytu monady. Takie ujęcie przyjął Latour w swej kreślonej dość ogólnie charakterystyce nowoczesności. W myśl takiej indywidualistycznej interpretacji podmiot nowoczesny⁶³, ten „okaleczony despota”⁶⁴,

⁶¹ Ibidem, s. 20.

⁶² Por. Maria Kostyszak, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2010.

⁶³ Pomimo że z punktu widzenia rygorystycznej historii filozofii takie ogólne określenie podmiotu nowoczesnego jako monady indywidualistycznej może razić swą powierzchownością, ma jednak swe uzasadnienie, gdy diagnozujemy szerszej modernistyczne tendencje filozoficzne; co ciekawe, charakterystyka podmiotu nowoczesnego (filozoficznego) dokonana przez Latoura zbliża się do krytyki „podmiotu ześrodkowanego na jedność”, jakiej dokonał Habermas.

⁶⁴ Bruno Latour, *Nadzieja Pandory...*, op. cit., s. 35.

miał dwa wyjścia: mógł albo zostać zredukowany do niemej, solitycznej monady, albo starać się walczyć o przetrwanie poprzez narzucenie światu siebie jako formy dominującej⁶⁵. W ten sposób monada w swej samotności przynajmniej potwierdzi swe istnienie poprzez panowanie nad światem. Rozwiązanie to ma jednak podstawową wadę: w obu przypadkach gubimy możliwość poznania bytu bytów. W pierwszym dlatego, że kontemplujemy jedynie przerażającą drobinę monadycznej świadomości⁶⁶, w drugim dlatego, że tak wiele wysiłku wkłada się w panowanie nad bytem, że on sam przyjść może jedynie jako poddany panowaniu⁶⁷. Ponadto kartezjańska krytyka Arystotelesowskiego substancjalizmu była swoistym preludium do odczarowania świata⁶⁸. Dynamika świata, który

⁶⁵ Kartezjusz rozpoczął proces mechanizacji bytu, przez co rozciągłość przestała być definiowana jako samoodtworzący się porządek samoorganizacji bytu, ale stała się podporządkowana apodyktycznej rozumności, która przejawia się w ramach działań podmiotu. Por. rozdział *Maszyna racjonalna*, w: Mateusz Falkowski, *O maszynach*, op. cit., s. 60–78.

⁶⁶ Właśnie tutaj upatruję porażki Pascala. Mimo że powtarzał on rozwiązania Augustyna do tego stopnia, iż używał tych samych sformułowań, nie był w stanie dokonać restytucji myślenia religijnego. Z perspektywy pokartezjańskiej monady nie da się bowiem odtworzyć stanu uchwycenia światem. To stanie się możliwe dopiero po dopełnieniu ewolucji myśli europejskiej. Whitehead i jego wyobraźnia ontologiczna, która jest wyrazem poczucia zanurzenia w świecie bytów, w Bogu, jest możliwa dopiero wówczas, gdy kartezjańska filozofia podmiotu skonfrontowana z panteistycznym romantyzmem będzie owocowała heglowską syntezą tych momentów.

⁶⁷ Ważne dla zrozumienia wpływu monadycznej wizji podmiotu nowoczesnego jest przesłedzenie roli dyscyplinujących, neostoickich poglądów Justusa Lipsiusa, reformatora holenderskiej armii. Jest on postacią kluczową dla zrozumienia rozpowszechnienia się ideału panującego i samopanującego nad sobą podmiotu kartezjańsko-neostoickiego. Por. Robert van Krieken, *Social Discipline and State Formation: Weber and Oestereich on the Historical Sociology of Subjectivity*, „Amsterdams Sociologisch Tijdschrift” 1990, no. 17(1), s. 3–28. O relacji mechanicyzmu siedemnastowiecznego i pojęcia ładu (filozoficznego sensu społecznej dyscypliny) por. Mateusz Falkowski, *O maszynach*, op. cit., s. 53–60.

⁶⁸ Nieprzypadkowo to Heidegger – próbujący na nowo „zaczarować” świat nowoczesny – jest tym, który przywraca ontologiczne, antymonadyczne i antykartezjańskie odczytanie kantowskiej tradycji. „Słusznie przy tej okazji będzie się wskazywać na uwarunkowania światopoglądowo-ideowe: walkę z pozostałościami średniowiecza czy postępującą sekularyzację. Uogólnione pojęcie maszyny doskonale się do tego nadało

tworzył podmiot poznający i który na niego wpływał, została zastąpiona przez poznający rozum i rozciągłą substancję:

To, czego dokonał Kartezjusz, jest w równej mierze matematyzacją materii i materializacją matematyki i właśnie to połączenie leży u podstaw nowoczesnej fizyki matematycznej⁶⁹.

Kartezjańsko-newtonowska nomotetyka zaciążyła na oświeceniowych wizjach rozumu i racjonalności, zagubiono zarówno usytuowany namysł moralny (roztropność, *phronesis*), jak i noetycznie pojmowany rozum (na wzór starożytnego *nous*):

Również w naukach humanistycznych i społecznych krok po kroku zyskuje akceptację swego rodzaju uniezależnienie od moralności; już Dilthey stwierdza, że nurt naturalistyczny w naukach ma w sobie coś niepojętego. Cena, jaką trzeba zapłacić za unaukowanie pewnych dziedzin problemów, jest wysoka. Ekonomia na przykład może stać się dyscypliną akademicką dopiero wtedy, gdy poczynania ekonomisty przestanie analizować w kategoriach dobrych i złych uczynków, a zacnie z punktu widzenia działań dlań korzystnych bądź niekorzystnych⁷⁰.

Oświeceniowe i nowoczesne zadanie krytyki bytu przy kartezjańsko-newtonowskiej ontologii stawało się paradoksalne: albo była ona tożsama z instrumentalnie rozumianymi fizycznymi prawami przyrody, albo stawała się bezsilną „gadaliną” monadycznych podmiotów. To ostatnie szczególnie widoczne było u myślicieli z tradycji egzystencjalistycznej: Pascala, Kierkegaarda, Sartre’a – w ich ujęciu człowiek, nie

(wystarczy porównać linię argumentacji Kartezjusza i La Mettriego, by zauważyć wyraźną zależność między zasięgiem «maszynizacji» i «ateizacją» filozoficznego projektu)”, Mateusz Falkowski, *O maszynach*, op. cit., s. 10.

⁶⁹ Barbara Tuchańska, *Historyczność nauki inaczej ujęta*, w: Ewa Chmielecka, Jędrzej Jedlicki, Andrzej Rychard (red.), *Idealy nauki i konflikty wartości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Szkoła Nauk Społecznych przy IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 63.

⁷⁰ Wolf Lepenies, *Historyzacja natury...*, op. cit., s. 30.

mogąc wpłynąć na świat przyrody, stawał się bezsilną monadą. Uwikłanie w newtonowsko-kartezjańską ontologię, monadycznie pojmowany podmiot, eurocentryczne i patriarchalne modele antropologiczne, które składały się na nowożytny humanizm, spowodowały, że był on obciążeniem dla projektów emancypacyjnych. Dlatego Foucault ostrzega nas: „Taka ciągła krytyka nas samych zawsze musi unikać zbyt powierzchownego pomieszania humanizmu z Oświeceniem”⁷¹.

Dlatego też ocena oświecenia i jego związków z nowoczesnością, procesami naturalizacji i denaturalizacji nie jest prosta:

Potraktowanie dziejów nauki jako procesu dochodzenia do współczesnej postaci zobiektywizowanego poznania nie powinno jednak czynić nas ślepyimi na świadectwa dokonywania się dziś procesu odwrotnego – dezobiektywizacji poznania naukowego. W dzisiejszej nauce nie dominuje ani oświeceniowy optymizm poznawczy, ani dziewiętnastowieczne poczucie spełnienia⁷².

Obraz ten komplikuje się przede wszystkim wraz z procesem uhistorycznienia przyrody, co „ogranicza szczególną pozycję człowieka, ostatecznie pozbawia go owej przyjaznej dla świata orientacji, którą przez tak długi czas zapewniała mu teologia świata fizycznego”⁷³.

W proces tego uhistorycznienia wpisuje się propozycja Foucaulta, która równocześnie współgra z kluczową dla tej książki propozycją wyobraźni socjologicznej C.W. Millsa, stanowiąc w dużym stopniu zamysł analogiczny, choć skonceptualizowany na innym poziomie. Najistotniejsze dla obu tych ujęć oraz dla mojego projektu jest pokazanie usytuowanego namysłu nad jednością trzech momentów: wiedzy, etyki i władzy (pragmatyki działania):

Mamy jednak trzy osie, których specyfikę i powiązania należy poddać analizie: oś wiedzy, oś władzy i oś etyki. Innymi słowy, historyczna ontologia nas samych musi odpowiedzieć na serię pytań (...) w jaki sposób

⁷¹ Michel Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, op. cit., s. 287.

⁷² Barbara Tuchańska, *Historyczność nauki...*, op. cit., s. 68–69.

⁷³ Wolf Lepenies, *Historyzacja natury...*, op. cit., s. 25.

ustanawiani jesteśmy jako podmioty wiedzy, w jaki sposób ustanawiani jesteśmy jako podmioty, które sprawują lub podlegają stosunkom władzy? W jaki sposób ustanawiani jesteśmy jako moralne podmioty naszych działań?⁷⁴

Pytania sformułowane powyżej to aktywne wezwanie, abyśmy pracowali nasze usytuowanie i poprzez pracę mediacji pomiędzy naszym otoczeniem (*milieu*) a poziomem bardziej ogólnym, systemowym, próbowali zmieniać rzeczywistość zgodnie z pożądanym porządkiem aksjologicznym oraz, co ważne, byśmy byli w stanie to zrobić w praktyce. Foucault, jak już wspomniałem wyżej, wskazuje bardzo ważny dla mnie moment – próbę odnowienia ethosu nowoczesnego w czasie, w którym pewne historyczne procesy rozwojowe ewolucji tzw. epoki nowoczesnej się dopełniły. Istotne jest to, że Foucault pozwala uniknąć zarówno pułapki nomotetycznej historiozofii, która przypisuje historii prawa na wzór fizyki newtonowskiej, jak i idiografizmu, który na wzór sceptycyzmu ponowoczesnego wycofuje się z wszelkich orzeczeń o prawdziwości w historii. W całej książce zakładał historiozofię, która jest wypadkową dwóch, bliskich sobie, ujęć: (1) analiz struktur długiego trwania (*longue durée*) rozwijanego w szkole „Annales” oraz (2) analiz nowożytnej *episteme* dokonanej przez Foucaulta. Takie ujęcie pozwala na analizę praw rozwojowych, ewolucji pewnych całości historycznych, ale jedynie w ich obrębie. Prawa rozwojowe, tak jak struktury wiedzy, dzięki którym możemy o owych prawach mówić, ulegają przemianie wraz z ukonstytuowaniem się nowej całości historycznej. Foucault, podobnie jak Gadamer czy Heidegger, pozwala na usytuowane, dziejowe ujęcie wiedzy (w tym nauki):

Z perspektywy nomologicznych modeli procesów dziejowych, czasowa lokalizacja wydarzenia historycznego i jego swoiste cechy nie są ważne, ponieważ ujęcie to nie dąży do uchwycenia unikalności danego zdarzenia. Z tego powodu nomologiczne ujęcie procesów dziejowych staje się

⁷⁴ Michel Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, op. cit., s. 292.

paradoksalne: opis lub wyjaśnienie wydarzenia historycznego, w którym poszukuje się historycznych niezmienników, jest – w istocie – próbą pozabawienia owego wydarzenia jego historyczności⁷⁵.

W tym momencie, podążając częściowo za nim, mogę wyartykułować ważne dla tej książki założenie: podobnie jak krytyczna ontologia nas samych, tak i pojęcie wyobraźni ontologicznej to próba usytuowanego odnowienia ethosu nowoczesnego, pisana z perspektywy nowoczesności późnej, refleksyjnej. Moje rozważania to próba pracy z pojęciem „historycznej ontologii”, równoległa do tej, którą w latach 1973–1999 prowadził Ian Hacking⁷⁶:

Foucault interesował się tym, jak „my” tworzymy samych siebie. Ja postaram się uogólnić i przeanalizować wszelkie sposoby konstituowania. (...) Ale przede wszystkim zbadam, jak te różne idee, praktyki i odpowiadające im instytucje, które mogą być traktowane jako przedmioty wiedzy, w tym samym czasie otwierają i zamykają nowe możliwości dla ludzkich wyborów i działań⁷⁷.

Wyobraźnia ontologiczna, która ma służyć jako podbudowa frontalnych nauk społecznych, jest próbą pokazania, w jaki sposób (zre)konstruować nauki społeczne, aby mogły stanowić podstawę przeprowadzania takich historycznych, ontologicznych analiz nas samych. To równoczesna praca nad analizą uwarunkowań systemowych (w tym naszych struktur wiedzy) oraz analizą naszego otoczenia (*milieu*). To

⁷⁵ Barbara Tuchańska, *Historyczność nauki...*, op. cit., s. 53. Por. także rozwinięcie tych wątków przez Tuchańską w artykule *Czy Minerwa może się spotkać z Klio? Interakcje między filozofią i historią nauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2003, t. XI, nr 3–4, s. 211–225, oraz w książce napisanej przez tę autorkę z J.E. McGuire’em *Science Unfettered: A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Ohio University Press, Athens 2000.

⁷⁶ Pojęcie ontologii historycznej, także częściowo w nawiązaniu do Foucaulta, rozwija Ian Hacking, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 2002, por. zwłaszcza krótkie przedstawienie tego pojęcia, s. 3–5.

⁷⁷ Ibidem, s. 4.

ostatnie może być rozumiane także jako ontologia codzienności czy terażniejszości⁷⁸:

Foucault znajduje w nim możliwość etyki, która byłaby zarazem „ontologią terażniejszości”, nastawieniem, ethosem, filozoficznym życiem, które otwierałoby przed doświadczeniem nowe możliwości⁷⁹.

Odpowiedzią na historyczne problemy związane z rozwojem nowoczesności nie jest, moim zdaniem, postawa rezygnacji, ale odważne podjęcie oświeceniowego i nowoczesnego wyzwania. W odróżnieniu od Kwieka, podążając raczej za Hackingiem, wiąże owo „filozoficzne życie” nie tylko z indywidualistyczną w swej konsekwencji „estetyką egzystencji”, ale też z radykalną, ontologicznie ugruntowaną socjologią wiedzy. Różnica ta jest kwestią przyłożenia akcentu. Wyobraźnia ontologiczna powinna, o ile jest wierna Millsowskiemu wezwaniu, jednoczyć w sobie oba momenty.

Trzeba jednak pamiętać, że projekt nowoczesny ulegnie w tym przypadku bardzo poważnemu przededefiniowaniu. Jednym z najpoważniejszych wyzwań jest uporanie się z destrukcją modernistycznych założeń epistemologicznych i ontologicznych. W propozycji wyobraźni ontologicznej chcę odnowić nowoczesny ethos, ale równocześnie wyjść poza modernistyczne dychotomie, takie jak: natura/kultura, my/oni, Zachód/reszta świata, człowiek/zwierzę⁸⁰. Zadanie to jest trudne, gdyż są one wpisane głęboko zarówno w struktury wiedzy, jak i w struktury świata, którego geokultura w dużej mierze kształtowała się w długim wieku XIX⁸¹. Nowoczesność rozwijała się bardzo prężnie, mnożąc owe dycho-

⁷⁸ Por. Marek Kwiek, *Foucault, Kant i ontologia codzienności*, w: idem, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1999, s. 290–310.

⁷⁹ Ibidem, s. 191.

⁸⁰ Agnieszka Kowalczyk, *Wspólnota poszerzona – spotkania ludzkich i pozaludzkich aktorów*, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1, s. 116–135.

⁸¹ Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Second Edition, with a New Preface, Temple University Press, Philadelphia 2001.

tomie – Latour nazwał ten mechanizm „modernistyczną konstytucją”. Dychotomie były dobrym narzędziem sprawowania władzy, pozwalały legitymizować działania, wytwarzać łańcuchy rozdystrybuowanej sprawczości (*distributed agency*), opanowywać świat⁸². Niestety, odbywało się to nie bez kosztów. Podstawowy problem można za psychoanalitykami nazwać wyparciem. Nowoczesność wyrzucała poza siebie swe skutki uboczne oraz omijała generowane przez siebie problemy, zręcznie ów fakt ukrywając. Pozwalało to działać skutecznie, ale nie pozwalało na monitorowanie rozwoju samej nowoczesności.

Dychotomią, na którą chciałbym zwrócić szczególnie uwagę, jest kantowski podział na królestwo wolności przynależne człowiekowi oraz deterministyczny świat przyrody. Czyniąc silne założenie, twierdząc, częściowo podążając za Latourem, że ta propozycja ontologiczno-filozoficzna jest odpowiedzialna za wzlot i zaprogramowaną w tymże wzlocie porażkę filozoficznej nowoczesnej nadziei na postęp. Dlatego, ujmując rzecz prosto, chcę odpowiedzieć na pytanie, jak odtworzyć oświeceniową, modernistyczną odwagę w stawianiu pytań i projektowaniu wyzwań, ale równocześnie starać się traktować świat jako „zaczarowany”. Jest to konieczne, gdyż wiemy, że po Heglu, Marksie, Darwinie, Freudzie i Heideggerze nie jest już dłużej możliwe utrzymywanie wspomnianej dychotomicznej ontologii. Po Prigoginie i Stengers nie możemy dłużej utrzymywać stanowiska, które nazwać można „ludowym newtonizmem”. Odkrycia w obrębie termodynamiki, stan wiedzy z zakresu fizyki, chemii, biologii, szczególnie rozwijany w systemowym ujęciu przyrody, daje nam wystarczająco dużo przesłanek do stwierdzenia, że w obrębie „przyrody” zachodzą zjawiska kreowania porządku, wytwarzania obszarów ładu, który przeciwstawia się entropii. Odkrycia z zakresu biologii, genetyki, socjologii, teorii kultury, kognitywistyki pokazują, że trudno dziś utrzymywać dłużej naiwną wizję, wedle której świat ludzkich działań jest obszarem wolności. Coraz trudniej jest bowiem wydzielić ów świat

⁸² Szerzej pisałem o tym w swojej poprzedniej książce *Podmiot, system, nowoczesność*, op. cit., oraz w tekście *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnętrzne”*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26/27.

„działania” od „zachowania”. Przyjmując stanowisko ostrożne, można sformułować to w ten sposób: ludziom zdarza się działać, być wolnym, ale podobnie jak działania ludzi, także procesy „przyrodnicze” wytwarzają obszary niezdeteminowane.

Stwierdzenie, że człowiek jest zdeterminowany, a przyroda wolna i kreatywna, czyli odwrócenie kantowskiego założenia, jest dziś na równi uprawomocnione. Co więcej, porzucenie takich prostych, deterministycznych założeń na temat przyczynowości jest konieczne w obliczu narastającej złożoności świata, z jaką mamy do czynienia. Prowadzenie polityki, ale także uprawianie wiedzy w epoce antropocenu (kapitałocenu⁸³), sprawia, że zglobalizowana ludzkość, która równocześnie musi uporać się z przyrodą oraz skutkami swoich działań, nie może już być dłużej badana za pomocą dziewiętnastowiecznych struktur wiedzy ani za pomocą nowoczesnej samowiedzy. Samowiedza ludzkości musi być adekwatna do jej momentu historycznego.

Także w ten sposób da się opisać proces globalizacji – jako przyspieszający proces społecznej entropii, który kultury likwiduje i na samym końcu, jak źle pójdzie, pozostawia tylko odróżnicowanie czystej woli przeżycia. To jednak oznaczałoby apoteozę tej przemocy, do której zniesienia oświecenie – a wraz z nim cała zachodnia kultura – miało rzekomo znaleźć klucz. Ale począwszy od nowożytnej pracy niewolniczej i bezlitosnego wyzysku kolonii, aż po zniszczenie w dobie wczesnego uprzemysłowienia fundamentów przetrwania ludzi, którzy nie mieli z tym procesem ani trochę do czynienia, historia wolnego demokratycznego Zachodu pisze własną kontrhistorię niewoli, ponizenia i kontroświecenia. Z tej dialektyki, co pokażą przyszłe skutki zmiany klimatycznej, oświecenie się nie wyplącze⁸⁴.

⁸³ Por. rozdział siódmy *Anthropocene or Capitalocene?: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis* książki: Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life...*, op. cit., s. 170–192.

⁸⁴ Harald Welzer, *Wojny klimatyczne*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 226–227.

Aby ocalić aksjologiczny sens emancypacji i oświecenia, należy zakwestionować zarówno dwuznaczną historyczną praktykę, jak i odziedziczone założenia epistemologiczne oraz ontologiczne. Wyzwanie etyczne, podjęcie drogi oświecenia przeciwko entropii wymaga równoczesnej pracy dwóch momentów: polityczno-etycznego i ontologicznego. Ten pierwszy to przemyślenie na nowo grzechów założycielskich liberalizmu, oświecenia i próba uporania się z nimi⁸⁵. Drugie z wyzwań to zmiana na poziomie tego, jak pojmujemy ontologię. Widać wyraźnie, że potrzebujemy rozwiązań, które poradzą sobie ze złożonością, z dynamiczną ontologią podobną tej arystotelesowskiej⁸⁶. Granice wolności i determinizmu nie są dłużej wyznaczone przez modernistyczne zabiegi higieniczne⁸⁷. Posthumanistyczna krytyka, feminizm, postkolonializm rozbiły podstawy teoretyczne struktur wiedzy, na których opierała się modernistyczna ontologia „plasterkowa”, wedle której istniały stabilne podsystemy społeczne: kultury, polityki, ekonomii etc. Ten samospełniający się, normatywny sposób ujęcia bytu społecznego nie jest już dłużej do utrzymania. Granice dziś już nie są dane, sfery wolności, twórczości, determinizmu, stabilności nie są dane. Trzeba je stwarzać oraz, co więcej, ponosić za ów fakt odpowiedzialność. Jest tak nie tylko dlatego, że zmiany zaszły na poziomie teorii, wręcz przeciwnie, jak wskazują Beck czy Welzer, to zmiana świata domaga się od nas zmiany struktur wiedzy. Możemy oczywiście od tego uciekać, nadal trwać w modernistycznym wyparciu, tak charakterystycznym dla pierwszej nowoczesności (nie dziwota, że tak dobrze jej zinternalizowane struktury w podmiotach opisał właśnie Freud). Tylko jak długo jest to jeszcze możliwe?

⁸⁵ Por. Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, Verso, London 2011, oraz mój tekst: *Europejska nowoczesność...*, op. cit.

⁸⁶ Christopher P. Long, *The Ethics of Ontology. Rethinking an Aristotelian Legacy*, SUNY series in Ancient Greek Philosophy, New York 2004.

⁸⁷ Elaine L. Graham, *Representations of the Post/human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester University Press, Manchester 2002, s. 33–37. Na pojęcie higieny ontologicznej naprowadziła mnie praca Moniki Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 17.

Samooszukiwanie nie stanowi problemu dopóty, dopóki nauka i technika kontynuują swe spektakularne postępy w poznaniu zewnętrznej przyrody i w zwalczaniu zewnętrznych lęków. Postęp ten jednak został zahamowany: technologia genetyczna i rozbitcie atomu spowodowały następstwa, które już nie likwidują lęków, lecz je wzbudzają, wywołują obawę przed nieodwracalnym zatruciem środowiska naturalnego i zburzeniem naszego świata życia. Granice wzrostu (...) wyznaczają również granice naszego zaufania w redukującą lęk siłę nauki. Jeżeli mają być zachowane osiągnięcia procesu cywilizacyjnego, nauka i technika muszą pośpiesznie od nowa nauczyć się bać⁸⁸.

1.3. Być nowoczesnym w ponownie zaczarowanym świecie

Koncepcja wyobraźni ontologicznej to, jak wskazałem, próba „krytycznej ontologii nas samych”:

Krytycznej ontologii nas samych nie należy z pewnością traktować jako teorii, doktryny, ani też jako stałego zbioru gromadzonej wiedzy; należy pojmować ją jako postawę, ethos, filozoficzne życie, gdzie krytyka tego, czym jesteśmy, jest zarazem historyczną analizą narzuconych nam granic i próbą ich przekroczenia. Ową filozoficzną postawę należy przełożyć na pracę analityczną. Analizy te czerpią swą metodologiczną spójność z równocześnie archeologicznego i ontologicznego badania praktyk, traktowanych zarazem jako technologiczny typ racjonalności oraz strategiczne gry wolności, swą spójność teoretyczną osiągają w określeniu historycznie unikalnych form, w których są problematyzowane⁸⁹.

Nowoczesny ethos może być odnowiony, gdy zinternalizuje krytykę historycznych postaci nowoczesności i oświecenia – i tę krytykę

⁸⁸ Wolf Lepenies, *Lęk a nauka*, w: idem, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru...*, op. cit., s. 51.

⁸⁹ Michel Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, op. cit., s. 293.

przetrwają. Co więcej, jak wskazywał Lepenius, podobnie jak nauka i technika, tak i moderniści muszą nauczyć się bać. Jest to warunek tego, aby zdobycze cywilizacyjne mogły przetrwać. Nie chodzi jednak o paraliżujący lęk, apokaliptyczny katastrofizm czy propagowanie kultury strachu⁹⁰. Lęk, o który dopomina się Lepenius, ma więcej wspólnego z dawnym teologicznie rozumianym pojęciem *bojaźni bożej*, pełnego zachwyty, pomieszanego z lękiem i respektem stosunku czy to do istot nadprzyrodzonych, czy to do świata natury jako przez owe istoty/istotę stworzonego.

Wyobraźnia ontologiczna to zdolność analizy świata w taki sposób, jakby nie uległ on nowoczesnemu odczarowaniu. To myślenie w taki sposób, aby analityczna praca rozumu scholastycznego mogła być przynajmniej chwilowo powstrzymana i umożliwiła zanurzenie, odkrycie pełni doświadczenia uczestnictwa w złożonym, barokowym bogactwie bytów. Doświadczenie takie nie jest pozbawione ryzyka, co więcej, właśnie umiejętności działania w sytuacji nieprzewidywalnej niepewności musimy się nauczyć. Nowoczesność, nauka i technika wraz ze swoim skolonizowaniem przyszłości stworzyły iluzję stabilności, przewidywalności. To było (i jest) potrzebne, aby stabilizować działania, umożliwiać strategię działań zarówno na poziomie jednostkowym⁹¹, jak i na poziomie społecznym czy politycznym. Tym, czego należy się nauczyć, jest

⁹⁰ Ciekawą krytykę katastrofizmu i „kultury strachu” por. Sasha Lilley et al., *Catastrophism: The Apocalyptic Politics of Collapse and Rebirth*, seria Spectre, PM Press, Oakland 2012.

⁹¹ Krzysztof Abriszewski w swojej książce *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit., właśnie w oswojaniu lęku, sklejeniu popękanego uniwersum symbolicznego (tzw. dziury ontyczne) upatruje roli filozofowania. Praktyka w tworzeniu filozoficznie podbudowanych scenariuszy, umiejętność filozoficznej obróbki zakotwiczonego w codziennych praktykach doświadczenia, zdaniem Abriszewskiego, pozwala lepiej reagować na potencjalne wyzwania, wstrząsy, pęknięcia w uniwersum symbolicznym. Te ostatnie wywoływane są na przykład przez innowacje naukowe i technologiczne; dzięki treningowi filozoficznemu jesteśmy w stanie opanować lęk i, po konfrontacji ze złożonością i niepewnością, zrekonstruować utraconą spójność uniwersum symbolicznego. Por. także mój tekst *Czyje lęki? Czyja nauka? Pomiędzy naukową niepiśmiennością a technokracją*, „Czas Kultury” 2012, nr 6.

zdolność do powściągnięcia „czystej” aktywności na rzecz zwiększonego jej monitorowania z uwzględnieniem tego, co poza podmiotem.

Psychologicznie lęk, panika wiąże się często z poczuciem utraty kontroli. Problem tego rodzaju można rozwiązać dwojako: albo poprzez zwiększenie kontroli i wyeliminowanie elementów wywołujących ryzyko, albo poprzez zdiagnozowanie sytuacji i jasne określenie tego, co możemy, a czego nie możemy zmienić. Postawa modernistyczna to strategia wypierająca ze świadomości (kulturowej) skutki uboczne własnych działań. Dzięki niej nowoczesny podmiot (społeczeństwo) mógł/mogło działać. Było to jednak oparte na historycznym wyparciu ze świadomości faktu istnienia całych obszarów doświadczenia, dzięki czemu, w tym zawężonym polu, złuda panowania mogła się na chwilę wydawać panowaniem samym. Dziś mądrzejsi o diagnozy U. Becka, które skrótowo określamy mianem „społeczeństwa ryzyka”, uświadomiliśmy sobie, że wypieranie nie jest dłużej możliwe. Co więcej, jesteśmy też coraz bardziej świadomi tego, że jak twierdził Latour, „nigdy nie byliśmy nowocześni”, tzn. nigdy nasze projekcje związane z panowaniem nie były prawdziwe. Rozwiązaniem nie jest, jak wskazywałem, prosty powrót do nowoczesnej strategii wyparcia. Ktoś, kto jest uzależniony np. od alkoholu, może wypierać ten fakt dopóty, dopóki nie trafi na terapię – po niej już wie, że jest uzależniony. Jeżeli po terapii wróci do nałogu, nie będzie w stanie na nowo zastosować mechanizmu wyparcia, czyli ani nie będzie trzeźwy, ani zadowolony z kontynuowania swojego nałogu. Zatem proste strategie nowoczesne nie zadziałają. Istnieje także inna droga, przedstawiona w filmie Larsa von Thiera *Melancholia*. Bohaterowie filmu byli skonfrontowani ze zbliżającą się do Ziemi obcą, ogromną planetą. Do ostatniej chwili większość z nich uspokajała się (i była uspokajana), że nic im nie grozi. Niestety, okazało się, że wyliczenia były złe, planeta nie ominie Ziemi, nastąpi zderzenie i wszyscy zginą. Dla nas ciekawe jest, w jaki sposób reagowali poszczególni bohaterowie. Jeden z nich, symbolizujący oświeceniową, nieprzypadkowo męską pychę i chęć panowania, nieustannie dokonywał pomiarów, chcąc upewnić siebie i rodzinę, że nie ma niebezpieczeństwa. Gdy się okazało, że jego wyliczenia są błędne, popełnił samobójstwo. Inaczej zachowywała się żenska bohaterka, chorująca na depresję. Od

samego początku nastawiona była pesymistycznie. Gdy okazało się, że do katastrofy globalnej dojdzie, jako jedyna pozostała spokojna, potrafiła też pomóc przejść przez tę tragedię innym. Inaczej zgoła sytuacja wyglądałaby, gdyby katastrofę można było odwrócić. Wtedy obie figury okazują się niewystarczające. Tym, co proponuję, jest próba bycia oświeceniowym „optymistą”, ale dopiero po fazie realistycznej, pesymistycznej diagnozy. To próba budowania strategii opartej na panowaniu nad światem, ale poprzedzona momentem hermeneutycznego zrozumienia go. Aby to zrobić, potrzebne jest właśnie owo uczucie lęku.

Lęk, którego musimy się ponownie nauczyć, jest podobny temu doświadczeniu *mysterium tremendum*, o którym pisał w swej *Świętości* Rudolf Otto⁹². Doświadczenie *numinosum* dla Otta miało wiązać się z poczuciem „zależności stworzenia”, poczuciem małości, „bycia pośród bytów”, wreszcie z grą pomiędzy przyciągającym doświadczeniem, ową „misteryjnością” a lękiem, którym ono napawa. Nauczenie się tego „przed-odczarowanego” stosunku do świata byłoby wstępną fazą przemyślenia usytuowania. W pewnym sensie jest to zsekularyzowana wersja tego, co William James opisywał jako postawę i doświadczenie religijne:

„Bóg otacza mnie jak atmosfera fizyczna. Jest on bliższy mi niż mój własny oddech. Dosłownie w nim żyję, poruszam się i w nim jest moja istota”. (...) Taka jest ludzka wyobraźnia ontologiczna i taka jest siła przekonywająca rzeczy przez nią wywoływanych. Urzeczywistniają się istoty zgoła niewyobrażalne, i to urzeczywistniają z siłą niemal równą halucynacji⁹³.

Wyobraźnia ontologiczna w ujęciu Jamesa to odwaga, która pozwala zaistnieć bytom „niewyobrażalnym”. Postawa religijna, ta barokowa ekstaza, do której odwoływał się Law, to zgoda na to, że nasza aktywność podmiotowa zostanie powściągnięta na tyle, iż pozwoli być innym bytom. Sformułowanie to, oczywiście, nie jest przypadkowe, nawiązując do

⁹² Rudolph Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

⁹³ William James, *Doświadczenia religijne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 67–68.

późnego Heideggera i jego *Gelassenheit*, koncepcji, wedle której jedyną odpowiedzią na nowożytnie zawłaszczenie świata przez *Zestaw* (*Gestell*), zasadę, wedle której wszystko staje się jedynie techniczno-naukową kalkulacją, jest kwietystyczne odejście od aktywności podmiotowej. Odwołanie do przywrócenia postawy religijnej to także krytyka nazbyt pośpiesznie formułowanego, prostego łączenia modernizacji z sekularyzmem.

Przywołanie obu autorów, Jamesa i Heideggera, pozwala zobaczyć kluczowy moment mojej koncepcji oraz to, dlaczego jest ona realizowana na przecięciu kilku dyscyplin. Wyobraźnia ontologiczna w moim ujęciu czerpie z ontologicznego projektu Heideggera i religijnej wyobraźni Jamesa. Dzięki nim, oraz innym krytykom nowoczesności, wskazują na redukcyjny charakter nowoczesności, który dziedziczą też nowoczesne struktury wiedzy. Ponowne zaczarowanie, barokowy przepych, powściągnięcie aktywności nowoczesnego podmiotu w jego pasji samo-realizowania się we wszystkim pozwala bytom być. To pierwszy krok do tego, aby móc uprawiać ontologiczne polityki oparte na empirycznej filozofii (A. Mol). On jednak nie wystarczy. Ponowne zaczarowanie świata odwiedzie nas bowiem od podstawowej funkcji, jaką pełni nowoczesny ethos: krytyki bytu. Gdy, podobnie jak opisywani przez Jamesa uczestnicy doświadczenia religijnego, poprzestaniemy na tym, że będziemy jedynie: czuć obecność Boga, bogów, bytów, aktorów, aktantów, sieci w ich niezredukowanym bogactwie, to nie będziemy mogli podjąć żadnej próby zmiany. Wyobraźnia ontologiczna w stylu Jamesa czy Heideggera musi być uzupełniona inną, śmiałą próbą restytucji tego pojęcia – wyobraźnią socjologiczną zaproponowaną przez C.W. Millsa. Wyobraźnia ontologiczna w moim ujęciu to zderzenie śmiałości prometejskiej wyobraźni Millsa z bogactwem ontologicznym wyobraźni (quasi)religijnej⁹⁴. Wyobraźnia ontologiczna w tym ujęciu to ciągła praca, która polega na przeskokach pomiędzy byciem uniesionym bezpośredniością

⁹⁴ W pewnym sensie moja praca wpisuje się w aktualny dziś zwrot postsekularny w humanistyce euroatlantyckiej. Z powodu ograniczeń, jakie nakłada na mnie spójność wywodu, nie mogę rozwinąć tego wątku.

doświadczenia, zaczarowanym przez barokową wyobraźnię, która przyzwala na ekspresję Innobytu:

Siła ducha jest tak wielka, jak jej uzewnętrznienie się (*Ausserung*), jego głębia tylko tak głęboka, jak daleko duch odważy się sięgnąć swą ekspansją i w niej się zatracić⁹⁵.

Podsumowując w stylu nagłówka gazety, określiłbym swój zamysł jako posiadanie modernistycznej odwagi Marksa i pogodzenie jej z konserwatywnym, reakcyjnym, pełnym roztropnego namysłu Arystotelesem. W tym ujęciu odważne wezwanie do krytyki bytu i zmiany warunków naszego istnienia spotyka się z szacunkiem dla dynamicznej ontologii świata i warunków, które ona nakłada. Powracając do opowieści o komarze, malarii i Egipcie, jej autor, Timothy Mitchell, również twierdził, że jego praca jest wynikiem aktywności specyficznej formy usytuowanej, realistycznej wyobraźni:

Jest bezdyskusyjne, że wszystko to wymagało ciągłej pracy wyobraźni, ale nic z tego nie wyprzedzało ani też nie było oddzielone od analizy rzeczy w ich rzeczywistym byciu. Nie ma innego, bardziej rzeczywistego świata⁹⁶.

1.4. Czy inna nowoczesność jest możliwa?

Kolejnym z przewodników, których chcę przywołać, jest Andrew Feenberg, kanadyjski filozof, uczeń Herberta Marcusego. Moja książka jest przedsięwzięciem w pewnym sensie równoległym do pracy Feenberga. Interesują nas te same pytania, odpowiadam na nie, odwołując się do podobnych tradycji. Inaczej rozłożone są akcenty, choć ważne są dla nas te same odniesienia teoretyczne: filozofia techniki Heideggera,

⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 17. W pełni świadomie używam tutaj słownika heglowskiego, aby podkreślić grę pomiędzy ciągłością a zmianą w strukturach wiedzy oraz w sposobach ich konceptualizacji.

⁹⁶ T. Mitchell, *Rules of Experts...*, op. cit., s. 45.

teoria krytyczna, szczególnie Marcusego, społeczne studia nad nauką i techniką. Co ważne, obaj jesteśmy silnie przekonani o tym, że teoria pełnić powinna nie tylko funkcję poznawczą, ale także emancypującą⁹⁷. Feenberg jest dla mnie ważny, gdyż jego osobista ewolucja pokazuje, że dzisiaj dyskusja filozoficzna na temat techniki oraz nauki przemieściła się w dużej mierze z tradycyjnej filozofii do społecznych studiów nad nauką i techniką. Wiąże się to z przejściem od esencjalistycznego do konstruktywistycznych i postkonstruktywistycznych sposobów ujmowania techniki i nauki⁹⁸. Pisząc niniejszą książkę, stoję na stanowisku, że ważne dyskusje filozoficzne dotyczące emancypującej roli techniki, relacji pomiędzy techniką, nauką a demokracją, pytania o możliwość demokratyzacji nauki i techniki odbywają się często na obrzeżach instytucjonalnie zdefiniowanej filozofii (szczególnie, jeżeli tę ostatnią definiujemy bardzo wąsko, w duchu filozofii analitycznej). Postać i stanowisko filozoficzne Feenberga są mi bliskie, m.in. ze względu na jego silne przywiązanie do dziedzictwa szkoły frankfurckiej (bliskiej także mnie) oraz do emancypacyjnej obietnicy związanej z tzw. geopolityczną rewolucją 1968⁹⁹.

Postać Feenberga pozwala mi wprowadzić problem „innej nowoczesności”¹⁰⁰, to znaczy pokazać, że filozoficzna refleksja nad nauką

⁹⁷ Jürgen Habermas, *Interesy konstytuujące poznanie*, „Colloquia Communia” 1985, nr 19(2), s. 157–169.

⁹⁸ Andrew Feenberg, *From Essentialism to Constructivism: Philosophy of Technology at the Crossroads*, https://www.sfu.ca/~andrewf/books/Essentialism_Constructivism_Philosophy_Technology_Crossroads.pdf, data dostępu 13.04.2016.

⁹⁹ Andrew Feenberg był uczestnikiem wydarzeń w maju 1968 roku, co opisał w książce *When Poetry Ruled the Streets: The May Events of 1968* (razem z Jamesem Freedmanem), SUNY Press, 2002. Jest on też jednym z twórców archiwum internetowego poświęconego tym wydarzeniom: <http://edocs.lib.sfu.ca/projects/mai68/>, data dostępu: 13.04.2016.

¹⁰⁰ Abstrahuję w tym momencie od książki Jana Sowy *Ima Rzeczpospolita jest możliwa!*. Przy pobieżnym czytaniu wydawać się może, że nasze propozycje są zbieżne. Sowa upatruje szansy na reformę Polski w rewolucji technologiczno-przemysłowej. Niestety, autor ten bardzo naiwnie i pobieżnie przedstawia zmianę socjotechniczną, jego opowieść o „drukarkach 3D i komunach, na których chce oprzeć reindustrializację” jest napisana w całkowitym oderwaniu od literatury dotyczącej społecznych studiów nad nauką i techniką. To, co nas łączy, to założenie, że zmiana technologiczna może być połączona ze zmianą społeczno-polityczną (także w kierunku emancypacyjnym). Jednak Sowa

i techniką połączona z refleksją polityczno-społeczną może służyć do określania alternatywnych kierunków rozwoju. Nie musimy ani ulegać technokratycznemu entuzjazmowi, ani popadać w neoluddyczny pesymizm. Feenberg w swych analizach Minitela, francuskiej sieci komputerowej sprzed ery Internetu, czy Latour w swej analizie systemu transportu miejskiego Aramis pokazują, że można przeprowadzić rozumiejącą analizę splotu tego, co techniczne, polityczne, społeczne, które pozwalają dostrzec, że ów splot nie był ani konieczny, ani przypadkowy. Dziś Internet przybrał inną niż Minitel formę (z różnorakimi konsekwencjami), a projektowane w połowie XX wieku systemy transportu miejskiego się nie zrealizowały, co jednak nie oznacza, że było to wyznaczone przez determinizm (polityczny, społeczny, ekonomiczny, techniczny). Złożona sieć czynników odpowiada za to, że alternatywny projekt transportu miejskiego Aramis został „zabity” czy, jak metaforycznie ujmuje to Latour, że było to *masowe morderstwo*. Analiza studiów przypadku pozwala uczyć się na błędach, analiza wyzwań, opowieści sukcesów i porażek wiążących się z wprowadzaniem innowacji technicznych, naukowych, medycznych może być dla nas pożyteczna. Jednak aby tak się stało, musimy mieć przygotowane kategorie pojęciowe i struktury wiedzy, dzięki którym możemy przyswoić tę wiedzę. Niniejsza książka ma na celu zbliżenie filozofii (w tym filozofii społecznej i politycznej) do analiz z zakresu „społecznych studiów nad nauką i techniką” (Science Technology Studies). Wyobraźnia ontologiczna to projekt, który ma ambicję stanowiąc krok w tym kierunku, to wezwanie do trenowania dyspozycji, która pozwala badaczowi/badaczce na łączenie różnorodnych splotów bytów (technicznych artefaktów, kulturowych wartości, politycznych konsekwencji). Na poziomie praktyki społecznej i kulturowej taki trening pozwala na asystowanie przy wdrażaniu danej innowacji społeczno-technologicznej. Rozumiejąc ogromną sieć zależności, heterogeniczną

posłużył się wyłącznie hasłem, nie próbując nawet przedstawić zarysu tego, jak taka socjotechnologiczna zmiana jest/może być możliwa. Warto zapoznać się z krytycznym i polemicznym artykułem Marcina Zaroda *Polityka, organizacja i praktyki tworzenia wiedzy w kolektywach otwartego kodu. Socjolog techniki czyta Inną Rzeczpospolitą Jana Sowy*, „Praktyka Teoretyczna” 2015, vol. 15, nr 1, s. 266–286.

się bytów, która jest tkana, możemy spróbować powołać do istnienia jakąś innowację, monitorować ją, wpływać na kierunki rozwoju naszej zbiorowości. Ważne, aby te poszukiwania „innej nowoczesności” były uzupełnione umiejętnością politycznego działania. Bez niej pozostaniemy tylko autorami interesujących książek z zakresu historii techniki, społeczeństwa i nauki. Tutaj z pomocą przychodzi Bent Flyvbjerg i jego koncepcja fronetycznych nauk społecznych. Flyvbjerg analizuje procesy decyzyjne w tzw. megaprojektach (budowa lotniska, stadionu, linii kolejowej, metra). Pokazuje, w jaki sposób nauki społeczne mogą być przydatne do monitorowania i wytyczania kierunków rozwoju takich projektów. Flyvbjerg zwraca uwagę, że megaprojekty wymagają nie tylko inteligencji technicznej (*techne*), wiedzy fachowej (*episteme*), ale przede wszystkim aksjologicznie ugruntowanej mądrości praktycznej, roztropności (*phronesis*)¹⁰¹. Projekt wyobraźni ontologicznej jest w dużej mierze postulatyczny, pozostaje manifestem. Wyobraźnia ontologiczna ma ambicje pokazania, że wyzwaniem naszych czasów, wyzwaniem stojącym przed naukami społecznymi i filozofią, o ile w ogóle mają mieć sens, jako częścią praktyk kulturowych i społecznych, jest pełnienie funkcji monitorująco-korygującej, wprowadzanie i zarządzanie innowacjami. Innowacje rozumiem tu bardzo szeroko: od wprowadzenia nowego leku, innego modelu komputera przenośnego, po innowacje kulturowe, zjawiska popkulturowe czy nowe ruchy religijne. Nauki społeczne i filozofia, o ile nie będą w stanie sprostać światu w jego złożoności, a będą celebrować martwe struktury dziewiętnastowiecznej wiedzy, skazane są na marginalizację. Potrzeba przebudowy nauk społecznych (i filozofii) jest coraz wyraźniejsza. Połączenie analiz społecznych, kulturowych,

¹⁰¹ Zależność pomiędzy studiami przypadku a zagadnieniami władzy i zwrotem ku *phronesis* dobrze pokazuje ewolucja poglądów Benta Flyvbjerga, wyznaczona kolejnymi jego książkami: rok 1998 *Rationality and Power: Democracy in Practice* (studium przypadku poświęcone walce o transport publiczny w duńskim mieście Aalborg), rok 2001 *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again* (książka poświęcona *phronesis*, najbardziej filozoficzna z jego książek) i wreszcie rok 2003 *Megaprojects and Risk: An Anatomy of Ambition* (książka podejmująca problem wielkich inwestycji).

politycznych, ekonomicznych oraz technonaukowych w ramach jednego aparatu teoretycznego jest postulowane coraz wyraźniej: od konsilencji Wilsona, poprzez STS i ANT, tradycję cybernetyczno-systemową, tzw. „nowy renesans”¹⁰², badania z zakresu analiz systemowo-historycznych (*world-system theory*) i ekologii światowej (*world-ecology*), po krytyczną teorię techniki wspomnianego Andrew Feenberga.

W swej książce *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*¹⁰³ Feenberg, jako wychowanek szkoły frankfurckiej, stara się zademonstrować, w jaki sposób innowacje techniczne i naukowe mogą być splatane z porządkiem społecznym, aby służyć budowie nowego, bardziej demokratycznego porządku. Tezy swe ilustruje, przechodząc od analizy filozofii Marcusego, poprzez studium nad pacjentami chorującymi na AIDS i problemem ich upodmiotowienia (co równocześnie demokratyzowało relacje pacjent–lekarz i zmieniło wiedzę medyczną), aż po rozważania dotyczące jego ulubionego, w wielu pracach przywoływanego projektu Minitel. Następnie analizuje podejście do techniki w filozofii i kulturze Japonii. Nie wchodząc teraz w szczegółową analizę książki Feenberga, można zauważyć, że stara się on zrównoważyć przenikliwość analiz dotyczących techniki swym pełnym pasją i nadziei poszukiwaniem nowych, alternatywnych dróg rozwoju nowoczesności i demokracji. Moja książka, jak już wspomniałem, jest przedsięwzięciem równoległym, podobnym co do celów, choć użyję innych środków i gdzie indziej postawię akcenty. To nie jest decyzja przypadkowa, świadomie podejmuję wysiłek pracy równoległej. Chcę, aby wyniki moich rozważań można było skonfrontować z wynikami prac Feenberga. Pozostawanie w dialogu, który w dużej mierze jest niewypowiedziany wprost, ma także sens w obrębie struktur wiedzy. Konstruując propozycję ontologicznej wyobraźni, mam szansę na stworzenie pewnego autonomicznego modelu, który jest usytuowany w konkretnym czasie i przestrzeni. Porównanie tego modelu z wynikami uzyskanymi

¹⁰² John Brockman (red.), *Nowy renesans*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2005.

¹⁰³ Andrew Feenberg, *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, University of California Press, Berkeley 1995.

przez Feenberga pozwoli w przyszłości na korektę tego modelu. Rozpoczęcie pracy od rekonstrukcji tekstów tego autora zmieniłoby moją książkę w publikację z zakresu historii filozofii współczesnej (zachodniej). Oczywiście, taka praca – przybliżanie kanadyjskiego filozofa polskim czytelnikom – ma sens, uważam jednak, że cenniejsza, choć obciążona dużo większym ryzykiem, jest próba pracy w trybie filozoficznym (a nie historyczno-filozofującym). Nie oznacza to, naturalnie, pracy w próżni, bez połączenia z ważnymi osiągnięciami w badanym polu. Stoję jednak na stanowisku, że samodzielne budowanie od podstaw, choć niepozbawione niebezpieczeństw, bywa strategią (przynajmniej w zakresie autodydaktycznym danego autora) cenniejszą niż „krytyczny” remont innych koncepcji. Wybór strategii pisarskiej jest w przypadku tej książki podyktowany jej tematem – pisząc książkę historyczno-sprawozdawczą, nie miałbym szansy pokazania, czym jest tytułowa wyobraźnia ontologiczna. W trybie pracy sprawozdawczej tym, co bym łączył, byłyby jedynie teksty innego autora, a to dowiodłoby wyłącznie sprawności na polu analizy tekstów. Co więcej, pozostałbym głównie w polu dyscyplinarnym filozofii. Odwołanie do Millsa i jego wyobraźni socjologicznej jest z mojej strony świadomym, choć ryzykownym, zabiegiem napisania pracy, która z jednej strony jest pracą filozoficzną, z drugiej zaś pokazuje możliwość pracy interdyscyplinarnej¹⁰⁴.

Feenberg poszukiwania demokratycznej innej nowoczesności, podobnie jak ja, wiąże z koniecznością redefinicji modernistycznych założeń ontologicznych:

Jako heglowscy filozofowie praktyczni (*praxis*) Marcuse i Nishida pojmowali racjonalność aktywnie, a nie jako pasywną refleksję nad rzeczywistością. Ta aktywność ma specyficzne cechy, które odróżniają ją od codziennego doświadczenia, ale jest w sposób zasadniczy sprzężona z innymi praktykami strukturującymi nasz społeczny kulturowy świat.

¹⁰⁴ O ryzyku wiążącym się z takimi migracjami i przekraczaniem granic dyscyplinarnych zob. rozdział *Pogranicze, wykluczanie, krzyżowanie i emigrowanie*, w: Krzysztof Abriszewski, *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 55–70.

Racjonalność wyrasta z tego praktycznego podglebia, nie może go jednak całkowicie przekroczyć, oraz z konieczności wraca do niego w formie zrjonalizowanych instytucji i osiągnięć technicznych. To jej ponowne wejście w świat angażuje specyficzne praktyki rekontekstualizujące, gdyż abstrakcja nigdy tak „naprawdę” w pełni nie jest oddzielona od społecznej konkretyzacji. Krytyka składa się z praktyki, odcyfrowywania tej sieci działań, praktyk i teorii, która umożliwia uchwycenie historyczności i potencjału, danej racjonalnej sieci doświadczenia (*rational framework of experience*)¹⁰⁵.

Feenberg zauważa, że w projekcie ontologicznym Marcusego i Nishidy następuje zarówno odrzucenie prostego naturalizmu, jak i krytyka naiwnej wersji fenomenologii. Co ważne, według mnie doświadczenie jest przez tych myślicieli rozumiane jako równocześnie **nieredukcyjne i historyczne** (*irreducible and historical*)¹⁰⁶. Dokładnie takie barokowe rozumienie doświadczenia jest obecne w pracach Michela Serresa czy Bruna Latoura. Równocześnie sam Feenberg pokazuje w swej książce, dlaczego nie może on w pełni być moim przewodnikiem:

To książka o technice i nowoczesności, nie o ontologii, więc zamiast drążyć te głębokie problemy, chcę raczej powrócić do pytań, od których zacząłem ten rozdział, analizując różnice pomiędzy nowoczesnymi i przednowoczesnymi społeczeństwami. Prawdopodobnie przyjrzenie się przednowoczesnym sposobom pojmowania racjonalności pomoże zrekonstruować tę różnicę bez popadania w etnocentryczne samozadowolenie¹⁰⁷.

Rozejście naszych dróg jest konieczne z dwóch powodów. Pierwszy jest oczywisty: książka niniejsza dotyczy w większym stopniu ontologii (z rozważaniami o technologii jako jej ważnym konstytutywnym elementem). Drugi powód rozejścia jest mniej widoczny, ale fundamentalny. Pierwszy dotyczył jedynie zmiany akcentu, drugi wynika z gruntownej

¹⁰⁵ Andrew Feenberg, *Alternative Modernity...*, op. cit., s. 223.

¹⁰⁶ Ibidem. ¹⁰⁷ Ibidem.

różnicy w przyjmowanej wizji historiozoficznej. Feenberg pozostaje w swych pracach na gruncie tradycyjnie rozumianej teorii modernizacji. Przyjmuje on, nie podając go w wątpliwość, podział na społeczeństwa przednowoczesne, nowoczesne i postnowoczesne. W mojej poprzedniej książce poddałem ten sposób myślenia krytyce. Przyjmuję stanowisko bliskie analizom systemowo-historycznym, czy też ich korekcie robionej w ramach ekologii światowej (*world-ecology*). Historyczny rozwój świata w tym ujęciu polega na całościowym traktowaniu ludzkich i pozaludzkich sieci, połączonych w jeden organizm – *oikos*. Historia pojmowana jest jako wzrost tych lokalnych systemów-światów oraz przechodzenie od polihistorii w wyniku łączenia się tych eko-socjosystemów w jeden globalny system. To ostatnie stadium nazywane bywa fazą globalizacji, antropocenu czy kapitałocenu. Przy takim rozumieniu historii nie ma i nigdy nie było „nowoczesności”. Dlatego też, pomimo że w pełni zgadzam się z postulatem poszukiwania „alternatywnej, innej nowoczesności”, uważam, że Feenberg nie jest w stanie zrealizować tego postulatu w ramach zakładanego przez siebie modelu. Dopiero konsekwentne porzucenie modelu (teorio)modernizacyjnego i przemyślenie historycznej ewolucji naszych ludzkich oraz pozaludzkich zbiorowości pozwala pokazać, w jaki sposób można myśleć o poszukiwaniu „innej nowoczesności”. Aby poszukać alternatywnej nowoczesności, trzeba dużo radykalniej porzucić modernistyczne struktury wiedzy, niż zrobił to ten autor. Samo wskazanie japońskiej drogi modernizacji i porównanie jej z europejską nie jest wystarczające – w ten sposób nie da się dostrzec, że obie te ścieżki modernizacyjne były częścią szerszej, globalnej struktury. Żeby tego dokonać, trzeba przemyśleć cały, globalny proces historyczny w sposób holistyczny. W pełni zgadzam się z Feenbergiem, że doświadczenie trzeba pojmować **nieredukcyjnie i historycznie**, różnica zasadza się wszakże na tym, że ja oba te człony chcę potraktować bardziej radykalnie niż on. Dlatego też w rozdziale trzecim omówię nieredukcyjną metafizykę Latoura oraz konsekwentnie będę obstawał przy wizji historii bliskiej Wallersteinowi i Foucaultowi, w której nie ma miejsca na niezależne od dziejów podziały na przed- i ponowoczesne społeczeństwa. Wizja rozwoju bytu historycznego czerpiąca inspirację

zarówno z systemowej socjologii historycznej, jak i z badań w ramach STS/ANT wolna jest w dużo większym stopniu od pozostałości teleologii, obecnej w przyjmowanej przez Feenberga modernistycznej historiozofii. Aby móc konsekwentnie projektować zmianę, zarządzać innowacjami, które kształtują naszą zbiorowość, musimy uwolnić się, „odmyśleć” dziewiętnastowiecznej proveniencji wizje rozwoju. Dopiero całościowe, równocześnie nieredukcyjne i historyczne, ujęcie doświadczenia, widzianego jako efekt całościowych relacji w obrębie zbiorowości, nam to umożliwi.

1.5. Z powrotem do świata – przywracając usytuowaną mądrość praktyczną

Wypełnienie postulatu, wedle którego doświadczenie trzeba pojmować nieredukcyjnie i historycznie, oprócz pracy na makropoziomie (zmiany ujęć makrohistorycznych) wymaga podjęcia wysiłku w przebudowie struktur wiedzy na poziomie mikro – przywrócenia usytuowanej mądrości praktycznej – *phronesis*¹⁰⁸.

Uczynię to, odwołując się do propozycji Benta Flyvbjerga zaprezentowanej w jego książce o znaczącym tytule *Przywracając znaczenie naukom społecznym (Making Social Science Matter)*¹⁰⁹. Refleksja nad koncepcją *phronesis* zajmuje mnie już od dłuższego czasu, na ten temat zamieszczałem rozproszone uwagi w swych tekstach¹¹⁰. Książka Flyvbjerga

¹⁰⁸ Polecam analizę przekształceń znaczenia pojęcia *phronesis* zamieszczoną w: Eric A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 247–251. Havelock zauważa, że początkowo w „sokratyzmie” było ono pojmowane za tradycją „sofistyczno-jońską” jako praca intelektu (czysto rozumowa), a dopiero wraz z *Etyką nikomachejską* zaczęło być pojmowane jako „mądrość polityczna” czy „roztropność”. Warto też zapoznać się z artykułem Mariana Wesołego *Phronesis – roztropność jako racjonalność praktyczna według Arystotelesa*, w: Piotr Orlik, Krzysztof Przybyszewski (red.), *Filozofia a sfera publiczna*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2012, s. 229–251.

¹⁰⁹ Bent Flyvbjerg, *Making Social Science Matter...*, op. cit.

¹¹⁰ Por. mój tekst *Methodenstreit, podmiot, phronesis. Wpływ sposobu interpretacji opozycji „humanistyka a przyrodznawstwo” na rozumienie etyki, polityki i podmiotu*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 137–146.

ośmieliła mnie do reinterpretacji tej koncepcji w pewnym oderwaniu od tradycji historyczno-filozoficznej¹¹¹. Flyvbjerg, odwołując się do koncepcji nabywania kompetencji Huberta i Stuarta Dreyfusów, pokazuje, w jaki sposób można spleść klasyczną koncepcję roztropności (*phronesis*) ze współczesnymi nurtami badań kognitywnych¹¹². Dzięki temu pojęcie *phronesis* zostaje uwolnione od bagażu historycznych obciążeń, często przypisujących kategorii roztropności określony ładunek przesądzeń aksjologicznych, czy zgoła politycznych. Odwołanie do koncepcji Dreyfusów pozwala odzyskać to, co najistotniejsze – praktyczny wymiar zaangażowanego aksjologicznie filozofowania. *Phronesis* to nie tylko wiedza techniczna *know how*, ale wiedza odwołująca się do mądrości *know why*. Tym, co zasadnicze, a często zapomniane w zorientowanej na kulturę pisma akademii, jest fakt, że roztropność (*phronesis*) jest ściśle związana z codziennym wymiarem praktyki. *Phronesis* jest wiedzą radykalnie usytuowaną w czasie i przestrzeni: wiedzą „kiedy i gdzie” (*when and where*)¹¹³. Musimy wiedzieć, co zrobić (w sensie aksjologicznym),

¹¹¹ Co więcej, o zaletach książki Flyvbjerga i potrzebie przywrócenia wagi *phronesis* świadczyć może fakt, że udało mi się zainteresować nią i zainspirować Krzysztofa Abriszewskiego, który nie tylko poświęcił analizie *phronesis* (w reinterpretacji Flyvbjerga) rozdział swojej książki, ale uczynił ją ważnym punktem odniesienia dla całej swej koncepcji. Mam nadzieję, że inspiracja ta będzie oddziaływać na innych, może nawet powstanie jakiś załazek ruchu, szkoły filozoficznej złożonej z osób, dla których przywrócenie *phronesis* jest ważne. Por. Krzysztof Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit., s. 5, 73–78, oraz Maria Kostyszak, prezentacja *Reassembling the social – M. Heidegger’s and B. Latour’s projects* na Konferencji SPT 2013, *Technology in the Age of Information*, http://www.omnsh.org/sites/default/files/spt2013_programme_14_06_2013.pdf, data dostępu: 13.04.2016.

¹¹² Hubert L. Dreyfus, Stuart E. Dreyfus, *A Five-Stage Model of the Mental Activities Involved in Directed Skill Acquisition*, Raport Operation Research Center February 1980, <http://www.dtic.mil/cgi-bin/GetTRDoc?AD=ADA084551&Location=U2&doc=GetTRDoc.pdf>, data dostępu: 13.04.2016. model omówiony również w książce: Hubert L. Dreyfus, Stuart E. Dreyfus (wraz z Tomem Athanasiou), *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*, The Free Press, New York 1988, rozdział *Five Steps from Novice to Expert*, s. 16–51.

¹¹³ W tym miejscu proszę czytelnika o wyrozumiałość: posłużenie się odwołaniem do języka angielskiego wynika z faktu, że sformułowanie wiedza „know how” jest bardzo

ale także musimy potrafić zrobić to we właściwym czasie i miejscu¹¹⁴. Wezwanie do radykalnego usytuowania własnego namysłu i praktyki czyni z *phronesis* dobry punkt startowy do budowy programu „powrotu do świata”. Usytuowana mądrość praktyczna wymaga pracy na dwóch poziomach: aksjologii i ontologii. Owo usytuowanie to także zdanie sobie sprawy z horyzontu, w jakim działamy, ze skończoności jako punktu wyjścia wszelkiego namysłu:

Ontologia musi mieć zatem hermeneutyczny charakter, czyli być uprawiana w ramach horyzontu intelligibilności, w którym „zamieszkuje” ontolog. Jest więc zawsze dziełem niedoskonałym i, zdaniem Dreyfusa, Heidegger jako pierwszy może być określony mianem filozofa skończoności¹¹⁵.

Koncepcja *phronesis* w ujęciu Flyvbjerga pozwala prześledzić drogę, jaką musimy przejść od czystej teorii, poziomu abstrakcji, do zaangażowanego uczestnictwa w świecie. Co ważne, odwołanie do *phronesis* broni nas przed postmodernistyczną pokusą zerwania z teorią, a równocześnie

zakorzenione w języku polskim, stąd konieczność odwoływania się także do niego. Warto również wspomnieć o splocie pojęć *phronesis* i *kairos*, widocznym choćby w retoryce Gorgiasza, gdzie wypowiedzenie „w odpowiednim czasie i miejscu” było kluczową składową wypowiedzi roztropnej. Por. „Najistotniejsza jest tu sekwencja wywodów w oryginalnym sensie *epideixis* jako swoista *demonstratio*, gdzie słuchacz i czytelnik (antyczni Grecy zwykle czytali na głos z należytą intonacją) może w danym momencie (*kairos*) podlegać stosownej perswazji, nastrojom czy sugestiom. Stanowiło to zresztą dla samego Gorgiasza obmyślaną strategię tzw. kajrosu, czyli umiejętności słownego wpływania na słuchaczy w odpowiedniej chwili i w perswazyjnym tonie”, Marian Wesoły, *Mowy epidejtyczne Gorgiasza: Pochwała Heleny i Obrona Palamedesa*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014, nr 4(8), s. 21–22. Przykładowo, odwołania do *kairos* używa Gorgiasz w następującym zdaniu: „Lecz nie wypada samemu się chwalić. Obecna chwila zmusiła, że oskarżony o te rzeczy, bronię się na wszelkie sposoby”, *ibidem*, s. 33.

¹¹⁴ Na temat czasoprzestrzennego usytuowania oraz relacji naszego pojmowania stosunków czasoprzestrzennych i kategorii *phronesis* zob. Hans Rāmō, *An Aristotelian Human Time-Space Manifold: From Chronochora to Kairotopos*, *Time & Society*, 1999, s. 309–328.

¹¹⁵ Maciej Błaszak, *Programy badawcze w naukach kognitywnych a metafizyka powszechności*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s. 45.

przed popadnięciem w pustą abstrakcję. Zwrot ku usytuowanej roztropności to wezwanie do usytuowania namysłu i działania, a nie do zerwania z namysłem.

Flyvbjerg wprowadza odwołanie do koncepcji Dreyfusów, aby odpowiedzieć na pytanie, jaki ma być kształt przyszłych nauk społecznych (i filozofii), o ile uznajemy, że mają one do odegrania społecznie zauważalną rolę¹¹⁶. Zwykle epistemocentryczni filozofowie koncentrują się na pytaniach w rodzaju: „co to jest wiedza?”, „co możemy poznać?”, „jak odróżnić prawdę od fałszu?”. Flyvbjerg przenosi rozważania na inny poziom, interesuje go, w jaki sposób ludzie nabywają wiedzę i umiejętności. Dzięki tej zmianie koncentrujemy się na procesie kontekstualizacji wiedzy, z epistemocentrycznej perspektywy „dystansu podmiotowo-przedmiotowego” przechodzimy na ujęcie ontologiczne, akcentujące uwikłanie, zaangażowanie, współkonstruowanie tego, co poznające i poznawane.

Przywołane badanie Dreyfusów dotyczyło ratowników medycznych postawionych w sytuacji ratowania pacjentów z zawałem serca. Przeprowadzono eksperyment: sfilmowano reanimację pacjentów z zawałem serca dokonaną przez sześć różnych osób. Pięć z tych osób było nowicjuszami, jedna doświadczonym ratownikiem medycznym. Film pokazano trzem grupom: doświadczonym ratownikom medycznym (praktykom), studentom będącym w trakcie nauki oraz instruktorom uczącym technik ratowania życia. Następnie poproszono o odpowiedź na proste pytanie: „Którą z sześciu przedstawionych osób wybrałbyś/ wybrałabyś, aby ratowała Cię po wypadku?”. Wyniki były w dużym stopniu zaskakujące: wprawdzie doświadczeni ratownicy zachowali się zgodnie z oczekiwaniem – 90% z nich wybrało film z doświadczonym ratownikiem, a studenci byli podzieleni – tylko 50% wskazało film z doświadczonym ratownikiem, natomiast spośród nauczycieli technik ratownictwa owego doświadczonego ratownika wybrało tylko 30%. Co spowodowało, że ci ostatni nie potrafili rozpoznać doświadczonego ratownika i znacznie częściej wybierali nowicjusza? Rozbieżność tę, po

¹¹⁶ Bent Flyvbjerg, *Making Social Science Matter...*, op. cit., s. 9.

dokładnym fenomenologicznym jej przebadaniu, Dreyfusowie wyjaśnili, tworząc pięciostopniowy model nabywania kompetencji¹¹⁷:

a) **nowicjusz** – to, paradoksalnie, osoba o wiedzy najbardziej teoretycznej. Nowicjusz zna reguły, ale nie potrafi powiązać swej wiedzy z kontekstem. Posługując się metaforą związaną z gotowaniem, nowicjusz to osoba, która zna przepis na danie, ale w czasie procesu gotowania, smażenia etc. podąża jedynie za instrukcją;

b) **zaawansowany uczeń** – to osoba, która rozpoczyna proces łączenia kontekstu z teorią. Potrafi do pewnego stopnia zauważyć związki pomiędzy regułami ogólnymi (wiedzą) a kontekstem. Na przykład w procesie przygotowania potrawy zaczyna rozumieć rolę, jaką odgrywają poszczególne składniki, potrafi dołożyć czy zastosować mniej danego składnika bez zaglądania do książki kucharskiej. Rozpoczyna się proces, w którym odwołanie do kontekstu może być ważniejsze niż tylko wiedza teoretyczna (*context-independent*). Jak zauważają Dreyfusowie: „nikt nie musi łączyć ze sobą reguł i faktów, aby rozpoznać zapach świeżo zaparzonej kawy”, podobnie właściciele psów mogą nauczyć się rozpoznawać szczekanie swych pupili i jego znaczenia tylko z kontekstu, bez potrzeby odwołania do formalizowania. Przy czym, jak zauważają ci autorzy, gdyby nagrać poszczególne rodzaje szczekania i porównać wykresy fal dźwiękowych, właściciele psów mogliby się zwrotnie więcej dowiedzieć o tym, dlaczego rozpoznawali poszczególne odgłosy jako znaczące¹¹⁸;

c) **kompetentny wykonawca** – na tym etapie następuje swoiste „przeładowanie” danymi z doświadczenia. Liczba elementów, które działający jest w stanie wychwycić w konkretnej sytuacji, przekracza możliwość ich poszeregowania. W tym stadium rozwoju uczący musi sobie poradzić

¹¹⁷ Omówienie za: ibidem, s. 11–20. Warto dodać, że zwrotnie badanie to wpłynęło na amerykańskie pielęgniarstwo, szczególnie dzięki wysiłkom i pracy Patricji Benner, która zastosowała ów model w praktycznym szkoleniu pielęgniarzy, pielęgniarek i ratowników medycznych. Por. Patricia Benner, *From Novice to Expert, Excellence and Power in Clinical Nursing Practice*, Addison-Wesley Publishing Company, Menlo Park, CA 1984.

¹¹⁸ Hubert L. Dreyfus, Stuart E. Dreyfus (wraz z Tomem Athanasiou), *Mind over Machine...*, op. cit., s. 23.

z problemem wyznaczania priorytetów. Tak jak początkujący znał coś teoretycznie, a uczeń zaawansowany nauczył się wagi kontekstu, tak kompetentny wykonawca musi się nauczyć, jak sobie z owym kontekstem poradzić. Nowicjusz ma wiedzę, ale w konkretnej sytuacji staje się bezradny, nie potrafi powiązać poszczególnych składników. Uczenie się postępuje, uczeń rozpoznaje coraz to więcej elementów kontekstu. Jednakże bez przejścia do kolejnego etapu rozwoju kompetencji pogrąży się jedynie w drobiazgowym rozpatrywaniu kontekstu¹¹⁹. Dreyfusowie przywołali przykład początkujących położnych, które pouczone przez doświadczoną pielęgniarkę, nie potrafią tak jak ona „jednym rzutem oka” sprawdzić najważniejszych aspektów zdrowia dziecka, wybrać tego, co najważniejsze; początkujące albo postępują automatycznie, według podręcznika, albo koncentrują się na „wszystkim”. Kompetentny wykonawca nabywa umiejętności tworzenia planów, schematów działania, wyznaczania celów, które służą do zmagazynowania zarówno wiedzy czerpanej z kontekstu, jak i wiedzy od kontekstu niezależnej. Istotne jest tu wytworzenie umiejętności równoczesnego „oderwania się” w celu wytworzenia schematu działania oraz zaangażowania się, aby ów plan realizować. Bliskie jest to obserwacji Pierre’a Bourdieu, który wskazywał, że abyśmy mogli kompetentnie działać, musimy znać „reguły gry”, ale równocześnie potrafili wytworzyć *illusio* – zaangażowanie pozwalające grze nas pochłonąć¹²⁰;

d) **biegły wykonawca** – w tej fazie w pełni dochodzi do głosu intuicyjne użycie obu zasobów wiedzy: kontekstowej i niezależnej od kontekstu. Biegły wykonawca potrafi precyzyjnie rozpoznawać zarówno całość sytuacji, jak i jej elementy składowe. Nie kalkuluje, nie analizuje krok po kroku, lecz intuicyjnie „przełącza” programy działania w zależności od sytuacji. Inaczej mówiąc, biegły wykonawca: potrafi rozpoznać problem, zna go teoretycznie i zna kontekst na sposób ucieleśniony, dzięki czemu jego działanie jest „ponadanalizyczne”, to znaczy intuicyjne;

¹¹⁹ Stadium to można przyrównać do sytuacji osła Buridiana: uczeń już widzi zależne od kontekstu możliwości wyboru, ale jeszcze nie potrafi wybierać. Nowicjusz nie widzi nawet tych możliwości.

¹²⁰ Pierre Bourdieu, Loïc J.D. Wacquant, *Zaproszenie...*, op. cit., s. 78.

e) **ekspert, wirtuoz** – działa intuicyjnie, holistycznie i synchronicznie. Różnica w stosunku do poprzedniego etapu polega na tym, że wirtuoz działa, zdawałoby się, bez wysiłku. Biegłego wykonawcę można podziwiać za umiejętność posługiwania się wiedzą, przywoływania jej, natomiast na poziomie mistrzowskim wiedza staje się właściwie niewidoczna. Ekspert nie musi z niej czerpać w sposób widoczny, ona jest stopiona z działaniem.

Na podstawie omówionego wyżej modelu nabywania umiejętności widać wyraźnie, że „szkolna”, abstrakcyjna wiedza jest przypisana do poziomu nowicjusza, laika. Osiąganie mistrzostwa polega na nauczaniu się reguł, rozpoznaniu kontekstu, umiejętności strukturyzowania, wyznaczania priorytetów, a następnie na ucieleśnieniu tych umiejętności. W tym momencie nie można jeszcze dostrzec wszystkich aspektów, które są potrzebne, aby w pełni przywrócić nam, współczesnym, pojęcie *phronesis*. Dokonam tego dopiero w ostatnim rozdziale, kiedy to, po omówieniu radykalizacji koncepcji wyobraźni socjologicznej, przybliżę kategorię usytuowania, gdy omawiając zwrot ontologiczny, przedstawię konsekwencje, jakie niesie ponowne „zaczarowanie” świata i konieczność działania w świecie złożonym, przygodnym, wreszcie gdy w rozdziale poświęconym studium przypadku pokażę wyobraźnię ontologiczną w działaniu wraz z aksjologicznymi, politycznymi konsekwencjami jej praktykowania. Schemat nabywania umiejętności uczy nas jednego: filozof czy filozofka, którzy są jedynie teoretykami, pozostają na poziomie nowicjuszy, laików. Schemat nabywania umiejętności nie wystarcza, jak wskazałem, do pełnej translacji klasycznej koncepcji *phronesis*. Jest jednak cenny o tyle, że opisuje relację pomiędzy namysłem teoretycznym, wiedzą tła, racjonalnością analityczną a ucieleśnionym, intuicyjnym działaniem. Dzięki temu pięciostopniowy model Dreyfusów posłuży mi, podobnie jak Flyvbjergowi, jako odniesienie. Gdy napełnię pojęcie wyobraźni ontologicznej treścią, odwołanie do tego modelu pozwoli mi na pokazanie, w jaki sposób można ową wyobraźnię praktykować.

2. Wyobraźnia socjologiczna i jej radykalizacja

Biografia i dzieło, usytuowanie i chęć transcendencji, systemowe uwarunkowania wobec jednostkowej sprawczości to „ulubione” dychotomie nauk społecznych. Pytanie o własne miejsce w świecie i możliwość oddziaływania na większe ode mnie całości społeczne pojawiło się jako problem w pełni w epoce nowoczesnej. Odczarowana rzeczywistość nowoczesności wytworzyła człowieka „środka”¹ – z jednej strony runęła uniwersalna metafizyczna i religijna gwarancja sensu świata, z drugiej – podważona została lokalność, tutejszość, która przez większość historii wyznaczała ludzkie życie. Partycypacja w kulturze przestała być dłużej oczywistością, stała się zadaniem.

Konieczność pisania siebie i własnej biografii na tle historii oraz uwarunkowań systemowych stała się wyzwaniem epoki nowoczesnej. Nikt chyba nie dostrzegł tego w sposób tak wyraźny, jak C. Wright Mills w swojej pracy *Wyobraźnia socjologiczna*. W bieżącym rozdziale odtworzę koncept Millsa, a także zastanowię się, co z niego dziś pozostało. Pokażę też kilka prób radykalizacji i odnowienia jego idei. Wyobraźnia socjologiczna oprócz wyzwania osobistego to także składowa samorefleksji nauk społecznych oraz, co mniej oczywiste, filozofii. Aktywność intelektualna, przekraczanie barier instytucjonalnych, kierowanie się wypracowanymi w ramach nauk społecznych rozwiązaniami w życiu osobistym to

¹ Tadeusz Buksiński, *Moderność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001, s. 141–142.

stwierdzenia banalne. Dziś instytucjonalny nacisk wprost domaga się od naukowców większej aktywności w dziedzinach pozauniwersyteckich. Nauki społeczne od początków swej dyscypliny w różnoraki sposób ten postulat spełniały. Pamiętać należy jednak, że postulat aktywizmu nie jest bezpieczny, uwiedzenie przez chęć zmiany społeczeństwa, w którym żyjemy, często owocowało bardzo negatywnymi skutkami. Dziś jesteśmy mądrzejszy o doświadczenie zgubnych skutków eugeniki społecznej, marksizmu, rewolucji konserwatywnej, rozwoju opartego na kolonizacji. Nie tylko filozofia, ale także socjologia i, szerzej, nauki społeczne musiały (i muszą wciąż) odpowiedzieć sobie na pytanie: „czy można filozofować po Auschwitz (Kołymie, Kongo belgijskim)?”

Okres po drugiej wojnie światowej był czasem, w którym starano się na nowo zdefiniować cele i misje nauki. Optymizm powojenny przytłumiony był rodzącą się zimną wojną. W takiej rzeczywistości² Mills sformułował swój manifest, czyli postulat uczenia i uprawiania wyobraźni socjologicznej. Sam termin wszedł do obiegu popularnego, jest sloganem, który słyszą studenci i studentki od pierwszego roku socjologii. Warto jednak zapytać, cóż nam właściwie pozostało po Millisie. Pytanie to jest częściowym wypełnieniem zadania, jakie postawił Immanuel Wallerstein w swym millsowskim z ducha tekście *Dziedzictwo socjologii. Obietnica nauki społecznej*³. Czym jest obietnica nauk społecznych? Co z niej pozostało? Jaki kształt przybierze ona w tym jakże zmienionym świecie? Czy możliwe jest dziś wypełnienie tej obietnicy? Jak dziś pojmować ideał zaangażowanej socjologii (nauki)⁴, która pozostaje równocześnie szukaniem prawdy i obiektywności? Jak zrealizować *credo*, które zostawił nam Mills: „Próbowałem być obiektywny, ale nie twierdziłem, że będę oderwany”⁵.

² Znamiennym przykładem jest tutaj popularna książka: C. Wright Mills, *The Causes of World War Three*, Secker & Warburg, London 1958.

³ Immanuel Wallerstein, *Dziedzictwo socjologii, obietnica nauki społecznej*, w: idem, *Koniec świata, jaki znamy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

⁴ Zygmunt Bauman zatytułował rozdział swej książki *C. Wright Mills, czyli ideał socjologii zaangażowanej*, w: idem, *Wizje ludzkiego świata. Studia nad społeczną genezą i funkcją socjologii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 289.

⁵ *I have tried to be objective, but I do not claim to be detached* – to słowa otwierające ostatnią książkę Millisa *Marxists*, cyt. za: Mark K. Smith (1999, 2009), *C. Wright Mills*:

2.1. Obietnica obietnicy – cóż zostało po C.W. Millsie?

2.1.1. Żyjąc przeciw alienacji

Przedstawmy krótko sylwetkę Millsa, by lepiej zrozumieć jego dziedzictwo. Wybierając ten styl analizy, będę postępował zgodnie z jego metodologicznym *credo*, wedle którego biografia, usytuowanie badacza, umiejscowienie powinno być uwzględniane jako ważny element analizy jego dzieła. C. Wright Mills był twórczym i ciekawym myślicielem. Wyłamuje się on z prostej klasyfikacji. Nie można go nazwać marksistą, gdyż zbyt mocno przywiązany był do swego indywidualistycznego, teksańskiego dziedzictwa⁶. Był także myślicielem zbyt aktywnym, zbyt przejętym kwestiami publicznymi i społecznymi, by dało się go zaszklakować jako myśliciela akademickiego. Krytykowany był z wielu stron, sam nie pozostawał dłużny, znany jest np. jego spór z Parsonsem i socjologami empirycznymi⁷. Przez współczesnych mu bywał postrzegany jako kontrowersyjny – głośne było jego zaangażowanie w obronę rewolucji kubańskiej⁸. Uwierał także stronę marksistowską i bywał z tej strony atakowany⁹. Pozycja, jaką zajmował zarówno w polityce, jak i w kwestiach akademickich, była „obrotowa”, krytyka ruchliwa i napastliwa, podobnie jak jego charakter i burzliwa biografia. Gdybym miał jakoś scharakteryzować jego postawę życiową możliwie skrótowo,

power, craftsmanship, and personal troubles and private issues, „The Encyclopaedia of Informal Education”, <http://infed.org/mobi/c-wright-mills-power-craftsmanship-and-private-troubles-and-public-issues/>, data dostępu: 18.04.2015.

⁶ Mills był liberałem wychowanym w duchu Nowego Ładu (*New Deal*); ważne dla niego było spotkanie z Homerem, Pricem Raineyem, lokalnym wyrosłym na teksańskim podglebiu intelektualistą, por. rozdział *Texas Cosmopolitanism*, w: Irving Louis Horowitz, *C. Wright Mills: An American Utopian*, Free Press, New York 1983, s. 17.

⁷ Por. rozdziały *Wielka teoria i abstrakcyjny empiryzm*, w: C. Wright Mills, *Wyobrażenia socjologiczne*, PWN, Warszawa 2007, s. 78–144.

⁸ C. Wright Mills, *Listen, Yankee: The Revolution in Cuba*, Ballantine Books New York 1960.

⁹ Choć sam Mills odbył dwie podróże do komunistycznej Polski, gdzie był dobrze przyjęty, nie obyło się bez krytyki – wydano np. krytyczną wobec Millsa książkę amerykańskiego komunisty Herberta Apthekera *Świat Millsa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963.

to określiłbym ją jako „życie przeciw alienacji”. Całe swe życie starał się działać tak, aby zwalczać wyalienowanie własne oraz dotykające innych – objawiające się na poziomie bardziej ogólnym, społecznym. Ideałem, który mu przyświecał, była taka upodmiotowiona aktywność jednostkowa oraz społeczna, która wynika z wolności i służy jej pomnożeniu. Przenosił ten ideał także na swe życie akademickie. Sprzeciw wobec alienacji napędzał jego dzieła i twórczość.

Jego koszmarnym snem było społeczeństwo zdominowane przez irracjonalne i niepodlegające rozliczeniu elity, przewodzące licznej populacji, która nie potrafi rozpoznać albo wyrazić swoich własnych interesów i sprzeciwić się wojnie i/lub różnorakimi formom totalitaryzmu¹⁰.

Ten strach prowadził Millsa do wiary w pewien ideał normatywny, do wiary, że możliwe jest dynamiczne, bardziej upodmiotowione i aktywne społeczeństwo. Mills w swych poszukiwaniach był nieodrodnym produktem epoki. Na jego poszukiwania intelektualne wpłynęło zarówno teksańskie dziedzictwo, jak i przywiązanie do epoki Nowego Ładu. Bliski był mu modernistyczny ideał pojmowania sfery publicznej jako „szerokiego spektrum intelektualistów (nauczycieli, kaznodziejów, pisarzy, artystów i innych specjalistów), którzy mogą wyartykułować podstawy nowej moralności i polityczny grunt dla opozycji politycznej”¹¹.

Z powyższego cytatu wynika, że Mills koncentrował się raczej na aktywnych jednostkach niż na aktywnym społeczeństwie¹², choć stoi to w pewnej sprzeczności z tezami jego *Wyobraźni socjologicznej*¹³. Burawoy wskazuje, że winne jest tu modernistyczne przywiązanie Millsa do tradycyjnej idei socjologii publicznej, gdzie intelektualista

¹⁰ Dick Flacks, *C. Wright Mills, Tom Hayden, and the New Left*, w: Tom Hayden, *Radical Nomad. C. Wright Mills and His Times*, Paradigm Publisher, Boulder–London 2006, s. 7.

¹¹ Ibidem. Mills łączył tę nadzieję z Nową Lewicą.

¹² Por. projekt przedstawiony w: Amitai Etzioni, *Społeczeństwo aktywne*, Nomos, Kraków 2012.

¹³ Por. Michael Burawoy, *Open Letter to C. Wright Mills*, w: Katharyne Mitchell (ed.), *Practising Public Scholarship Experience and Possibilities Beyond the Academy*, seria Antipode nr 3, Wiley-Blackwell 2008, s. 25–26.

publiczny „pisze dla, ale nie z opinią publiczną (*public*)”¹⁴. Ponadto podkreśla konieczność przedefiniowania socjologii publicznej tak, aby rola socjologa (intelektualisty publicznego) była pojmowana bardziej organicznie. W tak pojmowanej roli badacz/badaczka tworzy „razem ze” społeczeństwem i opinią publiczną, a nie tylko „dla” nich¹⁵. Mills pozostawał zakładnikiem modernistycznego pojmowania roli intelektualisty publicznego. Rola intelektualistów w takim ujęciu naznaczona była pęknięciem scharakteryzowanym przez Burawoya jako „janusowe oblicze”. Badacz/badaczka z jednej strony ma być obiektywny/obiektywna (wewnątrz, w polu nauki), a z drugiej zaangażowany/zaangażowana (na zewnątrz, w przestrzeni publicznej). To modernistyczne napięcie rozwiązać możemy wtedy, kiedy zrezygnujemy z indywidualnie ześrodkowanych narracji na rzecz pojmowania intelektualistów publicznych raczej jako „rozproszonej kolektywnej sprawczości” (sieci, kolektywy, instytucje)¹⁶.

Widać tutaj problem bardziej uniwersalny, którym jest napięcie pomiędzy jednostką, pojmowaną jako podmiot samoświadomy i obdarzony tożsamością, a możliwością ustanowienia, zaistnienia takiej jednostki. Sprawczość indywidualna jest możliwa tylko jako zapośredniczona,

¹⁴ Ibidem, s. 25.

¹⁵ Ten problem jest szeroko podejmowany w ramach STS/ANT, gdzie zauważa się aktywny udział użytkowników w kształtowaniu zarówno techniki, nauki, jak i medycyny. Przejście od Millsowskiego tradycyjnego intelektualisty publicznego, „piszącego dla”, do organicznego, „piszącego ze” społeczeństwem i opinią publiczną, odpowiada ewolucji w obrębie socjologii wiedzy. W jej tradycyjnym ujęciu socjolog wiedzy pisał „ponad” społecznym podziałem pracy jako ten, który potrafi osiągnąć metapoziom. W nieklasycznej socjologii wiedzy oraz w ramach STS/ANT badacz, podobnie jak tworzona przezeń wiedza, współuczestniczą jako elementy współtworzące rzeczywistość. Zmiana ta to odejście od epistemocentrycznego na rzecz ontologicznego pojmowania praktyki badawczej. Powyższa paralela pomiędzy socjologią publiczną a socjologią wiedzy jest kluczowa dla koncepcji ontologicznej wyobraźni.

¹⁶ Postulat ten podejmowany jest dziś także w skali globalnej, por. Raewyn Connell, *The Vocation of Sociology: Collective Work on a World Scale*, „Global Dialogue” vol. 3, iss. 3, <http://isa-global-dialogue.net/the-vocation-of-sociology-collective-work-on-a-world-scale/>, data dostępu: 16.04.2016.

umożliwiona przez sprawczość zbiorową, „krążącą”¹⁷. Mills był świadom uwarunkowań systemowych, potrafił też zauważyć, że przejawiają się one jako tzw. „ludzie władzy”. Próbował pogodzić w jednej narracji dwa poziomy analizy: ontologii społecznej i aktywności polityczno-społecznej. Jeżeli nie prowadzimy analizy na obu poziomach równocześnie, zakładając pewien stopień autonomii każdego z nich, istnieje ryzyko, że założenia z jednego z tych poziomów zostaną nieświadomie przeniesione na drugi. Niestety, sam Mills także nie zawsze potrafił sprostać temu wymogowi.

Mills i jego postulat równoczesnej analizy poziomu systemowego i jednostkowego może pomóc w korekcie współczesnych analiz z pogranicza upolitycznionej socjologii wiedzy: „Problem wiedzy i władzy jest i zawsze był problemem relacji ludzi wiedzy i ludzi władzy”¹⁸. Dzięki takiemu ujęciu Mills może posłużyć do krytyki postfoucaultowskiej tradycji ujmowania władzy jako własności strukturalnej, sumy oddziaływań pola społecznego. Dzięki niemu możemy przypomnieć, że – owszem – hegemonia, przemoc symboliczna jako fenomeny dotyczą całości społeczeństwa, są fenomenami z poziomu długiego trwania i głębokich struktur, ale jednocześnie możemy wskazać dzięki analizie socjologicznej miejsca węzłowe, kluczowe jednostki i instytucje, które są ważne dla odtwarzania struktur hegemonicznych i przemocy. Mills może posłużyć więc do krytyki tych ujęć władzy, które podążając szlakiem wyznaczonym przez Giorgio Agambena, depolityzują dyskusję na jej temat¹⁹. Nie możemy już wrócić do dziedzictwa Millsa w naiwny sposób, aktualna analiza elit władzy wymaga nowych, bardziej adekwatnych narzędzi. Muszą one być w stanie sprostać nowym wyzwaniom, spośród których można wymienić

¹⁷ Model takiej sprawczości zaproponowałem w swej poprzedniej książce, por. Andrzej W. Nowak, *Podmiot, system, nowoczesność...*, op. cit.

¹⁸ *The Politics of Truth: Selected Writings of C. Wright Mills*, wybór tekstów pod redakcją Johna H. Summersa, Oxford University Press, New York 2008, s. 125–138.

¹⁹ Rzetelną analizę krytyczną myśli Agambena można znaleźć w rozdziale *Cięcie apellejskie: Giorgio Agamben*, w: Joanna Bednarek, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 139–184.

m.in.: nowe sposoby kontrolowania społeczeństwa, sieciową analizę mechanizmów tworzenia elit ekonomicznych, elity władzy tworzące się dzięki samoorganizacji pola mediów. Te ostatnie oparte są na mechanizmach *atencjonalistycznych* piramid władzy²⁰, które powstają dzięki wygrywaniu w „walce o uwagę”. Fenomeny te z jednej strony wskazują na wszechobecność władzy jako fenomenu, z drugiej – przypominają o postulacie Millsa i wskazują na konieczność analizy konkretnych jednostek, konkretnych instytucji. Intrygujące analizy w duchu Millsa realizuje dokumentalista, filmowiec i prowokacyjny krytyk społeczny – Adam Curtis. W serii swych dokumentów zatytułowanych *We Are All Watched Over by Machines of Loving Grace* w sposób przenikliwy pokazuje, w jaki sposób we współczesnym dyskursie, zarówno popularnym, jak i naukowym, doszło w ostatnich dziesięcioleciach do odpolityzowania dyskusji o władzy. Została ona zastąpiona przez metafory sieci, samoorganizującego się rynku i samostabilizujących się systemów. Gdy przyjmujemy taki poziom analizy, to znika problem odpowiedzialności konkretnych osób i instytucji. Wyobraźnia Curtisa, jego poszukiwanie połączeń pozornie odległych i niezwiązanych ze sobą zjawisk, analiza, która nie zatrzymuje się na poziomie analizy „bytu społecznego”, ale porusza się na wielu odniesieniach do różnorodnych bytów (ludzi, komputerów, zwierząt etc.), jest dobrym przykładem tego, czym powinna być wyobraźnia socjologiczna w świecie współczesnym. Jest to też przykład tego, co nazywam wyobraźnią ontologiczną.

Mills, jak już wspomniałem, nie do końca zrealizował własne postulaty. Jego przywiązanie do „heroicznego sprawstwa”, sprawczych jednostek, spowodowało, że pomimo przenikliwych analiz władzy nie przedstawił przekonujących propozycji zmiany społecznej i politycznej. Pozostał bardziej inspiratorem, niż wyznaczył kierunki zmiany. Wskazuje na to przywołany powyżej Burawoy, kiedy zauważa, że Mills nie uzupełnił swej wyobraźni socjologicznej o wyobraźnię polityczną. Wizja samotnego, obiektywnego badacza, który przenika tajniki struktury społecznej,

²⁰ Pisałem o tym szerzej w: *Zalani wiedzą. Spiętrzenie czasu i informacji a atencjonalistyczne piramidy władzy*, „Kultura Współczesna” 2013, nr 1(76).

mogła wystarczyć, gdy pozostajemy na poziomie wyobraźni socjologicznej (rozpoznania uwarunkowań systemowych w trakcie badań), ale kompletnie zawodzi, gdy podejmujemy kwestię sprawstwa. „Heroiczna” jednostka jest bezsilna wobec problemu zmiany społecznej na szeroką skalę. Burawoy podkreśla, że w kwestii wyobraźni politycznej więcej możemy się nauczyć od Gramsciego i jego teorii hegemonii. Ponadto Burawoy wskazuje, że ideał socjologa jako indywidualnego rzemieślnika nie jest dziś adekwatnym obrazem praktyki badacza/badaczki.

Krytyka Millsa dotyczy raczej tego, że nie sprostał ambitnie przez siebie zakreślonym zadaniom, a nie samym tychże zadaniami i celów. Problem leży nie w jego ideale „socjologii publicznej”, ale w przyjętych przezeń założeniach dotyczących sprawstwa, pojmowanego indywidualnie, a nie jako zbiorowe i zapośredniczone. Sam program pozostaje aktualny:

Czytelników dzieł Millsa fascynują zwykle dwie cechy jego socjologii, łącznie atakujące wyobraźnię odbiorcy i dlatego nie zawsze przezeń odróżniane: pierwszą jest podejmowanie zagadnień wielkich i kluczowych, zgłębianie logiki procesu historycznego i kierunku przemian, nieprzeparte dążenie do widzenia i ukazania człowieka w historii; drugą – olśniewający humanizm centralnych wartości Millsowskiej socjologii, bezlitosna wojna po wsze czasy wypowiedziana przekształcaniu człowieka w serwomechanizm i traktowaniu człowieka jako serwomechanizm²¹.

Próba pogodzenia obu programów nie zawsze się Millsowi udawała. Poziom analizy (wyobraźni socjologicznej) nie zawsze był adekwatnie uzupełniony przez samorozumienie własnego usytuowania w obrębie struktur wiedzy i w ramach pola politycznego (wyobraźnia polityczna). Warto jednak zinterpretować taką strategię przychylnie, jak mimo krytyki czyni Burawoy:

Dzisiaj zastąpiłoby Twoje pojedyncze monady wyspecjalizowanym podziałem socjologicznej pracy – siatką (*matrix*) złożoną z wyspecjalizowanych pól badawczych (*professional*), polityk społecznych (*policy*), krytycznych i publicznych socjologii. W obrębie tej siatki sukces każdego z pól zależy

²¹ Zygmunt Bauman, *Wizje ludzkiego świata...*, op. cit., s. 290–291.

od sukcesu ich wszystkich. W jej obrębie, przynajmniej w USA, walka o wzajemną zależność (*interdependence*) walczy z hegemonią socjologii specjalistycznej (profesjonalnej) i tej zorientowanej na polityki społeczne. W czasach Marksa, Webera i Durkheima te cztery typy socjologii były nierozdzielnie połączone, dziś jednak są one rozdzielonymi typami współzależnej od innych wiedzy, każda ze swoimi własnymi pojęciami prawdy, legitymizacji, wiarygodności, władzy i patologii. Jako jednostki mamy tendencję do specjalizacji w jednym lub więcej z tych czterech typów wiedzy, czasami poruszając się pomiędzy nimi, ale mam nadzieję, że nigdy nie zapomnimy łączącego nas wspólnego projektu – stworzenia bardziej ludzkiego, egalitarnego i sprawiedliwego społeczeństwa. Aby to uczynić, nie wystarczy dysponować jedynie wyobraźnią socjologiczną, potrzebujemy także wyobraźni politycznej²².

Jest to dla mnie przykład podejścia, które nazywam, trawestując alterglobalistyczny slogan: „myśl globalnie, badaj lokalnie”. Podejście to traktuję jako metodologiczne *credo* i będę je rozwijał w dalszej części książki.

2.1.2. Rekonstrukcja prometejskiej dyspozycji

Prometejski i utopijny entuzjazm Millsa, ta swoista zapowiedź geopolitycznej rewolucji 1968 roku²³, może dziś wydawać się naiwny, ujęcie sprawstwa, które ulokowane jest w ludzkich i tylko ludzkich podmiotach,

²² Michael Burawoy, *Open Letter...*, op. cit., s. 27. W tym miejscu odnotuję, że podział na socjologiczną i polityczną wyobraźnię będzie rozwinięty w rozdziale poświęconym socjologicznemu i konstruktorskiemu aspektowi wyobraźni, gdzie ten ostatni w dużej mierze odpowiada politycznej wyobraźni zaproponowanej przez Burawoya. Warto też dodać, uprzedzając tok analiz, że wyobraźnię socjologiczną skorygować można poprzez jej ontologizację, a wyobraźnię polityczną (konstruktorską) poprzez odwołanie do pojęcia roztropności (*phronesis*).

²³ Immanuel Wallerstein, *Trwale dziedzictwo światowej rewolucji 1968 roku*, w: *Moderнизacja. Centrum. Peryferie. Księga jubileuszowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Ryszarda Stemplowskiego*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2009, s. 439–448.

z punktu widzenia teorii aktora-sieci jest zbyt zachowawcze. Zastrzeżenia możemy dziś formułować łatwo, korzystając z przywileju „późno urodzonych”. Możemy jednak zapytać: „co poszło nie tak, gdzie i dlaczego Mills się mylił?”. Ocenie krytycznej dorobku i dziedzictwa Millsa powinno towarzyszyć pytanie o dziedzictwo geopolitycznej rewolucji 1968 roku i ruchów kontrkulturowych. Dzięki temu na plan pierwszy wysuwają się dwie kwestie: przemyślenie sprawstwa oraz konieczność przemyślenia utopijnego i prometejskiego programu, który wiarę w humanistyczny nowoczesny projekt jednoznacznie wiązał z naukami społecznymi i filozofią.

Millsowskie „życie przeciw alienacji” było także swoistym *credo* Nowej Lewicy. Wyznaczało kierunki politycznej wyobraźni. Dziś mądrzejsi o doświadczenia „roku 1968” oraz „roku 1989” możemy sprawdzić, co z tego entuzjazmu da się ocalić. Na ile modernistyczna wiara w przemianę świata i wydobyć z upokarzającego świata determinizmów i zależności jest jeszcze do przywrócenia. To właśnie z tego powodu Mills został przeze mnie wybrany jako ważne odniesienie teoretyczne. Dzięki jego twórczości chcę opuścić kwietystyczny sceptycyzm późnej nowoczesności:

Ale nie popadajmy w postmodernistyczny pesymizm. Zrozumienie relacji pomiędzy otoczeniem (*milieu*) i strukturą może samo w sobie nie jest wyzwalające, ale wciąż może być konieczne, aby takie wyzwolenie osiągnąć²⁴.

Mills i jego utopijny lewicowy, emancypacyjny entuzjazm traktuję jako „odtrutkę” na postmodernistyczny, nazbyt krytyczny ton współczesnych krytyków nowoczesności, który zaskakująco współgra z wypowiedziami konserwatywnej reakcji i rynkowym nihilizmem.

Dla wielu praca w akademii w ostatnich kilku dekadach wiązała się z orzeźwiającym powiewem przynoszącym świeże idee na polu humanistyki i nauk społecznych, oddech, który spowodował – mówię na poziomie bardzo ogólnym – przemyślenie istoty wiedzy i rzeczywistości. Idea, wedle której pewne twierdzenia i sądy w sposób adekwatny oddają niezapomnianą

²⁴ Michael Burawoy, *Open Letter...*, op. cit., s. 22.

rzeczywistość (istniejącą przed pojawieniem się badacza/interpretatora), była krytykowana przez adwokatów przygodności i społecznego konstruowania wiedzy. Monolit „fundacjonalistycznych” założeń został poświęcony w orgii destrukcji i rozczłonkowania. Początkowo było to bardzo satysfakcjonujące, spoglądanie na kikuty funkcjonalizmu i strukturalistyczny tułów, pokawałkowane i niepoddane linearnemu porządkowi. Ale to, co wyzwałało, równocześnie doprowadziło do odbierającego energię paraliżu, pamiętam seminaria, na których język posługujący się sformułowaniami typu „transient articulation” czy „emergent multiplicities” doprowadzał mnie do szału²⁵.

Wyobraźnia socjologiczna jest publikacją równocześnie niedocenioną i przecenioną. Z jednej strony to książka szalenie popularna, cytowana, wspominana prawdopodobnie na każdym wykładzie wprowadzającym do socjologii. Poświęcone są jej strony internetowe, portale, blogi²⁶. Jest sloganem – mobilizuje tych, którzy chcą walczyć z atomizmem neoliberalnego świata, nierównościami społecznymi, indywidualistycznym nastawieniem struktur wiedzy i odejściem od analizy strukturalno-socjologicznej. Tyle o przecenianiu. Jednocześnie to książka niedoceniona, porzucona w „czyszczeniu teoretycznym”. Mills, podobnie jak np. McLuhan, jest zbyt odległym myślicielem, by być dziś modnym i popularnym, z drugiej strony jest nie dość odległy (i zbyt prowokujący), by stać się zakurzonym klasykiem. *Wyobraźnia socjologiczna* jest znana jako *bon mot*, hasło, którym warto od czasu do czasu zabłysnąć. Rzadko jednak *wyobraźnia socjologiczna* jest analizowana jako koncept teoretyczny. Dotyczy to także pojęcia „wyobraźni”. Było ono popularne, modne w okresie nowoczesności, jako takie było ściśle związane z nowoczesnym ujęciem podmiotu. Jak zauważa Małgorzata Kowalska, „Filozofia

²⁵ Katharyne Mitchell, *Introduction. Becoming Political*, w: Katharyne Mitchell (ed.), *Practising Public Scholarship Experience...*, op. cit., s. 1.

²⁶ Warto zapoznać się ze stroną/projektem *Sociological Imagination* (<http://sociocalimagination.org>), prowadzoną przez Marka Carrigana, Milenę Kremakovą i Sadię Habib, i zauważyć, że jednym z regularnie na tej stronie publikujących autorów jest Steve Fuller, autor książki *The New Sociological Imagination*.

wyobraźni jest filozofią wolności”²⁷. Było odmieniane przez przypadki i przywoływane często, począwszy od egzystencjalistów, aż po nawiązanie do „wyobrażonego” Lacana, Castoriadis²⁸, Andersona i jego „wspólnot wyobrażonych”²⁹ czy ze starszych lektur – Althussera³⁰. Jednakże wraz z kruszeniem się nowoczesności jako projektu ulega także zmianie stosunek do pojęcia wyobraźni:

Poczynając od lat 60. XX wieku o wyobraźni mówi się w filozofii coraz mniej. Jest to w oczywisty sposób związane z kryzysem pojęć podmiotu i wolności, a ostatecznie z kryzysem całego „nowoczesnego” paradygmatu³¹.

Dlatego warto wrócić do pojęcia wyobraźni socjologicznej – aby od Millsa uczyć się, czym był nowoczesny i oświeceniowy ethos.

Wiele wskazuje na to (...dość poczytać Žižka czy Badiou z jednej strony, a MacIntyre’a lub Krasnodębskiego z drugiej), że intelektualny klimat znów się zmienia. Przejadł nam się „postmodernizm”. Dość mamy gadania o różnicach, subwersji i kłęczach. (...) Na razie postulaty nowej wyobraźni są mało konstruktywne i porywające. Na prawicy zbyt reakcyjne, na lewicy wciąż zbyt nieokreślone. Ale znajdujemy się może w momencie zwrotnym. Epoka „post-post-modernistyczna” zdaje się przygotowywać

²⁷ Małgorzata Kowalska, *Nowoczesno-ponowoczesne perypetie wyobraźni*, w: Szymon Wróbel (red.), *Światłocienie wyobraźni*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań–Kalisz 2008, s. 9.

²⁸ Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, transl. K. Blamey, wyd. 2, MIT Press, Cambridge, MA 1997.

²⁹ Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.

³⁰ Louis Althusser, *Ideologia i ideologiczne aparaty państwa. Wskazówki do badań*, w: idem, *Positions, Éditions sociales*, Paris 1976, przeł. A. Staroń, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne”, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374>, data dostępu: 13.04.2016.

³¹ Małgorzata Kowalska, *Nowoczesno-ponowoczesne perypetie wyobraźni...*, op. cit., s. 12.

kolejny zwrot w perypetiach praktycznego manifestowania się enigmy zwanej wyobraźnią oraz samego jej pojęcia³².

Dlatego warto przywrócić prometejski wymiar wyobraźni, tak dobrze ucieleśniany przez poglądy i postać Millsa, dla którego pojęcie wyobraźni miało określone, strukturalne znaczenie, co można dobrze pokazać, gdy spróbujemy oddać w ten sposób inspirowane Lacanem³³ „wyobrażone”:

Dla socjologicznej wyobraźni „wyobrażone” to ustrukturyzowany świat jako całość – o ile może być ona poddana rekonstrukcji, nigdy nie jako po prostu dana, zawsze jako taka, która się może ziszczyć³⁴.

Mills miał historycznego pecha, umarł w roku 1962, nie dożył rewolucji geopolitycznej 1968, która pozwoliłaby mu w pełni urzeczywistnić swój socjologiczny program. Umarł zbyt wcześnie, aby swą wizję zaangażowanych nauk społecznych połączyć z myślą feministyczną, studiami postkolonialnymi, refleksją na temat stosunków rasowych w Stanach Zjednoczonych. Myśl jego pozostała niewczesna, miał on wątpliwą

³² Ibidem, s. 17.

³³ W tym miejscu warto zauważyć paradoksalny wpływ psychoanalizy Lacana na filozofów i socjologów, w tym badaczy polskich. Ezoteryczny słownik Lacana, poruszający się pomiędzy abstrakcyjnymi strukturami a monadyczną jednostką, to dobry przykład na to, w jaki sposób myśl jest odsocjologizowana i depolityzowana. Na polskim gruncie dobrze jest to widoczne w książkach dwóch badaczy: Jana Sowy (*Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*) i Andrzeja Ledera (*Przeźniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*) – obaj odwołują się do Lacana i psychoanalizy w sytuacji, gdy odwołania do teorii socjologicznych byłyby dużo bardziej wydajnym narzędziem. Szczególnie widoczne jest to u Ledera, który posługując się pojęciem uniwersum symbolicznego, pomija w ogóle odniesienie do interakcjonizmu symbolicznego, socjologii fenomenologicznej i socjologii wiedzy – a już zwłaszcza, gdy pomyślimy o wielkich nieobecnych: Bergerze i Luckmannie, i ich książce *Społeczne tworzenie rzeczywistości*.

³⁴ „For the sociological imagination, the imaginary is the structured world as a whole – as it can be reconstructed, never as it is as such, always as it seems to be becoming”, Charles Lemert, *After Mills: 1962 and Bad Dreams of Good Times*, w: Tom Hayden, *Radical Nomad*, op. cit., s. 49. Antycypując późniejsze rozważania, chciałbym wskazać na ontologiczny wymiar tak rozumianej „wyobraźni” i „wyobrażonego”.

przyjemność „wyprzedzania czasu”. Warto jednak wyciągnąć teoretyczne wnioski z tego historycznego banału. Mills żył w tzw. dobrych czasach, świat lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku w USA wydawał się spełnionym snem imperialnej, liberalnej i kapitalistycznej Ameryki³⁵. Miał jednak odwagę pomyśleć wówczas inaczej³⁶, pragnął, abyśmy uruchomili wyobraźnię, która sięgnie poza indywidualistycznie rozumiane „środowisko osobiste” (*milieu*) i będzie w stanie pomyśleć świat alternatywy³⁷.

Mills wyprzedził stanowczo ówczesne czasy, gdy krytykował „idiotyzm” liberalizmu ekonomicznego (symbolizowanego przez ahistoryczną figurę *homo oeconomicus*) i próbował uczulić Amerykanów na rolę solidarności społecznej. Kilkadziesiąt lat później, w okresie dominacji ujęć neoliberalnych, po realnej destrukcji świata opierającego się na solidarności międzyludzkiej jego diagnozy są kasandrycznie aktualne. Pytanie, które mnie nurtuje, a które jest tłem niniejszej książki, brzmi: „czy nie jest już zbyt późno na przypominanie dziedzictwa Millsa?”

Potrzeba przypomnienia Millsa jest tym silniejsza, gdy zgodzimy się z poniższą diagnozą: usieciwiony świat Zachodu produkuje solityczne monady, które uzyskują pozór uspołecznienia poprzez nadmierne skomunikowanie. Świat poza centrum kapitalistycznym także ulega ujednostkowieniu bez upodmiotowienia. Odbywa się to z jednej strony poprzez procesy kapitalistycznego wyrwania z resztek wspólnotowości, a z drugiej – także poprzez procesy związane z medialnym zapośredniczeniem świata życia i doświadczenia codzienności. Pojawiające się rozwiązania często mają charakter religijny, neotradycyjny, dając może chwilowe wytchnienie, ale nie pomagając w przezwyciężeniu uwarunkowań strukturalnych. Przy tak naszkicowanej diagnozie rzeczywistości, jak widać, nie tylko nie przybliżyliśmy się do ideałów, które przyświecały Millsowi, ale co więcej, można sądzić, że są one bardziej odległe niż w jego czasach.

³⁵ O nadziejach, wartościach i cieniach amerykańskiego optymistycznego, powojennego liberalizmu por. Kevin Mattson, *When America was Great*, Routledge, New York–London 2004.

³⁶ Alain Touraine, *Mysleć inaczej*, przeł. M. Byliniak, PIW, Warszawa 2011.

³⁷ Przykładem może być jego książka *Cause of World War Three*, op. cit.

Czy dziś możliwe jest odtworzenie tego entuzjazmu, nadziei, która pozwalała w latach pięćdziesiątych, w okresie powojennej odbudowy, stawiać tak odważne zadania przed naukami społecznymi jak te, które widział przed nimi Mills? Pozostawię to pytanie-dygresję bez odpowiedzi. Warto zauważyć, jak zmieniła się sytuacja: Mills tworzył w ramach stabilnej, wzrastającej i ufnej w swe siły nowoczesności. My działamy w epoce, w której nowoczesność jest zakwestionowana, wątpliwa, atakowana z wielu stron³⁸. Mills mógł akcentować głównie krytykę, my musimy równocześnie pamiętać o tym, by akcentować odwagę budowy jakichś form tego, co nowoczesne.

Jak wskazuje Janusz Mucha: „«Wyobraźnia socjologiczna» jest z jednej strony książką raczej o socjologii niż o społeczeństwie, ale analizy społeczeństwa absolutnie nie unika”³⁹. Tak też rozumiem zadanie niniejszej książki: jest ona pracą o naukach społecznych i filozofii, a jednocześnie nie będę w niej unikać analiz społeczeństwa. Podwójność ta wynika z charakteru samego pojęcia, które jest: (a) **wskazaniem metodologicznym**, (b) **diagnozą epoki** oraz (c) **osobistą dyspozycją, postawą intelektualną**⁴⁰. Wyobraźnia socjologiczna to wezwanie do przemyślenia tego, co stabilne, uładzone, przewidywalne. To zachęta do zmierzenia się z *doxa* – w tym sensie jest to bliska krewna socjologii refleksyjnej Pierre’a Bourdieu. W interpretacji Anthony’ego Giddensa socjologiczna wyobraźnia staje się synonimem postawy krytycznej, jest zachętą do zmierzenia się z tym, co ukryte pod powierzchnią tego, co oczywiste. Wyobraźnia socjologiczna zatem „wymaga przede wszystkim zdystansowania się od naszych codziennych rutynowych czynności i nowego spojrzenia na nie”⁴¹.

³⁸ Por. diagnozę sytuacji oraz propozycję nowej wyobraźni politycznej w: Daniel Cohn-Bendit, *Co robić? Mały traktat o wyobraźni politycznej na użytek Europejczyków*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

³⁹ Janusz Mucha, *Wyobraźnia w naukach społecznych*, w: C. Wright Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, op. cit., s. 13.

⁴⁰ C. Wright Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, op. cit., s. 27.

⁴¹ Anthony Giddens, *Socjologia*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 27.

Giddens ujmuje to następująco: „Świat społeczny (...) można zrozumieć jedynie dzięki cnotcie potrójnego ćwiczenia wyobraźni. Formy wyobraźni socjologicznej obejmują wrażliwość socjologiczną, antropologiczną i krytyczną”⁴². Radykalniej ujmuje to Bauman, gdy stwierdza, że socjologia dla Millsa była misją społeczną, walką oraz nakazem sumienia, socjolog dla Millsa to anty-klerk. Badacz w ujęciu Millsa wykracza poza instytucjonalnie zakreślone ramy wąsko rozumianej socjologii; obdarzony wyobraźnią socjologiczną, wypełniający obietnice badań społecznych; to także filozof społeczny, moralista i badacz społeczny w jednej osobie. Jak stwierdza Bauman, „Celem socjologa, wedle Millsa, jest propagowanie wartości, a nie tylko środków do ich osiągnięcia”⁴³. Mills pozostaje tutaj wierny dziedzictwu Windelbanda, Diltheya czy Webera, którzy podobnie jak on, upatrywali w „odniesieniu do wartości” i propagowaniu wartości zarówno program metodologiczny, jak i przesłanie moralne. Postaram się pokazać, co z owego powołania przetrwa, gdy spróbujemy być mu wiernymi w świecie, który dłużej nie respektuje ustaleń „modernistycznej konstytucji” (Latour) albo formułując rzecz bardziej klasycznie – w świecie, w którym zakwestionowano sens „Methodenstreit”.

Wezwanie do stanowienia wartości nie oznacza, że wyobraźnia społeczna to statyczna próba skonstruowania jakiegoś gotowego projektu. Poza wspomnianym przez Baumana prometejskim humanizmem i sprzeciwem wobec alienacji brak u Millsa wyraźnych rozstrzygnięć co do pożądanego kształtu świata, podobnie brak precyzyjnych wizji dotyczących przyszłych społeczeństw. Konstruuje on swoje wypowiedzi raczej w reakcji na konkretne patologie diagnozowane równocześnie

⁴² Anthony Giddens, *Socjologia, krótkie, lecz krytyczne wprowadzenie*, przeł. J. Gilewicz, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998, s. 23. Zwrócenie uwagi na ten cytat zawdzięczam Januszowi Musze.

⁴³ Ibidem, s. 303. Por. tekst Bruna Latoura, *Morality and Technology: The End of the Means*, „Theory, Culture & Society” 2002, vol. 19(5/6), SAGE, London–Thousand Oaks–New Delhi, s. 247–260, gdzie postulat podobny do formułowanego przez Millsa zostanie zradykalizowany i przeniesiony także na poziom relacji z tym, co pozaludzkie, techniczne.

na poziomie doświadczenia jednostek i na poziomie systemowym. Wyobraźnia jest rozumiana jako dyspozycja „obrotowa” – zdolność do ujmowania różnorodnych warstw i momentów rzeczywistości społecznej wraz z jednoczesną zdolnością do przemyślenia własnego usytuowania.

Spójrzmy bliżej na obietnicę „obietnicy”, jaką pozostawił dla nas Mills. *Credo* swe rozpoczyna on od diagnozy kładącej nacisk na wzrastającą indywidualizację losu, wskazuje też na paradoksalne w obliczu globalizacji zacieśnianie się granic ludzkiego świata: „Ich wyobrażenia i ich moc sprawcza ograniczają się do ciasnej scenerii pracy, rodziny, sąsiedztwa”⁴⁴. Diagnoza Millsa wyprzedza uwagi dotyczące indywidualizacji, które sformułowali Beck, Giddens i Lash⁴⁵. Autorzy ci diagnozują wzrastające osamotnienie losu głównie jako doświadczenie nowoczesności późnej, refleksyjnej, ale jak wskazuje Mills, samo doświadczenie indywidualizacji jest kwintesencją nowoczesności. Wskazywał na to już Hegel, gdy rozpoznał strukturalną konieczność zerwania naszych wspólnotowych zobowiązań wraz z wkraczaniem jako indywiduum w obręb społeczeństwa obywatelskiego (rozumianego jako zobowiązania prawne i administracyjne oraz stosunki rynkowe). Taką diagnozę stawiał też Habermas, wskazując na kolonizację *Lebensweltu*, rozrywanego przez dwie systemowe siły: system gospodarki rynkowej oraz aparat państwowy. Mills także koncentruje się na alienacyjnym charakterze przemian nowoczesnych: „Zwykli ludzie nie potrafią sobie poradzić z własnymi osobistymi troskami w taki sposób, aby kontrolować przemiany strukturalne, które stanowią ich podłoże”⁴⁶. Wbrew Beckowi widzimy, że to nie jest tylko nasze późnonowoczesne doświadczenie. Nowoczesne społeczeństwa wyrzywały ludzi z życia wiejskiego, gwałtownie i częstokroć przymusowo ich sekularyzowały, pozostawiając mało czasu na adaptację:

Historia, która w naszych czasach wywiera wpływ na człowieka, to historia ogólnościowa. Na tym tle i w tym okresie, za życia jednego pokolenia

⁴⁴ C. Wright Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, op. cit., s. 49.

⁴⁵ Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, PWN, Warszawa 2009.

⁴⁶ C. Wright Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, op. cit., s. 50.

jedna szóstą ludzkości przechodzi do tego, co nowoczesne, postępowe – i przerażające. Kolonie zdobywają polityczną niezależność – powstają nowe, mniej widoczne formy imperializmu⁴⁷.

Mills podkreśla, że tempo zmian społeczno-politycznych w sposób znaczny wyprzedza możliwość orientowania się ludzi „zgodnie z uznawanymi przez nich wartościami”⁴⁸. Nowoczesny człowiek „środka” jest zagubiony, poddany dwuznacznemu mechanizmowi uniwersalizacji nowoczesnej, równocześnie jest wykorzeniany z porządków lokalności oraz pozbawiany metafizycznego odniesienia. Nowoczesny uniwersalizm nie może zastąpić utraconego świata „metafizycznego ładu”, gdyż jest naznaczony dwuznacznością: z jednej strony stanowi wypełnienie obietnic oświecenia, z drugiej – jest formą znoszenia barier dla zwiększania poziomu akumulacji kapitału⁴⁹. Mills podkreśla, że w obliczu wyzwań modernizacyjnych następuje prywatyzacja wyobraźni, skurczenie się poziomu oczekiwań. To, co wyobrażone, staje się tożsame z bardzo wąsko rozumianą perspektywą prywatną. Nie jest jasne, czy celem krytyki Millsa jest kapitalizm, polityczna filozofia liberalizmu, czy jest to opis procesów demograficznych⁵⁰. Wyobraźnia socjologiczna to dyspozycja, która ma przeciwdziałać prywatyzacji trosk i lęków oraz, co najważniejsze, przeciwdziałać obkurczeniu wyobraźni. Stanowić ma substytut utraconego mistycznego poczucia związku z całością przemian historyczno-społecznych. Mills w swej propozycji chce wypełniać to, co Weber charakteryzował jako działania wartościowo-racjonalne.

⁴⁷ Ibidem. ⁴⁸ Ibidem, s. 51.

⁴⁹ Immanuel Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.

⁵⁰ Warto w tym miejscu zauważyć, wspomnianą już powyżej, niepokojącą aktualność Millsa w dzisiejszej Polsce: neoliberalne przemiany ekonomiczne oraz dominacja uproszczonych wersji filozofii liberalnej zaowocowały podobną „prywatyzacją wyobraźni”. Jak wskazują badania J. Czaplńskiego, większość Polaków ocenia bardzo negatywnie kondycję państwa i społeczeństwa, równocześnie wskazując na fakt, że oni sami oraz ich rodziny jakoś sobie poradzą. Z punktu widzenia Millsa, a także autora niniejszej książki nie można wyobrazić sobie bardziej mylnego poglądu. Por. aktualną diagnozę na stronie: <http://www.diagnoza.com/>, data dostępu: 13.04.2016.

Wyobraźnia socjologiczna to odważna, racjonalna próba odnalezienia się pośród całości zjawisk społeczno-systemowych⁵¹.

Chciałbym sformułować śmiałą hipotezę, że Mills w pojęciu wyobraźni socjologicznej antycypuje stanowisko Haraway i jej postulat wiedzy usytuowanej. Haraway, podobnie jak Mills, stara się odnaleźć równowagę pomiędzy usytuowaniem a uniwersalizmem, znaleźć dyspozycję, która także to, co systemowe, zrozumie jako skonstruowane i partykularnie historycznie przygodne⁵². Mimo że Mills nie użyłby takiego sformułowania, stawiam tezę, iż wyobraźnia socjologiczna ma być próbą uchwycenia ucieleśnionego, usytuowanego charakteru tego, co systemowe, uniwersalne. Miejszem, w którym się owo ucieleśnienie, usytuowanie realizuje, jest konkretne otoczenie, *milieu* jednostki. Tu, ponownie odchodząc od Millsa, nawiążę do rozważań Bourdieu oraz do mniej oczywistego przywołania współczesnej kognitywistyki, szczególnie teorii odwołujących się do ucieleśnionego i usytuowanego poznania. Bourdieu wskazuje, w jaki sposób uwarunkowania strukturalne, klasowe, znajdują swoje odzwierciedlenie w dyspozycjach naszego ciała oraz sprzężonego z nim aparatu poznawczego. Podobnie badacze w pracach dotyczących

⁵¹ Interesujące jest, na ile religijne odrodzenie, które ma dziś miejsce, stanowi efekt niepowodzenia w upowszechnianiu Millsowskiej wyobraźni socjologicznej. Mills pragnął, by wyobraźnia socjologiczna harmonijnie dopełniała procesy modernizacji, łągdując ich złowrózne konsekwencje, oraz zmniejszała poczucie alienacji, natomiast religijne odrodzenie czyni alienację jeszcze bardziej dokuczliwą. Obietnica religijna wytwarza złudne poczucie przynależności do większej całości, wspólnoty etc. Dzieje się to jednak bez realnej możliwości zmiany uwarunkowań społecznych, ekonomicznych. Tym, co dostajemy, jest poczucie przynależności, ale przepołowione, obecne jedynie w sferze świadomości. W razie konfrontacji z uwarunkowaniami systemowymi owa religijna uluda może pęknąć, przez co jednostki narażone są na jeszcze bardziej zwiększone poczucie zamętu i alienacji. Por.: „Dziś semantyka ryzyka jest szczególnie aktualna i ważna w językach techniki, ekonomii i przyrodoznawstwa, a także w języku polityki. Publiczna dramatyzacja ryzyka obejmuje przede wszystkim te nauki przyrodnicze (jak genetyka człowieka, medycyna rozrodcza, nanotechnologia i im podobne), których tempo rozwoju przerasta wyobraźnię kultury”, Ulrich Beck, *Spółczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 18.

⁵² Donna Haraway, *Wiedze usytuowane...*, op. cit.

usytuowanego i ucieleśnionego poznania zwracają uwagę na to, w jaki sposób nasze ciała i umysły oraz otaczające je środowisko stanowią sprzężoną całość. Dla mnie szczególnie interesująca jest intuicja Chalmersa i Clarka, którzy sugerują, że przy takim rozszerzonym ujęciu podmiotu powinniśmy traktować ingerencję w środowisko życia jednostki jako równie moralnie ważne jak ingerencję w jej ciało⁵³. Daje nam to możliwość rozumienia wyobraźni socjologicznej szerzej, jako dyspozycji, która rozpoznaje ucieleśnienie zjawisk systemowych w dosłownym, a nie tylko metaforycznym sensie. Wróćmy do Millsa. Wyobraźnia socjologiczna, jak już wspomniałem wyżej, jest zdolnością, dyspozycją badawczą, która równocześnie *bada lokalnie i myśli globalnie*. Trzeba jednak zauważyć, że Mills nie chciał, abyśmy pojmowali ją jako opis statycznej praktyki badawczej, społecznej. Mills, opisując dynamiczny charakter wyobraźni, *implicite* postuluje, by była to zdolność przemieszczania się, przekraczania granic zakreślonych przez modernistyczną wyobraźnię teoretyczną.

Wyobraźnia ta jest bowiem zdolnością do przechodzenia z jednej perspektywy do innej – od politycznej do psychologicznej, od badania pojedynczej rodziny do porównawczej oceny budżetów krajów całego świata, od szkoły teologicznej do instytucji militarnej, od zagadnień przemysłu do studiów nad poezją współczesną. Jest ona zdolnością poruszania się pomiędzy najbardziej bezosobowymi i odległymi przemianami a najbardziej intymnymi własnościami ludzkiej jaźni – i umiejętnością dostrzegania związków między jednymi a drugimi. U podstaw jej stosowania leży zawsze nagląca potrzeba poznania społecznego i historycznego znaczenia jednostki w społeczeństwie i czasie, w którym posiada ona swoją tożsamość i swój byt⁵⁴.

Dyspozycja ta, jak widzimy, pozwala na przemieszczanie się w obrębie skali jak „w poprzek” modernistycznie pojmowanej ontologii społecznej, wbrew samozamykaniu się społeczeństwa w obrębie autopoietycznych

⁵³ Andy Clark, David Chalmers, *Umysł rozszerzony*, w: Marcin Miłkowski, Robert Poczubot (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 342–357.

⁵⁴ C. Wright Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, op. cit., s. 54–55.

podsystemów: społecznego, ekonomicznego, politycznego, kulturowego i osobowości⁵⁵. Mills proponuje, aby wyobraźnia nasza była na tyle śmiała, aby mogła przemieszczać się bez uwzględniania owych systemowo zakreślonych granic.

Czy propozycja Millsa jest już próbą ukonstytuowania nowej ontologii społecznej? Wydaje się, że nie był on do końca świadomy konsekwencji swojego pomysłu. Niezadowolony z ograniczeń praktycznych i teoretycznych, jakie narzucała systemowa ontologia społeczna nowoczesności, pragnął jej zniesienia. Nie jest jednak do końca jasne, na jakim poziomie ma być realizowany ten postulat. Czy badacz ma mieć moc wyobraźni, która pozwala mu przechodzić pomiędzy różnymi poziomami ontologicznymi, czy też w jakiś sposób badacz ów dociera na poziom głębszy rzeczywistości, gdzie te podziały są znoszone, i może mieć do czynienia z inną, bardziej dynamiczną ontologią?

Dochodzimy do pewnego paradoksu: piewca usytuowania i uwarunkowań historyczno-systemowych zmusza nas do pracy wyobraźni odbywającej się **poza** owymi uwarunkowaniami. Paradoks ten jest jednak pozorny, jeżeli uwzględnimy strzałkę czasu i nieusuwalnie hermeneutyczny charakter naszego myślenia. Wydaje się, że Mills proponuje drogę podobną do tej, którą oferuje program samopomocowy anonimowych alkoholików zwany „Dwunastoma krokami”⁵⁶. Ze względu na specyficzne połączenie praktyki społecznej oraz splecionej z nią auto-refleksji posłużę się odniesieniem do tego programu jako przykładem wyobraźni socjologicznej „w działaniu”. Interesujący jest dla nas tutaj szczególnie tzw. „pierwszy krok”: „Przyznaliśmy, że jesteśmy bezsilni wobec alkoholu, że przestaliśmy kierować własnym życiem”. Brzmi to

⁵⁵ Takie ujęcie rozpropagowali Parsons i Luhmann. Warto dodać, że podsystemy te były sprzężone z otoczeniem definiowanym przez uwarunkowania biologiczne.

⁵⁶ Warto w tym kontekście zapoznać się pracami Wiktora Osiatyńskiego: *Alkoholizm. Grzech czy choroba?*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2005, oraz *Alkoholizm. I grzech, i choroba, i...*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2009. Ciekawie też łączy refleksję socjologiczną z narracją o środowisku AA Jakub Trzebiatowski w tekście *Pomiędzy światem „czynnego alkoholizmu” a rzeczywistością zdrowienia. Mechanizmy (re)socjalizacyjne anonimowych alkoholików*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2014, t. X, nr 1.

paradoksalnie: oto osoba uzależniona jako warunek swojego wyzdrowienia przyjmuje bezsilność wobec alkoholu czy innej substancji, od której jest uzależniona. Paradoks jest pozorny, „pierwszy krok” jest bowiem wezwaniem do rozpoczęcia wysiłku, który rozpoczyna cykl hermeneutyczny. Przyznanie do bezsilności to rozpoznanie uwarunkowań systemowych, co umożliwia ich przekroczenie i rozpoczęcie zdrowienia. Ważne jest jednak, aby ów mechanizm samotranscendencji połączony był z możliwością prowadzenia równie radykalnie usytuowanej analizy:

Mówimy w pierwszej osobie. Nie mówimy „my”, „oni”, „wszyscy”. Za teksty typu: „bo w życiu już tak jest” tudzież „ludzie mają tak, że”, „bo normalnie wszyscy” dostaje się trzcinką po dłoniach. To była pierwsza i jedna z najważniejszych rzeczy, jakich tam się nauczyłam. Fundamentalna wiedza, która wywróciła cały mój światopogląd i podważyła pięć lat studiów filozoficznych. Za każdym razem, kiedy mówisz, „bo ludzie zazwyczaj” albo „bo jest tak”, albo „wszyscy przecież”, albo „bo kobiety”, mówisz tak naprawdę o sobie. Mówisz dokładnie to, co ty czujesz, oraz to, co tobie się wydaje. Zawsze⁵⁷.

Widoczne jest tu połączenie dwóch bliskich Millsowi motywów: rozpoznanie środowiskowych, systemowych uwarunkowań i nacisk położony na samotranscendencję jednostki. Zbieżność ta nie jest przypadkowa, zarówno Mills, jak i twórcy programu AA w dużej mierze są spadkobiercami amerykańskiej myśli pragmatycznej⁵⁸. Dzięki przywołaniu praktyki ruchu samopomocowego AA możemy lepiej zrozumieć, w jaki sposób w praktyce funkcjonuje widoczne w publikacjach Millsa napięcie pomiędzy silną, samotranscendującą jednostką a uwarunkowaniami systemowymi. Mills, jak już wskazywałem wcześniej, jest krytyczny wobec nadmiernie systemowych ujęć, które sprawstwo rozciągają tak dalece, że staje się ono nierozróżnialne od struktur społecznych. Z drugiej jednak

⁵⁷ Małgorzata Halber, *Najgorszy człowiek na świecie*, Znak, Kraków 2015, s. 148.

⁵⁸ O złożonych relacjach między pragmatyzmem a ruchem i teologią AA zob. Orrin R. Onken, *Practical Mysticism and the Promise of Sobriety: James, Dewey and Theology in Alcoholics Anonymous*, <http://www.loris.net/aapragf.html>, data dostępu: 20.04.2016.

strony jest mu obca wizja heroicznej jednostki – wydobywać się mamy z uwarunkowań systemowych, determinizmów, dzięki sprawczości zapośredniczonej przez wspólnoty, instytucje, partie polityczne. Analogiczny jest projekt zaproponowany w ruchach samopomocowych: jednostka samoprzekracza się poprzez zapośredniczone wspólnotowe sprawstwo.

Wyobraźnia socjologiczna wymaga, aby równocześnie zaistniało dokładne rozpoznanie uwarunkowań socjologicznych i ontologicznych oraz pragmatycznie konieczny mechanizm samotranscendencji tych uwarunkowań. Niezbędne jest tu założenie dynamicznego, uczasowionego charakteru pracy wyobraźni socjologicznej, jej nieuchronnie hermeneutycznego charakteru. W innym wypadku jawić się ona może jako propozycja godna barona Münchausena, czyli samodzielnego wyciągnięcia się z bagna za włosy.

Zaznaczyłem wyżej, że wyobraźnia socjologiczna to „zdolność” przechodzenia pomiędzy różnymi „warstwami”, podsystemami społecznymi. Wymaga to od nas rozliczenia z nowoczesnym dziedzictwem, czy też, jak formułuje to Immanuel Wallerstein, „odmyślenie” go:

Używając jej, ludzie, których umysły obejmowały dotąd swoim zasięgiem tylko pewną liczbę zamkniętych orbit, często mają uczucie, jakby obudzili się nagle w pozornie tylko dobrze sobie znanym domu. (...) Ożywa ich zdolność do dziwienia się. Opanowują nowy sposób myślenia, przewartościowują swoje wartości, jednym słowem: dzięki własnej refleksji i wrażliwości realizują kulturowe zadanie nauk społecznych⁵⁹.

Cytat ów, podobnie jak cały rozdział *Obietnica obietnicy*, jest metaforyczny i wieloznaczny. Mills proponuje w nim rodzaj socjologicznego *epoche*⁶⁰, zawieszenie dotychczasowych spetryfikowanych struktur myślowych, *zamkniętych orbit*. Wskazuje na budzenie się zdolności do dziwienia się, zdolności, która tradycyjnie uważana była za początek filozofowania. Jednak, jak już wspomniałem, pasywne rozpoznawanie

⁵⁹ C. Wright Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, op. cit., s. 55.

⁶⁰ W rozdziale trzecim pokażę, w jaki sposób Latour dokonuje ontologizacji *epoche*.

uwikłania w strukturalne zależności nie wyczerpuje programu wyobraźni socjologicznej, konieczny jest składnik, który można określić jako nietzscheański: wezwanie do przewartościowania wartości. Antyalienacyjny humanizm Millsa wymaga od nas nie tylko przemyślenia, ale także przekształcenia rzeczywistości. Postawa krytyczna bez propozycji pozytywnej zmiany⁶¹ to nie nowoczesna myśl emancypacyjna, ale ponowoczesny cynizm. Mills i jego wyobraźnia socjologiczna jest tęsknotą za mocą sprawczą, która przywróci mityczną jedność przednowoczesnego świata. Porzucenie pułapek związanych z obciążeniem nowoczesną *doksą* ma umożliwić ustanowienie różnorodnych form działań wartościowo-racjonalnych, takich jak działania kierowane *phronesis*. Pamiętać jednak musimy o niebezpieczeństwie. Porzucenie nowoczesnych uwarunkowań nie musi prowadzić w proponowanym przez Millsa kierunku, możemy ulec pokusie ponownego „zaczarowania świata” i zamiast działań wartościowo-racjonalnych legitymizować działania religijne, magiczne i irracjonalne.

2.1.3. Działając w imieniu społeczeństwa i *demos*

W poprzednim podrozdziale wskazywałem na ten wymiar wyobraźni socjologicznej, który dotyczył jej jako cechy indywidualnego badacza-działacza oraz każdego członka rozwiniętych społeczeństw nowoczesnych. W przypadku tzw. „człowieka z ulicy”⁶² miała ona stanowić

⁶¹ Warto w tym miejscu przywrócić się słynnej wypowiedzi: „Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może. Krytyka religii jest więc w zarodku krytyką tego padołu płaczu, gdyż religia jest nimbem świętości tego padołu płaczu. Krytyka zniszczyła urojone kwiaty, upiększające kajdany, nie po to, by człowiek dźwigał kajdany bez ulud i bez pociechy, ale po to, by zrzucił kajdany i rwał kwiaty żywe”, Karol Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, cyt. za wersją internetową: <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hegel-fil-prawa.htm>, data dostępu: 13.04.2016.

⁶² Oczywiście, jestem świadom umowności kategorii „człowiek z ulicy”, ponadto z dzisiejszej perspektywy nie można dłużej utrzymywać podziału stosowanego przez

niezbędną dyspozycję umożliwiającą funkcjonowanie w demokratycznych społeczeństwach. W przypadku badaczy miała ona być ważną składową prometejskiej obietnicy nauk społecznych oraz filozofii.

Dlatego też wyobraźnia socjologiczna zawiera w sobie także aspekt wspólnotowy, jest nieuchronnie spleciona z odpowiedzialnością za kolektyw, w którym przyszło nam żyć. W przypadku uczonych związane jest to z obowiązkiem działania w celu zwiększania zakresu demokratyzacji społeczeństw, w ramach których ci uczeni działają. Postulat demokratyzacji w oczywisty sposób wynika z ukazanego powyżej „antyalienacyjnego” nastawienia Millsa. Zrekonstruujmy za Januszem Muchą warunki, jakie są konieczne dla demokratyzacji (odrodzenia demokracji) w danym społeczeństwie⁶³:

1. istnienie publiczności, forum, na którym kompetentnie rozpatrywane mogłyby być faktycznie istotne problemy społeczne;
2. istnienie odpowiedzialnych partii politycznych;
3. powołanie wykształconej, (...) wrażliwej administracji publicznej wyższego szczebla, niezależnej od prywatnych korporacji;
4. istnienie czy aktywizacja uniwersyteckiej i pozauniwersyteckiej inteligencji prowadzącej debaty, mającej wpływ na partie i ruchy polityczne, a także na ogólnonarodową publiczność;
5. reorganizacja środków masowego przekazu, uczynienie z nich środków prawdziwej informacji, otwartych dla intelektualistów, mogących pokazywać publiczności prywatne troski ludzi, a poszczególnym osobom – istotne problemy publiczne,

Schütza czy Bergera i Luckmanna, którzy rozróżniali pomiędzy perspektywą aktorów społecznych i perspektywą drugiego stopnia daną badaczom. Szerzej – pomiędzy wiedzą amatorów a wiedzą ekspertów. Szczególnie ciekawe są dla mnie te przykłady, gdy oddolne ruchy amatorów/pacjentów (*evidence-based patient movements*) – oparte na dowodach – wpływały na redefinicję wiedzy medycznej (*evidence-based medicine*). Zob. Madeleine Akrich, Vololona Rabeharisoa, *Towards Evidence-Based Activism: Some Insights from the EPOKS Project*, „The Innovia Foundation Newsletter” 2014, no. 24, s. 3–6.

⁶³ Janusz Mucha, *Wyobraźnia w naukach społecznych*, op. cit., s. 21.

6. wzmocnienie dobrowolnych stowarzyszeń, będących łącznikami między rodzinami i społecznościami lokalnymi z jednej strony a państwem i organizacjami funkcjonującymi na poziomie ogólnonarodowym z drugiej.

Postulaty te, choć mogą wydawać się naiwne, wciąż zachowują aktualność. Dziś należałoby je dodatkowo opatrzyć klauzulami, które wskazywałyby na to, czego nauczyliśmy się po kilku dziesiątkach lat funkcjonowania „realnych demokracji”. Powyższa lista warunków może posłużyć jako matryca, spis postulatów – mogą one zostać przeformułowane wraz z przejściem od wyobraźni socjologicznej do ontologicznej. Pozwala to spleść wątki Millsowskie z szeroko podejmowanym w ramach STS zagadnieniem „demokratyzacji demokracji”⁶⁴ oraz pokazuje przejście od tradycyjnej do postulowanej przez Burawoya organicznej socjologii publicznej. Warto zauważyć, że pojęcie „socjologii publicznej” jest tu pojmowane jako wykraczające poza socjologię:

Socjologowie powinni zauważyć, że pojęcie „społeczeństwa” nie odpowiada już światu, w którym żyjemy. Dlatego, mimo że socjologia [publiczna – dop. A.W.N.] mogłaby zostać nazwana „etyką polityczną”, nie oznacza to, że nauki społeczne zanikną⁶⁵.

Możemy połączyć zaproponowane przez Touraine’a szerokie pojmowanie socjologii (publicznej) jako „etyki politycznej” ze zontologizowanym ujmowaniem socjologii wiedzy, rozumianej jako ogólna teoria

⁶⁴ Por. Massimiano Bucchi, *Beyond Technocracy...*, op. cit.; Michel Callon, Pierre Lascoumes, Yannick Barthe, *Acting in an Uncertain World: An Essay on Technical Democracy*, przeł. G. Burchell, MIT Press, Cambridge, MA 2009; Steve Fuller, *The Governance of Science: Ideology and the Future of the Open Society*, Open University Press, Buckingham–Philadelphia 2000; Bruno Latour, *Polityka natury*, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15; idem, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

⁶⁵ Alain Touraine, *Sociology as a Vocation: Moving Beyond Sociology*, „Global Dialogue” 2014, vol. 1, iss. 4, <http://isa-global-dialogue.net/sociology-as-a-vocation-moving-beyond-sociology/>, data dostępu: 20.04.2016.

społeczeństwa (R. Sojak)⁶⁶. Takie połączenie dwóch dyspozycji, etyczno-politycznej i ontologicznej, czyli proponowana w tej książce wyobraźnia ontologiczna, może służyć jako narzędzie pozwalające wzmocnić samo-refleksyjność społeczną w obliczu technonaukowych wyzwań.

Wiąże się to z pytaniem o to, jak demokratyczne społeczeństwa są uwarunkowane przez istnienie specyficznych, ontologicznych warunków możliwości. Wytwarzanie demokratycznej przestrzeni życia społecznego, sposobów zarządzania *demos* (nie definiując go teraz dokładnie), jest ważnym elementem samej idei demokratycznej. Stwarzanie przez dane rozwiązania polityczne warunków swego istnienia ani nie jest niczym nowym, ani nie przynależy jedynie demokracji. Tyranie, struktury totalitarne, potrzebują swoistej „kultury strachu”, aby podtrzymywać swoje istnienie, teokracje potrzebują instytucji „wytwarzania” porządku odwołującego się do instancji transcendentnej, państwa narodowe zarówno tworzą wspólnoty wyobrażone, jak i wynajdują tradycje, aby móc później zwrotnie czerpać swą legitymację z istnienia „odwiecznego” narodu i takiej też tradycji⁶⁷. Pytanie Millsa o zadania nauk społecznych w nowoczesnym społeczeństwie w pełni świadomie wpisywały się w ten sposób myślenia. Naukowcy społeczni winni, wierni swojemu powołaniu, realizować prometejski, a nie klerkowski model nauki, gdyż jest to warunkiem istnienia społeczeństw demokratycznych⁶⁸.

Odwołanie do socjologii jako „domyślnej” nauki społecznej, odpowiedzialnej za kształt naszego wspólnego świata wynika z dwóch powodów: jest ona w pewnej mierze samowiedzą nowoczesności i to ona najlepiej nadaje się na kandydatkę do utworzenia na jej podstawie jednej

⁶⁶ Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Monografie FNP, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.

⁶⁷ Na polskim gruncie przekrojowo omawia te zagadnienia Krzysztof Jaskułowski w książce *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, seria Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2009.

⁶⁸ Por. rozdział *Klerkowska i prometejska koncepcja socjologii*, w: Zygmunt Bauman, *Wizje ludzkiego świata...*, op. cit., s. 328–334.

wspólnej, interdyscyplinarnej platformy: nauki społecznej⁶⁹. Socjolog zaangażowany nie może abstrahować od postawienia pytań o polityczne instytucje, które są obecne w badanym przezeń społeczeństwie. Nowoczesne społeczeństwo, przynajmniej modelowe, to społeczeństwo w jakiś sposób demokratyczne oraz liberalne na tyle, że uważa się, iż podzielana i respektowana jest w owym społeczeństwie wartość i godność jednostki ludzkiej. To horyzont aksjologiczny, często niewyrażony *explicite*, w którym pracuje aparatura naukowa nauk społecznych. W tym sensie na terenie nauk społecznych mamy już do czynienia z dopełnieniem, zwieńczeniem heglowsko rozumianej historii. Walki o uznanie (*recognition/Anerkennung*)⁷⁰ toczące się zarówno w obrębie nauk społecznych, jak i w dynamicznie zmieniających się społeczeństwach są podejmowane w ramach, które wyznaczyła linia rozwojowa: Kant–Fichte–Hegel.

Walki o uznanie, dopełnienie historii, jakim jest uznanie godności własnej i wolności własnej, poprzez pracę uznania dla wolności Innego, to ideał normatywny. Pozornie wydaje się, że nie ma on wielkiego wpływu na badania analityczne, empiryczne, codzienną praktykę badawczą. Faktycznie badane społeczności mogą w warstwie deklaratywnej w dużej mierze nie respektować owej nowoczesnej ramy normatywnej. Przykładowo, w ramach wojen kulturowych część przedstawicieli mediów, świata akademickiego może opowiadać się po stronie inteligentnego projektu. Podważanie normatywnej, nowoczesnej ramy odniesienia nie

⁶⁹ Jestem przekonany, że nauki społeczne powinny przejść dwojakiego rodzaju reformę: w pierwszej kolejności powinny zostać zunifikowane i być uprawiane jako nauki społeczne, na wzór nauk biologicznych. Następnie w obrębie takiej jednej platformy powinny zostać wyodrębnione poszczególne pola problemowe, dotyczące zmieniających się zagadnień, wyznaczanych przez aktualne troski i problemy społeczne. Wyobrażnia ontologiczna to koncept, który ściśle związany jest z taką reformatorską wizją. W swym zamyśle jestem kontynuatorem idei Immanuela Wallersteina, przy czym nieco ją radykalizuję, por. Immanuel Wallerstein, *Dziedzictwo socjologii...*, op. cit., oraz *Wyzwania wobec nauk społecznych u progu XXI wieku*, oprac. Andrzej Flis, Universitas, Kraków 1999 – zbiór zawiera opracowany pod kierownictwem Immanuela Wallersteina Raport na Rzecz Restrukturyzacji Nauk Społecznych zatytułowany *Otwórzmy nauki społeczne*.

⁷⁰ Monika Bobako, *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.

dotyczy tylko środowisk postrzeganych jako konserwatywne, religijne, lecz w dużym stopniu także ponowoczesnych sceptyków. W tym sensie rację miał Habermas, kiedy wskazywał na konserwatywny, antynowoczesny, reakcyjny ładunek postmodernizmu⁷¹.

Destrukcja nowoczesnego horyzontu aksjologicznego może być początkowo niedostrzegana. Nierozpoznanie powyższej zależności wynika z tego, że powszechnie ignoruje się twierdzenie, które jest dość banalne na gruncie STS i ANT, iż nowoczesna aksjologia jest ucieleśniona w aparaturze badawczej, praktykach laboratoryjnych, łańcuchach metrologicznych. Dzięki temu ucieleśnieniu, stabilizacji, poprzez pewną bezwładność wciąż umożliwia trwanie tychże praktyk⁷². Używając sformułowania Latoura, świat został na tyle spasteryzowany, że wciąż zachowuje swój nowoczesny kształt.

Pytanie zasadnicze brzmi, jak długo ten stan będzie trwać. Co się stanie, jeśli zabraknie procesów podtrzymujących i stabilizujących tak rozumianą nowoczesną aksjologię? Dobrą metaforą dla zilustrowania tego problemu są ruchy antyszczepionkowe. Początkowo, w dziewiętnastym stuleciu, były one klasycznym przykładem antynowoczesnego, motywowanego często religijnie sprzeciwu. W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku kolejna fala tych ruchów była przykładem mechanizmu korekcyjnego w obrębie samej nowoczesności. Ruchy rodziców zwróciły uwagę, że szczepionka na tężec ma większy niż inne stopień odczynów poszczepiennych. Niestety, co okazało się już w latach osiemdziesiątych i później, ruchy antyszczepionkowe, kiedy działają w horyzoncie osłabionej, refleksyjnej nowoczesności, pełnią nie tylko rolę mechanizmu korekcyjnego, ale też stają się destrukcyjne. Masowy odwrót od szczepień, pojawienie się ognisk chorób zdawałoby się już zaleczonych, sianie paniki, „handlowanie strachem” (*fear mongering*) to efekty tej aktywności.

⁷¹ Jürgen Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, w: Ryszard Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.

⁷² Bruno Latour, *Technologia jako utrwalone społeczeństwo*, „AVANT. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej” vol. IV, no. 1/2013.

Świat się „rozszczelnił”, dłużej nie jest już „zapasteryzowany”⁷³. Nowoczesny horyzont aksjologiczny przestaje pełnić funkcję stabilizującą. Przywracanie tej funkcji jest utrudnione, gdyż często sami „badacze krytyczni” przyczyniają się do destabilizowania nowoczesności⁷⁴.

Trudno jednak sobie wyobrazić, aby można było uprawiać nauki społeczne osadzone w tradycji dziewiętnastowiecznej, odwołujące się do oświeceniowego dziedzictwa, które by zaprzeczały owemu posłaniu, „obietnicy” w nich zawartej. Pytanie o kształt społeczeństwa, szczególnie kiedy pytamy z pozycji, dla których zasadnicze jest uwolnienie jednostek i społeczeństw od alienacji, to z konieczności pytanie o upodmiotowiony *demos*. Obejmuje ono dwie ważne kwestie: analitykę władzy oraz to, w jaki sposób ci, którzy jakiejś władzy podlegają, są w stanie sami wpłynąć na mechanizmy tejże władzy, co ponownie przybliży mnie do wspomnianego już stanowiska Michela Foucaulta i jego krytycznej ontologii nas samych – projektu restytucji nowoczesnego ethosu⁷⁵. Wyobraźnia ontologiczna to realizacja tego ethosu, rozumianego jako możliwość przechodzenia postawy krytycznej, polegającej na „ontologii nas samych” oraz „krytyce bytu”, pomiędzy różnymi *episteme*, „płytami tektonicznymi” warunkującymi struktury wiedzy.

Pytanie o nowoczesność, o postawę nowoczesną, odsyła do kwestii: na ile nauki społeczne, w tym filozofia, są odpowiedzialne za wykształcanie pewnych nastawień, promowanie pewnych postaw. Odwołanie do Foucaultowskiego projektu genealogicznego wskazuje na powrót do

⁷³ Metaforę pasteryzacji rozwinął Bruno Latour w książce *The Pasteurization of France* (transl. A. Sheridan, J. Law, Harvard University Press, Cambridge, MA 1988), w której pragnął wskazać, że nowoczesne wynalazki, takie jak np. szczepionki, aby działać, wymagają systemowego domknięcia na poziomie całej społeczności (niegdyś państwa narodowego, a dziś właściwie na poziomie globalnym). Podobne intuicje wyraził Peter J. Taylor poprzez metaforę państwa jako „pojemnika”, por. Peter J. Taylor, *The State as Container: Territoriality in the Modern World-System*, „Progress in Human Geography” 1994, vol. 18(2), s. 151–162.

⁷⁴ Por. moje teksty: *Szukając dźwigni. O złożonych związkach władzy, wiedzy i medycyny*, „Republica: Władza i Medycyna” 2013, nr 2, oraz *Czyje łęki? Czyja nauka?...*, op. cit.

⁷⁵ Michel Foucault, *Czym jest Oświecenie*, op. cit., s. 283.

dość już zapomnianego pytania o *Bildung*. Nauki społeczne, refleksja filozoficzna, analiza otaczającej nas rzeczywistości to nie tylko działalność akademicka, to także uczestnictwo w kulturze, współtworzenie *demos*, również rozumianego w wersji poszerzonej, tak jak ujmowane jest to w optyce posthumanistycznej, po zwrocie ontologicznym. Pytanie o projekt wyobraźni socjologicznej to ponowne, krytyczne przemyślenie, ważnej niegdyś dla polskiej refleksji społecznej i filozoficznej, książki Zygmunta Baumana *Prawodawcy i tłumacze*⁷⁶. Dziś jest ona niepokojąca. Wiązanie nadziei z rezygnacją z prawodawczej, modernistycznej roli humanisty okazało się niebezpieczne. Okazało się, że Bauman, niestety, podobnie jak wielu innych, zbyt pośpiesznie uznał, iż demokracja i liberalizm⁷⁷ to naturalni, nierozzerwalni sprzymierzeńcy. Niestety, nie wystarczy, aby liberalna wolność negatywna „wyczyściła” przestrzeń ze stosunków władzy i panowania. Prawodawczy rozum i przemoc wielkich narracji nie są jedynymi wrogami tej wolności. Intelktualiści, piewcy kanonu, nie byli jedynymi prawodawcami. Opustoszałe miejsce po intelektualnych prawodawcach z chęcią zajęli prawodawcy spod znaku ekonomii czy religii. Figura ponowoczesnego tłumacza okazała się użyteczna dla modelu liberalnego w sensie ekonomicznym, ale niekoniecznie wystarczająca dla podjęcia wyzwań demokratycznych. Republikański z konieczności charakter wyzwania demokratycznego domaga się uzupełnienia o aktywną rolę zarówno naukowców, jak i samych struktur wiedzy w stanowieniu warunków możliwości istnienia demokratycznej autokontroli. Takie postawienie problemu nie jest jedynie utopijnym postulatem, to warunek możliwości istnienia i nauk społecznych, i demokratycznych, odwołujących się do nowoczesnego ethosu, społeczeństw⁷⁸.

⁷⁶ Zygmunt Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Warszawa 1998.

⁷⁷ Immanuel Wallerstein, *Liberalizm i demokracja: freres ennemies*, w: idem, *Koniec świata...*, op. cit., s. 119–136,

⁷⁸ Michel Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, op. cit., s. 293.

2.2. Wyobrażenia wobec przyszłości: wyobrażenia socjologiczna a wyobrażenia konstruktorska

Postawa krytyczna, modernistyczny stosunek do przyszłości, który warunkował możliwość sprawczości, opierał się na bardzo jednoznacznym stosunku do przyszłości. Traktowana była ona jako skolonizowana, pewna. Mills także poruszał się w obrębie tego imaginarium. Relacja pomiędzy wyobrażnię socjologiczną a przyszłością warta jest dookreślenia, aktualizacji; dokonam tego, posługując się rozróżnieniem wprowadzonym przez Włodzimierza Wesołowskiego na wyobrażnię socjologiczną i wyobrażnię konstruktorską:

Osobiście sądzę, że dwa rodzaje wyobraźni są nam pilnie potrzebne. Pierwszy nazwałbym socjologicznym, a drugi – konstruktorskim. „Socjologiczny” znaczy tutaj w gruncie rzeczy „całościowy”; (...) Przymiotnik „konstruktorski” odnosi się do umiejętności tworzenia nowych całości z elementów znanych i nowo kreowanych⁷⁹.

Praca wyobraźni socjologicznej składa się z dwóch momentów dialektycznych: pierwszy z nich to działalność tradycyjnie bardziej naukowa, akademicka, dotycząca pracy rekonstrukcyjnej. Ta zwana jest przez Wesołowskiego – odrobinę myląc – socjologiczną. Drugi moment to działalność o charakterze projektowym. Projektowanie przyszłości wiąże się z dyskusjami o charakterze politycznym, aksjologicznym. Początkowo było delegowane do dyscypliny zwanej futurologią, dziś ten obszar badań nazywamy raczej *foresight studies*, *future studies*. Wesołowski, który dokonuje krytycznego poszerzenia wyobraźni socjologicznej, sam był wówczas futurologiem. Futurologia nie była wolna od wartościowania, była uwikłana w modernistyczną aksjologię postępu. Wesołowski łączył futurologię z dość tradycyjnie pojmowanym materializmem dialektycznym (diamatem), co tylko wzmacniało modernistyczną apologię postępu. Podział zaproponowany przez Wesołowskiego wskazuje momenty obecne także u samego Millsa, nie są jednak tak wyraźnie zaznaczone.

⁷⁹ Włodzimierz Wesołowski, *Wyobrażenia socjologiczna i przyszłość*, w: idem, *Z problematyki struktury klasowej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1975.

Warto zauważyć niebezpieczeństwo tkwiące w spetryfikowaniu tego rozszerzenia. Całościowy, socjologiczny moment dialektyczny wyobraźni nie jest oddzielony od jej momentu konstruktorskiego. Dzięki analizom Husserla i Heideggera wiemy, że fundowanie przyszłości, teraźniejszości i przeszłości to procesy ściśle ze sobą powiązane. W ujęciu Husserla (ale i Gadamera) silniejszy akcent kładziony jest na fakt, że to przeszłość funduje przyszłość i teraźniejszość. W ujęciu Heideggera (bliższym piszącemu te słowa) to raczej projekt przyszłości warunkuje sytuację teraźniejszą oraz pojmowanie tego, co przeszłe. Podmiot (a przynajmniej podmiot nowoczesny) rozumie siebie na podstawie tego, jak rzutuje siebie i swoje możliwości bycia w przyszłości. Oczywiście, nie dokonuje się to w próżni, możliwość projektowania przyszłych stanów (tak świata, jak siebie) jest uwarunkowana historycznie, dziejowo.

Nieuchronnie hermeneutyczny charakter naszego istnienia przenosi się na nasze rozumienie wyobraźni (socjologicznej). Warto w tym momencie zauważyć (wyprzedzając tok narracji), że w przejściu od Husserla (częściowo Gadamera) do Heideggera zmianie podlega nie tylko relacja pomiędzy akcentem kładzionym na przyszłość i przeszłość, ale że kluczowe jest to, iż hermeneutyka pojmowana jest jako ontologia⁸⁰.

Wyróżnienie socjologicznego i konstruktorskiego momentu dialektycznego wyobraźni socjologicznej pozwala pokazać, w jaki sposób wyobraźnia może być realizowana w różnych obszarach struktur wiedzy. Socjologiczny charakter wyobraźni to przede wszystkim zadanie dla analiz opartych na badaniach empirycznych, etnologicznych, to także badania z zakresu STS. Z kolei moment konstruktorski może być realizowany w większym stopniu przez dziedziny dotyczące planowania (*foresight studies, future studies, policy making*).

Aby przybliżyć ujęcie Wesołowskiego do analiz, które będą prowadził w bieżącym rozdziale, dokonam reinterpretacji wyobraźni w aparacie pojęciowym zaproponowanym przez Bruna Latoura w książce *Polityka natury*. Przyjmując te założenia, widzimy, że socjologiczny moment wyobraźni socjologicznej to całościowa próba prześledzenia, z czego,

⁸⁰ Norbert Leńniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”...*, op. cit.

z jakich składników składa się nasza zbiorowość (*collective*). To rozpoznanie, z czego złożony jest otaczający nas świat, w jaki sposób byty pozaludzkie (*non-humans*) i ludzie stworzyli wspólny świat, istniejącą zbiorowość. Przywołana na początku książki opowieść o Egipcie stanowi dobry przykład pracy tego momentu wyobraźni. Przywołując kolejne ramy odniesienia, Timothy Mitchell wskazywał kolejnych aktorów, którzy przyczynili się do powstania współczesnego kształtu tego kraju. Na tym jednak nie wyczerpuje się praca wyobraźni.

Gdy już pokazaliśmy, z czego nasza zbiorowość się składa, z czego nasz kolektywny świat został złożony, z jakich bytów sieci spleciony, musimy podjąć trud zaproponowania zmiany i wyznaczenia jej kierunków⁸¹. To, co zostało rozplecione, rozłożone (choćby jedynie w ramach ćwiczenia wyobraźni), musi być splecione na nowo. Wkraczamy w ów drugi – „konstruktorski” – moment wyobraźni. Ma on charakter polityczny, w bardzo bazowym filozoficznym sensie. Wskazuje na zerwanie ciągłości, ustanowienie nowego porządku. Podążając za uwagami Schmitta, Laclau, Mouffe, możemy wskazać, że moment konstruktorski wyobraźni, decyzja, to moment ustanawiania suwerenności. Oznacza to konieczność wybrania, które z zespołów, hybryd, asamblaży mogą koegzystować nadal, być spajane z całą zbiorowością bez ryzyka jej rozpadu. Propozycja Latoura pozwala wykroczyć poza proste decyzyjonistyczne pojmowanie roli suwerenności. Moment polityczny, konstruktorski wyobraźni to zarówno powołanie nowego porządku, zaproponowanie nowego *splecenia*, ale i moment konserwatywno-ekologiczny. Konserwatywny w tym sensie, że zwraca uwagę na konieczność zachowywania, myślenia o stabilności i trwałości.

Moment konstruktorski wyobraźni to konieczność zastanowienia się nad tym, w jaki sposób nasza propozycja może zostać *wpleciona* w już istniejące sieci powiązań. Aby przetrwać, musi oscylować pomiędzy zmianą (adaptacją) a koniecznością podtrzymania egzystencji. Widzimy,

⁸¹ Dobrym przedstawieniem tego, w jaki sposób Latour pojmuje zbiorowość oraz w jaki sposób ujmuje pojęcie zmiany, jest książka Krzysztofa Abriszewskiego *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków 2012.

że pomimo specyficznego żargonu „nowości” w propozycji Latoura wracają wątki, które obecne były w cybernetyce, teorii systemowej Luhmanna, a nawet w ujęciach funkcjonalistycznych Parsonsa.

Socjologiczny moment wyobraźni to rozpoznanie całości powiązań systemowych, społecznych. W języku ekologicznym moglibyśmy nazwać to koniecznością dokładnego poznania całości powiązań w ramach ekosystemu (ekumeny). Moment konstruktorski to w języku ekologicznym pytanie o możliwość zaproponowania zmiany, ale takiej, która odbywać się będzie wedle reguł zrównoważonego rozwoju, która pogodzi postulat przeobrażania się z wartością, jaką jest zachowanie ekosystemu⁸².

Poniżej pokażę, jakim sposobem praca tych dwóch momentów wyobraźni odzwierciedla się w podziale pracy naukowej, w strukturach wiedzy.

Socjologiczny moment wyobraźni to klasyczne zadania, jakie przed badaczami stawia krytyczna socjologia oraz krytycznie nastawiona socjologia wiedzy. To praca burzyciela i archeologa, który demontuje dotychczasowe struktury wiedzy, podziały dyscyplinarne. Polega ona na odmyśleniu warunkowań narzucanych przez odziedziczone struktury wiedzy. Samo podważenie dawnych podziałów dyscyplinarnych to praca wstępną. Radykalna, odważna praca wyobraźni polega na przepracowywaniu ograniczeń wynikających z uwarunkowań historycznych, instytucjonalnych, bezwładności strukturalnej i systemowej, czyli tego, co nazywam solipsyzmem metodologicznym. Proces ten to prywatyzacja, która obejmuje zarówno nasze życie w obrębie świata życia, jak i wpływa na nasze struktury wiedzy, wytwarza mechanizm zamknięcia. Brak aktywnej pracy w celu walki z tym procesem z konieczności oznacza

⁸² Ciekawym wątkiem może być w tym miejscu przypomnienie tego, co na temat cywilizacji naukowo-technicznej Chin twierdził Joseph Needham, który wskazywał na homeostazę, myślenie o zachowaniu całości społecznej jako ważnym czynnikiem ograniczającym wprowadzanie innowacji w społeczeństwie chińskim. Podobnie wypowiadał się Paul Feyerabend. Por. Piotr Warych, *Zrównoważony rozwój jako wezwanie do harmonii świata natury i kultury*, w: Danuta Sobczyńska, Antoni Szczuciński (red.), *Świat natury i świat techniki*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2006, s. 78–97; Joseph Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, przeł. I. Kałużyńska, PIW, Warszawa 1984. O współczesnej próbie takiego postulatu por. Bruno Latour, *Polityka natury. Nauki...*, op. cit.

przyzwolenie na procesy autopoietyzacji. Samooodtworzenie się porządku sprzyja rozwiązaniom redukującym złożoność – solipsyzm metodologiczny z nadatkiem wypełnia taką funkcję. Solipsyzm metodologiczny jest wersją tego, co Mills nazwał kondycją „idioty”, czyli byciem człowiekiem (badaczem) całkowicie prywatnym:

Ludzie ci nie są ani radykalni, ani reakcyjni, są „nieakcyjni”. Jeżeli przyjmujemy grecką definicję człowieka w pełni prywatnego, jesteśmy zmuszeni stwierdzić, że faktycznie wielu obywateli wielu społeczeństw to idioci⁸³.

Do dopełnienia obrazu kluczowy jest konstruktorski moment wyobraźni. Ten jest trudniejszy, wymaga podjęcia ryzyka, wyznaczenia perspektyw, wzięcia odpowiedzialności.

Łatwo być krytykiem. Wszystko, czego potrzeba, to myśleć intensywnie nad jakimś wybranym złożonym aspektem świata i szybko okaże się, czemu to lub inne badające to zagadnienie podejście badawcze okaże się błędne w jakiś sposób. Jest raczej dużo trudniej zasugerować, jak możemy w praktyce zrobić lepiej⁸⁴.

Pierwszy z momentów dialektycznych wyobraźni ma charakter bardziej ontologiczny, drugi ma silniejszy komponent polityczny. Analityczne rozdzielanie wyobraźni socjologicznej na oba te aspekty odpowiada wydzieleniu przez Burawoya wyobraźni socjologicznej i wyobraźni politycznej. Odwołanie to pozwala pokazać, dlaczego warto analitycznie oba momenty rozdzielić, czego nie zrobił wystarczająco wyraźnie Mills:

Ujęcie wyobraźni socjologicznej jako dyspozycji umysłu, która pozwala zamieniać osobiste problemy w kwestie publiczne, jest najczęściej powtarzaną mantrą w ramach socjologicznej samoreprezentacji. Faktycznie, jest

⁸³ C. Wright Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, op. cit., s. 99.

⁸⁴ Richard Lewontin, *The Triple Helix. Gene, Organism and Environment*, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 2000, s. 109.

to porywająca idea. Można uznać, że obejmuje ona także projekt socjologii publicznej. Ale zauważyliśmy nieuzasadnione przejście od z jednej strony łączenia społecznego otoczenia (*milieu*) ze strukturą społeczną, co pokazuje, jak nasze codzienne życia są kształtowane przez siły poza naszą niezapśredniczoną kontrolą, do z drugiej strony zamiany osobistych problemów w kwestie publiczne, co jest projektem politycznym⁸⁵.

Moment konstruktorski wyobraźni socjologicznej daje się także wyinterpretować w ramach tzw. zwrotu ontologicznego – przykładem jest tu Mol, która tak rozumiany moment konstrukcyjny (polityczny) formułuje w nawiązaniu do dziedzictwa poststrukturalistycznego, szczególnie do prac wspomnianej już Mouffe⁸⁶. Ta, powołując się na Carla Schmitta, wskazuje na konieczny moment nieciągłości pomiędzy przeszłością a przyszłością, która fundowana jest w aktach (akcie), które z jednej strony stwarzają suwerenną władzę, a z drugiej – stwarzają podmiot takiego suwerennego działania. Mol wskazuje, że takie szerokie zdefiniowanie polityczności pozwala dostrzec nieusuwalnie polityczny charakter naszych praktyk, w tym praktyk technonaukowych, przestrzeń nauki nie jest bowiem wolna od polityczności na tym bazowym poziomie:

To pokazuje, że relacja pomiędzy tymi dwiema sferami nie może być już dłużej wyobrażona jako kwestia możliwej inwazji jednej sfery na drugą. Przeciwnie, to, co uderza, to współgranie i podobieństwa pomiędzy nimi, na przykład mechanika procesu wytwarzania relacji (*relating*)⁸⁷.

Jedną z takich różnic jest kwestia wyznaczania granicy pomiędzy przeszłością a przyszłością. Wiąże się ona z decyzją, jaką formę przyjmie nasz świat, kształtowany zarówno przez debaty polityczne, jak i współtworzony przez naukę i technikę. Owo tworzenie jest w pewnej mierze autonomiczne, wyprzedza dyskusję aksjologiczną na swój temat. Podkreślane przez Mouffe polityczne znaczenie momentu domykania

⁸⁵ Michael Burawoy, *Open Letter...*, op. cit., s. 21–22.

⁸⁶ Annemarie Mol, *The Body Multiple...*, op. cit., s. 114–115.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 115.

konsensusu, ustanawiania pojednania różnych momentów jest widoczne w polityce demokratycznej, szczególnie w jej odmianach deliberacyjnych. Trudniej uchwycić ten moment, gdy przechodzimy do zagadnień technicznych i naukowych. Zachodzi tutaj proces dwoisty: po pierwsze, proces naukowy dzieli rzeczywistość, relatywizuje ją. Jak podkreśla Latour w *The Pasteurization of France*⁸⁸, praca laboratoryjna wymaga, aby Pasteur stwarzał osobne światy: laboratorium i pole pełne krów. Musi on dokonać stabilizacji rzeczywistości w laboratorium, wyhodować mikrob, ustalić konwencjonalną skalę, odróżnić się od świata w jego stanie naturalnym, „dzikim”. Nie da się przecież uzyskać wiarygodnych twierdzeń naukowych, wyłącznie obserwując krowy na pastwisku. Jednak to odseparowanie dziedzin od siebie nie wystarcza, konieczny jest drugi moment – translacji. Pasteur musi teraz potrafić znieść wytworzoną różnicę. Warunki laboratoryjne muszą zostać przeniesione na świat poza laboratorium, inaczej leki, wynalazki nie będą skutecznie działać. W tym momencie uwidacznia się ów polityczny moment znoszenia różnicy, ustanawiania pewnej, prowizorycznej jedynie, całości. Moment ten jest też odpowiedzialny za to, że ujęcie nauki jako praktyki tak bardzo różni się od ujmowania jej w kategoriach epistemologicznych. Moment pierwszy, w którym tworzymy różnicę, wyróżniamy różne byty, porównujemy je ze sobą, to moment praktyki. Do opisanego tego momentu wystarcza praca etnologa czy socjologa nauki. Problemy pojawiają się, gdy chcemy zaproponować translację, na nowo połączyć byty ze sobą. Ten moment – konstruktorski – domaga się legitymizacji. Pasteur musiał najpierw być w roli modernistycznego krytyka, zniszczyć doksię, mniemania dotyczące chorób i ich pochodzenia, a następnie zaproponować nowy sposób rozumienia wspólnoty. Tutaj wkraczają na scenę filozofowie nauki, epistemologowie, którzy dostarczają sposobów legitymizacji, przy okazji ukrywając moment polityczny. Zróznicowana, poszatkowana rzeczywistość praktyk ba-

⁸⁸ Bruno Latour, *Les Microbes: Guerre et paix*, Métailié, Paris 1984, wersja angielska, zmieniona: Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, op. cit.; dobrym streszczeniem jest tekst: idem, *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, przeł. K. Abriszewski, Ł. Afeltowicz, „Teksty Drugie” 2009, nr 1–2.

dawczych jednoczona jest poprzez konieczność wytworzenia, chwilowej choćby i prowizorycznej, całości⁸⁹.

Traktowanie różnicy poważnie wymaga od nas, jak wskazuje Mouffe, ciągłego ruchu pomiędzy uzyskiwaniem dystansu a miksowaniem rzeczy razem. Pomiędzy pozostawianiem zewnętrżności bez ingerencji i wytwarzaniem relacji z nią. Najważniejsze jest tu rozpoznanie, że ruchy te są żywotnymi częściami całości⁹⁰.

Niezbędność momentu konstruktorskiego wiąże się też z przymusem wytwarzania miar, łańcuchów metrologiczny oraz schematów kwalifikacyjnych. Także w tym wypadku zachodzi ta dwudzielna praca wyobraźni: socjologiczna (rozpoznawania zróżnicowania bytów) oraz konstruktorska (stwarzania choćby chwilowej całości, niezbędnej do zaistnienia naszej zbiorowości; odwaga polityczna nie wystarczy jednak, musi być ona wspomozona odpowiedzialnością za przyszły kształt wspólnoty).

Ważne jest, abyśmy mieli świadomość niebezpieczeństw, jakie wiążą się z momentem konstruktorskim. Wytwarzanie prowizorycznej całości, proponowanie kształtu przyszłej zbiorowości jest tyleż konieczne, co ryzykowne. Ryzyko to ściśle wiąże się z dwoma momentami: po pierwsze, zamykając, konstruując, projektując nowe stany zbiorowości, proponując nową formę *całości*, z konieczności zamykamy praktyki, procesy w czymś, co Latour określa jako *czarną skrzynkę*. Praca wyobraźni w jej trybie „socjologicznym” służyła rozmontowaniu istniejących czarnych skrzynek. Wyobraźnia w trybie „konstruktorskim” wymaga śmiałego znoszenia różnic. Widać zatem, że zaproponowany przez Wesołowskiego podział wyobraźni socjologicznej na dwa momenty: „socjologiczny” i „konstruktorski”, musi być rozumiany dialektycznie. Przywiązanie wyłącznie do jednego z tych momentów niweczy cały zamysł wyobraźni socjologicznej.

⁸⁹ W ciekawy sposób relację pomiędzy kategorią całości, wytwarzaniem jej oraz koniecznością współwytwarzania różnicy jako momentu politycznego pokazał Krzysztof Nawratek w książce *Dziury w całym. Wstęp do miejskich rewolucji*, seria Idee, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.

⁹⁰ Annemarie Mol, *The Body Multiple...*, op. cit., s. 115.

Momenty socjologiczny oraz konstruktorski rozpadają się na dwa kolejne aspekty: aktywny/dekonstrukcyjny i zachowawczy/rekonstrukcyjny. W przypadku pracy wyobraźni socjologicznej w jej węższym socjologiczno-całościowym momencie dialektycznym mamy do czynienia z dwoma aspektami: krytycznym (w sensie krytyki zastanej doksy) oraz hermeneutycznym (w sensie rekonstrukcji i stabilizacji wytwarzanej wiedzy). Moment konstruktorsko-polityczny z kolei rozpada się na aspekty: decyzyjnistyczny i konserwatywno-ekologiczny. Praca wyobraźni socjologiczno-całościowej odpowiada pytaniu zadanemu przez Latoura: „Ilu nas jest?”, praca wyobraźni polityczno-konstruktorskiej natomiast odpowiada pytaniu: „Czy możemy być razem?”⁹¹.

Tabela 1. Wyobrażenia socjologiczna: momenty dialektyczne i aspekty

Momenty dialektyczne	Charakterystyka aspektów	Aspekty	Ekologia polityczna i jej momenty
Socjologiczno-całościowy	zachowawczy/ rekonstrukcyjny	hermeneutyczny	„Ilu nas jest?”
	aktywny/ dekonstrukcyjny	krytyczny	
Polityczno-konstruktorski	zachowawczy/ rekonstrukcyjny	ekologiczno-konserwatywny	„Czy możemy być razem?”
	aktywny/ dekonstrukcyjny	decyzyjnistyczny-rewolucyjny	

2.2.1. Rozpoznając zbiorowość – ilu nas jest?

Latour, zadając wyżej przytoczone pytanie, robił to w celu przedstawienia swojego projektu łączącego ekologii politycznej. W innym z tekstów podejście swoje nazwał kompozycjonizmem.

Gdy krytycy wciąż wierzą, że zbyt wiele przekonań i zbyt wiele rzeczy odgradza nas od rzeczywistości, kompozycjoniści uważają, że jest już

⁹¹ Takie pytania padają w jego książce *Polityka natury. Nauki...*, op. cit.

zbyt wiele zgłiszczy i ruin, teraz powinniśmy na nowo spleść je ze sobą, kawałek po kawałku. Co jest innym sposobem wyrażenia tego, że chcemy skończyć z dwudziestym wiekiem i jego podejściem „Niech zmarli grzebią zmarłych”⁹².

Uważa on, że nadkrytyczna krytyka nie wychodzi poza modernistyczną strategię „eksternalizacji kosztów”; nowoczesny wyznawca postępu wprowadzał zmiany (technologiczne, społeczne, polityczne), nie przejmując się kosztami. Te zawsze ponosił ktoś inny (peryferie, kraje kolonizowane, ludność wiejska, kobiety, przyroda). Podobnie jak jego pozorny adwersarz, on także w swym obrazoburczym ruchu krytyki, odczarowywania nie przejmował się konsekwencjami, kosztami.

Postulat Latoura koresponduje najpełniej z aspektem zachowawczo-rekonstrukcyjnym (obu momentów: socjologiczno-całościowego oraz polityczno-konstruktorskiego). Jest to konieczność powrotu do myślenia ekologicznego w pierwotnym znaczeniu, to znaczy do pracy konserwatorskiej. Tak rozumiana ekologia jest w pewnym sensie strategią konserwatywną, reakcyjną:

Po pierwsze, „pogaństwo”, „archaizm” i „reakcyjność” są niebezpieczne, ale tylko w kontraście do modernizacji. (...) „Reakcyjność” jest słowem niebezpiecznym i niestabilnym, lecz może być po prostu rozumiana jako pragnienie powrotu troski i uwagi, ostrożności do wytwarzania faktów i spowodowanie, że pożyteczny okrzyk: „Strzeż się!” będzie na powrót słyszany w czeluściach laboratoriów – także tych należących do badaczy studiów nad nauką⁹³.

Latour, przedstawiając swój projekt *ekologii politycznej*, nie był świadomy ograniczoneści własnego ujęcia. Jego kompozycjonistyczne stanowisko da się sprowadzić zasadniczo do wezwania o stabilizację zarówno

⁹² Bruno Latour, *An Attempt at a „Compositionist Manifesto”*, „New Literary History” 2010, vol. 41, s. 476.

⁹³ Bruno Latour, *Nadzieja Pandory...*, op. cit., s. 355.

naszych struktur wiedzy, jak i struktur rzeczywistości. To słuszny postulat, ale tylko wtedy, gdy założymy, że główne zagrożenie pochodzi z zewnątrz naszej zbiorowości i polega na pojawieniu się jakiejś innowacji. Latour jest bezradny wobec zagrożeń wynikających ze spetryfikowanych struktur władzy już istniejących w społeczeństwie czy też wynikających z dziedziczonych strukturalnych nierówności. Kompozycjonistyczny postulat Latoura uwzględnia tylko jeden aspekt obu momentów dialektycznych wyobraźni socjologicznej (i po radykalizacji, odpowiednio, ontologicznej); w swej zbyt jednostronnej krytyce nowoczesności skupia się na jednym z biegunów dialektycznych.

Zadania związane z polityczno-konstruktorskim momentem wyobraźni są trudniejsze niż zadania dotyczące jej momentu socjologiczno-kałościowego. Ten drugi odpowiada tradycyjnej pracy akademickiej (naukowej). Odpowiedź na pytanie: „Ilu nas jest?“, to mrówcza praca odtwarzająca kształt naszej zbiorowości, zamieniająca ją w słowa, pojęcia i inskrypcje. Klasyczna socjologia, w tym Mills, poprzestawała na odtworzeniu konfiguracji i powiązań ludzkich aktorów. Dobrymi przykładami takiej pracy były: etnografia czy zorientowana etnograficznie socjologia. Korekta dokonywana przez teorię aktora-sieci rozszerza obszar analizy: także aktorzy pozaludscy (*non-humans*) i ich konfiguracje między sobą oraz w relacji do ludzkich aktorów podlegają teraz badaniu. Użycie słowa „mrówczy” nie jest w tym momencie przypadkowe, odwołuję się tu do gry słów, której używa też Latour, gdy porównuje ANT – akronim angielskiego określenia teorii aktora-sieci (*actor-network theory*) oraz mrówkę (*ant*). W takim ujęciu „mrówczość” ANT to nastawienie empiryczne, badania, które szeroko czerpią z metodologii badań antropologicznych, etnologicznych, socjologicznych. Socjologiczny aspekt wyobraźni socjologicznej to trzeźwe, możliwie bliskie badanych aktorów rozpoznanie całościowej, przytłaczającej nas, kłączowatej rzeczywistości. Latour, antropolog nauki, wbrew powierzchownym krytykom, może być tutaj traktowany jako bardzo klasyczny, zachowawczy badacz – pierwsza z funkcji wyobraźni to nic innego jak dobrze wypełniona rola naukowca-akademika. Co ciekawe, Latour nie dostrzega, że chociaż jego prace empiryczne były „zachowawcze”, to on sam zrobił

karierę raczej jako dekonstruktor niż „kompozycjonista”, przynajmniej jeśli chodzi o struktury wiedzy. Nie zauważył też, że w imię postulatów zachowawczo/rekonstrukcyjnych dotyczących ontologii naszej zbiorowości (i jej badania) przyjmował często stanowisko aktywno/dekonstrukcyjne. Jest to szczególnie widoczne w krytyce scjentyzmu jako ideologii, gdy używa sformułowania *policja epistemologiczna*.

2.2.2. Rzykując zmianę zbiorowości – czy możemy być razem?

Kolejny aspekt wyobraźni jest trudniejszy, to wypełnienie prometejskiej obietnicy – wypełnienie powołania zaangażowanego intelektualisty i równocześnie strażnika, kogoś, kto troszczy się o przetrwanie zbiorowości. Opuszczamy bezpieczny grunt badania empirycznego. Wchodzimy w niebezpieczną grę Wiedzy (Racji) i Władzy (*Right and Might*)⁹⁴. Konstruktorski aspekt wyobraźni to gra pomiędzy ekologiczno-konserwatywną troską o naszą zbiorowość a ryzykownym momentem decyzyjnistyczno-rewolucyjnym. Warto ponownie zwrócić uwagę na braki Latourowskiej ekologii politycznej – miała być ona odpowiedzią na „grzechy” nowoczesności, czyli na wyparte przez modernistów koszty i efekty zarówno nowoczesnego rozwoju (postępu), jak i oświeceniowej, odczarowującej świat krytyki. Latour rozlicza modernistów – pokazuje, że krytyka odczarowująca świat prześlepiła konsekwencje swych czynów. Píše on jednak swoją pracę z wnętrza post-postmodernistycznej, sytej Europy, gdzie zdobycze nowoczesne są oczywiste, ich krytyka powszechna. Jedynym zadaniem jest konserwować całość zbiorowości. Trudniejsze zadanie czeka tych, którzy usytuowani są na peryferiach czy półperyferiach. Wymaga się od nich podwójnej pracy: z jednej strony są modernistycznymi piewcami postępu i oświeceniowymi, obrazoburczymi krytykami doksy, z drugiej – mądrzejszymi o refleksję dotyczącą ryzyka (związanego i z postępem, i z jego krytyką)

⁹⁴ Por. rozdział *Wynalezienie wojen o naukę. Porozumienie Sokratesa i Kalliklesa* oraz *Polityka uwolniona od nauki. Ciało Kosmopolityczne*, w: Bruno Latour, *Nadzieja Pandory...*, op. cit., s. 269–328.

kompozycjonistami i ekologami. Latour, niestety, nie zauważa wystarczająco owej podwójności. Skupia się na pozytywnym waloryzowaniu bieguna ekologiczno-konserwatywnego, uważając pracę modernistów za przebrzmiałą, szkodliwą przeszłość. Wynika to z usytuowania samego Latoura w obrębie geostruktur wiedzy i niedostatecznego przepracowania przez niego konsekwencji myśli postkolonialnej⁹⁵.

Tradycyjne struktury wiedzy, działalność ściśle akademicka nie przygotowuje do tego. Decyzyjnistyczno-rewolucyjny aspekt konstruktorskiego momentu pracy wyobraźni wymaga podjęcia tego jakże ryzykownego, leninowskiego gestu, który tak dobrze został określony w *Przedwiośniu*:

Macież wy odwagę Lenina, żeby wszcząć dzieło nieznane, zburzyć stare i wszcząć nowe? Umiecie tylko wymyślać, szkalować, plotkować. Macież wy w sobie zawzięte męstwo tamtych ludzi – *virtus* niezłomną, która może być omylną jako rachuba, lecz jest niewątpliwie wielką próbą naprawy ludzkości?⁹⁶

Przywołanie postaci Lenina nie jest tylko chwytem retorycznym. Ta postać, jak mało która w historii, z jednej strony pokazuje konieczność odważnego, rewolucyjnego zmieniania świata, z drugiej – jest przestrożą, jasno wskazuje że moment zmiany (konstrukcji) nieuzupełniony o monitorowanie tego, co dzieje się z naszym projektem, przynosi wiele negatywnych skutków. Dwuznaczna figura Lenina uwidacznia koszty niedostatecznie refleksywnej nowoczesności.

Współczesna postać nowoczesności (późnej, refleksywnej) wymaga, aby moment konstruktorski zawierał zarówno ryzyko podjęcia konstruowania (moment modernistyczny), jak i wzięcie odpowiedzialności za przyszłe stany naszej zbiorowości (moment ekologiczno-konserwatywny).

⁹⁵ Ciekawą krytykę Latourowskiego ujęcia nowoczesności z pozycji postkolonialnych przeprowadził Amit Prasad w tekście *Facts, Fetishes, and the Parliament of Things: Is There any Space for Critique* (współaut. Srikanth Mallavarapu), „Social Epistemology” 2006, vol. 20, no. 2, April–June, s. 185–199.

⁹⁶ Stefan Żeromski, *Przedwiośnie*, rozdział *Wiatr od Wschodu*, w: *Dzieła*, Stanisław Pigoń (red.), s. 11, t. 14, Warszawa 1957, <http://literat.ug.edu.pl/przdwns/0044.htm>, data dostępu: 13.04.2016.

Także w obrębie modernistycznych myślicieli pojawiała się tego typu refleksja; przykładem jest uwaga Róży Luksemburg:

Najbardziej bezwzględna energia rewolucyjna i jak najbardziej wielkoduszne człowieczeństwo – to jedynie jest prawdziwy duch socjalizmu. Trzeba przewrócić świat cały, ale każda łza, która popłynęła, chociaż mogła być otarta, jest oskarżeniem. A człowiek, który spiesząc do tego ważnego dzieła, rozdeptuje w brutalnej nieuwadze biednego robaka – popełnia przestępstwo⁹⁷.

Moment konstruktorski dziś jest zatem rozpięty pomiędzy rewolucyjną odwagą momentu decyzyjnego (decyzjonistycznego) a ekologiczno-konserwatywną odpowiedzialnością za kształt wspólnoty/zbiorowości⁹⁸.

2.2.3. Człowiek całościowy jako aktor historii⁹⁹

W celu podkreślenia konieczności ruchu, dialektycznego przemagania obu momentów, pośrednio, poprzez Żeromskiego, przywołałem postać Lenina. Chantal Mouffe używa w podobnym celu Schmitta. Powołanie się na tak dwuznaczne postacie nie ma na celu jedynie taniej prowokacji

⁹⁷ Artykuł Róży Luksemburg *Nakaz honoru* został napisany w pierwszej połowie listopada 1918 roku i opublikowany w piśmie „Die Rote Fahne” nr 3, 18.11.1918, cyt. za: Róża Luksemburg, *Wybór pism*, t. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1959, <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/klasyka-mysli-marksistowskiej/roza-luksemburg/>, data dostępu: 13.04.2016.

⁹⁸ O sposobach konstruowania dialogu społecznego wokół kontrowersji naukowo-społecznych i o odpowiedzialności za kształt zbiorowości por. Piotr Stankiewicz, *Od przekonywania do współpracowania: zarządzanie konfliktami wokół ryzyka i technologii*, „Studia Socjologiczne” 2011, nr 4(203).

⁹⁹ Podtytuł ten jest inspirowany przez tytuł rozdziału *The Whole Man as Promethean History-Maker* z książki Fredy’ego Perlmana, *The Incoherence of Intellectual. C. Wright Mills’ Struggle to Unite Knowledge and Action*, April 1969, Black & Red, Detroit 1970, s. 63–68, <https://theanarchistlibrary.org/library/fredy-perlman-the-incoherence-of-the-intellectual-c-wright-mills-struggle-to-unite-knowledge-an.pdf> (pierwotnie wydanej jako samizdat).

intelektualnej, to próba uczulenia nas na to, że moment decyzji, konieczna praca wyobraźni konstruktorskiej jest bardzo ryzykowna. „Konstruktorski” aspekt wyobraźni socjologicznej to opuszczenie bezpiecznych murów akademii, to konieczność zajęcia stanowiska „w polu”, do tego w podwójnej roli: destruktora, krytyka *status quo*, doksy oraz budowniczego, osoby konserwującej ład i zbiorowość. Dzięki Bourdieu i jego *homo academicus* wiemy dobrze, że zadania te są niewdzięczne i w dużej mierze podminowują ową rolę badacza-akademika¹⁰⁰. Bourdieu wskazywał na napięcie pomiędzy badaczem sporządzającym raport naukowy a uczestnikiem wydarzeń. Obaj z różnych powodów mają kłopoty z ujęciem wydarzenia, momentu krytycznego i politycznego. Badacz w trybie naukowym (wyobraźni „socjologicznej”) usuwa specyfikę sytuacji, zamienia wydarzenie w jego unikalności w serię powtarzalnych twierdzeń. Usytuowana perspektywa, jej specyfika, dotknięcie aktualności znika, jest zamienione w raport naukowy z jego żmudnością i obszernością. Praca momentu „socjologicznego” jest z konieczności niewczesna, naukowiec przychodzi „po czasie”. Nie lepsza jest sytuacja zaangażowania: bycie w nurcie wydarzeń uniemożliwia dystans, bycie działaczem izoluje moment krytyczny; napędzani „konstruktorskim” zapalem, niesieni wizjami przyszłych stanów zbiorowości tracimy możliwość rozpoznawania uwarunkowań. Podobnie jest, gdy jesteśmy zaangażowani w ów konserwatorski aspekt wyobraźni konstruktorskiej, tutaj także zaangażowanie na rzecz reakcyjno-ekologicznej troski o przetrwanie i kształt zbiorowości może uniemożliwić nam właściwą pracę analitycznego, socjologicznego momentu wyobraźni socjologicznej.

Wyobraźnia socjologiczna w szerszym, radykalizowanym ujęciu wymaga zatem od nas czegoś, co pozornie może wydawać się obarczone nieusuwalnym paradoksem: naukowego zaangażowania. Oto musimy być równocześnie naukowcami, akademikami, dla których izolacja jest niemożliwa¹⁰¹.

¹⁰⁰ Por. Pierre Bourdieu, *Moment krytyczny* (fragm. *Homo academicus*), przeł. M. Gduła, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 6, s. 66–92.

¹⁰¹ Paradoksy związane z tym napięciem dobrze ilustruje Stefan Amsterdamski poprzez przywołanie, odpowiednio, pojęć: utopii i antyutopii w nauce. Utopijny obraz

Mills w znacznym stopniu potrafi łączyć te momenty. W jego przypadku zabezpieczeniem przed „Syrakuzami” – usługową aktywnością polityczną – było z jednej strony jego przywiązanie do indywidualistycznego amerykańskiego *credo* liberalnego, z drugiej – wierność warsztatowi badacza¹⁰². Mills nie wymagał od badaczy bezpośredniego zaangażowania w działania polityczne (marsze, protesty, strajki etc.), ale domagał się, by z jednej strony tworzyli oni porządek dzieła naukowe, a z drugiej – kierowali się aksjologią w wyborze pytań badawczych, nakreślaniu pól badawczych etc.

Mills jest świadomy napięć w roli intelektualisty, gdzie zderzają się oba wymienione wcześniej momenty. Najdobitniej opisał to w swym dość gorzkim tekście *The Powerless People: The Role of the Intellectual in Society*¹⁰³. Wskazuje w nim na to, że intelektualista musi myśleć w perspektywie usytuowanej, ale równocześnie odżegnuje się od solipistycznego narcyzmu autoetnografii¹⁰⁴.

Jeżeli myśli politycznie w realistycznej perspektywie, intelektualista musi nieustannie mieć świadomość swej pozycji społecznej¹⁰⁵.

nauki jest przypisany metodologii oraz racjonalistycznej filozofii nauki i przeciwstawiony historycznemu jej ujęciu reprezentowanemu przez socjologię wiedzy. Amsterdamski pokazuje, że czysty historyzm jest również utopijny. Niniejsza książka stara się pokazać konieczność obu momentów: izolacyjnego i zaangażowanego. Por. Stefan Amsterdamski, *Utopia i antyutopia w rozważaniach o nauce*, w: Stefan Amsterdamski i in. (red.), *Historia i wyobraźnia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 23–33.

¹⁰² Uwagi dotyczące pracy badawczej jako rzemiosła zamieścił C. Wright Mills w bardzo ciekawym tekście *Dodatek. O rzemiośle intelektualnymi*, w: idem, *Wyobraźnia ontologiczna...*, op. cit., s. 303–305.

¹⁰³ C. Wright Mills, *The Powerless People: The Role of the Intellectual in Society*, „Politics” 1944, vol. I, no. 3, April, tekst dostępny też w pracy zbiorowej *Power, Politics and People. The collected essays of C. Wright Mills*, Ballantine Books, New York 1961, pod tytułem *The Social Role of the Intellectual*, cyt. za książką: s. 292–304.

¹⁰⁴ Davydd J. Greenwood, Morten Levin, *Reforma nauk społecznych i uniwersytetów przez badania interwencyjne*, przeł. M. Niezgodna, w: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, red. nauk. polskiego wydania Krzysztof Podemski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 77–106.

¹⁰⁵ C. Wright Mills, *The Powerless People...*, op. cit., s. 299.

Mills analizę sytuacji, nazywanej też później *definicją rzeczywistości*, pojmował jako warunek konieczny do podjęcia działań politycznych¹⁰⁶ w tym sensie, że pomimo oczywistych inspiracji jego dziełem, różnił się od Deweya, ten ostatni bowiem koncentrował się na działaniach indywidualnych. Aby zrozumieć lepiej, dlaczego wyobraźnia socjologiczna zawiera w sobie dwa dialektycznie sprzęgnięte momenty („socjologiczny” i „konstruktorski”), ten ostatni dodatkowo dialektycznie podwojony (aspekt rewolucyjny i konserwatywno-ekologiczny), należy pamiętać, że miała ona być rozwiązaniem problemu, który Mills diagnozował już na wczesnym etapie swej twórczości:

Wiemy coraz więcej na temat nowoczesnych społeczeństw, ale widzimy, że centrum aktywności politycznej jest coraz bardziej niedostępne. To objawia się jako osobista dolegliwość (*malady*), która szczególnie widoczna jest u intelektualistów, którzy pracują, ulegając iluzji, że ich myślenie czyni jakąś różnicę. W dzisiejszym świecie, im bardziej wiedza o świecie wrasta, tym bardziej wydaje się, że prowadzi ona do poczucia bezsilności. Intelektualista czuje się bezsilny, ponieważ nie potrafi kontrolować tego, co potrafi przewidzieć (*foresee*)¹⁰⁷.

Mills nie miał też złudzeń, że wyzwolenie może przyjść od strony czystego aktywizmu, w tym sensie postawa „akademickiego oderwanego obserwatora” była równie złym rozwiązaniem, jak tracący z oczu warunki możliwości własnego działania aktywista. Fredy Perlman we wspomnianej już książce *The Incoherence of Intellectual* drobiazgowo śledzi, w jaki sposób twórczość Millsa była podporządkowana poszukiwaniu rozwiązania tego bazowego dylematu: powiązania przenikliwości uzyskiwanej w trybie badania naukowego z możliwością sprawstwa, która jest możliwa w działaniu politycznym. Sformułowana w końcowym okresie życia koncepcja wyobraźni socjologicznej zawiera w sobie skumulowane całonocne doświadczenia Millsa. Wspomniana dialektyczna synteza obu momentów wyobraźni nie będzie dla nas zrozumiała, jeżeli choćby

¹⁰⁶ Fredy Perlman, *The Incoherence of the Intellectual...*, op. cit., s. 9.

¹⁰⁷ C. Wright Mills, *The Powerless People...*, op. cit., s. 293.

skrótowo jej nie prześledzimy. Bez rozpakowania „czarnej skrzynki” nie wyjdziemy poza slogan, tyleż efektowny, co bezużyteczny.

Perlman rozpoczyna swoją opowieść od wskazania na podstawowe założenie Millsa: że człowiek jest twórcą własnej historii. Jak już pisałem we wcześniejszym podrozdziale, to nic innego jak kwintesencja modernistycznej wiary. Perlman pokazuje, że choć Mills dość wcześnie porzucił naiwną wiarę w intelektualistów jako twórców zmiany społecznej, nie porzucił jednak tej idei całkowicie. Zbyt wiele zawdzięczał myśli Maxa Webera, jego idei charyzmatycznego przywództwa oraz pojmowania roli intelektualisty jako zawodu i powołania, aby było to możliwe. Naiwna wiara Millsa w intelektualistów nie była możliwa choćby dlatego, że po badaniach, które przedstawił w *Białych kołnierzykach*, nie miał złudzeń: hierarchie władzy oraz aktywność publiczna intelektualistów jako pracowników uniwersytetów spletały się ze sobą. Równocześnie Mills nie podzielał naiwnej wiary marksistów czy anarchosyndykalistów, którzy podmiot zmiany widzieliby w proletariacie tudzież w jego reprezentantach. Tę krytyczną postawę zawdzięcza swym badaniom nad splataniami się władzy i ruchu związkowego w Stanach Zjednoczonych¹⁰⁸.

Pojęcie wyobraźni socjologicznej wiele traci, gdy znamy jedynie *Wyobraźnię socjologiczną*, a nie wiemy, jak do powstania tego konceptu doszło. Pojęcie to jest efektem drobiazgowej diagnozy rzeczywistości oraz przenikliwego moralnego osądu epoki. Wyobraźnia socjologiczna to zwieńczenie trwającego całe życie nawoływania do *życia przeciw alienacji*. Bohaterem Millsa jest rzemieślnik (także intelektualny), jego centralną fantazją napędzającą całą twórczość jest „ethos rzemieślniczy (...) jako

¹⁰⁸ C. Wright Mills, *The New Men of Power. America's Labor Leaders*, University of Illinois, 1948 (1976). Dziś książka Millsa powinna doczekać się uzupełnienia pokazującego schyłek roli związków zawodowych w USA oraz przekształcenia w obrębie struktury władzy w epoce neoliberalnej. To świadczy o tym, że prowadzenie badań typu millsowskiego wymaga ciągłej aktualizacji w związku ze zmianami, jakie zachodzą w obrębie naszego usytuowania, a także w szerszym kontekście strukturalno-systemowym. O przekształceniach w obrębie siły roboczej por. Beverly J. Silver, *Globalny proletariat. Ruchy pracownicze i globalizacja po 1870 r.*, seria Biblioteka Le Monde Diplomatique, Książka i Prasa, Warszawa 2009.

centralne doświadczenie niewyalienowanego życia i źródło prawdziwie wolnego rozwoju”¹⁰⁹. Ideał ten skontrastowany był ze schizofrenicznymi radosnymi robotami, technicznymi idiotami oraz zwariowanymi realistami¹¹⁰. Wspomniana schizofrenia to pęknięcie pomiędzy działaniami i wiedzą, rozszczepienie tych pól. Koncept wyobraźni socjologicznej stanowić ma lekarstwo na to schorzenie¹¹¹. Dokładniej, ma nim być ów ideał rzemiosła i rzemieślnika. To pierwszy krok do uzyskania (odzyskania) utraconej spójności¹¹²:

W rzemiośle plan i działanie są zunifikowane i w obu rzemieślnik jest panem działania i siebie samego, jako procesu. Rzemieślnik jest wolny, gdy rozpoczyna pracę według swego planu, gdy w czasie pracy modyfikuje jego kształt i sam sposób kształtowania¹¹³.

Jedność, spójność (*coherence*) uzyskiwana w rozpowszechnianiu umiejętności łączenia działania i wiedzy ma być lekarstwem na „idiotyzm”, „schizofrenię”, jak Mills określał dominujący problem epoki. Idiotyzmem nazywał postawę atomistyczną, odcinającą się od bycia częścią otaczającej całości. Mills nie jest naiwny, jego wezwanie do bycia *rzemieślnikiem* nie oznacza jakiegось anarchoprimitywistycznej wspólnoty. Gdy mówi on, że „człowiek tworzy historię”, zaraz dopowiada, że w aktualnym, realnym świecie to „elity tworzą historię”¹¹⁴. Bycie publicznym intelektualistą to

¹⁰⁹ C. Wright Mills, *The Man in the Middle*, w: *Power, Politics and People...*, op. cit., s. 386.

¹¹⁰ C. Wright Mills, *The Complacent Young Men: Reasons for Anger*, Anvil and Student Partisan, vol. IX, no. 1 (1958), w: *Power, Politics and People...*, op. cit., s. 386; wskazanie na ten tekst zawdzięczam książce Perlmana, *The Incoherence of the Intellectual...*, op. cit., s. 31.

¹¹¹ Perlman pęknięcie to czyni osią swojej książki. Wydaje się też nieprzypadkowe, że owa jedność działań i wiedzy przypadła do gustu Perlmanowi, jednemu z twórców autonomistycznego, ekologicznego anarchizmu, kładącego nacisk na ideę samowytwarzającego się człowieka i społeczeństwa.

¹¹² Przypomnę, że nabywanie umiejętności, kładzenie nacisku na bycie rzemieślniczo sprawnym jest ważnym aspektem roztropności (*phronesis*).

¹¹³ C. Wright Mills, *The Man in the Middle*, op. cit., s. 384–385.

¹¹⁴ Fredy Perlman, *The Incoherence of the Intellectual...*, s. 33; C. Wright Mills, *Elita władzy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.

nie zaszywanie się w lesie i wysyłanie paczek z bombami, jak robił to Ted Kaczyński. Bycie publicznym intelektualistą to ciągła gra pomiędzy autonomią pozwalającą na wolność myśli a możliwością wpływu na działania elit. Mills, mimo że często brzmi idealistycznie, utopijnie, czytany przez pryzmat *Elity władzy* ujawnia swoje realistyczne oblicze¹¹⁵.

Realistyczny utopizm Millsa można też rozumieć jako świadomość usytuowania tego, co polityczne, oraz sfery wartości i aksjologii. Millowski intelektualista jest utopistą w tym sensie, że wierzy w możliwość zmiany porządku, jest jednak realistą, nie podziela „zidiocenia” swej epoki, rozumie, że może się to odbyć jedynie w tym tu oto społeczeństwie, z jego elitami władzy i miejsc władzy¹¹⁶.

Praca obu momentów wyobraźni socjologicznej to warunek zaistnienia człowieka całościowego, tego, który sam tworzy warunki swego istnienia, wytwarza warunki swych możliwości.

¹¹⁵ Warto w tym miejscu zauważyć, że realistyczne wątki u Millsa można przetłumaczyć na język teorii aktora-sieci, gdy podążymy za intuicjami autorów rozwijających nurt *STS and State*, czyli nurt badań koncentrujących się na etnologicznych ujęciach władzy, państwa i sposobów ustanawiania ładu społecznego. Do wątków tych wrócę w dalszej części książki. Por. Jan-Hendrik Passoth, Nicholas J. Rowland, *Actor-Network State: Integrating Actor-Network Theory and State Theory*, „International Sociology November” 2010, vol. 25, s. 818–841; por. też prowadzoną przez nich stronę projektu *Installing Social Order* (jestem jej gościnnym współautorem), <http://installingorder.org/>, data dostępu: 13.04.2016.

¹¹⁶ W tym miejscu można zasygnalizować Gramsciański moment myśli Millsa. Uzyskiwanie sprawczości, nabywanie zdolności wpływu na świat społeczny wymaga *długiego marszu przez instytucję*. Równocześnie Mills jest dobrym zabezpieczeniem przed zbyt poststrukturalistycznymi interpretacjami Gramsciego, dokonywanymi w brytyjskich studiach kulturowych czy przez Chantal Mouffe. Mills przypomina nam, że nawet jeśli pojmujemy władzę systemowo, jako rozproszoną (*distributed*) własność systemu społecznego, jest ona zawsze ucieleśniana, realizowana poprzez konkretne struktury (elity) władzy. W tym ujęciu możemy pogodzić szerokie, trójwymiarowe ujęcie władzy (S. Lukes) z zachowaniem możliwości pokazywania konkretnych *ludzi władzy*. Waga tego rozwiązania będzie widoczna, gdy w kolejnym podrozdziale przedstawię rozszerzenie konceptu wyobraźni socjologicznej dokonane przez Steve’a Fullera.

2.3. Jak żyć w krainie spustoszonej wyobraźni?

2.3.1. Wyobraźnia socjologiczna dziś

Nakreślony z rozmachem projekt Millsa pozostał niedokończony, obietnice nie zostały całkowicie wypełnione. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że Mills umarł młodo, gdy myślimy w kategoriach kariery akademickiej, co więcej, nie doczekał się wielkich zmian społecznych, które częściowo antycypował w swej twórczości.

Napięcie pomiędzy akademickim poszukiwaniem prawdy, koniecznością rzetelnego studiowania warunków, które nas stwarzają, oraz nacisk na konieczność uzyskiwania sprawstwa dla wielu było trudne do uchwycenia. Prometejski ideał samowytwarzającego się ludu (*demos*) był niezrozumiały. Jak wskazuje Perlman, w swej późnej twórczości, pisanej już po *Wyobraźni socjologicznej*, sam Mills z trudem realizował nakreślone przez siebie cele¹¹⁷.

Był zawsze przywiązany do idei myślenia usytuowanego, przemawiania z pozycji, która uwzględnia specyfikę danego momentu historycznego. Dlatego warto przyjrzeć się, co z tego projektu przetrwało do dziś. Czy projekt wyobraźni usytuowanej przetrwa, kiedy zmienimy jego usytuowanie? Jeżeli tak, jakim podlegnie przemianom? Mówiąc metaforycznie, czy wyobraźnię socjologiczną możemy sobie jeszcze w ogóle dziś wyobrazić?

Zadania odpowiedzi na te pytania podjął się Steve Fuller, filozof nauki, a jednocześnie badacz z zakresu społecznych studiów nad nauką¹¹⁸ – uczynił to w publikacji nazwanej dość śmiało *Nową wyobraźnią socjologiczną*¹¹⁹. Pisał on swą książkę w innym momencie trajektorii rozwoju nowoczesności. Mills próbował odnaleźć zapoznane źródła, dzięki którym możliwe byłoby uzyskanie jedności myślenia i działania. Jego projekt wyobraźni to reaktywacja projektu oświeceniowego, w którym sprzeciw

¹¹⁷ Fredy Perlman, *The Incoherence of the Intellectual...*, s. 40.

¹¹⁸ Fuller próbował podejmować wątki jednocześnie z zakresu STS oraz filozofii. Jednak jego propozycji przedstawionych w książkach *Social Epistemology* i *The Philosophy of Science and Technology Studies* nie można nazwać w pełni udanymi.

¹¹⁹ Steve Fuller, *The New Sociological Imagination*, SAGE, 2006.

wobec determinizmów, alienacji ma uzupełniać projekt nowoczesny. Fuller pisze w czasie, w którym projekt wyobraźni socjologicznej nie działa już dłużej, odnosząc się do stabilnej nowoczesności. Mills w pewnym sensie miał ułatwione zadanie, wyobraźnia miała jedynie sięgnąć w przyszłość i ją skolonizować, na podstawie możliwie drobiazgowej diagnozy sytuacji. Fuller rysuje obraz pesymistyczny. Nowoczesność jest dziś traktowana jako projekt należący do przeszłości, mimo że jak stwierdził Latour, *nigdy nie byliśmy nowoczesni*. Odnowienie potencjału wyobraźni socjologicznej jest więc dziś, zdaniem Fullera, podwójnie trudne. Nie wystarczy skrytykować akademię za jej służalczość wobec polityki czy biznesu, pole akademickie jest bowiem zbyt słabe, by mogło bez ryzyka znosić takie eksperymenty. Ponadto w postmodernizmie status „wielkich narracji” został poważnie nadwątlony, prometejska wizja intelektualistów podważona¹²⁰.

Niestety, wbrew nadziei postmodernych, czynników powodujących alienację nie ubyło. Z tego powodu Fuller w inny sposób niż Mills rozłożył akcenty, inaczej zdiagnozował zagrożenia, jakie stoją przed publicznymi intelektualistami i naukami społecznymi. Fuller jest postmarksistą, w odróżnieniu od Millsa, mniej zajmuje się klasycznymi badaniami socjologicznymi. Jest raczej z temperamentu filozofem oraz socjologiem wiedzy, dlatego też gubi równowagę pomiędzy analizami społeczeństwa a autoanalizą nauk społecznych, która była tak charakterystyczna dla *Wyobraźni socjologicznej*, i znacznie więcej uwagi poświęca strukturom wiedzy niż strukturom świata społecznego. Pamiętając o tej różnicy, możemy przejść do sposobu, w jaki diagnozuje sytuację współczesną Steve Fuller.

¹²⁰ Por. rozdział *Postmodernism as an Anti-university Movement*, w: Steve Fuller, *The Sociology of Intellectual Life: The Career of the Mind in and Around the Academy*, SAGE, 2009, s. 19–27.

2.3.2. Zniknięcie społeczeństwa, bioliberalizm i światopogląd karmiczny

Tym, co najbardziej trapi Fullera, jest proces, który nazywa on „tajemniczym zniknięciem kategorii społeczeństwa”. Proces ten zaszedł na kilku poziomach: społeczeństwo zaniknęło zarówno jako kategoria wyjaśniająca w naukach społecznych, ale także jako odniesienie w świecie życia codziennego. Myślenie o sobie jako części czegoś większego nie jest już dłużej naturalnym odruchem jednostek, a to jest dla Fullera oznaką kryzysu zarówno nauk społecznych, jak i – szerzej – całego pola akademickiego¹²¹. Socjologia stanowiąca rdzeń nauk społecznych była tą dziedziną, która kontynuowała oświeceniowe dziedzictwo i miała ambicję stworzenia „nieba na ziemi”¹²². Obietnica ta, realizująca się poprzez powiązane ze sobą procesy unaukowienia i sekularyzacji społeczeństw zachodnich, w pełni zawarta była w postaci wartościowo-racjonalnych postulatów w koncepcji wyobraźni socjologicznej. Fuller, szukając dziś pozostałości tych marzeń, stwierdza obcesowo:

My, naukowcy społeczni, jesteśmy akademickimi nieumarłymi (*undead*), którzy niestrudzenie włóczą się po ziemi, śniąc o świecie wypełnionym przez „społeczne fakty”, które nieustannie bierzemy przez pomyłkę za świat rzeczywisty, którego dłużej tak naprawdę nie zamieszkujemy¹²³.

Fuller, podobnie jak Mills, napędzany jest przez sprzeciw wobec alienacji. Tyle tylko, że to, co dla Millsa było wezwaniem do zmiany przyszłości, dla Fullera stanowi początek rozliczenia z przeszłością, która zawiodła nasze oczekiwania. Klasycy myśli społecznej według jego pesymistycznej diagnozy znajdują się dziś raczej na śmietniku historii. Nie mogą oni realnie przyczynić się do zrozumienia świata, w jakim żyjemy. Według Fullera prometejski entuzjazm wygasł, nauki społeczne zadowolają się jedynie legitymizowaniem *status quo*, nie mając nic

¹²¹ W dalszej części tekstu będę używał sformułowania „akademia”.

¹²² Steve Fuller, *The Sociological Imagination...*, op. cit., s. 1.

¹²³ *Ibidem*, s. 11.

ciekawego do zaproponowania tym, którzy realny świat zamieszkują¹²⁴. Dowodem na to, że naukowcy społeczni (i pewnie filozofowie także) mają dziś status zombie, snujących się nieumarłych, jest według niego fakt, że coraz śmielej głos w sprawach sfery publicznej zabierają naukowcy z zakresu nauk ścisłych. To oni przejęli funkcje publicznych intelektualistów. Przykładowo, wraz z częścią humanistów proponują oni dziś tzw. trzecią kulturę, czy też nowy renesans¹²⁵. To przykład migracji „obietnicy” niegdyś pokładanej w naukach społecznych. Dyskusja na temat „natury” ludzkiej została właściwie w pełni przejęta przez naukowców z zakresu nauk ścisłych, szczególnie biologii. Widoczne jest to w sporach dotyczących religii, ateizmu i podstaw świeckiego państwa. W dyskusjach publicznych spierają się biolodzy pokroju Dawkinsa z różnorodnymi fundamentalistami religijnymi. Tym, co uderza, jest kompletne wycofanie głosu filozofów, naukowców społecznych¹²⁶. Ci są sparaliżowani nadmiernym sceptycyzmem i pesymizmem, co jest dziedzictwem postmodernizmu z jednej strony i poczuciem marginalizacji, niemocy i niemoty w rynkowym, technokratycznym świecie z drugiej. W sporach pomiędzy biologami a teologami pominięty zostaje całkowicie niezależny poziom analityczny – poziom tego, co społeczne¹²⁷. Dyskusje sprowadzają się do przywoływania dwóch rodzajów transcendencji. Z jednej strony mamy butę technokratycznych biologów (socjobiologów, psychologów ewolucyjnych), którzy przywołują naturę biologiczną

¹²⁴ Przypomnę, że podobną diagnozę sformułował przywołany w pierwszym rozdziale Bent Flyvbjerg w książce *Making Social Science Matter*.

¹²⁵ John Brockman (red.), *Nowy renesans*, op. cit.

¹²⁶ Z wyjątkiem samego Steve’a Fullera, choć niepozbawionym kontrowersji, gdy bronił prawa zwolenników inteligentnego projektu do obecności ich podręcznika w szkołach. Por. Steve Fuller, *Nauka vs. religia. Inteligentny projekt a zagadnienia ewolucji*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2009.

¹²⁷ W tym miejscu warto zauważyć, że takie sposoby prowadzenia sporów i rozwiązywania kontrowersji deontologizują je. Spory są prowadzone na gruncie epistemo-centricznym. W ten sposób, gdy odetniemy kwestie poznawcze od ich strukturalnych uwarunkowań, jedyne, co nam pozostaje, to sceptyczny relatywizm postmodernistyczny. Warto w tym miejscu przywołać ujęcia, które nie odrywają wytworów wiedzy (poziom epistemologiczny) od ich strukturalnej genezy (poziom ontologiczny).

jako ostatecznego arbitra, z drugiej pychę fundamentalistów religijnych, którzy spory ucinają odwołaniem do Boga albo literalnie czytanego świętego tekstu. Wielu fundamentalistów zrozumiało siłę odwołania do technokratycznego poziomu „biologii” i związują oba poziomy¹²⁸ – tak jest w przypadku krytyki feminizmu i *gender studies* ze strony fundamentalistów katolickich. Postacie takie świadomie żonglują odwołaniem do biologii i teologii, dzięki czemu mają bardzo skuteczne narzędzia do wygrywania sporów. Nie ma znaczenia, że odwołując się do biologii, nie robią tego zgodnie z kanonem aktualnej wiedzy biologicznej. Nie jest też ważne, że w innych tekstach często te same osoby są przeciwnikami ewolucjonizmu. Chodzi o mechanizm uzyskiwania przewagi, wytwarzania władzy. Każdorazowo polega on na tym samym, na zakwestionowaniu poziomu tego, co społeczne. Argumentacja przenoszona jest na poziom transcendujący społeczeństwo – wspólnotę. Dzięki takiemu zabiegowi rozwiązanie także może jedynie przyjść spoza i ma naturę eschatologiczną lub karmiczną. Podobny zabieg stosują również apologetci wolnego rynku i neoliberalnych przemian, z tą jedynie różnicą, że miejsce biologii zajmują „niezmiennie” prawa ekonomii. Tym razem to nie biologia, ale mechanizmy rynkowe stają się odpowiednikiem przeznaczenia – karmy. Ma to silne konsekwencje dla roli intelektualistów:

Najwyższym osiągnięciem intelektualnym imperializmu neoliberalnego rozumu są dwa modele twórcy kultury, które w coraz większym stopniu wypierają z publicznej sceny autonomicznego i krytycznego intelektualistę zrodzonego z tradycji Oświecenia. Jeden model to ekspert, który w zacienionych korytarzach ministerstw lub central firm, a może w zaciszu *think tanków*, tworzy wysoce techniczne dokumenty, zwykle formułowane w języku ekonomii lub matematyki, służące uzasadnianiu wyborów dotyczących realizowanej polityki dokonanych w oparciu o zdecydowanie nietechniczne przesłanki (...). Drugi model to doradca księcia do spraw komunikacji – przyjęty na służbę u panujących zdrajca akademickiego

¹²⁸ Szerzej o podobnym zabiegu pisałem w tekście *Demokratyzacja debaty publicznej nad medycyną niekonwencjonalną*, „Studia Metodologiczne” 2013, nr 30.

świata, mający misję stworzenia akademickiej fasady dla politycznych projektów nowej szlachty państwa i biznesu¹²⁹.

Karmiczne pojmowanie działania rynku czy konsekwencji naszego genetycznego uposażenia zmienia rolę, jaką odgrywają nauki społeczne: zamiast pozostawać wierne tradycji krytycznej, stają się socjodyceą¹³⁰. Bourdieu określa w ten wymyślony na wzór teodycei sposób usprawiedliwiania istniejącego porządku społecznego. W przypadku dyskusji o charakterze ekonomicznym pojawia się często kolejny przykład tego, w jaki sposób wymazuje się to, co społeczne – to odwołania do determinizmu kulturowego. Często przybierają one postać rasizmu kulturowego¹³¹.

¹²⁹ Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant, *Nowomowa neoliberalna*, <http://recyklingidei.pl/bourdieu-wacquant-nowomowa-neoliberalna>, data dostępu: 13.04.2016. por. też Alain Bihr, *Nowomowa neoliberalna*, przeł. A. Łukomska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008.

¹³⁰ Warto w tym miejscu zauważyć, że światopogląd karmiczny i socjodycea nie tylko deontologizują, ale także depolityzują. To, w jaki sposób ukryto polityczne uwarunkowania myśli neoliberalnej i wytworzono „czarną skrzynkę” dyskursu quasi-eksperskiego, zob. Susan George, *Jak wygrać wojnę idei: czytając Gramsciego*, przeł. M. Turowski, „Dissent” Summer 1997, vol. 44, no. 3; polskie tłumaczenie <http://www.turowski.uni.wroc.pl/george2.htm>, data dostępu: 13.04.2016. Fuller zauważa, że obecny klimat ideologiczny powoduje, iż nauki społeczne są dziś zagrożone przez ekspansję ekonomizacji tychże dyscyplin. Warto zauważyć, że w innej konstelacji ideologicznej, w innym usytuowaniu w strukturach wiedzy, możliwa jest operacja odwrotna – potraktowanie ekonomii jako nauki społecznej: „Gdy tylko ekonomia przestaje być nauką o zachowaniu człowieka abstrakcyjnego i gdy przestaje aspirować do powszechności swych praw w imię założeń związanych z koncepcją natury ludzkiej, zaczyna się proces jej integracji z tymi dziedzinami nauki, które obejmujemy nazwami socjologii i antropologii społecznej. Tak rozumiana ekonomia wchodzi, rzecz jasna, całkowicie do naszych rozważań nad osobliwościami nauk społecznych”, Stanisław Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1962, s. 23. Dobrze z tym korespondują uwagi Stanisława L. Andreskiego w tekście *Uboczne skutki rozkochania się w modelu*, w: Stanisław Kozyr-Kowalski, Andrzej Przestalski, Jan Włodarek (red.), *Krytyka rozumu socjologicznego*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997, s. 296–305.

¹³¹ Obie strategie mogą występować razem, tzn. rasizm kulturowy poprzez wskazywanie na „odwieczne”, kulturowo determinowane cechy podmiotów może w ten sposób wskazywać na karmiczną przyczynę ich położenia rynkowego. Dobrą analizę

W tym ujęciu wszelkie losy jednostki związane są z jej kulturą, to ona jest odpowiedzialna za to, kim/czym jednostka jest.

Powyższa lista czynników może być rozszerzana, co więcej, można ją permutować i składać kombinacje z wymienionych czynników. To, co łączy tak uzyskane ujęcia, to opuszczanie poziomu tego, co społeczne. Analizowana jest jedynie jednostka i abstrakcyjny poziom determinujący jej zachowanie. Zniknięcie wspólnoty, społeczeństwa, uwarunkowań systemowo-strukturalnych uniemożliwia formułowanie jakichkolwiek projektów demokratycznych, gdyż bazowym założeniem demokracji jest prosty fakt: musi istnieć *demos*, refleksja nad nim i sfera publiczna, poprzez którą mogą się ich relacje artykułować. Poniżej przyjrzymy się temu, jak to się stało, że utraciliśmy zarówno *demos*, społeczeństwo, jak i socjologię, oraz dlaczego to jest groźne.

Fuller zadaje pytanie: „czy społeczeństwo istnieje?”. Odpowiada na nie na dwóch poziomach: przedmiotowym i metateoretycznym. Podąża śladem Millsa, który analogicznie analizował w sposób równoczesny patologię społeczeństwa amerykańskiego i problemy związane ze strukturami wiedzy. Mills jako swych podstawowych wrogów teoretycznych obrał przeformalizowaną, legitymizującą *status quo* socjologię systemową oraz funkcjonalny dla biznesu empiryzm badań ilościowych. Fuller inaczej postrzega zagrożenia. Jego zdaniem największym dziś wyzwaniem dla filozofów i naukowców społecznych jest postępująca *kauczalizacja natury ludzkiej*¹³². Rozumie on przez to tendencję do ujmowania ludzi przez pryzmat pewnego *implicite* założonego poglądu metafizycznego zwanego bioliberalizmem. To pogląd ujmujący człowieka i jego naturę jako równocześnie jednostkę i abstrakcyjnego członka gatunku ludzkiego (rozumianego biologicznie). W stanowisku bioliberalnym pomija się

powiązania karmicznego pojmowania sytuacji jednostek i rasizmu kulturowego jako formy światopoglądu karmicznego zob. Monika Bobako, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasawianie. Przypadek polski po 1989 roku*, w: Piotr Żuk (red.), *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje socjologiczne po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/fo1o8Bobako2o11.pdf>, data dostępu: 13.04.2016.

¹³² Steve Fuller, *The Sociological Imagination...*, op. cit., s. 12.

inne formy określania natury ludzkiej, znika natura pojmowana jako społecznie kształtowana; nasze cechy, przymioty, nasze sukcesy i porażki zawdzięczamy albo sobie, albo odziedziczonemu zestawowi genów¹³³.

Pojęcie bioliberalizmu jest podobne zaproponowanemu przez Stanisława Ossowskiego (za Lasswellem i Kaplanem) pojęciu hominocentryzmu, czyli tendencji do „zastępowania pojęcia nauk społecznych przez pojęcie nauk o zachowaniu się ludzi czy nauk o ludzkim zachowaniu (*behavioral sciences*)”¹³⁴. Autor ten krytykował także uproszczone biologistyczne ujęcie natury ludzkiej z pozycji metodologicznych, przedstawiając spór pomiędzy „natywistami” a „środowiskowcami”¹³⁵.

¹³³ Z bardzo ciekawym przedstawieniem bioliberalizmu mamy do czynienia w książce *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA* autorstwa Lewontina (Penguin Books 1991). Śledzi on w niej proces odkodowywania ludzkiego genomu i otaczającą go, ale niewyartykułowaną wprost otoczkę ideologiczną. Zdaniem Lewontina nacisk na odkrycie genomu wynika bezpośrednio z bioliberalnych założeń. Samo odkrycie genomu nie może, jego zdaniem, wypełnić pokładanych w tym odkryciu nadziei z prostego, biologicznie ważnego powodu. Pojawienie się pewnych cech, chorób jest oczywiście determinowane genetycznie, ale w większości przypadków jest współdeterminowane środowiskowo. Dopiero równoczesna analiza genetycznego uposażenia i środowiska daje nam szansę na uzyskanie wiarygodnej diagnozy sytuacji. Przykładowo, jeżeli jesteśmy wrażliwi na nowotwór związany z oddziaływaniem azbestu (genetycznie predysponowani), to oczywiście jest, że zachorujemy jedynie w przypadku ekspozycji na azbest. W innym razie nic nam nie grozi. Jeżeli okazałoby się, że dysleksja ma także podłoże genetyczne, znów będzie to problemem jedynie w społeczeństwach piśmiennych i przykładających wagę do pisma, natomiast w społeczeństwach oralnych ta wada jest bez znaczenia. Widzimy zatem, że rozszyfrowanie genotypu nie jest ważniejsze od rozpoznania środowiska życia jednostki. Niestety, z powodu tendencji bioliberalnych to ostatnie jest pomijane w analizach.

¹³⁴ Por. Stanisław Ossowski, *O osobliwościach...*, op. cit., s. 27.

¹³⁵ Por. ibidem. Spór ten toczy się do dziś wbrew pozorom nie tylko pomiędzy naukami społecznymi a biologią, ale także w obrębie nauk biologicznych. We współczesnej biologii ewolucyjnej ikonami tego sporu są „genocentrysta” Richard Dawkins i dużo bardziej środowiskowo zorientowany, nieżyjący już Stephen Jay Gould. Por. Kim Sterelny, *Dawkins vs. Gould. Survival of the Fittest*, seria *Revolutions in Science*, Icon Books & Totem Books, 2001; o metodologicznym aspekcie tego sporu i związaną z nim różnicą pomiędzy teoretycznym (Dawkins) a realistycznym (Gould) obrazem ewolucji zob. Krzysztof Łastowski, *Dwa obrazy ewolucji w teorii Darwina*, w: Piotr Buczkowski, Andrzej Klawiter (red.), *Klasy – światopogląd – idealizacja*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1985, z. 9, s. 163.

Ossowski zauważył, tak jak Fuller, metodologiczne podobieństwo pomiędzy redukcjonizmem biologicznym a ekonomicznym. Stał on na stanowisku, że odwołanie się do czynników środowiskowych może być bardziej płodne niż odwołanie do dziedziczności czy czynników ekonomicznych¹³⁶.

Podobnie jak Fuller, także Ossowski wskazuje, że opuszczenie poziomu „tego, co społeczne” jest splecione z wzrastającymi tendencjami eugenicznymi¹³⁷. Nie są one dziś prostym powrotem do skompromitowanych już ujęć związanych z tradycyjną eugeniką, ale stanowią nową, bardziej zakamuflowaną jej formę.

Przykładem takiej neo Eugeniki może być fetyszyzowanie pojęcia inteligencji, a szczególnie stosowanie testów na inteligencję jako formy dyscyplinowania uczniów oraz pracowników¹³⁸. Innym przykładem, który dobrze pokazuje, jak bioliberalizm i tendencje neo eugeniczne łączą się ze sobą, jest twórczość japońskiego socjobiologa Satoshiego Kanazawy. W swym artykule *Why Productivity Fades with Age: Crime – Genius Connection*¹³⁹ śledzi on korelację pomiędzy wiekiem a czymś, co nazywa „szczytem” osiągnięć naukowych. Poprzez porównywanie noblistów, ich stanu cywilnego i wieku Kanazawa kreśli wykresy korelacji, które mają dać nam obraz tego, jak naukowa efektywność koreluje z wiekiem i płcią. Nietrudno zauważyć, że abstrahowanie od reprezentowanej dyscypliny, kraju pochodzenia, specyfiki kultury naukowej danego kraju i specyfiki zagadnień, które badają poszczególni naukowcy, prowadzi do uzyskania wyników absolutnie niemających żadnego naukowego znaczenia. Kanazawa równie dobrze mógł badać dowolną korelację, np. rozmiar

¹³⁶ Stanisław Ossowski, *O osobliwościach...*, op. cit., s. 152–153.

¹³⁷ Wypowiedź Ossowskiego: „Determinizm biologiczny rasistów to stanowisko kalwinistyczne: ludzie rodzą się od razu wybrani lub potępieni, aczkolwiek rozstrzyga o tym nie łaska boska, lecz dziedzictwo rasowe” przywołuję za Maciejem Zarembą Bielawskim (jego wypowiedzią w wywiadzie), autorem książki *Higieniści. Z dziejów eugeniki*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011, <http://www.teologiapolityczna.pl/rozmowa-z-maciejem-zaremba-bielawskim-granica-moralnosci/>, data dostępu: 13.04.2016.

¹³⁸ Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, W. W. Norton & Company, 1996.

¹³⁹ Satoshi Kanazawa, *Why Productivity Fades with Age: Crime – Genius Connection*, „Journal of Research in Personality” 2003, no. 37, s. 257–272.

buta i rodzaj krawatów. Niestety, tego typu pozbawione elementarnej wyobraźni socjologicznej (pseudo)badania są coraz bardziej popularne i używane jako wsparcie dla określonej polityki. Przykładowo, Przemysław Sadura w tekście *Polska 2030, czyli edukacja bez innowacji*¹⁴⁰ wskazuje na ważny błąd popełniany przez reformatorów polskiej edukacji, który nazywa *kultem Darwina i fetyszyzacją talentu*. Sadura pokazuje, w jaki sposób słowo „talent” równocześnie jest używane jako wygodne narzędzie neo Eugenicznej polityki z jednej strony i wzmacnia skrajnie konkurencyjne, wolnorynkowe reformy z drugiej.

2.3.3. Socjologia i socjalizm – nierozzerwalny związek?

Bardzo istotne dla mojej książki, a także dla koncepcji wyobraźni socjologicznej oraz ontologicznej jest stwierdzenie Fullera, że:

Bioliberalizm jest największym zagrożeniem dla nauk społecznych zarówno jako dyscypliny teoretycznej, jak i projektu politycznego; to znaczy *socjologii i socjalizmu*. Te dwa wyróżnione pojęcia są silniej ze sobą splecione (*intertwined*), niż wielu chciałoby przyznać¹⁴¹.

Socjologia i socjalizm to para pojęć, która także świetnie dopełnia to, co Mills miał na myśli, mówiąc o wyobraźni socjologicznej. Wyobraźnia owa miała być socjologiczna właśnie w sensie analizy społecznej, strukturalnej oraz „socjalistyczna”¹⁴² poprzez przywiązanie do prometejskiego, nowoczesnego dziedzictwa. Fuller w swym ujęciu tego, co społeczne,

¹⁴⁰ Przemysław Sadura, *Polska 2030, czyli edukacja bez innowacji. Główne błędy raportu i nowe rekomendacje*, w: Michał Syska (red.), *Jaka Polska 2030?*, Ośrodek Myśli Społecznej im. Ferdynanda Lassalle'a, Warszawa 2010, s. 53–69.

¹⁴¹ Steve Fuller, *The Sociological Imagination...*, op. cit., s. 13.

¹⁴² Takie rozumienie idei socjalistycznej było bliskie choćby cytowanemu wyżej Stanisławowi Ossowskiemu. Był on oświeceniowcem, zwolennikiem idei postępu, człowiekiem wrażliwym społecznie, ale co ważne, nie był on ideologiem czy aparaczką partyjnym w okresie PRL-u, co więcej, był krytykowany z pozycji partyjno-ideologicznych (w 1951 roku został usunięty z uniwersytetu z przyczyn politycznych; przywrócony na fali odwilży popaździernikowej). Por. Magdalena Grochowska, *Wytrąceni z milczenia*, wyd. 2 rozszerzone, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2013.

i w ujęciu socjologii jako paradygmatycznej nauki społecznej pozostaje dłużnikiem Wallersteina i Komisji Gulbenkiana¹⁴³:

Moją gotycką wyobraźnię częściowo inspirował Raport Komisji Gulbenkiana o przyszłości nauk społecznych. (...) Jego konkluzją było stwierdzenie, że idea nauk społecznych – szczególnie socjologii, jako nazwy dla pewnej ogólnej nauki o społeczeństwie – przeżyła dłużej niż jej użyteczność¹⁴⁴.

Socjologia i nauki społeczne były same wytworem społeczeństw, które badały. Były uwikłane w historyczne usytuowanie, które dziś jest zupełnie inne. Dlatego należy „odmyśleć” dawne struktury wiedzy i zaproponować „nowe rozdanie”.

Odmyślenie pozwala przypomnieć oraz na nowo przeanalizować fakt, że ekonomizacja życia społecznego jest zerwaniem z dziedzictwem zarówno Arystotelesa, jak i Adama Smitha. Tradycyjnie bowiem ekonomia była nierozzerwalnie związana z kwestiami moralnymi i przeciwstawiana bogaceniu się:

Arystoteles rozróżniał tu dwie dyscypliny: naukę o gospodarstwie (οικονομία) i naukę o bogaceniu się, chrematystykę (χρηματιστική). W starożytności i w czasach Odrodzenia rozwija się nauka o gospodarstwie (Hezjod, Katon Starszy, Alberti); nowożytna ekonomia polityczna, wbrew swojej nazwie, idzie po linii chrematystyki. W zetknięciu z rzeczywistością i na jednej, i na drugiej drodze natrafiamy na zagadnienia, które wchodzą w skład problematyki socjologicznej. Cała brzemienność socjologia Marksa pojawiła się bądź pod znakiem historii, bądź pod znakiem ekonomii, a największe dzieło jego życia nosi tytuł „Kapitał”. Znacznie później jeszcze Max Weber wykladał swoje socjologiczne teorie na katedrze ekonomii¹⁴⁵.

¹⁴³ Por. mój tekst *Pojęcie aktora w naukach społecznych a zaangażowanie społeczne nauki. Dyskusja Wallerstein-Joas nad raportem komisji Gulbenkiana*, w: Michał Korczyński, Przemysław Pluciński (red.), *Konstrukcja czy rekonstrukcja rzeczywistości? Dylematy społecznego zaangażowania*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2006, s. 153–168.

¹⁴⁴ Steve Fuller, *The Sociological Imagination...*, op. cit., s. 13.

¹⁴⁵ Stanisław Ossowski, *O osobliwościach...*, op. cit., s. 23.

Pokazując nierozzerwalność związków socjologii i socjalizmu, Fuller przywraca wagę socjologii, odbija obszary badawcze, które zostały skolonizowane przez ekonomię nowożytną rozumianą jako zmatematyzowana sztuka bogacenia się (chrematystyka). Ekonomia jako nauka o gospodarstwie (*oikos*), o ile rozumiana jest w tradycyjnym, klasycznym tego słowa znaczeniu, może być traktowana jako nauka, która wymaga wyobraźni socjologicznej. Nauka o gospodarstwie łączyć musi bowiem w sobie refleksje nad złożonymi zbiorowościami, heteronomicznymi zespołami ludzi, produktów, materiałów. Ekonomia, która staje się wierna swemu klasycznemu dziedzictwu, może być naszym sprzymierzeńcem w walce z bioliberalizmem.

Związki socjalizmu i socjologii mogą się wydawać nieoczywiste, szczególnie czytelnikowi polskiemu¹⁴⁶. Pamiętamy przecież, że sama socjologia, jako nauka burżuazyjna, nie była obecna na uniwersytetach w okresie stalinowskim. Problemem jest użyty aparat pojęciowy, a nie zagadnienia natury przedmiotowej. Fuller, Amerykanin naturalizowany w Anglii, używa terminu socjalizm w innej konfiguracji polityczno-społeczno-historycznej. Dla niego socjalizm to przede wszystkim organiczna, wspólnotowa wizja ontologii społecznej połączona z obietnicą emancypacji społecznej. Fuller uważa, że jedną z oznak tego, iż naukowcy społeczni są dziś akademickimi nieumarłymi, jest właśnie fakt wyparcia przez nich, że jakaś forma socjalistycznej obietnicy jest substancjalnie związana z naukami społecznymi i socjologią¹⁴⁷. Fuller

¹⁴⁶ Warto w tym miejscu zapoznać się z książką Zygmunta Baumana o socjalizmie oraz z jej losami wydawniczymi: mogła się ona ukazać dopiero po emigracji autora z „socjalistycznej” Polski (a polskie wydanie opublikowano dopiero czterdzieści lat po brytyjskim): Zygmunt Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, przeł. M. Bogdan, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

¹⁴⁷ Warto w tym kontekście zapoznać się z polemiką wokół idei socjologii publicznej, jej misji i przyszłości w globalnym świecie pomiędzy Michaelem Burawoyem a Piotrem Sztompką, zob. Michael Burawoy, *The Last Positivist*, „Contemporary Sociology” 2011, vol. 40, no. 4, s. 396–404, oraz Piotr Sztompka, *Another Sociological Utopia*, „Contemporary Sociology” 2011, vol. 40, no. 4, s. 388–396; por. też częściowe omówienie tej polemiki: Sławomir Magala, *Gorzkie żale, czyli autorefleksja zawodowa*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2012, t. 8, nr 2, s. 294–301, http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org/index_pl.php, data dostępu: 29.04.2015.

podąża tutaj w swym myśleniu drogą Durkheima i wczesnej socjologii francuskiej, dla której umiarkowane, reformistyczne stanowisko socjal-demokratyczne stanowiło horyzont aksjologiczny działania.

Dominacja socjologii rozumianej jako pedagogika społeczna zaowocowała tym, że w krajach romańskich właśnie z tego powodu nie zaistniała na szeroką skalę anglosasko-niemiecka wersja eugeniki¹⁴⁸. Społeczna wizja socjologii jako rodzaju pedagogii odróżniała także Durkheima od bardziej politycznie zorientowanego Webera¹⁴⁹. Kierowana przez jakąś formę wyobraźni socjologicznej pedagogika społeczna, socjo-paideia, koryguje naiwny prometejski entuzjazm nowoczesności. Konieczność ciągłej analizy warunków strukturalnych, społecznych, ograniczała ekscesy planowania i socjologicznej inżynierii. W tym sensie ów rodzaj pedagogiki społecznej bliski był stanowisku, które można określić jako marksowsko-arystotelesowskie.

Taki rodzaj usytuowanego, ale emancypacyjnego działania jest dobrze widoczny w pojęciu wyobraźni socjologicznej, która ma, jak wskazywałem wyżej, dwa wektory: socjologiczny, będący analizą warunków, usytuowania, oraz konstrukcyjny – śmiałe budowanie przyszłych perspektyw. Napięcie pomiędzy tymi biegunami dobrze widać podczas omawiania myśli Fullera. Moment rekonstrukcyjny, odtworzenie usytuowania może wpływać paraliżująco na możliwość skonstruowania momentu konstrukcyjnego. Z drugiej strony pusty moment konstrukcyjny bez zakorzenienia w analizie strukturalnej prowadzić może do projektów chybionych.

¹⁴⁸ Warto w tym miejscu przywołać dwie pozycje: Maciej Zaremba Bielawski, *Higienści. Z dziejów eugeniki*, wyd. 2, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014, oraz Kamil Popowicz, *Lamarckizm społeczny a rasizm i eugenika we Francji*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

¹⁴⁹ Z braku możliwości nie zweryfikuję w tym miejscu hipotezy, w myśl której brak opartej na „wyobraźni socjologicznej” pedagogii, paidei społecznej, owocowałyby rozwiązaniami, które chcą „przeskoczyć” poziomy systemowe/ontologiczne. „Przeskokiem” takim byłoby szukanie rozwiązania w postaci prostego sterowania politycznego czy to poprzez figurę charyzmatycznego przywódcy (Weber), kontrrewolucji konserwatywnej (Heidegger, Schmitt), czy to politycznie sterowaną, oderwaną od realnej analizy bytu społecznego inżynierię społeczną (ekscesy stalinizmu).

Potwierdzenie konstatacji, że rekonstrukcyjny charakter wyobraźni socjologicznej ma specyficzny charakter – równocześnie konserwatywny i emancypacyjny – znajdziemy u Terry'ego Eagletona i Alasaira MacIntyre'a. Obaj deklarują się jako marksiści i arystotelicy. Takie stanowisko z jednej strony dobrze oddaje filozoficzny wymiar wyobraźni socjologicznej, z drugiej bezpieczniejszym ujmując to, co Fuller chciał wyrazić przez bardziej dwuznaczną parę pojęć: socjalizm i socjologia.

Wyobraźnia socjologiczna wymaga od nas wrażliwości ontologicznej i etyczno-politycznej Arystotelesa oraz strukturalnej analizy Marksa połączonej z jego oświeceniowej proveniencji entuzjazmem. Terry Eagleton zauważył, że „dla Arystotelesa etyka i polityka są ze sobą ściśle powiązane. Etyka zajmuje się dążeniem człowieka do doskonałości, a nikt nie może jej osiągnąć w odosobnieniu”¹⁵⁰. Dla niego Marks był moralistą, „Arystotelesem epoki nowoczesnej”.

Stanowisko arystotelesowsko-marksistowskie pozwala też Eagletonowi na bezpardonową krytykę tych ujęć teoretycznych, które zbyt pośpiesznie przyjmują indywidualizujące, często psychologizujące stanowisko:

Odwolanie do moralności, podobnie jak do psychologii, często stanowiło wybieg pozwalający uniknąć debaty politycznej. Protestujący nie mają racji, lecz nadopiekuńczych rodziców. Kobiety występujące przeciwko pociskom rakietowym Cruise zjada po prostu zazdrość o penis. Anarchiści to produkt nieudanego treningu czystości. W świetle klasycznej myśli moralnej to wszystko jest głęboko ironiczne. Jak widzieliśmy, dla Arystotelesa etyka i polityka są ze sobą ściśle powiązane. Etyka zajmuje się dążeniem człowieka do doskonałości, a nikt nie może jej osiągnąć w odosobnieniu. Co więcej, nikt nie może tego zrobić, nie mając dostępu do odpowiednich instytucji politycznych¹⁵¹.

¹⁵⁰ Terry Eagleton, *Koniec teorii*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 137.

¹⁵¹ Ibidem.

To, co Fuller nazywa bioliberalizmem, nie jest nim jedynie w odniesieniu do nauk ścisłych, ale także obejmuje inne rodzaje metodologicznych „przeskoków ontologicznych” w wyjaśnianiu. Przez „przeskok ontologiczny” rozumiem świadomy lub nieświadomy zabieg, który pomija etap bądź kilka etapów w długim procesie translacji. Przykładem takiego „przeskoku” jest twierdzenie, że nauka, a w szczególności naukowiec X osiągnął coś w wyniku własnego talentu. Pomija się przy tym całą złożoną sieć czynników, które owo osiągnięcie warunkowało. W bardziej filozoficznej formie widoczne jest to w dyskusji na temat reprezentacji. Jak wskazuje Latour, z reguły wpadamy w pułapkę, rozważając tajemniczą relację pomiędzy światem a jego przedstawieniem. Możemy uniknąć takich problemów, gdy spróbujemy odtworzyć cały łańcuch translacji i zrekonstruujemy pracę, jaka została włożona, aby „zapakować świat w słowa”. Jak wskazują Latour i Callon, zabiegi poznawcze nie są nigdy „czysto” poznawcze, zabieg translacji nie poznaje stanu X, ale jest elementem przemiany pewnego stanu X_1 w stan X_2 . Nie jest możliwe oddzielenie czynności poznawczej od ontologicznej, poznania rzeczywistości od jej przemiany. Bioliberalizm jest przy takiej interpretacji próbą wymazania, usunięcia części czynników z łańcucha. Pozwala to formułować łatwiejsze diagnozy, ale odbywa się kosztem „wyparcia” tego, jak bardzo złożony jest układ, który umożliwił zaistnienie czynności wiedzytwórczej – „zapakowania świata w słowa”¹⁵².

Przyjmuję, że bioliberalizm to forma redukcjonizmu, rodzaj sprymityzowanej „brzytwy Ockhama”. Traktuję zjawiska opisywane przez to pojęcie jako antytezę wyobraźni socjologicznej (a także wyobraźni ontologicznej). Polega on na:

- a) wyparci u usytuowania;
- b) stosowaniu przeskoków ontologicznych zamiast łańcucha translacji;

¹⁵² Por. Bruno Latour, *Krążąca referencja. Próbkowanie gleby w Puszczy Amazońskiej*, w: idem, *Nadzieja Pandory...*, op. cit., s. 55–112; por też. Krzysztof Abriszewski, Łukasz Afeltowicz, *Jak gołym okiem zobaczyć neurony i siłę alergii? Krążąca referencja w nauce i poza nią*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2007, vol. XLIII, nr 3–4(173–174); Krzysztof Abriszewski, Łukasz Afeltowicz, *Arterioskleroza i jej wersje. Krążąca referencja, perspektywizm i ontologiczna frakcyjność*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2009, nr 3(181–182).

c) kauzalizacji „natury ludzkiej” i sprowadzaniu jej wyjaśnienia do wyjaśnień jednoczynnikowych i ześrodkowanych na jednostce.

Pojęcie bioliberalizmu pozwala pokazać potrzebę ufilozoficznienia koncepcji Millsa częściowo poprzez poddanie jej ontologizacji. Odpowiedź na zagrożenie bioliberalne wymaga operowania aparatem teoretycznym wykraczającym poza tradycyjny zakres odwołań nauk społecznych oraz przyjmowanej w nich tradycyjnej ontologii społecznej. Wyzwania te: odkrycie genomu ludzkiego, rozwój psychologii empirycznej, wyzwania ekologiczne, ugruntowują dominację nauk ścisłych; do tego dochodzą zagrożenia wynikające z posthumanistycznej ontologii i jej niejasnej relacji do aksjologii. To, zdaniem Fullera, są główne czynniki odpowiedzialne za rozpowszechnianie się bioliberalizmu i blisko z nim związany światopogląd karmicznego.

Bioliberalizm wpisuje się też w figurę dialektyki oświecenia (i nowoczesności) oraz proces powtórnego zaczarowywania świata; jest zamianną społecznego *nomos* w *physis*, naturalizacją stosunków społecznych. Wpisuje się świetnie w tradycyjny sposób funkcjonowania mitu w ujęciu Rolanda Barthes'a:

Przechodząc od historii do natury, mit rodzi oszczędność i usuwa złożoność ludzkich działań, nadaje im prostotę esencji, likwiduje wszelką obiekcję¹⁵³.

Bioliberalizm, sprowadzający naturę ludzką do kilku prostych znaturalizowanych opisów, jest przykładem tego, jak ruch w obrębie nauk przyrodniczych na nowo wytwarza mityczną naturę. Bauman w książce *Prawodawcy i tłumacze* zauważył, że proces humanizacji świata nie był robiony przez humanistów, to inne czynniki, inni prawodawcy wprowadzali, a może i tworzyli nowoczesność. Wystarczy pomyśleć o roli, jaką pełnili pedagodzy, dziennikarze, popularni pisarze, działacze społeczni czy lekarze w wytwarzaniu nowoczesnej *episteme*. Analogiczny

¹⁵³ Roland Barthes, *Mitologie*, wyd. 2, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2008, s. 278.

proces możemy wskazać w przypadku bioliberalizmu: wytwarzanie nowych mitów, dehumanizacja natury ludzkiej nie jest jedynie produktem filozofów, „humanistów”, naukowców społecznych. Bioliberalizm jest upowszechniany przez obieg medialny, edukację, urządzenia społeczne, systemy grantowe etc. Mityzacja neoliberalnej gospodarki odbywa się za pomocą jej własnych mechanizmów rozpowszechniania innowacji¹⁵⁴.

Potrzebujemy odważniejszych koncepcji ontologicznych niż te tradycyjnie używane w naukach społecznych; samo pojęcie tego, co społeczne, staje się problematyczne. Fuller nie jest do końca świadom, że kategorii „społeczne” używa w dwóch ujęciach: jedno z nich nacechowane jest aksjologicznie – oznacza organiczną całość, powiązanie ze sobą jednostek w superorganizm – społeczeństwo. To rozumienie podobne jest do tego, jak myśliciele systemowi ujmują podsystem społeczny (odróżniając go od podsystemów kultury, polityki etc.), nie jest jednak przez niego w jasny sposób odróżnione od szerszego ujęcia tego, co społeczne, oznaczającego całość systemową obejmującą tradycyjnie rozumiany podsystem społeczny, biologiczny, kulturowy, polityczny etc.¹⁵⁵ Chęć ocalenia węższego rozumienia tego, co społeczne, oraz zawartości aksjologicznej nowoczesnego ethosu z posthumanistycznie rozumianą ontologią (w szerszym sensie) funduje projekt wyobraźni ontologicznej. Fuller tylko częściowo podąża tym tropem, koncentrując się na warstwie aksjologicznej, niewystarczająco wnikliwie podejmuje kwestie ontologiczne. W wyniku tego jego radykalizacja wyobraźni socjologicznej jest połowiczna: udaje mu się zrekonstruować, przypomnieć jej zawartość polityczną oraz aksjologiczną i zręcznie ją aktualizuje do wyzwań współczesności.

¹⁵⁴ Por. rozdział *Zombie, ostatni sprawiedliwi, pisarze i reproduktorzy. O roli intelektualistów w kulturze współczesnej*, w: Krzysztof Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit., s. 321–344.

¹⁵⁵ Napięcie to stanowi dla mnie kluczowy moment, w którym mogę uchwycić przejście od wyobraźni socjologicznej do ontologicznej. Dziś nie sposób już zdefiniować tego, co społeczne, w szerszym ujęciu, nie odwołując się do ontologii posthumanistycznej, teorii aktora-sieci czy ontologii zorientowanej na obiekty (Graham Harman et al.). Dokładniej omówię te zagadnienia w kolejnym rozdziale.

Niestety, w wyniku zbyt radykalnego stanowiska krytycznego wobec teorii aktora-sieci (i tzw. zwrotu ontologicznego), które nazwałbym nawet uprzedzeniem, Fuller pozbawia swój projekt szans na realizację. Bez wymiaru ontologicznego każdy projekt emancypacyjny skazany jest na porażkę. W zderzeniu ze światem, którego nieodłącznym elementem jest technonauka, humanistyczne projekty, które nie będą w stanie korzystać z dorobku teoretycznie i empirycznie zorientowanych studiów nad nauką i techniką (STS i ANT), skazują się w najlepszym razie na rolę kasandrycznych moralistów. Brak ontologicznej analizy powoduje, że Fuller nie jest w stanie w pełni „przemysleć”, czyli odtworzyć warunków, możliwości naszego usytuowania.

Tym, co pomimo mojej krytyki cenne w jego książce, jest fakt, że Fuller dostrzega dwuznaczny charakter dziedzictwa myśli Michela Foucaulta, szczególnie wczesnego¹⁵⁶. Fuller zauważa, że Foucaultowska, wnikliwa, krytyczna analiza urzędów władzy spowodowała, iż łatwiej było sformułować krytykę nowoczesności, niż podjąć trud pełnej krytycznej ontologii nas samych. Gdy pozostaniemy na gruncie wczesnych, krytycznych wobec nowoczesności prac Foucaulta, łatwiej sformułować nadkrytyczną krytykę, niż zaproponować program pozytywny.

Fuller, choć docenia analizy Foucaulta, krytykuje go jednak, gdyż upatruje w jego projekcie zagrożenia dla emancypacyjnej polityki¹⁵⁷. Warto jednak bronić dorobku Foucaulta, jest on bowiem silny tam, gdzie słabość objawia zarówno Mills, jak i Fuller. Archeologiczne i genealogiczne analizy Foucaulta, będące echem historycznych analiz szkoły „Annales”, proponują bogatą, złożoną wizję ontologiczną. Właśnie z tego powodu sam Foucault nie mieści się w prosty sposób w wąsko modernistycznie

¹⁵⁶ Por. uwagi o urządzaniu (w niektórych tłumaczeniach – rządomyślności) i pedagogizacji w: Marek Czyżewski, *Między panoptyzmem i «rządomyślnością» – uwagi o kulturze naszych czasów*, „Kultura Współczesna” 2009, nr 2, s. 83–95.

¹⁵⁷ Napięcia, niejednoznaczności w myśli Foucaulta są szczególnie widoczne, gdy krytykujemy jego myśl z pozycji feministycznych. Wyraźnie ujawniło się to w jego poglądach na rewolucję irańską. Por. Janet Afary, Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago 2005.

zakreślonych kategoriach. Dla Foucaulta sposoby jedzenia, musztra, architektura, druki, ciała, sposoby mówienia, obyczaje, erotyka spletają się w jedną spójną opowieść. Widać zatem, dlaczego prosta kategoria tego, co „społeczne”, nie wystarcza. Foucault jest bliższy w swych ujęciach ontologicznych temu, co widoczne jest w teorii aktora-sieci, choć może łatwiej dostrzeżemy to podobieństwo w nawiązaniu do prac Mol czy Lawa niż Latoura. Moment ontologiczny u Foucaulta, choć tak atrakcyjny analitycznie, jest jednak odpowiedzialny za słabość polityczną (emancypacyjną) jego teorii. Wbrew późnej deklaracji, wedle której krytyczna ontologia nas samych ma przezwyciężyć impas i być szansą na odnowienie ethosu nowoczesnego, on sam nie pokazuje nam, jak mamy uczynić to praktycznie. Stosując przyjęty przeze mnie słownik pojęciowy, możemy uznać, że Foucault, który w mistrzowski sposób realizuje „socjologiczny” moment wyobraźni socjologicznej, nie dopełnia go jednak momentem „konstrukcyjnym”. Ani „estetyka codzienności”, ani ethos nowoczesny proponowany przez krytyczną, historyczną ontologię nas samych nie są przez niego wystarczająco rozwinięte. Systemowa wyobraźnia Foucaulta nie jest dostatecznie prometejska, aby sprostać warunkom nałożonym przez Millsa. Foucault zbyt silnie krytykuje nowoczesność oraz prowadzi zbyt buchalteryjną analizę, która gubi z oczu sens samej siebie. Foucault jako genealog, archeolog wiedzy i jej archiwista, mimo że potencjalnie jest krytyczny dla systemu, zbyt łatwo może się okazać jedynie tegoż systemu kronikarzem¹⁵⁸. Analiza w duchu Marksa czy Foucaulta pozbawiona lewicowej, prometejskiej nadziei zbyt łatwo może się okazać jedynie konserwatywnym realizmem politycznym.

Potwierdza to Fuller, gdy wskazuje, że Foucault w swej nieufności wobec wszelkiej normatywności podminowuje Durkheimowski program

¹⁵⁸ Napięcia te uwidoczniły się w trakcie debaty telewizyjnej (w TV holenderskiej), która odbyła się pomiędzy Michele Foucaultem i Noamem Chomskym. Jej zapis zob. <http://www.chomsky.info/debates/1971xxxx.htm>; można ją też obejrzeć w całości: <http://roarmag.org/2013/05/chomsky-foucault-debate-full-video-subtitles/>, data dostępu: 29.04.2015; ukazała się także wersja książkowa: Noam Chomsky, Michel Foucault, *Human Nature: Justice vs Power. The Chomsky Foucault Debate*, Fons Elders (ed.), Souvenir Press, London 2011.

pedagogiki społecznej. Zamiast koncentrować się na mechanizmach uzyskiwania przez „odszczepieńców” (*deviants*) społecznego uznania (*recognition*), zdaniem Fullera, Foucault koncentruje się na „odszczepieńcach” samych dla siebie¹⁵⁹.

Naturalnie, taki zwrot przeciwko systemowej normatywności może być „postępowy” w tym oczywistym sensie, w jakim odnawia poczucie sprawczości ofiar i pacjentów, kryminalistów i niepełnosprawnych. (...) Jest to jednak zysk krótkoterminowy, który musi być porównany z długoterminowymi kosztami. Ten akademicki sprzeciw wobec systemu (*rage against system*) zaczął być raczej postrzegany jako cel sam w sobie, a nie środek służący wyższemu celowi. Foucault i jego współtowarzysze podróży mają mało wycucia dialektycznego charakteru historii, w myśl którego wszystkie przypuszczalne cele są w rzeczywistości środkami do kolejnych celów. (To jest to, co rozumiał zdrowiejący heglista i narodzony na nowo pragmatysta, John Dewey, przez pojęcie „instrumentalizmu”, które niefortunnie zostało zagubione przez jego bardziej pozytywistycznie nastawionych wielbicieli). Tym właśnie jest Foucaultowski skoncentrowanie na drugim momencie dialektycznym – antytezie – niezadające sobie sprawy, że powinno być przekroczone dzięki wszechstronnej, normatywnej wrażliwości¹⁶⁰.

Zaprezentowany cytat podsumowuje problemy z rozwijaniem wyobraźni socjologicznej i różnymi formami jej radykalizacji. Wynikają one z zapomnienia jej głęboko dialektycznego charakteru. Potrzeba odzyskania potencjału oświeceniowego połączonego z wrażliwością na analizę strukturalną, systemową, jest – zdaniem Fullera – dziś niezwykle istotna

¹⁵⁹ W tym momencie poruszamy kluczowy problem współczesnej filozofii polityki i ruchów walczących o uznanie mniejszości. Fuller stoi na stanowisku akcentującym biegun asymilacji i znoszenia różnicy, Foucault akcentuje raczej biegun polityki tożsamości podkreślający nieredukcyjny charakter różnicy i negatywne konsekwencje społeczno-polityczne tych projektów, które takowe próby znoszenia proponują. W tym kontekście warto zapoznać się z książką Moniki Bobako, *Demokracja wobec różnicy...*, op. cit.

¹⁶⁰ Steve Fuller, *The Sociological Imagination...*, op. cit., s. 15.

także z tego powodu, że może zapobiec utracie tego, co było kluczowe dla rozwoju poświeceniowych nauk społecznych: zsekularyzowanej, chrześcijańskiej w swych korzeniach idei zbawienia. W odróżnieniu od ujęć tradycyjnych ta nowa obietnica zbawienia była bardziej dynamiczna i egalitarna, choć niepozbawiona zagrożeń¹⁶¹. Prometejska wizja arystokratów ducha, zmieniających i oświecających lud, wciąż była obecna w pismach Millsa. Musimy jednak pamiętać, że w odróżnieniu od opowieści tradycyjnej dostęp do grupy wybranych nie był oparty na kryterium różnicy reakcyjnej (Lefort)¹⁶². W nowej rzeczywistości teoretycznie każdy mógł stać się naukowcem społecznym, o ile spełnił kryteria merytoryczne i wypełniał aksjologiczną obietnicę zawartą w posłannictwie tych nauk¹⁶³. Fuller wskazuje, że rezygnacja z dialektycznego pojmowania historii powoduje, iż Foucault jest nieświadomym sprzymierzeńcem ujęć neoliberalnych oraz je legitymizuje. Wystarczy złośliwie zauważyć, że być zwolennikiem Foucaulta w latach osiemdziesiątych w Anglii nie oznaczało niczego innego, jak sprzyjanie zmianom zaproponowanym przez Margaret Thatcher¹⁶⁴.

Zarzut Fullera jest raczej zasadny w odniesieniu do wczesnych analiz Foucaulta. Późne wykłady tego myśliciela poświęcone urzędowaniu (*gouvernementalité*) nie mogą być tak łatwo skrytykowane. Widoczne jest to, gdy wskażemy drobiazgową analizę neoliberalnej pedagogiki dokonanej przez Foucaulta, gdzie akcentowanie wyzwolenia jednostki, wskazywanie na jej ekspresję było i jest jedynie bardziej zakamuflowaną formą pracy warunkowania systemowego.

Powracając do związku socjologii i socjalizmu, pamiętajmy, że był bliiski „ojcom socjologii”: Weberowi i Durkheimowi; pojmowali oni zmianę

¹⁶¹ Ibidem, s. 16.

¹⁶² Por. rozdział *Różnica „radikalna” versus różnica „reakcyjna”*, w: Monika Bobako, *Demokracja wobec różnicy...*, op. cit.

¹⁶³ Oczywiście, dziś ta naiwna wizja powinna zostać skonfrontowana z analizami strukturalnymi pola akademickiego, chociażby tymi przedstawionymi przez Bourdieu w jego *Homo academicus*. Por. Pierre Bourdieu, *Moment krytyczny*, op. cit.

¹⁶⁴ Steve Fuller, *The Sociological Imagination...*, op. cit., s. 11–12.

społeczną jako kierowaną z góry na dół („top down”) ¹⁶⁵. Tak też kwestię tę ujmował Mills. Dziś jednym z zasadniczych jest pytanie, jak ocalić „socjalistyczny” wymiar aksjologiczny nauk społecznych, równocześnie redukując zagrożenia związane z modernistycznym „ogrodnictwem”. Bioliberalne zagrożenie to „ściana”, która wyznacza zakres możliwej zmiany. Zbyt radykalne odrzucenie wszelkich pomysłów kierowania, sterowania zmianą społeczną sprowadzi się w ostateczności do zgody na to, aby rządziły procesy samoorganizacji. Jednostki będą nadal pozostawione same sobie i jako element gry sił deterministycznych staną się skazane na los, karmę. W jednej ze swoich wcześniejszych prac wprowadziłem pojęcie homo-nyama. Pozwolę sobie teraz zacytować jej odnośny fragment:

Chciałbym zaproponować pojęcie „homo-nyama” na określenie człowieka jako ciała, którego los jest wynikiem przemian kapitalistycznych. Homo-nyama to ukryty warunek Leninowskiego imperialnego stadium kapitalizmu, ofiara nagiej przemocy, śmierć bezimienna, z głodu, w wyniku powodzi, to śmierć tak „nieważna”, że nawet niedostrzegalna przez biopolityczną aparaturę władzy demograficznej. Homo-nyama umiera, często nawet niepoddany formalnej przemocy, opresji państwa. Homo-nyama to właściwie efekt, ukryty warunek rozwijającej się nowoczesności, to dramat nagiego życia, mięsa, poddanego władzy głodu, zimna, chorób, niewolniczej pracy na plantacji, opresji w „cienistym wnętrzu” gospodarstwa domowego, bycie sprowadzonym do roli wyzyskiwanego, bitego, gwałconego mięsa ¹⁶⁶.

W tym miejscu ujawnia się też pęknięcie, niedoskonałość w myśli Fullera. Jego zapalczywa próba przywrócenia momentu podmiotowego („teza”) spowodowała, że sam zapomniał o dialektyce i zaniedbał moment strukturalny, socjologiczny, ontologiczny („antyteza”). Fuller z ferworem pragnie przywrócić krytyczny potencjał Millsowskiego

¹⁶⁵ Ibidem, s. 14.

¹⁶⁶ Cytat pochodzi z mojego tekstu: *Europejska nowoczesność...*, op. cit., s. 279.

dziedzictwa, niestety, zaniedbanie kwestii innobytu powoduje, że jego propozycja jest wciąż niepełna.

Foucaultyści jednakże stali się wpływowi w latach osiemdziesiątych, gdy wiara w państwo opiekuńcze i bardziej ogólnie politykę socjalistyczną wyblakła. W tym momencie ich poglądy bardziej pasowały do tego, by widzieć je w tandemie z narastającą neoliberalną wrażliwością, której mistrzem był guru thatcherowskiej ekonomii Friedrich von Hayek. Ważnym wskaźnikiem semantycznym jest regres widoczny w przejściu od Kantowskiej autonomii do Arystotelesowskiej sprawczości (*agency*) w celu określenia dążeń do samookreślenia przez grupy odszczepieńców. Tam, gdzie autonomia implikuje opór i dążenie do przekraczania naturalnych tendencji (np. pokusę grzechu, poddanie się tradycji), tam sprawczość implikuje prostą zgodę na wyrażanie naturalnych tendencji, które wcześniej były ograniczane (np. przez państwo)¹⁶⁷.

Powyższy cytat jest ważny z kilku powodów. Po pierwsze, w bezpośredni sposób wyartykułowane zostało napięcie pomiędzy Kantowską autonomią i Arystotelesowską sprawczością, ważne dla pojęcia wyobraźni ontologicznej. Warto krytycznie w stosunku do Fullera zauważyć, że nie widzi on tego, iż Kantowska autonomia zakłada modernistyczną, „przepełnioną” wizję ontologii – taką, w której w prosty sposób to, co deterministyczne, jest przynależne stronie przyrodniczej, a wolność stronie ludzkiej. W kontekście odkryć w ramach termodynamiki i badań nad układami złożonymi wiemy, że takie proste deterministyczne ujmowanie przyrody nie jest już możliwe. Prigogine i (szczególnie) Stengers przekonująco pokazali, że nie ma żadnych powodów teoretycznych, dla których moglibyśmy dłużej podtrzymywać „ludowy newtonizm”¹⁶⁸. Świat przyrody jest także zdolny do kreacji. Wbrew Fullerowi to raczej Arystoteles, a nie Kant, jest dziś bardziej aktualnym filozofem. Ponadto,

¹⁶⁷ Steve Fuller, *The Sociological Imagination...*, op. cit., s. 16.

¹⁶⁸ Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, seria Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW, Warszawa 1990.

kiedy przyjrzymy się biegunowi tego, co ludzkie, to także w tym przypadku Fuller upraszcza sobie zadanie i zdaje się ignorować w ogóle ewolucję niemieckiej myśli transcendentalnej, która przecież poddała Kantowskie dziedzictwo krytycznej rewizji. Fuller poprzez proste przeciwstawienie Kanta Arystotelesowi uzyskuje jasność wyводу i ostrość tezy polemicznej. Nie jest świadom, że w ten sposób cały koncept „nowej wyobraźni socjologicznej” staje się wątpliwy. Przecież w obrębie transcendentalizmu dokonało się przejście od autonomicznego rozumienia Kantowskiego podmiotu, poprzez jego uhistorycznienie (Hegel), uspołecznienie (Marks), aż wreszcie po zontologizowanie (Heidegger). Fuller upraszcza sobie zadanie, co potwierdza ponownie, że nie potrafi on podjąć analizy na poziomie ontologicznym. Kładzie silniejszy akcent na momencie tezy (Kantowska autonomia), ale traci możliwość rozpoznania uwarunkowań przez innobyty (antyteza). Rozwiązaniem nie jest proste wyparcie Arystotelesa (jako symbolu ontologii) i zadeklarowanie, że jesteśmy zwolennikami aksjologicznie dla nas ważnej autonomii podmiotowej jednostki (której symbolem jest Kant). Pytanie brzmi, jak równocześnie pomyśleć o postulacie Kantowskiej autonomii moralnej, ale z całą świadomością ewolucji myśli transcendentalnej i jej ontologizacji (która, jak wskazywałem wcześniej, może być wyinterpretowana już z myśli Kanta). Wyzwaniem, z którym świadomie chcę się w niniejszej książce zmierzyć, jest połączenie wrażliwości i wyobraźni ontologicznej późnego Heideggera (czy Foucaulta) z etyczną siłą, która zawarta była w Kantowskim przekazie.

Podsumowując, Fullerowska próba radykalizacji wyobraźni socjologicznej jest cenna przede wszystkim jako przywrócenie prometejskiego, krytycznego wymiaru wyobraźni socjologicznej. Drugim z ważnych osiągnięć Fullera jest wskazanie na zagrożenie związane z bioliberalizmem, co stanowi cenne rozszerzenie uwag Millsa o „idiotyzmie” jako przywarze epoki. Niestety, wadą Fullera jest zbyt słabe przemyślenie bieguna uwarunkowań. Autor ten w swej walce z tendencjami kwietystycznymi, sceptycznymi pomija konieczność przeprowadzania skrupulatnych analiz. Cóż z tego, że przywrócił wiarę w konstrukcyjny wymiar wyobraźni socjologicznej, kiedy stracił z oczu jej wymiar socjologiczny.

2.4. Intelektualista publiczny i jego rola w świecie niedopełnionej nowoczesności

Radykalizacja wyobraźni socjologicznej odsłoniła nam słabości tej koncepcji. Zarówno Mills, jak i Fuller nie radzą sobie ze stworzeniem adekwatnej, przekonującej wizji ontologii, pozostają na poziomie redukcjonizmu socjologicznego. Koncentrują się na poziomie społecznym, nie potrafią jednak zdefiniować, czym jest materia społeczna. W przypadku Millsa jest to w pewnym stopniu usprawiedliwione – oskarżanie go, że nie podjął dyskusji ze stanowiskami akcentującymi ontologię posthumanistyczną byłoby ahistoryzmem. Niestety, w przypadku Fullera takie usprawiedliwienie nie jest już możliwe.

To jednak nie koniec problemów. Projekt wyobraźni ontologicznej zakłada korektę programu nauk społecznych na dwóch polach: zmianę ontologii na posthumanistyczną oraz krytyczną dyskusję z prometejską wizją intelektualisty, która stanowiła rdzeń modernistycznej (Millsowskiej) obietnicy. Nawiązując do Fullera, można to sformułować następująco: tradycyjnie nauki społeczne były nierozzerwalnie związane z wzajemnie konstytuującą się parą pojęć: socjologia i socjalizm. Dziś oba człony są wątpliwe: socjologii cios zadała posthumanistyczna krytyka, socjalizmowi – „koniec historii”¹⁶⁹

¹⁶⁹ Fukuyamowska teza o „końcu historii” jest bardzo etnocentryczna. Tylko w kontekście euroamerykańskim w tak oczywisty sposób uległa zakwestionowaniu ideologia modernistyczna reprezentowana m.in. w ramach marksizmu. W Indiach, Nepalu, Meksyku (zapatyści) czy na Bliskim Wschodzie (Kurdowie) istnieją milionowe ruchy odwołujące się do ideologii marksistowskiej. Nie oceniam teraz tych ruchów, chcę tylko zauważyć ich istnienie. Dla niniejszej książki ważniejszy jest stosunek do modernistycznego ethosu ucieleśniany w praktykach naukowych, edukacyjnych. Pesymizm Fullera jest reprezentatywny jedynie dla świata euroamerykańskiego. W krajach Trzeciego Świata jest wciąż obecna silna, modernistyczna wiara w naukę i technikę jako siłę emancypującą; na pytanie, czy uważasz, że nauka i technika mogą pomóc w rozwoju społecznym, najwięcej odpowiedzi pozytywnych udzieliły dzieci z Ugandy i Ghany, najbardziej sceptyczne były dzieci z Holandii. Por. *How do learners in different cultures relate to science and technology? Results from the project ROSE (the Relevance of Science Education)*, Svein Sjøberg, Camilla Schreiner, *Asia-Pacific Forum on Science Learning and Teaching*, vol. 6, iss. 2, Foreword, http://roseproject.no/?page_id=39, data dostępu: 13.04.2016; zwrócenie

oraz przemiany w obrębie nowoczesności. W rozdziale poświęconym ontologii skupię się na wątku pierwszym: jak socjologia ma prze-trwać, mimo że przyjmujemy założenia posthumanistyczne¹⁷⁰. Poniżej przyjrę się wątkowi „socjalistycznemu” – ethosowi nowoczesnego intelektualisty zaangażowanego i jego roli społecznej. Jak wskazuje Terry Eagleton, możemy wyróżnić trzy role społeczne: akademików, intelektualistów i intelektualistów publicznych¹⁷¹. Różnica pomiędzy pierwszymi dwoma: akademikiem a intelektualistą, polega przede wszystkim na typie pracy – akademicy są wysoce, często absurdalnie wąsko wyspecjalizowani (Eagleton podaje przykład doktoratu o tytule „Niektóre aspekty systemu waginalnego u pcheł”), podczas gdy intelektualista może poruszać się z łatwością pomiędzy różnymi polami i przedmiotami rozważań. W tym sensie akademicy odpowiadają Habermasowskiemu interesowi instrumentalnemu, a intelektualiści mają funkcję hermeneutyczną, potrafią łączyć różne warstwy kultury¹⁷². Wszakże, co podkreśla Eagleton, owa hermeneutyczna erudycja intelektualistów nie działa w próżni, wyłącznie dla zaspokojenia potrzeb poznawczych. Zazwyczaj łączy się z funkcją społeczną (interesem krytycznym – używając pojęć Habermasa¹⁷³). Eagleton pokazuje nieoczywistość przejścia pomiędzy funkcją akademika, intelektualisty i intelektualisty publicznego, natomiast dla Millsa jest ono nie tylko oczywiste, ale jest właściwie zobowiązaniem. Akademik, szczególnie przedstawiciel nauk społecznych, powinien pełnić funkcję intelektualisty publicznego.

uwagi na te badania zawdzięczam Marcinowi Zarodowi. W tym sensie niniejsza książka jest także pisana w patrykularnym, europejskim kręgu odniesień, to do czytelników z tego kręgu są głównie kierowane uwagi o upadku modernistycznego ethosu. Mam nadzieję, że w przyszłości będę mógł przeprowadzić badania dotyczące globalnej redystrybucji modernistycznych nadziei i lęków.

¹⁷⁰ Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny...*, op. cit.

¹⁷¹ Terry Eagleton, *Comrade and Colons*, w: Katharyne Mitchell (ed.), *Practising Public Scholarship Experience...*, op. cit., s. 7.

¹⁷² Tę rolę intelektualistów-filozofów podkreśla też Krzysztof Abriszewski w swojej książce *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit.

¹⁷³ Jürgen Habermas, *Interesy konstytuujące poznanie*, op. cit., s. 157–169.

Jako myśliciel nowoczesności refleksyjnej (późnej), Fuller bardziej pesymistycznie ustosunkowuje się do możliwości odnowienia potencjału nauk społecznych i filozofii. Tam gdzie Mills jest entuzjastyczny i ofensywny, Fuller proponuje narrację ostrożną. Mills to zdobywca, jeszcze wierzy w zmianę rzeczywistości, podobny ton pobrzmiwa też w odwołującej się w znacznie mierze do niego, przywoływanej przeze mnie, książce Baumana *Wizje ludzkiego świata*. Fuller pisze swą książkę w innej rzeczywistości, ponowoczesny świat jest sceptyczny wobec nowoczesnych marzeń. Symptomatyczna jest tutaj postać Zygmunta Baumana i przemiana, jakiej uległ. Późny Bauman, bliższy Fullerowi, nie wierzy w możliwość zmiany społecznej, podczas gdy Bauman wczesny jest prometejskim krytykiem klerków. Bauman przechodzi przemianę podobną do tej, jakiej uległ polski dziennikarz i pisarz Ryszard Kapuściński¹⁷⁴: od rewolucyjnego zapału obaj przeszli na wycofaną pozycję sceptycznych mędrców. Po radykalnej krytyce nowoczesności¹⁷⁵, oskarżeniu jej o tendencje ogrodnicze i w rezultacie obwinieniu jej o ludobójstwo Bauman przechodzi na pozycję „filozofii mądrościowej”. Wyobraźnia, którą chciał wzmacniać Mills, jest krytykowana, oskarżana o bycie sprzymierzoną z myślą totalną; została przez Bauman wraz z państwem ogrodniczym obłożona klątwą i zanikła. Prometejski entuzjazm jawi się dziś jak totalizujące działanie prawodawcy. Dziś, w nowoczesności późnej silniej odczuwamy alienujące brzemienie dawnych projektów nowoczesnych niż alienację wywołaną przez zjawiska i procesy, od których projekty te miały nas wyzwolić. Czy to poczucie jest słuszne? Prawdopodobnie nie, przecież wraz z pojawieniem się nowych niebezpieczeństw stare nie zniknęły, ale warto pamiętać, że to nie oznacza, iż poczucie alienacji nie jest prawdziwe. Zgodnie z twierdzeniem Thomasa–Znanieckiego społecznie

¹⁷⁴ Artur Domosławski, *Kapuściński non-fiction*, Świat Książki, Warszawa 2010; por. też recenzję angielskiego wydania tej książki: David Ost, *Journalism and Revolution*, „Dissent. A Quarterly of Politics and Culture”, Winter 2013, <http://www.dissentmagazine.org/article/journalism-and-revolution>, data dostępu: 13.04.2016.

¹⁷⁵ Krytyka ta przedstawiona została najdobitniej w książkach *Nowoczesność i zagłada*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012, oraz *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, PIW, Warszawa 1996.

prawdziwe jest to, co za takie jest przyjmowane. Gdy przyjmiemy bliskie mi, ontologiczne ujęcie współczynnika humanistycznego¹⁷⁶, to musimy uznać, że alienujące struktury drugiej nowoczesności wytwarzane w ramach walki z alienacją (z problemami z poziomu pierwszej nowoczesności) są równie prawdziwe. Używając metafory ze słownika teorii systemów, możemy wyrazić to następująco: problemy, jakie przed reprodukcją systemu stawiają wewnętrzne procesy samoorganizacji, są równie kluczowe jak konieczność uporania się ze środowiskiem zewnętrznym. Co więcej, może się okazać, że niektóre z problemów wewnątrzsystemowych są większym wyzwaniem niż czynniki środowiskowe.

2.4.1. Wyobraźnia socjologiczna a rola publiczna intelektualistów

Pytanie o rolę prawodawcy to pytanie o rolę, jaką dziś pełnią intelektualiści publiczni. Odpowiem, wykorzystując ustalenia Krzysztofa Abriszewskiego, który w swojej ostatniej książce koncentruje się na kulturowej roli, jaką może pełnić filozofia. Odwołując się do Niżnika, Bergera i Luckmanna, pokazuje on, że ważną rolę intelektualistów jest spajanie uniwersum symbolicznego. Filozofowie, badacze społeczni, dostarczają narzędzi, które umożliwiają rekonstrukcję świata życia, destabilizowanego przez nazbyt szybkie przemiany społeczne, techniczne, kulturowe. Taka rola intelektualisty publicznego dobrze wpisuje się w późną fazę dorobku Baumana i Kapuścińskiego – jako przedstawiciele nurtu mądrościowego pozwalają oni lepiej orientować się w zaburzonym świecie życia codziennego. Ta część propozycji Abriszewskiego jest ostrożna. Kładzie on nacisk na warstwę rekonstrukcyjną. Wpisuje się tylko w jeden aspekt konstruktywistycznego momentu wyobraźni – konserwatywno-ekologiczny. Intelektualista, humanista w opisaney przez niego roli jest niewczesny, ma zadania naprawcze¹⁷⁷. Sam jednak raczej nie wytwarza zmiany, nie

¹⁷⁶ Mariola Kuszyk-Bytniewska, *Znanięcki i Husserl...*, op. cit.

¹⁷⁷ Szczególnie wyraźnie widać to w rozdziałach: *Sklejanie, szycie i wiązanie, czyli Spinoza jest bystrzejszym socjologiem niż wielu z nas – jego filozoficznych spadkobierców* oraz *Zapewnianie kulturze spójności* książki: Krzysztof Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit.

prowokuje nowych gier kulturowych, ale jedynie próbuje nadać im innowacjami generowanymi przez inne dziedziny: rynek, nauki ścisłe, technologię. Przyjmuję wstępną hipotezę, że takie rozłożenie akcentów wynika z zależności koncepcji Abriszewskiego od Latoura i Bergera oraz Luckmanna – zarówno ANT, jak i socjologia fenomenologiczna, podobnie jak etnometodologia czy, szerzej, badania etnograficzne, sprzyjają raczej odtwarzaniu zastanej rzeczywistości, pokazują procesy jej wytwarzania.

Przedstawmy teraz model zaproponowany przez Abriszewskiego. Ujęcie to z konieczności jest idealizacyjnie uproszczone. Abriszewski jest świadomy metodologicznie, rozpoznaje złożoność badanego pola. Podążając za Zybertowiczem, przytacza cztery rodzaje sposobów, w jakie intelektualiści mogą uczestniczyć w grach kulturowych¹⁷⁸. Abriszewski reinterpretuje Zybertowicza i proponuje ulepszoną wersję jego typologii gier kulturowych. Należą do nich: odtwarzanie, odkrywanie, redefiniowanie i projektowanie. Abriszewski proponuje, abyśmy przy każdym z typów gry zastanowili się nad tym, w jaki sposób dokonuje się stabilizacja otoczenia (ontologiczna) oraz jakimi kategoriami poznawczymi dysponujemy, jaka jest ich stabilność (epistemologiczna). Autor ten wyróżnia dwa wymiary stabilizacji: ontologiczny i epistemologiczny, a następnie nakłada je na modele/typy poznania. Otrzymuje dzięki temu klarowną matrycę. I tak, poznanie jako odtwarzanie działa w stabilnym otoczeniu oraz dziedziczy tradycyjne struktury poznawcze. Stabilizacja zachodzi na obu poziomach. Odkrywanie uruchamia jeden z wymiarów – nadal nie zmieniamy otoczenia, ale pozwalamy sobie na „uruchomienie” wymiaru epistemologicznego. Inaczej, „pakujemy świat w słowa”. Redefiniowanie wychodzi od zastanych kategorii, nie podważa ich (przynajmniej na wyjściu), a gra idzie o destabilizację dotychczasowego porządku ontologicznego, o zmianę świata. Wreszcie ostatni typ, najbardziej radykalny, to projektowanie, gdzie uruchomione zostają oba wymiary: musimy działać zarówno w niestabilnym otoczeniu, jak i za pomocą niestabilnych, przynajmniej częściowo, kategorii. Kiedy nałożymy ten model gier kulturowych na pojęcie wyobraźni socjologicznej w ujęciu Włodzimie-

¹⁷⁸ Ibidem, s. 71.

rza Wesołowskiego, otrzymujemy następujący obraz: do „socjologicznego” bieguna wyobraźni socjologicznej przynależałyby gry odtwarzania i odkrywania, zaś do bieguna konstruktorskiego – gry redefiniowania i projektowania.

Zaproponowane przeze mnie rozszerzenie momentu konstruktorskiego wyobraźni na aspekty: rewolucyjny i ekologiczno-konserwatorski, nie daje się łatwo wpisać w model zaproponowany przez Abriszewskiego. Przypomnijmy tamto rozróżnienie:

Wyobraźnia socjologiczna: momenty dialektyczne i aspekty

Moment dialektyczny	Charakterystyka aspektów	Aspekty	Ekologia polityczna i jej momenty
Socjologiczno-całościowy	zachowawczy/ rekonstrukcyjny	hermeneutyczny	„Ilu nas jest?”
	aktywny/ dekonstrukcyjny	krytyczny	
Polityczno-konstruktorski	zachowawczy/ rekonstrukcyjny	ekologiczno-konserwatywny	Czy możemy być razem?”
	aktywny/ dekonstrukcyjny	decyzyjnistyczny-rewolucyjny	

Po nałożeniu obu ujęć otrzymujemy następujący model:

Tabela 2. Wyobraźnia socjologiczna, jej momenty dialektyczne a gry kulturowe¹⁷⁹

Typy poznania	Stabilizacja otoczenia (ontologiczna)	Stabilizacja kategorii poznawczych (epistemologiczna)	Wyobraźnia socjologiczna i jej momenty dialektyczne
Odtwarzanie	+	+	socjologiczno-całościowy
Odkrywanie	+	-	
Redefiniowanie	-	+	polityczno-konstruktorski
Projektowanie	-	-	

¹⁷⁹ Tabela ta stanowi modyfikację tabeli sporządzonej przez Krzysztofa Abriszewskiego, *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit., s. 71.

To prowizoryczne nałożenie obu modeli wypracowanych w ramach różnych tradycji intelektualnych jest niedoskonałe. W tym momencie nie rozszerzę modelu o wprowadzenie aspektów aktywnego/dekonstrukcyjnego i zachowawczego/rekonstrukcyjnego, gdyż wymaga to wprowadzenia szerszego ontologicznego ujęcia wiedzy i procesów wiedzytwórczych. Uczynię to w dalszej części książki. Model Abriszewskiego wpisuje się w aspekt zachowawczy/rekonstrukcyjny. Podobny problem napotyka, gdy próbujemy pokazać, w jaki sposób można wpisać w wyżej zaprezentowaną typologię pracę prawodawcy i tłumacza.

Tabela 3. Wyobraźnia socjologiczna a role intelektualistów

Wyobraźnia socjologiczna	Aspekty	Rola intelektualistów (w trybie pozytywnym)	Rola intelektualistów (w trybie negatywnym)
Socjologiczno- całościowa	hermeneutyczny	tłumacz/ stabilizator	„akademizm”, autopoietyczne odtworzenie pola
	krytyczny	krytyk doksy	outsider/neoluddyta/ irracjonalny krytyk
Polityczno- konstruktorska	ekologiczno- konserwatywny	prawodawca/ stabilizator	„klerk”
	decyzyjnistyczno- rewolucyjny	innowator/ prometejski fundator praw	rewolucjonista totalny

Ten prowizoryczny model pokazuje, że zastosowana przez Baumana metafora, choć nośna, jest dość ograniczona. „Tłumacz” ogranicza rolę intelektualistów do tworzenia całościowo-socjologicznej diagnozy sytuacji i z trudem daje się wpisać w tradycyjną rolę intelektualistów, czyli krytykę zastanego porządku i zastanych struktur wiedzy oraz mniemań (doksy). Bauman nazbyt pośpiesznie dezawuuje rolę prawodawcy, czyniąc ją wyłącznie odpowiedzialną za negatywne skutki nowoczesności. Poprzez swoje uwikłanie w teoriomodernizacyjną historiozofię zakłada, dość niespodziewanie, stadialny rozwój historii, wedle którego po okresie nowoczesności następuje nowa faza historii. Jeżeli uwolnimy myślenie o wyobraźni socjologicznej (oraz o rolach intelektualistów) od

tak rozumianych założeń historiozoficznych, możliwe będzie pokazanie, że figury tłumacza i prawodawcy odpowiadają aspektowi ekologiczno-konserwatywnemu i decyzyjonistyczno-rewolucyjnemu wyobraźni socjologicznej. I jako takie winny być traktowane jako równoprawne dyrektywy postępowania i elementy dyspozycji intelektualnej.

Jak już zauważyłem, także propozycja Abriszewskiego nie pokrywa się z całym spektrum możliwości zaproponowanych w modelu. Silniej akcentuje on jeden ze sposobów funkcjonowania intelektualistów w grach kulturowych – funkcję spajania rozerwanego uniwersum symbolicznego. Odpowiada ona wskazanemu wyżej aspektowi ekologiczno-konserwatywnemu. Aspekt decyzyjonistyczno-rewolucyjny nie jest reprezentowany w zbliżonym stopniu.

2.4.2. Wyczerpanie nowoczesnego projektu i ponowoczesny pesymizm

Z powodu wyżej wskazanej dysproporcji chciałbym zwrócić uwagę na decyzyjonistyczno-rewolucyjny aspekt wyobraźni socjologicznej i odpowiadające im odpowiednio role intelektualistów (zarówno w trybie pozytywnym, jak i negatywnym). Chodzi mi o rolę tych, którzy z jednej strony podminowują istniejące gry kulturowe, a z drugiej zarazem aktywnie przebudowują pola znaczeniowe, projektują nowe formy uczestnictwa w kulturze, tworzą nowe gry i ich reguły, ale co ważniejsze, nie uczestniczą tylko w sporach na poziomie epistemocentrycznym, lecz wpisują się też w redefiniowanie struktur instytucjonalnych, społecznych, czyli oddziałują także na poziomie ontologii (społecznej). Chodzi o klasyczną funkcję intelektualisty zaangażowanego, szczególnie w ruchy o charakterze wyzwolenicznym¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Dziś ta figura jest już zapoznana, częściowo dlatego, że była ona obecna raczej na obrzeżach stabilnej nowoczesności. Z jednej strony wśród inteligencji rosyjskiej czy polskiej, z drugiej wśród myślicieli z Trzeciego Świata, szczególnie tych, którzy działali w okresie tzw. roku Afryki (1960), czyli pokolenia, które przygotowywało niepodległość państw afrykańskich i było pierwszym pokoleniem przywódców. Niestety, częściowo z przyczyn politycznych, systemowych, częściowo doktrynalnych obie z tych formacji poniosły klęskę. Inteligencja rosyjska i polska, po „heglowskim ukąszeniu”, dokonała

Krytyka postawy prawodawcy jest dziś szeroko rozpowszechniona¹⁸¹, mnie intryguje bardziej krytyka figury tłumacza. Pytanie zasadnicze brzmi: „jak odróżnić Baumanowskiego tłumacza od klerka?”. Figurę klerka sam Bauman niegdyś przedstawił w bardzo negatywnym świetle: „Ja sobie badam, ty sobie korzystasz. Nie obchodzi mnie, kim ty jesteś i jaki użytek robisz z moich dociekań. (...) Oddaję usługi każdemu, kto tego pragnie”¹⁸².

Czy tłumacz jest czymś więcej niż tylko klerkiem? Czy tłumacz to liberalna ironistka, której nie udało się dostać do zarządu?¹⁸³ Dobrze widać ten problem, gdy prześledzimy recepcję biografii Kapuścińskiego napisanej przez Domosławskiego¹⁸⁴. Nie była najlepiej przyjęta. Przypomnienie o dawnym lewicowym politycznym zaangażowaniu odbierano z niesmakiem. Krytkowano autora biografii za „grzebanie w brudach”.

rozliczenia krytycznego z projektem komunizmu, które było jednocześnie rozliczeniem z projektem nowoczesności. Krytyka wypaczeń komunizmu spowodowała, że inteligencja zniosła legitymację siebie samej. Prominentni przedstawiciele inteligencji przeszli na pozycje konserwatywne, często religijne, lub ulegli mirażowi kapitalistycznej technokracji. Oba wyjścia uniemożliwiają utrzymanie społecznej wagi roli intelektualisty. W przypadku państw afrykańskich głównym problemem było dziedzictwo kolonialne i uwikłanie w zimnowojenny konflikt. Przywódcy-intelektualiści, tacy jak Patrick Lumumba czy Kwame Nkrumah, ponieśli porażkę, a wraz z nią pogrzebano też oświeceniowo-modernizacyjne nadzieje, jakie im przyświecały. Kolejni przywódcy szukali legitymizacji swych rządów raczej w religii, nacjonalizmie czy w „wynalezionym” tradycjonalizmie. Por. Kwame Nkrumah, *Autobiografia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

¹⁸¹ Niestety, z powodu dość prymitywnego rozumienia nowoczesności (w ramach wizji teoriomodernizacyjnej) przez figurę prawodawcy rozumie się figury klasycznie modernistyczne, np. zaangażowanego lewicującego intelektualistę. Kiedy jednak analizujemy nowoczesność bardziej przewrotnie, w duchu Latoura, to możemy zauważyć, że tymi, którzy dziś mają modernistyczne, prawodawcze, oczyszczające uroszczenia, są raczej fundamentaliści religijni niż intelektualiści. Religijni fundamentaliści pozornie są antynowocześni, tak jest wszakże jedynie w warstwie powierzchownej. W praktyce są oni głęboko modernistyczni w swym uroszczeniu do totalizacji, wytwarzania jednakowych podmiotów, stosowaniu restrykcyjnej logiki binarnej w sporach światopoglądowych.

¹⁸² Zygmunt Bauman, *Wizje ludzkiego świata...*, op. cit., s. 331.

¹⁸³ Metaforę tę zawdzięczam tekstowi *Ironistka w zarządzie*, <http://nameste.litglog.org/2011/01/ironistka-w-zarządzie/>, data dostępu: 18.04.2014.

¹⁸⁴ Artur Domosławski, *Kapuściński...*, op. cit.

Według mnie krytycy biografii Kapuścińskiego nie postawili wystarczająco mocno pytania o postawę z ostatniego okresu twórczości Kapuścińskiego. Zabrakło symetrii: jeżeli trzeba się tłumaczyć z prometeizmu i prawodawczej pychy, dlaczego nie należy się tłumaczyć z wycofania na pozycję tłumacza? W życiu prywatnym nie wypada nikogo rozliczać z tego, że nie okazał się bohaterem. Heroizm można cenić, nie można go jednak wymagać, co więcej, nie można heroizmu zadekretować jako obowiązku. Tu mamy jednak do czynienia z sytuacją inną: Kapuściński nie był osobą prywatną. Jako mędrzec podążający śladami Herodota wciąż pozostawał intelektualistą. Dlatego warto postawić pytanie, poprosić o wytłumaczenie, dlaczego zrezygnował z utopii na rzecz stoickiego wycofania.

Dzięki temu przykładowi¹⁸⁵ widać niekonsekwencję figury tłumacza: z jednej strony pozbawia intelektualistów ich prawodawczej roli, z drugiej wciąż rości sobie pretensje do wysłuchania i do czytania swych książek. Ta niekonsekwencja to dobra okazja do przypomnienia motywu rozwijanego równoległe przez Steve'a Fullera i Krzysztofa Abriszewskiego. Obaj oni zgodnie diagnozują sytuację nauk społecznych oraz filozofii, używając tej samej figury: nieumarłego (*undead*), zombie, zaczerpniętej z popkultury i literatury fantastycznej. Fuller używa jej, aby pokazać „tajemnicze zniknięcie społeczeństwa”¹⁸⁶ jako kategorii wyjaśniającej oraz fundującej nasze rozumienie sfery publicznej, naszej zbiorowości oraz samych siebie. Abriszewski poprzez figurę zombie odnosi się do możliwości odnowienia potencjału krytyki dziś. Jest to zadanie trudne, oba zadania są nierozzerwalnie związane, jak pamiętamy: socjologia i socjalizm fundują się wzajemnie. Bauman rozprawił się z mitem ogrodników, prawodawców, podobnie jak Rorty nie dowierza tym, którzy przybierają pozę nauczyciela. Obaj przestrzegają intelektualistów przed „Syrakuzami”. Intelektualiści związali się na dobre i na złe z obietnicą nowoczesności. Ta z kolei poprzez przygodny historycznie splot okolicz-

¹⁸⁵ Poniższy fragment rozważań oparty jest na moim tekście *Czy można być prawodawcą po Zygmuncie Baumanie?*, „Zeszyty Artystyczne” 2013, nr 23, s. 61–72.

¹⁸⁶ Steve Fuller, *The New Sociological Imagination*, op. cit., s. 11–22.

ności realizowała się w ramach realnie istniejących państw narodowych. Stali się ich urzędnikami i zakładnikami, to kształtowało ramy intelektualne¹⁸⁷. Prawodawcza rola intelektualisty zakłada struktury pierwszej, prostej nowoczesności. Abriszewski, za Baumanem, definiuje ją poprzez model gospodarstwa domowego. W nim intelektualista czuje się odpowiedzialny za kształt naszego wspólnego domu oraz za to, jaki dom zostawimy pokoleniom przyszłym¹⁸⁸. W tak zdefiniowanym horyzoncie Mills formułuje swój projekt wyobraźni socjologicznej. Jednakże świat drugiej nowoczesności jest inny, Bauman charakteryzuje go metaforą przydrożnego parkingu. Tam już nie mamy do czynienia ze zobowiązaniami, z ideą wspólnego domu. Rynkowy świat późnej nowoczesności to świat szybkich transakcji, chwilowych kontraktów. Nikt do niczego nie musi się czuć zobowiązany. Konsument to nie obywatel, intelektualista w świecie późnej nowoczesności staje się bezdomny, jego dawny pracodawca – prawodawcze państwo – wydaje się być w odwrocie lub staje się jedynie dysponentem środków przemocy i karcercacji, niezbędnych, aby utrzymać taki poziom porządku, który jest wymagany dla prowadzenia operacji rynkowych. Inne, dawne ogrodnicze funkcje państwa ulegają atrofii. Jako jedna z obecnych sił, rynek – nieprzewidywalny i niestabilny świat konsumpcji – to środowisko, które jest wobec nowoczesnego intelektualisty i jego mrzonek doskonale obojętne.

Obecnie wartości są tworzone przez samo państwo, ale – co ważniejsze – są one (w praktyce, jeśli nie w teorii) pomijane jako środki odtwarzania społeczeństwa i prawie całkowicie zastąpione technikami przymusu,

¹⁸⁷ Czesław Madajczyk, *Klerk czy intelektualista zaangażowany? Świat polityki wobec twórców kultury i naukowców europejskich w pierwszej połowie XX wieku*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999.

¹⁸⁸ Zygmunt Bauman, *Płynna ponowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 38–40, oraz Krzysztof Abriszewski, *Zombie, ostatni sprawiedliwi, pisarze i reproduktorzy. Nowocześni intelektualści pomiędzy rynkiem a tradycją*, w: Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja. Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Colloquia Humaniorum, Olsztyn 2007, s. 83–84; zob. też zmienioną wersję tego tekstu, którą Krzysztof Abriszewski zamieścił jako rozdział w książce *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit., s. 322–358.

manipulacji i panoptycznej kontroli. (...) praktyczne konsekwencje dla intelektualistów są zasadniczo takie same (...) wartości zostały przekształcone w atrybuty towarów; inne ich funkcje stały się po prostu nieistotne. Tak więc to mechanizm rynku wziął na siebie rolę sędziego, opiniotwórcy i weryfikatora wartości¹⁸⁹.

Abriszewski, opisując różnicę pomiędzy rolą zaangażowanego (oraz niezaangażowanego) intelektualisty, posługuje się metaforami: sprawiedliwi (i ostatni sprawiedliwi) oraz zombie. Intelektualista w swej roli prawodawczej był oczywisty w kontekście nowoczesności pierwszej, zaangażowanie było łatwo uzasadnić, to raczej postawa klerka wymagała uzasadnienia. Wyłamanie się z szeregu budowniczych nowego ładu, w różnorakich jego wcieleniach, było często krokiem odważnym¹⁹⁰. Sytuacja zmienia się diametralnie w świecie ponowoczesnym – tu raczej zaangażowanie jest podejrzane. *Ostatni ludzie* późnej nowoczesności to konsumenci, którzy płyną popychani falami kapitalistyczno-konsumpcyjnej koniunktury (lub dekonunktury). Intelektualista w świecie ponowoczesnym jest postacią śmieszną, żalostną w swym niemodnym patosie, ostatnim sprawiedliwym¹⁹¹. Nawoływanie do zmiany społecznej,

¹⁸⁹ Zygmunt Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, op. cit., s. 161. Cytat powyższy wyrwany jest z większej całości, w której Bauman pokazuje, w jaki sposób intelektualiści utracili swą prawodawczą moc w komunizmie (wobec państwa) i w kapitalizmie (wobec rynku). Warto pamiętać, że napisał on te słowa w 1988 roku.

¹⁹⁰ Warto w tym momencie przyjrzeć się ewolucji Heideggera, od postawy niezaangażowanego prowincjusza do aktywnego zaangażowania w budowę Nowego Ładu (III Rzeszy), wreszcie do wycofania się na pozycję ezoterycznego mędrca, wedle którego *tylko Bóg może nas uratować*.

¹⁹¹ Nieocenioną ilustracją tragikomicznej figury „ostatniego sprawiedliwego” jest film Marka Koterskiego *Dzień Świra*. Najbardziej wymowna będzie pewnie wypowiedź bohatera, Adama Miauczyńskiego: „O, bracia poloniści, siostry polonistki, sto trzydzieścioro było nas na pierwszym roku. Myśleliśmy, że nogi Boga złapaliśmy: że oto nas przyjęto do Szkoły Poetów. Przez pięć lat stron tysiące... młodość w bibliotekach... A potem bida... Bida i rozczarowanie... A potem – beznadzieja i starość pariasa... I wszecporażająca nas wszystkich pogarda władzy – od dyktatury aż po demokrację, która nas, kałamarzy, ma za mniej niż zero. Dlaczego władza każdej maści ma mnie za nic... Czy czerwona, czy biała, jestem dla niej śmieciem. Kurwa! Pod każdą władzą czuję się jak kundel! Czemu

reformy, projektowanie jakichś nowych utopii skazane jest na porażkę w świecie bez nowoczesnego gorsetu.

Gorset ten składał się z dwóch części: zewnętrznej i wewnętrznej. Zewnętrzny gorset to rola ogrodniczo-prawodawczego państwa, które stabilizowało pole wyborów i projektowało trajektorię ludzkich losów. Gorset wewnętrzny to zinternalizowane normy, to podmiot nowoczesny, który ma centrum, punkt ciężkości, określoność. Podmiot późnej nowoczesności zmuszony jest żyć w świecie, gdzie obie te formy strukturyzowania rzeczywistości runęły.

Podmioty coraz mniej potrzebują owych gorsetów wewnętrznych. Jak za Deleuze'em i Guattarim wskazują autorzy *Netokracji*¹⁹², w świecie późnej nowoczesności zniknie zapotrzebowanie na psychoanalizę. Ta była bowiem potrzebna podmiotowi nowoczesnemu w jego niekończącej się próbie zbudowania trwałej tożsamości. W późnej nowoczesności indywiduum schodzi ze sceny dziejowej, zastąpione będzie przez wielostkę – dywiduum, kłaczowaty, nieoczywisty twór, który potrzebuje raczej schizoanalizy niż psychoanalizy. Nowa tożsamość to umiejętność życia w wielu różnych wcieleniach bez potrzeby sprowadzania ich do jednej postaci.

Sytuacja klerka nie jest wcale weselsza niż ta, którą los zgotował intelektualności zaangażowanemu. W nowoczesności izolacja od problemów nowoczesnego, wspólnego domu naznaczona była pewnego rodzaju heroizmem, egzystencjaliści wypowiadali społeczeństwu wojnę, artyści krytykowali drobnomieszczan i ich świat, dziś taka krytyka, izolacja staje

nie jestem chamem ze sztachetą w rękę? Ktoś by się ze mną liczył, gdybym rzucił cegłą... Rodzice moich uczniów też mają mnie za nic. Każdy facet od majtek robionych w garażu bierze mnie za frajera. A postawię pałę – to przyjdzie tata-sponsor i zmienią mój stopień... A przecież stanowimy sól ziemi – «tej ziemi». Mimo że nie jesteśmy prymitywną siłą. Dyktaturami zawsze wstrząsają poeci! Wtedy nas potrzebują, zrozpaczone masy, które nie widzą dalej niż kawał kiełbasy!”, cyt. za: Marek Koterski, *Dzień Świra i inne monologi Adasia Miauczynskiego na jedną lub więcej osób*, Wydawnictwo Świat Literacki, Izabelin 2002, s. 31.

¹⁹² Alexander Bard, Jan Söderqvist, *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, przeł. P. Cypryjański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.

się zupełnie niezauważalna¹⁹³. W świecie późnej nowoczesności nasza odmowa uczestnictwa zostanie niezauważona, tak jak niezauważony i anonimowy jest dramat bezdomnych zaludniających obrzeża naszego kolorowego świata¹⁹⁴.

2.5. Wyobraźnia socjologiczna – pomiędzy różnicą a uniwersalizmem. Dygresja o Rwandzie

Restytucja programu wyobraźni socjologicznej, jak wynika z powyższych rozważań, jest utrudniona z powodu wyczerpania pokładów kulturowych, które stabilizowały prometejski wymiar nauk społecznych. Sceptyczny pesymizm postmodernistyczny utrudnia dziś powoływanie się na prometejski wymiar nauk społecznych. To nie jedyne trudności. Program Millsa sformułowany był w obrębie stabilnej nowoczesności. Nie zaproponował programu dla nauk społecznych, który byłby skonfrontowany z sytuacjami pogranicznymi, gotowy na spotkanie stabilnej nowoczesności i obszarów nienowoczesnych.

To ograniczenie odnosi się także do tego, w jaki sposób Bauman diagnozuje trajektorię intelektualistów. W swej krytyce prawodawcy (bliskiego prometejskiemu intelektualistcie) jest dokładnie tak samo ograniczony jak Mills, krytyka ta również zakłada bezrefleksyjnie stabilną nowoczesność jako horyzont warunków swojej możliwości.

Ujmując to w dwu słowach, proponowana specjalność sprowadza się do sztuki cywilizowanej rozmowy. Jest to, oczywiście, swego rodzaju reakcja na permanentny konflikt wartości, do której intelektualistci – dzięki swym umiejętnościom prowadzenia dyskursu są najlepiej przygotowani. Rozmawiać z ludźmi, a nie zwalczać, rozumieć ich, a nie kwitować wzruszeniem ramion, czy wręcz unicestwiać, jako mutantów; wzbogacać własną tradycję przez swobodne czerpanie z innych źródeł, a nie odgradzać ją od wszelkiej

¹⁹³ Zob. quiz na stronie: <http://individual.utoronto.ca/somody/quiz.html>, data dostępu: 13.04.2016.

¹⁹⁴ Zygmunt Bauman poświęcił im książkę *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

wymiany myśli: do tego własna tradycja intelektualistów, wytworzona jako produkt nieustannie toczących się dyskusji, dobrze przygotowuje. A sztuka cywilizowanej rozmowy to coś, czego pluralistyczny świat bardzo potrzebuje. Może o niej zapomnieć tylko na własną zglubę: może rozmawiać albo zginąć¹⁹⁵.

Tłumacz, ponowoczesny intelektualista, pełnić miał funkcję hermeneutyczną, być kreatorem dialogu, rozmowy nazywanej „cywilizowaną”¹⁹⁶. Użycie tego przymiotnika ukazuje ów nowoczesny rodowód tej figury. Zapytać możemy, kto decyduje i dekretuje standardy „cywilizowania”. Jakże są warunki możliwości takiej rozmowy, dzięki jakim siłom i procesom rozmowa taka jest możliwa¹⁹⁷. Można zapytać o zakres i możliwość sprawowania takiej roli. Czy jest ona możliwa do praktykowania poza stabilnymi krajami kapitalistycznego centrum, rdzenia nowoczesnego systemu-świata? Odpowiedź wydaje się wątpliwa, widzimy wyraźnie, że podstawy takiego dialogu należy dopiero ufundować. Krytyka nowoczesnego prawodawcy jest możliwa dopiero w świecie przez niego ufundowanym i stabilizowanym.

¹⁹⁵ Zygmunt Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, op. cit., s. 186–187. W tym cytacie widać napięcie pomiędzy figurą samopomniejszającego się tłumacza a wyłaniającym się z ostatniego zdania uroszczeniem godnym „ostatniego sprawiedliwego”. Tłumacz zaczyna skromnie: „chciałbym porozmawiać”, ale kończy w tonie fundamentalistycznego patosu: „jeżeli odmówicie cywilizowanej rozmowy, to zginiecie”. Na marginesie warto zauważyć użycie nieszczęsnego słowa „cywilizowany” – nie wiem, czy winić autora, czy tłumaczy. W kontekście historii kolonializmu i francuskiej „misji cywilizacyjnej” (wersji „brzemienia białego człowieka”) zaproszenie do cywilizowanej rozmowy nie brzmi niewinnie. Co więcej, dla większości mieszkańców tego globu taka zachęta to znak, żeby pakować dobytek i uciekać. O kolonializmie jako procesie długotrwałego ludobójstwa, którego zwieńczeniem była Shoah, zob. Enzo Traverso, *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011.

¹⁹⁶ Koresponduje to z milczącymi założeniami w ramach teorii działania komunikacyjnego Habermasa. Oba ujęcia są też podobnie eurocentryczne.

¹⁹⁷ O przemocy, która jest niezbędna, aby umożliwić dyskurs, por. Andrzej Zybertowicz, *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995.

Proces tego stabilizowania nie jest neutralny. Po pierwsze, wymaga tworzenia centrów kalkulacyjnych, porządków metrologicznych, prawa¹⁹⁸. Równocześnie wymaga destabilizowania, niszczenia porządków wcześniejszych. Dochodzi tu do łączenia się oświeceniowego wymiaru emancypacji z imperialnym wymiarem europejskiej nowoczesności¹⁹⁹. Wallerstein wskazuje na dwa uzupełniające się sposoby rozumienia uniwersalizmu. Jeden widzi w nim spadkobiercę dawnej judeochrześcijańskiej i islamskiej tradycji, stąd uniwersalizm oświecenia w tym ujęciu jest jedynie zeświecczoną wersją monoteistycznych religii. Drugie z ujęć pojmuje go jako ideologię szczególnie odpowiednią dla kapitalistycznej ekonomii²⁰⁰. Uniwersalizm w drugim rozumieniu jest koniecznym elementem niekończącej się akumulacji kapitału, jest formą, w jakiej wyraża się niezbędny element kapitalizmu czy potrzeba utowarowienia wszystkiego²⁰¹. Akumulacja kapitału wymaga, aby jego przepływ był jak najbardziej swobodny, gdyż tym większa jest możliwość akumulacji. Ale uniwersalizm połączony jest w symbiotycznym związku z procesem antyuniwersalizmu. Rola prawodawcy w stabilnej nowoczesności również jest w ten sposób przepołowiona: prawodawca to równocześnie ten, który niesie ową oświeceniową obietnicę wraz z kapitalistyczną, imperialną przemocą. Podwójność ta przenosi się także na figurę tłumacza. Z jednej strony tłumacz może okazać się figurą opresyjną, gdy poprzez zaniechanie przestaje wspomagać oświeceniową emancypację, z drugiej

¹⁹⁸ Bardzo ciekawie o tym procesie pisze John Law, który pokazuje, w jaki sposób stabilizowano szlaki handlowe do Indii, które umożliwiły następnie podbój kolonialny. Warto też zapoznać się z tekstem Annemarie Mol, która prezentuje złożony sposób wytwarzania nowoczesności na przykładzie wprowadzania wiejskich pomp w Zimbabwie. Por. John Law, *On the Methods of Long Distance Control...*, op. cit., s. 234–263; Marianne de Laet, Annemarie Mol, *The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology*, „Social Studies of Science” 2000, no. 30(2), April, s. 225–263; zob. też szerszą analizę nowoczesności jako procesu stabilizacji i organizowania: John Law, *Organizing Modernity*, Blackwell, Oxford–Cambridge, MA 1994.

¹⁹⁹ Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London–New York 1991.

²⁰⁰ Ibidem, s. 30. ²⁰¹ Ibidem, s. 31.

zaś wobec pozaeuropejskich Innych to beneficjent eurocentrycznego imperializmu, euroatlantyckiego porządku²⁰².

Powróćmy do opowieści, którą rozpocząłem książkę. Tytułowe pytanie z tekstu Mitchella brzmiało: „czy komar mówi?”. W paragrafie powyżej pojawił się problem pozaeuropejskiego Innego i wytwarzanej przez nowoczesność różnicy pomiędzy tym, co nasze – europejskie, nowoczesne, i pozaeuropejską przednowoczesną „tradycją”. Podążając za propozycją Latoura, możemy nałożyć tę nowoczesną formę wytwarzania różnicy także na inne sfery. Tzw. wielki podział na nowoczesne i to, co nim nie jest, to też podział na człowieka i zwierzę, podmiot ludzki i rzeczy, obiekty jako podmioty sprawcze. Posthumanistyczna ontologia, która „opuszcza” nowoczesność i stara się zwalczyć część różnic wytwarzanych przez tzw. wielki podział, powinna jednakże poradzić sobie z pozostałymi różnicami. Sytuacja jest tu analogiczna jak w dyskusjach pomiędzy multikulturalizmem a feminizmem. W przypadku zwolennika feminizmu krytyka niesprawiedliwych obyczajów, tradycji może przerodzić się w rasizm kulturowy. Istnieje też ryzyko przeciwne: szacunek dla różnicy kulturowej może spowodować wykluczenie z debaty różnicy płciowej, a to może popchnąć w objęcia mizoginów, antyfeministów.

Powinniśmy znaleźć rozwiązanie, które jednocześnie uwzględni dialektykę nowoczesnego uniwersalizmu (w ujęciu Wallersteina) i umożliwia restytucję prometejskiego aspektu wyobraźni socjologicznej (uniwersalizm oświeceniowy), nie pomijając przy tym krytyki negatywnych aspektów nowoczesności. Zadanie to jest trudne – dziś widzimy, że napięcie pomiędzy uniwersalizmem (z jego dialektyką) a różnicą nie rozgrywa się jedynie na poziomie relacji między podmiotami ludzkimi. Dorobek myśli posthumanistycznej wskazuje wagę także pozaludzkich Innych. W tym miejscu pojawia się konieczność uwzględnienia radykalnie zwielokrotnionych różnic (seksualnych, płciowych, kulturowych, gatunkowych). Musimy dysponować jednak kryterium

²⁰² O konieczności zmierzenia się z euro-atlantyckim dziedzictwem i jego prowincjonalnością zob. Dipesh Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

uniwersalistycznym, umożliwiającym podjęcie decyzji, które różnice uwzględnić, a które znieść.

Inaczej wpadniemy w pułapkę: znosząc różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, człowiekiem a obiektem, rzeczą, łatwo możemy obsunąć się w narracje eurocentryczne, a nawet zgoła rasistowskie. Oddać to można, posługując się trawestacją słynnego sformułowania Spivak: „Czy podporządkowany (*subaltern*) mówi?”. Gdy porównamy to ze stwierdzeniem Mitchella, nasz problem przybierze formę pytań: Czy potrafisz dopuścić do głosu zarówno komara, jak i podporządkowanego (*subaltern*)? Czy równocześnie potrafisz rozróżnić oba te głosy? Czy Inny będzie dopuszczony do głosu jedynie na prawach komara? Widzimy zderzenie posthumanistycznego przekształcenia nowoczesnego horyzontu ontologicznego z ponowoczesnym, emancypacyjnym, relatywnym potencjałem aksjologicznym. Powyższy dylemat ujawnia się szczególnie wyraźnie, gdy mamy do czynienia z wyborem, który dotyczy tematów politycznie i etycznie trudnych, niebezpiecznych.

Przyjrzyjmy się w tym celu trzem interpretacjom ludobójstwa w Rwandzie, które rekonstruuje Marcin Napiórkowski w rozdziale swojej książki zatytułowanym znacząco: *Maczety, kawa, radio*²⁰³. Tytuł ten to zarazem wskazanie głównych aktorów, którzy są wybrani jako znaczący w każdej z opowieści.

Opowieść pierwsza – standardowa, koncentruje się na dwóch splecionych ze sobą, choć różnych ontologicznie, czynnikach: maczetach i etnicznej nienawiści plemiennej. To najbardziej standardowy „dziennikarski” obraz. Historia ludobójstwa w Rwandzie sprowadzona jest do jednowymiarowej opowieści i etnicznej nienawiści pomiędzy Tutsi i Hutu. Taka opowieść bywa opowiedziana w bardziej złożony sposób.

²⁰³ Marcin Napiórkowski, *Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj?*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 9–56. Swoją rekonstrukcję opowieści o Rwandzie opieram głównie na tym rozdziale. Interpretuję jednak zebrany przez Marcina Napiórkowskiego materiał bardziej odważnie, wychodzę poza proponowany przez niego dualizm kultura–materialność, dzięki doświadczeniu w analizach z zakresu teorii aktora-sieci interpretuję przytoczony materiał w ramach tzw. „płaskiej ontologii”.

Niektórzy lepiej zorientowani historycznie i postkolonialnie dodają do ramy etnicznej jej historyczną – kolonialną – genezę. W tak rozszerzonej opowieści usłyszymy, że Hutu byli rolnikami, a Tutsi pasterzami i że różnice pomiędzy nimi nie były w przeszłości ostre. Wszystko zmieniło się wraz z pojawieniem się kolonizatorów, początkowo Niemców, a po pierwszej wojnie światowej Belgów. To Europejczycy dla potrzeb biurokracji rozpoczęli proces stabilizowania tożsamości, nie mogły one być nieokreślone, jeżeli miały zostać włączone w biopolityczną, metrologiczną maszynę państwową. To, co w przedkolonialnej Afryce stanowiło jedną z wielu ram odniesienia, zostaje zamrożone, staje się teraz głównym czynnikiem różnicującym. Dodatkowo ta biurokratyczna różnica zostaje wzmocniona poprzez czynnik materialny – stabilną dokumentację papierową²⁰⁴. W pierwszej z tych opowieści pojawia się równoległe drugi czynnik – konstruowanie różnicy etnicznej. Mam kłopot z dookreśleniem, czy przypisywano jej miano różnicy kulturowej czy biologicznej. Sama różnica pomiędzy Tutsi i Hutu została w dużej mierze sfabrykowana przez proces kolonizacji i jako sztywny schemat odniesienia narzucona na złożoną rzeczywistość kolonialnej Rwandy. Jednakże w czasie samej masakry różnica ta była pojmowana już jako biologiczna. Nastąpił tu proces opisywany m.in. przez Fullera i Bourdieu, podczas którego zależności społeczno-kulturowe ulegają spetryfikowaniu w kontekście dominacji hegemonii kulturowej i są traktowane jako prawo quasi-przyrodnicze, *społeczne nomos zostaje zamienione w physis*. Opowieść koncentruje się zatem na dwóch aktorach: materialnej maczecie i etnicznej różnicy – to główni sprawcy masakry.

W przypadku drugiej opowieści dokonuje się zmiana ramy odniesienia: oto głównym aktorem przemian staje się kawa. Rwanda została

²⁰⁴ Szerzej o roli artefaktów – dokumentów takich jak dowód tożsamości w konstruowaniu tożsamości obywatela, a zwrotnie także w ustanawianiu samego państwa i jego władzy zob. szerzej w artykule: Malcolm Ashmore, Olga Restrepo Forero, *El documento en su paso por la notaría: confianza, formalidad y credibilidad en Colombia*. In Olga Restrepo Forero, ed. *Proyecto Ensamblado en Colombia*, Tomo 2, *Ensamblando Heteroglosias*. CES, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2013. Dzięki uprzejmości autorów korzystałem z angielskiego tłumaczenia tekstu: *The document's passage through the notary*.

włączona w gospodarkę światową jako eksporter kawy. Przywołany przez Napiórkowskiego amerykański badacz Isaac Kamola przekonuje, że to monokultura kawy i wahania cen tego surowca na rynku światowym są główną przyczyną konfliktu. Przed czasami kolonialnymi różnica pomiędzy Tutsi i Hutu nie była znacząca, funkcjonalny podział na pasterzy-władców i rolników-poddanych działał dość dobrze w przedkolonialnym *ancien régime*. Produkcja kawy zmieniła stosunki społeczne, włączyła różnicę Tutsi i Hutu w opowieść o wyzysku i podziale klasowym. W belgijskiej kolonii producenci żywności Hutu dość naturalnie zostali producentami kawy, a pełniącymi rolę pośrednika zostali Tutsi. To jednak, jak wspomniałem wyżej, zmieniło różnicę związaną z podziałem pracy („pasterze – rolnicy”) w różnicę klasową „pracownicy – zarządcy”. Po drugiej wojnie światowej wysokie ceny kawy na rynku światowym i wzrastająca świadomość klasowa (przy sprzyjającej sytuacji geopolitycznej) spowodowały, że pojawiły się spółdzielnie produkcyjne prowadzone przez samych Hutu. Emancypacja ekonomiczna Hutu pozwala im w dużej mierze zmienić stosunki klasowe w społeczeństwie. Dojście do władzy prezydenta Habyarimany jest w tym procesie kluczowe, państwowy skup kawy pozwala mu faworyzować ekonomicznie wcześniej prześladowanych Hutu. Śmierć prezydenta w zamachu lotniczym powoduje, że czują się oni ekonomicznie zagrożeni i rozpoczynają krwawe ludobójstwo²⁰⁵. Zauważmy, że w przypadku pierwszej opowieści śmierć prezydenta, która staje się zapalnikiem ludobójstwa, interpretowana jest z klucza etnicznego. W pierwszej opowieści stosunki władzy opierały się na podtrzymywanym w świadomości podziale rasowym, w opowieści drugiej władza zasadza się na monopolu kawy. W przypadku drugiej opowieści możemy dodać jeszcze kolejną ramę – pokazującą konieczność zmiany słownika nauk społecznych – potrzebę nowej, ontologicznej

²⁰⁵ Warto w tym miejscu zauważyć, że powyższe analizy można też wpisać w aparat społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity. W takim ujęciu rama etniczna mogłaby być traktowana jako wyjaśnienie subiektywno-racjonalne, a rama odwołująca się do kawy jako wyjaśnienie funkcjonalno-genetyczne. Por. Jerzy Kmita (wraz z Grzegorzem Banaszakiem), *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.

wyobraźni. Rama ta wiąże się ze zmianami klimatycznymi i wywołanymi przez nie konfliktami, zmianami politycznymi. Jak wskazuje Harald Welzer, ludobójstwo w Rwandzie mogło też częściowo być spowodowane katastrofą ekologiczną, jaka dotknęła ten region²⁰⁶. Obszar Rwandy należał do najbardziej gęsto zaludnionych obszarów Afryki (i na świecie), liczba ludności gwałtownie przyrastała. To spowodowało, że tradycyjne sposoby pozyskiwania żywności (praca na roli) przestały wystarczać, pojawiło się ryzyko głodu. Pogarszały się warunki ekologiczno-demograficzne, także z powodu ocieplenia klimatu. Jeżeli dołożymy do tego wspomnianą wyżej zmonopolizowaną uprawę monokultury kawy i podwójną walkę o zasoby (ziemia uprawna służy produkcji rolnej i uprawie kawy)²⁰⁷ – widzimy, że „klimatyczna” rama konfliktu zaczyna także stanowić ważną ramę interpretacyjną do opisanego tego konfliktu.

Wybór pomiędzy tymi opowieściami to problem wyboru pomiędzy teoriomodernizacyjną narracją, która koncentruje się na czynniku kulturowym (neoweberyzm), a narracją centro-peryferijną, nawiązującą do Wallersteina i Gunder Franka. Ta wskazuje, że włączanie w rynek globalny zwiększa, a nie zmniejsza niedorozwój oraz że stosunki globalne mają wpływ na sytuację wewnętrzną i ją kształtują. Napiórkowski, porównując obie z równoległych opowieści-wyjaśnień, proponuje, dość zachowawcze, dualistyczne ujęcie tematu: w przypadku opowieści pierwszej mówi o historii kulturowej, w przypadku drugiej opowieści o historii materialnej (nawiązując tu do Braudela).

Ciekawsze od jego interpretacji procesów kulturowo-historycznych jest użyte przez Napiórkowskiego pojęcie „czarnej skrzynki wyobraźni”:

²⁰⁶ Por. rozdział *Ludobójstwo w Rwandzie*, w: Harald Welzer, *Wojny klimatyczne...*, s. 78–83. Warto zauważyć, że taka ekologiczna rama wyjaśniająca może być też zastosowana w przypadku Niemiec hitlerowskich, których ekspansyjna polityka wprost odwoływała się do pojęcia „przestrzeni życiowej” (*Lebensraum*).

²⁰⁷ Podobne połączenie historii kolonializmu, dyskusji o kapitalistycznym sposobie produkcji oraz dyskusji o ekologicznych uwarunkowaniach można znaleźć w pracy: Mike Davis, *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*, Verso, London 2001.

Jeśli nawet założymy, że uniwersyteccy badacze mają dostęp do „rzeczywistych przyczyn” w całej ich złożoności, to uczestnicy wydarzeń z pewnością takiego dostępu nie mają. Zamiast tego podejmują decyzje i działają na podstawie prostych schematów, które – jak im się wydaje – tłumaczą otaczający ich świat. Pomiędzy „bodźcem” a „reakcją”, pomiędzy skomplikowaną przyczyną a prostym skutkiem, zawsze znajduje się interpretacja. Każde działanie jednostki czy zbiorowości poprzedzone jest mniej lub bardziej świadomą próbą zrozumienia sytuacji. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem, które można określić mianem „czarnej skrzynki wyobraźni”. Faktom z rzeczywistości (czymkolwiek miałyby one być) czarna skrzynka nadaje ramy społecznego istnienia, czyli po prostu sens. Z jednej strony „wpadają” nieskończenie skomplikowane elementy rzeczywistości – z drugiej zaś „otrzymujemy” proste wyjaśnienia podzielane przez członków danej grupy społecznej²⁰⁸.

Rola, władza wyobraźni, którą opisuje w swojej książce Napiórkowski, to proces przekształcania, wyboru spośród wielu czynników tych, które są ważne. Wyobraźnia staje się procesem umożliwiającym zrozumienie procesów, z drugiej strony z konieczności je upraszcza. Samo uproszczenie to nie tylko proces rozumienia, ono samo ma bowiem sens performatywny, umożliwia stawanie się danej rzeczywistości. W tym momencie warto podkreślić różnicę pomiędzy interpretacją Napiórkowskiego a moją. On koncentruje się na roli wyobraźni zbiorowej jako mechanizmie społeczno-kulturowym, traktuje wyobraźnię jako element uniwersum kulturowego, wyobraźnia zbiorowa to pewien fakt, sposób partycypacji w kulturze i jej element zbiorowy. Badacz powinien jedynie uwzględnić zbiorową wyobraźnię w swej interpretacji rzeczywistości społeczno-kulturowej²⁰⁹. W interpretacji Napiórkowskiego wyobraźnia zbiorowa staje się rozszerzoną wersją współczynnika humanistycznego Znanieckiego i Thomasa:

²⁰⁸ Marcin Napiórkowski, *Władza wyobraźni...*, op. cit., s. 22.

²⁰⁹ W interpretacji w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury „czarna skrzynka wyobraźni” to socjologicznie interpretowane i wykonywane w ramach działań społecznych uwarunkowania działań subiektywno-racjonalnych.

„Przyczyny obiektywne” (używam określenia roboczo i bez pełnego przekonania), takie jak ekonomiczne, społeczne czy geopolityczne, mają swoją dynamikę i historię wzajemnych oddziaływań. Historię tę, „historię materialną”, możemy badać i opisywać (...). Społeczna reakcja na tego rodzaju przyczyny nie odbywa się jednak „bezpośrednio”, lecz zawsze za pośrednictwem wyobraźni i narzucanych przez nią zasad. Pomiędzy ciągiem „obiektywnych przyczyn” a reakcją jednostek lub zbiorowości występuje więc (pomijany przez badaczy „historii materialnej”) filtr, który nazywamy tu „czarną skrzynką wyobraźni”. Filtr ten może całkowicie wypaczyć reakcję na (rzekomo) obiektywne czynniki²¹⁰.

Podstawowy problem z ujęciem Napiórkowskiego polega na tym, że pozostaje on na poziomie konstruktywizmu społeczno-kulturowego, podobnego do ujęcia szkoły edynburskiej czy reprezentowanego przez Zybertowicza w jego książce *Przemoc i poznanie*. Interpretacja korygująca wymaga dokonania zarówno ontologizacji pojęcia wyobraźni, jak i ontologizacji współczynnika humanistycznego²¹¹. Jest to konieczne, abyśmy mogli przejść z poziomu prostego konstruktywizmu na poziom postkonstruktywistycznego realizmu.

Zarysujmy jeszcze dodatkową różnicę: Napiórkowski traktuje wyobraźnię zbiorową jako raczej bierną własność samej kultury i społeczeństwa. Ja, podążając za Millsem, traktuję wyobraźnię jako pole walk politycznych i etycznych, jako dyspozycję, której możemy się uczyć, doskonalić w niej oraz z powodzeniem stosować w celu poprawienia sytuacji odnoszącej się zarówno do własnego usytuowania, jak i usytuowania większych całości społecznych czy politycznych (konstruktorski moment wyobraźni w jej aspekcie aktywnym/prometejskim). Dla Napiórkowskiego badacz powinien koncentrować się jedynie na rekonstrukcji „czarnej skrzynki wyobraźni”, otwarciu jej i dzięki temu zrozumieniu, w jaki sposób „fakty obiektywne” zostają przefiltrowane

²¹⁰ Marcin Napiórkowski, *Władza wyobraźni...*, op. cit., s. 22.

²¹¹ Mariola Kuszyk-Bytniewska, *Znani i Husserl o rzeczywistości kulturowej i jej badaniu...*, op. cit.

przez wyobraźnię zbiorową, co powoduje zwrotnie, że społeczeństwo (jego członkowie) uzyskuje zdolność do bycia sprawczym (całościowo socjologiczny moment wyobraźni w jej aspekcie hermeneutycznym). W mojej interpretacji badacz nie jest tylko rekonstruktorem wyobraźni zbiorowej. Millsowska wyobraźnia socjologiczna to przecież nie tylko zdolność usytuowania się w świecie rozpoznanych zależności, ale i wola do ich zmiany. W mojej interpretacji badacz nie tylko potrafi otwierać „czarne skrzynki wyobraźni” zbiorowej, ale także uczestniczy w kreowaniu nowych, potrafi partycypować w procesach, które pozwolą na wytworzenie nowych „czarnych skrzynek wyobraźni”²¹².

Wróćmy jednak do opowieści o Rwandzie. Napiórkowski wprowadza trzecią ramę interpretacyjną. Jest nią analiza udziału radia (mediów) w stworzeniu warunków do zagłady. Podąża on tu zasadniczo za tezą McLuhana, który stwierdził, że „radio to bębenek plemienny”, narzędzie podsycańca i wytwarzania zbiorowych emocji. McLuhan zaobserwował to na podstawie odniesień do roli radia w przemyśle propagandowym III Rzeszy, ale równie uprawniona jest analiza roli, jaką w ludobójstwie odegrało Radio Télévision Libre des Mille Collines (RTLM) (Wolne Radio i Telewizja Tysiąca Wzgórz). W tym miejscu warto dodać ważną korektę dotyczącą etnocentryzmu i sposobów jego wytwarzania. Pierwsza rama interpretacyjna z trudem, ale jednak, pozwalała na umieszczenie ludobójstwa w Rwandzie w obszar mistycznego „pozaeuropejskiego, afrykańskiego jądra ciemności”. Oto przednowoczesne atawizmy, etniczne właśnie doprowadziły do rzezi. Oczywiście, nawet w tej uproszczonej ramie wkłada się rzeczywistość i psuje nam opowieść, pamiętamy dobrze rolę administracji kolonialnej, biurokracji, dokumentów i europejskiej „rasologii” w wytworzeniu warunków postkolonialnej zagłady. W przypadku ramy, która koncentruje się na kawie jako sprawcy masakry,

²¹² Ze względu na dynamikę narracji często używam określenia „badacz”, jednak jest ono mylące z dwóch powodów: pierwszy – pomijam w ten sposób badaczki, drugi to ryzyko, że czytelnik będzie traktował jako domyślnego bohatera – heroicznego indywidualnego badacza, a jest to przeciwne założeniom tej książki. Badacz jest tu traktowany zawsze jako część zespołów, kolektywów, sieci zależności, a nie pojedyncza, genialna jednostka.

to modernistyczne wyparcie jest już dużo trudniejsze. Przecież każdy, kto, jak autor tej książki, pijał kawę w 1994 roku, był włączony, choćby szczątkowo, w ludobójstwo Rwandy. Miało ono przecież wedle drugiej z propozycji interpretacyjnych być efektem włączenia ludności miejscowej w gospodarkę światową, a nie jak w przypadku pierwszej interpretacji „rasologicznej” – efektem zacofania.

Niemожność utrzymania modernistycznych barier higienicznych jest jeszcze bardziej widoczna w przypadku trzeciej ramy. Ludobójstwo wiejskie, odbywające się za pomocą maczet, wymaga wielkiego nakładu pracy²¹³. Ludobójstwo w Rwandzie jest specyficzne, nie jest ono oddelegowane, mediowane przez technologię (komory gazowe)²¹⁴ tak jak w III Rzeszy, gdzie działo się ono poza publicznym widokiem, w obozach. Kaci nie brudzili sobie rąk, wrzucali tylko puszki z gazem²¹⁵. W tym sensie opowieść o Shoah wpisuje się dobrze w to, co Abriszewski nazywa etyką dalekiego zasięgu. Propozycja ta jest wskazaniem na potrzebę rozwinięcia naszych narzędzi etycznych tak, aby były w stanie objąć też łańcuchy sprawczości krążącej w sieci aktorów ludzkich i pozaludzkich, które warunkują możliwość działania podmiotów (zarówno jednostkowych, jak i zbiorowych). Przed epoką zaawansowanej, anonimowej technologii, jak Napiórkowski wskazuje za Nassimem Talebem, rzeź, zabijanie było męczącą pracą. W przypadku technonaukowego społeczeństwa technologiczne zapośredniczenie naszych działań rozpościera się też na sferę zadawania śmierci. Dziś można zlikwidować glob jednym wciśnięciem guzika.

W przypadku Rwandy sprawa nie jest tak prosta, jak mogłoby się wydawać przy powierzchownym oglądzie sprawy. W ujęciu prostym

²¹³ Specyfikę wiejskiej zagłady opisał Jean Hatzfeld w swym trójsięgu o ludobójstwie w Rwandzie: *Nagość życia, Sezon maczet Strategia antylop* (Wydawnictwo Czarne).

²¹⁴ Por. rozdział *Etyka dalekiego zasięgu* książki Krzysztofa Abriszewskiego *Wszystko otwarte na nowo...*, op. cit.

²¹⁵ Obraz ten jest zafalszowany, początkowe działania *Einsatzgruppen* na Ukrainie i Białorusi były bardziej podobne rzezi w Rwandzie niż temu technicznemu, bezosobowemu obrazowi zagłady. Dopiero badania efektywności oraz efektów takiej „prymitywnej” bezpośredniej rzezi spowodowały reformę aparatu zagłady.

kontrastujemy zapośredniczoną technologicznie Shoah wraz z techniką, administracją i całą biopolityczną inżynierią z prymitywną wiejską masakrą. Opowieść taka, pomijając jej dwuznaczny politycznie charakter, jest błędna. Masakra w Rwandzie, mimo że odbyła się za pomocą maczety, była nie mniej technologicznie zapośredniczona – autor zwraca uwagę na kulturowy efekt technologii: „chodzi o synchronizację wyobraźni, która – faktycznie – byłaby niemożliwa w świecie przedindustrialnym”²¹⁶.

Napiórkowski nie potrafi przejść poza modernistyczny podział struktur wiedzy, wciąż porusza się w podziale na to, co kulturowe, technologiczne i społeczne. Z książki dowiadujemy się, że autor uczy socjologii wiedzy, jednak rozwój tej dyscypliny w ostatnich czterdziestu latach oraz zwrot ontologiczny, który zaszedł w tej dziedzinie, nie został przez niego rozpoznany. Widać to w, cennym skądinąd, cytacie:

Ci, którzy sięgnęli po maczety, i ci, którzy od nich zginęli, nie widzieli historii. Ale żyli w świecie stworzonym przez pewną opowieść. Kto zaproponował im tę opowieść? Kto wymyślił świat w taki sposób, że dziesiątki czy setki tysięcy dłoni chwyciły za maczety? Moim zdaniem, problem dotyczy nie tyle narzędzi masowej zagłady, ile narzędzi masowej wyobraźni. Masakra jest tylko rezultatem. Technologia znajduje się na początku i na końcu procesu, a w środku mamy jednak do czynienia z czarną skrzynką wyobraźni²¹⁷.

Intryguje, że Napiórkowski pozostaje wciąż na gruncie kulturocentrycznych ujęć procesów. Tak jakby w czasie pisania jego książki wyzwania ze strony posthumanizmu nie były znaczące na tyle, by autor je uwzględnił. Co więcej, powołuje się on na McLuhana, a mimo to

²¹⁶ Marcin Napiórkowski, *Władza wyobraźni...*, op. cit., s. 26. O nowoczesnym charakterze ludobójstwa w Rwandzie, wynikającym m.in. z użycia nowoczesnych środków komunikacji, pisze Lech Nijakowski, *Radość masakry. Transgresyjne funkcje masakry w nowoczesnych czystkach etnicznych i ludobójstwie*, w: Magdalena Kamińska, Adam Horowski (red.), *Erotyzm, groza, okrucieństwo – dominanty współczesnej kultury*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2008, s. 46.

²¹⁷ Marcin Napiórkowski, *Władza wyobraźni...*, op. cit., s. 27.

pozostaje na gruncie fundamentalizmu humanistycznego²¹⁸. A przecież trzecia rama odniesienia koncentruje się, jak już wspomniałem, na roli radia RTLM i jego wpływie na synchronizację wyobraźni w takim stopniu, że umożliwiło to masakrę.

Opowieść o ludobójstwie w Rwandzie można relacjonować, używając wielu ram odniesienia – wybór każdej z nich przesuwają naszą uwagę z jednych aktorów na innych, z jednych splotów rzeczywistości na inne sploty. Nie są to wybory neutralne politycznie i etycznie, masakra jest czymś znacząco innym w zależności od tego, czy pojmujemy ją jako etnicznie motywowaną nienawiść, konflikt klasowy czy efekt radiowej propagandy.

Czego jednak możemy się nauczyć z tej przydługiej dygresji w kontekście prometejskiej roli nauk społecznych oraz w ramach omawiania radykalizacji wyobraźni socjologicznej? Po pierwsze, że tradycyjny socjologiczny sposób ujmowania ontologii nie wystarcza. Modernistyczne przywiązanie do „plastrowej” ontologii z podziałem na kulturę, społeczeństwo, technologię powoduje, że narracja Napiórkowskiego (metafizyka empiryczna „samych aktorów”) jest dużo bardziej interesująca filozoficznie niż jego aparat teoretyczny. To dość ironiczne, że autorowi książki o wyobraźni właśnie tej ostatniej zabrakło, gdy przyszło do opowieści ontologicznej. Winę za ten stan rzeczy przypisać można dość tradycyjnemu stanowisku, które zajmuje w swej książce Napiórkowski. Jak już wskazywałem wyżej, jest on konstruktivistą kulturowym z pogranicza szkoły edynburskiej. Stanowisko takie popularne było pośród przedstawicieli polskiego postmodernizmu we wczesnych latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Lekcja, jakiej może nam udzielić opowieść o Rwandzie, to uczulenie nas na ryzyko nawet nieświadomego

²¹⁸ Por. wypowiedź: „Fundamentalista antropocentryczny umiejętnie zredukuje kwestie innowacji do jednostki. Kluczowe dla niego w tej materii będą idea, pomysł, iluminacja, natchnienie prowadzące do odkrycia i tym podobne. Dalsze etapy wiodą niejako z górki – podstawowa praca, w postaci pomysłu, została wykonana – pozostaje tylko jej wcielenie i dystrybucja. Lecz prawda (a niekiedy „Prawda”) raz odkryta musi z konieczności narzucać się innym. Jeśli tego nie czyni, to oznacza, że ci inni są na nią ślepi z jakichś powodów”, Krzysztof Abriszewski, *Wszystko otwarte na nowo...*, op. cit., s. 148.

popadnięcia w fundamentalizm humanistyczny, konstruktywizm i determinizm kulturoznawczy oraz w tekstocentryczny sceptycyzm postmodernistyczny.

Druga ważna lekcja to pojęcie „czarnej skrzynki wyobraźni”. Nakładając na pojęcie wyobraźni socjologicznej i typów poznania pojęcie *czarnej skrzynki wyobraźni*, proponuję jego reinterpretację, przedstawioną w tabeli 5. W grze kulturowej zwanej odtwarzaniem używamy jedynie już danych „czarnych skrzynek wyobraźni”, pracujemy na zastanym sposobie, w jaki społeczna praktyka dokonała redukcji złożoności i ustabilizowała otoczenie. Odkrywanie to otwieranie istniejących czarnych skrzynek i ponowne zamykanie ich w celu lepszego „pokrojenia” rzeczywistości, oddania jej cech, ale bez naruszania stabilizacji otoczenia. W przypadku gry w redefiniowanie używamy stabilizacyjnej siły czarnych skrzynek wyobraźni, dzięki czemu możemy zmieniać rzeczywistość, podporządkowywać ją sobie. Wreszcie projektowanie to moment, w którym zarówno otworzyliśmy istniejące czarne skrzynki, jak i zdestabilizowaliśmy otoczenie.

Tabela 4. Typy poznania, wyobraźnia socjologiczna a „czarna skrzynka wyobraźni”

Typy poznania	Stabilizacja otoczenia (ontologiczna)	Stabilizacja kategorii poznawczych (epistemologiczna)	Wyobraźnia socjologiczna	„Czarna skrzynka wyobraźni”
Odtwarzanie	+	+	socjologiczno- całościowa	przyjmowanie
Odkrywanie	+	-		otwieranie
Redefiniowanie	-	+	polityczno- konstruktorska	używanie
Projektowanie	-	-		wytwarzanie

Propozycja ta wciąż operuje na poziomie epistemocentrycznym. W zmodyfikowanej przeze mnie wersji „czarna skrzynka wyobraźni” będzie oznaczać dyspozycję, która podobna jest temu, jak Annemarie Mol definiuje ontologiczne polityki, o czym szerzej będzie mowa w następnym rozdziale. „Czarna skrzynka wyobraźni” umożliwi objęcie, a następnie zamknięcie nadłożonego środowiska w pewien konglomerat.

Tak rozumiana wyobraźnia prowadzi do sprawstwa²¹⁹ dzięki umożliwieniu poruszania się w nazbyt złożonym i pierwotnie niezrozumiałym otoczeniu. Wyobraźnia socjologiczna (wciąż w perspektywie epistemo-centricznej) przy takiej reinterpretacji może być rozumiana jako proces równoczesnego otwierania i zamykania (konstruowania) czarnych skrzynek, przy równoczesnej zmianie środowiska (destabilizowanie i stabilizowanie na nowo otoczenia).

Trzecią lekcją jest przywołany w kontekście Rwandy proces **synchronizacji wyobraźni**. W omawianym przypadku synchronizacja ta zaowocowała masową zbrodnią. Ale jak zauważa sam Napiórkowski, także w Rwandzie we wcześniejszych latach synchronizacja taka była wykorzystywana w celach edukacyjnych. Pozostając na gruncie afrykańskim, choć przenosząc się kilka tysięcy kilometrów na północny zachód, chciałbym w tym kontekście przywołać rolę zmiany i synchronizacji masowej wyobraźni w wydarzeniach mających miejsce w Burkina Faso (dawnej Górnej Wolcie) podczas krótkich, rewolucyjnych rządów Thomasa Sankary. Jednym z celów rewolucji socjalistycznej było poprawienie systemu opieki zdrowotnej ludności, w tym powszechnych szczepień dzieci. By go zrealizować, w tym jednym z najbiedniejszych krajów świata przeprowadzono masową kampanię. Oparto ją na lotnych grupach zwanych *vaccination commando*, które korzystały z logistycznego zaplecza armii, doświadczenia lekarzy oraz nauczycieli i edukatorów. Początkowo kampania wspierała się na modelu działań odgórnych. To jednak szybko uległo zmianie. W kampanii nie tylko zachęcano do szczepień, ale, przede wszystkim, dokonano zmiany masowej wyobraźni. Dzięki temu kampania nie skończyła się na odgórnym biopolitycznym przymusie. Szczepienia, będące częścią rewolucji socjalistycznej, stały się ważnym sposobem na wyartykułowanie własnej sprawczości przez rodziców. W kraju dotykanym dziesiątkami chorób zakaźnych szczepienia dawały nadzieję na choć częściowe okiełznanie przyrody. Masowa synchronizacja wyobraźni wywoływała zmianę społeczną, zwiększała solidarność społeczną, co zwrotnie oddziaływało na zwiększenie

²¹⁹ W ostatnim rozdziale na określenie tego procesu będę używał metafory dźwigni.

aprobaty dla szczepień. Ubocznym, ale dialektycznie związanym skutkiem tej kampanii synchronizacji wyobraźni było zaistnienie i wytworzenie świadomości wspólnoty na poziomie narodowym. Pojawiło się pojęcie *burkinabe* – odwołujące się do tożsamości na poziomie narodowym, państwowym, przekraczające dotychczasowe lojalności etniczne, lokalne, rodzinne²²⁰.

Innym przykładem masowej synchronizacji wyobraźni na skalę globalną była rola muzyki w kształtowaniu i wzmacnianiu geokulturowej rewolucji 1968 roku²²¹. Muzyka rockowa, początkowo też jazzowa, rozsadała kanony kulturowe, dzięki płytom i transmisji radiowej mogła synchronizować wyobraźnię i ciała początkowo studentów/studentek, a wkrótce także nastolatków w tak różnych politycznie krajach jak Stany Zjednoczone, Niemcy, Hiszpania, Portugalia, Polska i blok wschodni. Muzyka była platformą synchronizacji wyobraźni, ale sama treściowo nie była dookreślona, gdy ideologię pojmujemy tradycyjnie:

Jak to się jednak stało, że nic nieznaczące do tej pory pod względem politycznym młode pokolenie podniosło nagle tak gwałtowny bunt? Niemal bez żadnych zapowiedzi i ponadto – co sprawia, że rozgrywające się wówczas wydarzenia są tak zdumiewające – w wielu krajach równocześnie. A przecież niezadowolona z warunków życia młodzież miała już od 1965 roku swój hymn w postaci piosenki Rolling Stonesów „I can't get no satisfaction”. Jednakże większość tych, którzy dali potem również gwałtowny wyraz swojemu niezadowoleniu – jak na przykład hipisi – zadowalała się początkowo tylko seksem, prochami i rock'n'rollem (Sex, Drugs and Rock'n'Roll). Od pierwszych koncertów Beatlesów, to właśnie muzyka wyrosła w oczach młodzieży na najważniejszą formę protestu.

Również muzyka sprawiła, że dojrzała świadomość, iż własne poczucie

²²⁰ Sprawą kampanii szczepień w Burkina Faso zainteresowałem się w związku z badaniami w ramach grantu NCN dotyczącymi ruchów antyszczepionkowych oraz podczas wizyty w tym kraju w 2010 roku. O kampanii szczepiennej w Burkina Faso zob. też Susi Kessler, Michael Favin, Diane Melendez, *Speeding up child immunization*, op. cit.

²²¹ Por. Immanuel Wallerstein, Sharon Zukin, 1968 – *rewolucja w systemie światowym*, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 6.

niezadowolenia nie jest wcale przypadkowe, indywidualne, ani też uwarunkowane społecznie, ale rodzi się w reakcji na nędzę, która wszędzie wywiera przemożny wpływ na życie (podkr. A.W.N.)²²².

Podkreślone w cytacie zdanie można uznać w dużej mierze za przykład wyobraźni socjologicznej w działaniu, gdy rodzi się ona jako świadomość pokolenia. Liczył się program wyrażany przez sam fakt uczestniczenia, słuchania, tańczenia. Przecież studenci w wymienionych wyżej krajach buntowali się z zupełnie różnych powodów i przeciwko innym strukturom opresji. Ową pustą zawartość muzycznej mobilizacji świetnie zdiagnozował Slavoj Žižek, śledząc losy IX Symfonii Beethovena, a dokładniej jej części, w której śpiewany jest hymn *Oda do radości*. Žižek pokazuje, że był on wykonywany jako pieśń państwowa w III Rzeszy, stanowił pieśń masową w ZSRR oraz w maoistowskich Chinach, awansując niejako na honorową pieśń komunistyczną. Dziś stanowi nieoficjalny hymn zjednoczonej Europy. Žižek, analizując muzykę jako akcelerator, twórcę synchronizacji ludzkiej wyobraźni (określenie, oczywiście, moje), wskazuje też na niemiecką grupę Rammstein, która doprowadziła do perfekcji grę na samym mechanizmie synchronizacji, odzierając go z ideologicznych i politycznych kontekstów potencjalnego użycia tego mechanizmu²²³.

Opowieść o Rwandzie wyraźnie pokazywała oba stojące przed nami wyzwania. Z jednej strony należy wypracować aparat, w którym możemy równocześnie dokonać analizy, używając wszystkich przywołanych ram odniesienia (kulturowa, etniczna, historyczna, „kawa”, radio etc.), z drugiej – powinniśmy być w stanie włączyć w taką analizę język etyczno-polityczny, bez tego ostatniego zabiegu trudno sobie bowiem wyobrazić, w jaki sposób moglibyśmy analizować ludobójstwo.

Dygresja o Rwandzie, podobnie jak opowieść o Egipcie i komarze, dobrze pokazuje zapotrzebowanie na rolę filozofa jako posthuman-

²²² Daniel Cohn-Bendit, Rudiger Damman, „*I can't get no satisfaction*”..., op. cit., s. 25.

²²³ Slavoj Žižek, *Perwersyjny przewodnik po ideologiach* (*The Pervert's Guide to Ideology*), scenariusz Slavoj Žižek, reż. Sophie Fiennes, oraz szerzej w książce: Slavoj Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

stycznego tłumacza, kogoś, kto będzie w stanie „wysłuchać bytów”²²⁴, kogoś, kto potrafi służyć pomocą w przechodzeniu od jednej ramy analizy do drugiej. Tłumacz, oczywiście, nie powinien być rozumiany jako pojedynczy badacz; bardziej prawdopodobne wydaje się, że taką funkcję pełnić powinny instytucje edukacyjne²²⁵, *think tanki*, zespoły badawcze, kolektywy społeczne. Zapotrzebowanie na nową posthumanistyczną figurę tłumacza (oraz odnowienie potencjału prometejskiej obietnicy nowoczesnego prawodawcy) uwidacznia się w braku kolejnej części *Prawodawców i tłumaczy*. Nie wiemy, kto nadejdzie po postmodernistycznych sceptycznych tłumaczach. Czy rozwiązaniem będzie ucieczka od jakiegokolwiek aktywności intelektualistów? Potrzebne jest stworzenie figury, która w heglowskim „zniesieniu” przekroczy słabości figur tłumacza i prawodawcy. Temu ma służyć rozbudowanie koncepcji wyobraźni socjologicznej, także poprzez rozbudowanie o aspekty zachowawczy/rekonstrukcyjny i aktywny/dekonstrukcyjny. Ponadto zontologizowanie wyobraźni ma pomóc przekroczyć epistemocentryczny, sceptyczno-relatywistyczny impas.

Warto napięcie pomiędzy bezzębnym tłumaczem z pretensjami a ślepyim prawodawcą z dobrymi chęciami przedstawić w perspektywie systemowej, co pozwala uchwycić systemowe zależności. Tradycyjne rozwiązania pierwszej, prostej nowoczesności nie mogą być powtórzone.

²²⁴ Ten heideggerowski motyw nie pojawia się tutaj przypadkowo, napięcia w filozoficznej drodze Heideggera dobrze oddają wyzwania, jakie stoją przed próbą przemyślenia zarówno kategorii tłumacza, jak i samej wyobraźni ontologicznej. Wczesny Heidegger był piewą silnego, samowytwarzającego się jestestwa (*dasein*). W okresie *Bycia i czasu* definicja *dasein* była silnie naznaczona przez aktywistyczną, nowoczesną wizję podmiotu. Późny Heidegger po przejściu na pozycje kwietystyczne proponuje figurę „pasterza bycia”, kogoś, kto „wysłuchuje” byty. Pytanie, które jest dla mnie kluczowe, brzmi, jak połączyć oba momenty: aktywistyczny i kwietystyczny w ramach jednej kolistej praktyki.

²²⁵ Marcin Zaród, *Fabryka edukacji. Laboratoria wytwórcze jako nowe narzędzie edukacji technicznej*, „Edukacja Biologiczna i Środowiskowa” 2013, nr 4, s. 38–44; idem, *Wirtualna politechnika. Otwarte kursy internetowe w edukacji przyrodniczo-technicznej*, „Edukacja Biologiczna i Środowiskowa” 2013, nr 1, s. 31–41; idem, *Laboratory Under Microscope: From Sociology of Science to the STEM Education*, „Edukacja Biologiczna i Środowiskowa” 2014, nr 1, s. 53–57.

Nowoczesny ethos nie może oznaczać prostej powtórki „perspektywy boskiego oka”, nieusytuowanego uniwersalizmu. Proste powtórzenie figury prawodawcy dziś już nie zadziała. Brak systemowej, zwrotnej informacji, trudność z monitorowaniem własnych działań odpowiedzialne były w dużej mierze za błędy, wypaczenia i wynaturzenia pierwszej nowoczesności. Podbój tego, co na zewnątrz, sprzęganie się z otoczeniem, bez równoczesnego wytwarzania struktur poznawczych jest zagrożeniem dla trwania zarówno nowoczesności, jak i ludzkości. Jeżeli porzucimy antropocentryczną perspektywę, to możemy zradykalizować to ujęcie. Odwołując się do pojęcia antropocenu, łatwo wskazać, że ekstensywny rozwój pierwszej nowoczesności zagroził całej planecie. Propozycja Baumana, aby przejść od nowoczesności pierwszej do ponowoczesności, a wraz z tym zmienić podstawową rolę społeczną intelektualistów z prawodawców na tłumaczy, to w dużej mierze nic innego jak przesunięcie akcentu z relacji system–otoczenie na rozwiązywanie problemów wewnątrzsystemowych. Druga, refleksyjna nowoczesność wymaga równoczesnego operowania na dwóch poziomach: relacji system–otoczenie oraz wewnętrznych struktur, które wytworzone są jako narzędzia niezbędne do obsługi relacji system–otoczenie. Postmodernistyczny przełom w ujmowaniu nowoczesności zaproponował zbyt proste, nazbyt pośpieszne wyjaśnienie. Widać to świetnie w Baumanowskim przeciwstawieniu prawodawcy tłumaczowi czy w dychotomii zaproponowanej przez Andrzeja Zybertowicza, obejmującej obiektywistyczny i konstruktywistyczny model poznania²²⁶. Refleksyjna nowoczesność wymaga bardziej złożonej figury – w tym sensie Ulrich Beck był bardziej przenikliwy. Systemowe problemy, które wynikają z podbijania rzeczywistości bez wystarczająco rozwiniętych mechanizmów monitorowania tego procesu, nie mogą być rozwiązane poprzez porzucenie relacji system–otoczenie na rzecz zwiększania jedynie wewnętrznych mechanizmów autopoznania. System–otoczenie to relacja, która w ujęciu teoretyków systemowych oznacza aktywną relację obu stron. Powstrzymanie się przez daną całość systemową

²²⁶ Andrzej Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, op. cit.

przed utrzymaniem granicy system–otoczenie oznacza przerwanie możliwości samoreprodukcji; oczywiście, nadzbyt prymitywne budowanie relacji system–otoczenie też naraża daną całość systemową na porażkę. Widzimy zatem, że wbrew Baumanowi i Zybertowiczowi, a w zgodzie z Beckiem, moment prawodawczy i moment tłumaczenia muszą następować równocześnie (propozycję taką wskazałem wyżej). Aby dana całość systemowa była zdolna do samoreprodukcji, musi ona być w stanie równocześnie obsłużyć i wytwarzać granicę system–otoczenie oraz wytwarzać i monitorować wewnętrzne mechanizmy, które odpowiadają za ów proces. Przekładając to na inny język: prawodawca będzie ślepy, a w konsekwencji nieskuteczny, jeśli nie będzie równocześnie uzupełniany przez tłumacza. Z drugiej jednak strony tłumacz będzie bezzębny, a więc nieskuteczny, kiedy nie będzie uzupełniony fundująco aktywnością prawodawcy.

Opisany przez Baumana i Zybertowicza dychotomiczny podział na dwie przeciwstawne role intelektualistów, czy też modele poznania, lepiej rozumieć jako dwa momenty w bardziej generalnej strukturze. Obaj teoretycy ulegli złudzeniu diachronicznemu: oto epoki, modele i role społeczne miałyby następować po sobie. Bardziej adekwatny jest model synchroniczny, w którym widać, że strukturalne/systemowe konsekwencje rozwoju epoki nowoczesnej (objawiające się, jak chce Mills, także w najbardziej intymnym doświadczeniu jednostek) wymagają globalnego, całościowego ujęcia oraz adekwatnego rozmachu wyobraźni.

2.6. Globalna wyobraźnia systemowa

Potrzeba nowej, bardziej globalnej wyobraźni była obecna w naukach społecznych. W ramach historii, socjologii historycznej, w szkole „Annales” już od lat trzydziestych XX wieku szukano sposobów przekroczenia prostych modernistycznych podziałów metodologicznych. Najwyraźniej, oraz prawdopodobnie najbardziej świadomie, metodologicznie kwestie te przedstawił sukcesor tej szkoły Immanuel Wallerstein. Jego czterotomowe dzieło *The Modern World-System*, poświęcone rozwojowi nowoczesnego systemu–świata i jego geokultury, stanowi wynik poszukiwań

adekwatnej jednostki analizy. Dziś, gdy słowa: globalizacja, antropocen, Gaja, pojawiają się także w popularnym obiegu medialnym, osiągnięcia Wallersteina i innych przedstawicieli analiz spod znaku analiz systemów-światów mogą nie wydawać się tak odkrywcze. Z mojego punktu widzenia najistotniejsze jest to, że ważni dla mnie badacze dostrzegli potrzebę nowej jednostki analizy, która obejmie cały glob. Wallerstein zaproponował w tym celu pojęcie systemu-świata, Latour i inni myśliciele posthumanistyczni pojęcie antropocenu, Beck i Stengers pojęcie kosmopolityki, Moore globalną wyobraźnię systemowo-ekologiczną (*world-ecological imagination*)²²⁷. Globalna jednostka analizy nie oznacza zatrzymania analiz jedynie na tym poziomie. Przeciwnie, bliskie jest mi raczej ujęcie, które trawstując słynne hasło alterglobalistów, można określić: „myśl globalnie, badaj lokalnie”. Globalna jednostka analizy jest zatem koniecznym momentem wyobraźni, ale pracę badacza/badaczki powinniśmy przeprowadzać na poziomie lokalnym, badawczo uchwytnym²²⁸.

Analiza nowoczesności, która jest kluczowa dla zrozumienia zarówno fenomenu intelektualistów publicznych, nauk społecznych, jak i samego pojęcia wyobraźni socjologicznej, diametralnie się zmienia, gdy przyjmiemy za jednostkę analizy zjawiska na poziomie globalnym. Dzięki perspektywie rozwijanej przez Wallersteina, Chase-Dunna,

²²⁷ Zdaję sobie w pełni sprawę z pewnej niezręczności w tłumaczeniu powyższego terminu, co wiąże się z problemem w tłumaczeniu wyrażenia *world-system*. Moore, proponując pojęcie *world-ecological*, zawarł w nim dwa pojęcia: *world-system* i *world-ecology*. Zdecydowałem się na użycie sformułowania globalna wyobraźnia systemowo-ekologiczna, aby w ten sposób zawrzeć oba znaczenia.

²²⁸ Warto w tym miejscu przywołać metaforę torowiska: tory są równocześnie lokalne i globalne. Z jednej strony mamy do czynienia ze zwrotnicami, podkładami, śrubami, nastawniami, a z drugiej z globalną siecią kolejową. Tory na bocznicę kolejowej w Koninie z jednej strony są czymś bardzo lokalnym, z drugiej są częścią systemu od Lizbony po Władystok (uwzględniając zmianę szerokości torów). Analogicznie możemy podejść do kwestii metodologii badawczej, w kwestii wyobraźni możemy (a nawet postuluję, że powinniśmy) mieć świadomość potencjalnej globalności badanych zagadnień (postulować, obejmować całą możliwą sieć relacji), ale w praktyce możemy badać jedynie wybrane lokalności.

Gunder Franka, Abu-Lughod możemy zerwać z ciągle obecnym w naukach społecznych myśleniem odziedziczonym po teorii modernizacji. Sam Mills nie był od takiego myślenia wolny. Paradygmat analiz systemów-światów pozwala na porzucenie: państwowocentryzmu analiz, stadialnej wizji historii, naiwnej historiozofii postępu oraz częściowo determinizmu społecznego w ujmowaniu ontologii społecznej.

Wallerstein jest cenny, gdyż radykalizuje wyobraźnię socjologiczną, wskazując, że interesujący Millsa systemowy poziom uwarunkowań otoczenia jednostki w kręgu euroatlantyckim od około pięciuset lat miał coraz bardziej globalny charakter. Aby to zilustrować, warto przypomnieć, że filiżanka herbaty na stole drobnego urzędnika angielskiego czy piwo z opium, przy którym trudy pracy koł robotnik, od wczesnego XIX wieku były jawnym przykładem, jak rzeczywistość życia codziennego niepostrzeżenie została w znacznym stopniu ufundowana na mechanizmie kolonialnym²²⁹. Uzależnienie rozwoju Europy od konstytuującego ją zewnątrz zostało w dużej mierze skutecznie wyparte. Proces wyparcia stanowił element, który pomagał utrzymać pozór „czystości” rozwoju Europy, dzięki czemu mogła kształtować się narracja mityczna, wskazująca na wewnętrzne, istotowo przynależne Europie źródła jej rozwoju i sukcesu. Historię kolonialnej współzależności wyparliśmy, podobnie jak udział Mali, północnej Afryki czy świata arabskiego w wytworzeniu podwalin Europy średniowiecznej²³⁰.

Nauki społeczne zrodziły się jako element dziewiętnastowiecznej Europy, odziedziczyły jej horyzont poznawczy²³¹. Do czasu dekoloni-

²²⁹ A.R.T. Kemasang, *Tea – Midwife and Nurse of Capitalism*, „Race Class” 2009, vol. 51, no. 1, July, s. 69–83.

²³⁰ Analizę tych zależności proponuje Abu-Lughod, gdy wskazuje na rolę islamu w wieku XIII w ukształtowaniu się współczesności, zob. Janet L. Abu-Lughod, *Europa na peryferiach. Średniowieczny system-świat w latach 1250–1350*, przeł. A. Bugaj, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012. Por. Eric R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, oraz mój tekst *Europejska nowoczesność...*, op. cit.

²³¹ Richard E. Lee, *The Structures of Knowledge and the Future of the Social Sciences: Two Postulates, Two Propositions and a Closing Remark*, „Journal of World-Systems Research” 2000, vi, 3, Fall/Winter, s. 786–796, Special Issue: Festschrift for Immanuel

zacji w znacznej mierze udawało się w naukach społecznych pominąć pozaeuropejską rzeczywistość jako fundującą porządek europejski²³². Horyzont ten wyznaczył też zasięg wyobraźni socjologów aż po przełom wywołany studiami postkolonialnymi. Ofiarą tego wąskiego eurocentrycznego sposobu myślenia padł też Mills. Trzeci Świat, kwestie rasowe w Stanach Zjednoczonych nie były obecne w jego pracach. Można jednak sądzić, że gdyby Mills żył dłużej, mógłby podjąć tego typu zagadnienia, widać bowiem w książkach *Listen Yankee* (poświęconej rewolucji kubańskiej) i *Causes of World War III*, że nie był na taką tematykę zamknięty. Niestety, skazani jesteśmy tu na spekulacje.

Projekt wyobraźni socjologicznej w przeniesieniu na poziom globalny rozwijał Immanuel Wallerstein, co znalazło wyraz w Raporcie Komisji Gulbenkiana i w projekcie nazwanym *utopistyka*²³³.

2.6.1. Wyzwania wobec nauk społecznych i wyobraźni socjologicznej

Dobry syntetyczny obraz radykalizacji wyobraźni socjologicznej i stojących przed takim programem wyzwań Wallerstein przedstawił w tekście *Dziedzictwo socjologii, obietnica nauki społecznej*²³⁴. Proponuje w nim archeologiczną analizę struktur wiedzy, aby wydobyć zasadniczy rdzeń nauk społecznych, który nazywa „kulturą socjologii”. W pewnej mierze „kultura socjologii” odpowiada temu, co Fuller rozumiał przez uzupełniającą się parę pojęć: „socjalizm” i „socjologia”. Wallerstein proponuje, by porzucić jej starą postać, przestać trzymać się jej „literę”, a w zamian spróbować odnowić jej „ducha”. Aby tego dokonać, trzeba odmyśleć, porzucić stare nawyki myślowe:

Wallerstein – Part II, <http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/201>, data dostępu: 15.04.2016.

²³² Mike Davis, *Wiktoriańskie ludobójstwo i korzenie Trzeciego świata*, „Lewą Nogą” 2005, nr 17.

²³³ Immanuel Wallerstein, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Oficyna Wydawnicza Bractwo „Trojka”, Poznań 2008.

²³⁴ Immanuel Wallerstein, *Koniec świata...*, op. cit., s. 262.

Pierwszą rzeczą, którą musimy zrobić, jest „odmyślenie” kategorii związanych z naukami społecznymi, które zostały nam narzucone przez istniejący system-świat i które tak bardzo ograniczają nasze analizy nie tylko aktualnej sytuacji, ale też możliwych alternatyw, które w stosunku do niej moglibyśmy zaproponować. Pierwszym krokiem jest uznanie istnienia wielu terażniejszości, uniwersalizmów i partykularyzmów. Oczywiście, musimy wykonać o wiele większą pracę niż proste stwierdzenie faktu ich istnienia. Musimy zacząć rozumieć, w jaki sposób dopasować je do siebie, jaki jest optymalny stan ich wymieszania i w jakich warunkach takie wymieszanie może się dokonać. To zadanie związane z poważną rekonstrukcją naszego systemu wiedzy²³⁵.

Żeby odmyślenie było możliwe, należy przezwyciężyć kilka zasadniczych trudności, wyzwania. Dopiero gdy się z nimi uporamy, będziemy mogli stworzyć nową naukę społeczną:

Wyzwania te zasadniczo polegają na apelowaniu, by zapomnieć o kulturze socjologii. Mając na uwadze zarówno uporczywą reafirmację kultury socjologii, jak i siłę tych wyzwań, spróbujemy (...) argumentować na rzecz tezy, że mamy przed sobą tylko jedną wiarygodną i opłacalną perspektywę, mianowicie stworzenia nowej otwartej kultury, tym razem nie kultury socjologii, lecz kultury nauki społecznej, i to takiej (co najważniejsze), która należy do epistemologicznie na powrót zjednoczonego świata wiedzy²³⁶.

Wymienione wyżej wyzwania mogą stanowić dobry test nie tylko dla *kultury socjologii*, ale także dla pojęcia wyobraźni socjologicznej. Gdy podążymy za sugestią Wallersteina i po pokonaniu licznych wyzwań przezwyciężymy odziedziczoną kulturę socjologii, będziemy mogli zaproponować nowy kształt nauki społecznej. Po takiej transformacji

²³⁵ Immanuel Wallerstein, *Konflikt kultur. Kim jesteśmy My, kim są oni*, wykład z serii Y.K. Pao Distinguished Chair Lecture wygłoszony w Center for Cultural Studies, Hong Kong University of Science and Technology, 20.09.2000, przeł. M. Turowski, http://www.uni.wroc.pl/~turowski/wallerstein_we.htm, data dostępu: 14.03.2010.

²³⁶ Immanuel Wallerstein, *Koniec świata...*, op. cit., s. 262.

radykalnej zmianie musi ulec również sam sposób rozumienia wyobraźni socjologicznej.

Podziały dyscyplinarne, spetryfikowane przez czas przypadkowe konfiguracje politycznych, kulturowych i ekonomicznych przesłanek, które zaważyły na wytwarzaniu wiedzy, powinny, zdaniem Wallersteina, być porzucone. Proponuje on, abyśmy przyjrzeni się wiedzy ze względu na trzy sposoby jej porządkowania; mamy więc spojrzeć: „intelektualnie na dyscypliny, organizacyjnie na struktury korporacyjne i kulturalnie na wspólnoty uczonych podzielających pewne podstawowe założenia”²³⁷. Wallerstein zakłada, że uhistoryczniona i odwołująca się do analiz systemów historycznych socjologia wiedzy stanowi pewną metanarrację, pozwala na metaanalizę struktur wiedzy. Umożliwia ona w pewnym stopniu wydobyć się z uwikłania w nie, przynajmniej jeśli chodzi o zaszczości historyczne.

Wallerstein bardzo oszczędnie i syntetycznie opisał podstawowe założenia odziedziczonej kultury socjologii. Po pierwsze: „Istnieją grupy społeczne, które posiadają wy tłumaczalne, racjonalne struktury”²³⁸; po drugie: „Wszystkie grupy społeczne składają się z podgrup, uszeregowanych hierarchicznie i pozostających ze sobą w konflikcie”²³⁹; po trzecie wreszcie: „O ile grupy/państwa pohamowują swoje konflikty, dzieje się tak dlatego, że podgrupy znajdujące się niżej w hierarchii przynajmniej prawomocność strukturze władzy w grupie, ponieważ to pozwala grupie przetrwać, a podgrupy w dłuższej perspektywie widzą korzyść w przetrwaniu grupy”²⁴⁰.

Aksjomaty te nie są najszcześliwiej przez Wallersteina sformułowane, wydaje się, że lepiej oddaje on to, gdy streszcza samego siebie: „kultura socjologii (...) zawiera trzy proste założenia – realności faktów społecznych, trwałości konfliktu społecznego oraz istnienia mechanizmów legitymizacji służących opanowywaniu konfliktów”²⁴¹. Proces ontologizacji struktur wiedzy, które stanowiąc mają podstawę przyszłej „nauki społecznej”, Wallerstein pokazał poprzez wymienienie podstawowych wyzwań, jakie ją czekają; są to:

²³⁷ Ibidem. ²³⁸ Ibidem, s. 270. ²³⁹ Ibidem, s. 272. ²⁴⁰ Ibidem, s. 274.

²⁴¹ Ibidem.

- a) wyzwanie, jakim jest kres racjonalności formalnej i konieczność przemyślenia na nowo racjonalności materialnej /substancjalnej;
- b) wyzwanie rzucone eurocentryzmowi;
- c) wyzwanie, jakim jest społeczna konstrukcja czasu;
- d) wyzwanie ze strony nauk nad złożonością (Prigogine);
- e) wyzwanie ze strony feminizmu;
- f) przemyślenie na nowo nowoczesności, szczególnie gdy podążymy za intuicją Latoura, że *nigdy nie byliśmy nowoczesni*.

Wspomniane wyzwania pozwalają kolejno na odmyślenie poszczególnych odziedziczonych po dziewiętnastowiecznej nauce przesądów, pozostałości dawnych zależności społecznych, historycznych i politycznych, które znalazły swój wyraz w tworzących się wówczas strukturach wiedzy, a które dziś nie są dłużej adekwatne. Dzięki propozycji Wallersteina możemy analitycznie pokazać momenty przejścia od wyobraźni socjologicznej Millsa do jej nowej postaci, takiej, która przetrwa kryzys nowoczesności i ściśle z nią związanej modernistycznej *kultury socjologii*²⁴². Dopiero wtedy będziemy wierni Foucaultowi, który pragnął ocalić oświeceniowy i nowoczesny ethos, ale bez skrupułów rozprawiał się z historycznie przygodnymi formami nowoczesności i oświecenia.

2.6.2. Od obiektów do *oikeios*²⁴³. Wyobraźnia ekologiczno-światowa

Jason W. Moore, twórca pojęcia *Capitalocene*, zaproponował podejście teoretyczne, które może być potraktowane jako najbardziej radykalne rozszerzenie wyobraźni socjologicznej²⁴⁴. Poprzez swoje teksty

²⁴² W kolejnym rozdziale, odwołując się do Latoura i jego pracy *Splatając na nowo to, co społeczne*, pokażę, w jaki sposób możemy przejść od tej odnowionej wyobraźni socjologicznej do wyobraźni ontologicznej.

²⁴³ Podtytuł nawiązuje wprost do tytułu rozdziału *From Object to Oikeios: Environment-Making in the Capitalist World-Ecology* książki: Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*..., op. cit., s. 33–50.

²⁴⁴ Jason W. Moore, *Kryzys*..., op. cit.; por. Jason W. Moore, *The Capitalocene, Part I: On the Nature & Origins of Our Ecological Crisis*, 2014; *The Capitalocene, Part II: Abstract Social Nature and the Limits to Capital*, 2014, <http://www.jasonwmoore.com/Essays.html>, data dostępu: 13.04.2016. Warto też zapoznać się z przeglądowym podręcznikiem:

i wystąpienia konsekwentnie uprawia taki rodzaj nauki społecznej, która jest w stanie sprostać wymienionym wyżej sześcioro wyzwaniami wobec kultury socjologii (Wallerstein). Moore uprawia w praktyce tak rozszerzoną, zradykalizowaną wersję socjologicznej wyobraźni, że pokusić się można o nazwanie jej wyobraźnią ontologiczną. Refleksja Moore'a koncentruje się na pokazaniu ekologicznych kosztów rozwoju nowoczesnego systemu-świata. Korygując ujęcie samego Wallersteina, analizuje on, w jaki sposób kwestie ekologiczne, środowiskowe były i są składową rozwijającej się geokultury kapitalistycznej nowoczesności; aby to oddać, używa sformułowania kapitalizm-w-naturze (*capitalism-in-nature*). Natura, albo lepiej natury tworzą wraz z czynnikami społecznymi, ekonomicznymi i symbolicznymi skomplikowany, złożony spłot, który w żaden sposób nie może być interpretowany w ramach dualistycznych podziałów. Moore, podobnie jak Latour, pokazuje, że dualistyczne kartezjańsko-kantowskie ujęcie relacji ludzkość–przyroda jest już dziś nie do utrzymania, choć, jak zauważa, dominowało ono i wciąż jest obecne w wypowiedziach technokratycznych ekologów głównego nurtu²⁴⁵. Nazywa on takie podejście Zielonym Kapitalizmem. Kwestią sporną pozostaje, na ile Beck może być zaliczony do tego nurtu. Wydaje się, że uczciwie intelektualnie będzie założenie, że zajmuje on stanowisko przejściowe pomiędzy dualistycznymi ekologami a polityką ujmującą relacje ludzkość–przyroda poprzez bardziej ogólne holistyczne modele, jak *Capitalocene* Moore'a czy polityka natury rozwijana przez Latoura. Wracając do Moore'a, warto zauważyć, że swój radykalny zamysł próbuje on wyrazić poprzez restytucję dawnego pojęcia *oikeios/oikos*²⁴⁶. Podąża tutaj drogą, którą w tradycji

Marcin Kula, *Ekologia humanistyczna*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Koźmińskiego, Warszawa 1999.

²⁴⁵ Prawdopodobnie do takowych zaliczyłby on także przywoływanego już Cohn-Bendita.

²⁴⁶ Tradycję całościowego ujmowania ekonomii jako opisu ekosystemu prezentuje Barbara Adam, która w swojej pracy *Timescapes of Modernity* proponuje grę słów, określając *oikos* jako „whole-house-hold”, co po polsku można oddać, odrobinę zniekształcając przekład, jako ekonomię wspólnej, całościowej zbiorowości. Dzięki takiemu zabiegowi

tw. „wielkiej historii” rozpoczął William McNeil, proponujący pojęcie ekumeny (*ecumene*). Obie propozycje mają wyrażać podobną ideę, tyle tylko, że Moore silniej niż McNeil akcentuje wątki dotyczące kapitalistycznej gospodarki. *Oikeios* służy Moore’owi jako matryca, pojęcie pozwalające uchwycić historyczne, a zarazem globalne przekształcenia zarówno społeczności, cywilizacji ludzkich, jak i gospodarki. Próbuje on w najbardziej radykalny sposób przemyśleć nasze usytuowanie. Jesteśmy (my i nasze otoczenie – *milieu*) uwarunkowani przez całość globalnych stosunków gospodarczych kapitalizmu, które od ponad pięćset lat kształtowały nie tylko ludzką historię, ale także oblicze Ziemi. Jeżeli chcemy być wierni wezwaniu Millsa, abyśmy porzuciwszy prywatną perspektywę, starali się uchwycić podłoże zmian, którym sami podlegamy, to, jeżeli podążamy tropem Moore’a, musimy dysponować niezwykle rozległą, odważną wyobraźnią. Dla mnie istotne jest tu związanie w myśli Moore’a (podobnie jak w pracach jego mentora – Wallersteina) kwestii metodologicznych, zagadnień z pogranicza socjologii wiedzy z rozważaniami historiozoficznymi. Obaj argumentują w sposób uzupełniający się, że aktualna postać nowoczesnego systemu-świata chyli się ku końcowi²⁴⁷. Wallerstein

widąc łączność pomiędzy analizami Moore’a, Adam i Latoura. Ujmowanie zależności w kategorii *oikos* wymaga, moim zdaniem, wyobraźni ontologicznej. W tym sensie wspomniani badacze (podobnie jak inni posługujący się kategorią *oikos*) dysponują dyspozycją, którą w ramach rozwijanej w niniejszej książce koncepcji opracowuję. Por. Barbara Adam, *Timescapes of Modernity: Environment and Invisible Hazards*, Routledge, London 1998, s. 94–97.

²⁴⁷ Warto w tym miejscu zauważyć i odróżnić od siebie krytykę struktur historycznego kapitalizmu, stwierdzenie, że pewne procesy rozwojowe dobiegają końca, a warunki możliwości rozwoju (np. ekologiczne) nie mogą już dłużej być utrzymane, od katastrofizmu. Poprzez to pojęcie rozumiem apokaliptyczne i milenarystyczne postawy wieszczące „koniec świata, jaki znamy”. Jak wskazuje Sasha Lilley, taka postawa nie sprzyja polityce emancypacyjnej i stanowi zaprzeczenie nowoczesnego ethosu. Wallerstein i jego przewidywania dotyczące końca kapitalizmu w jakiejś mierze podpadają pod zarzut katastrofizmu, z kolei Moore świadomie odcina się od niego, równocześnie nie szczędząc współczesnemu światu krytyki opartej na rzetelnej diagnozie granic ekologicznych rozwoju. Zob. Sasha Lilley et al., *Catastrophism...*, op. cit., s. 51–52.

wskazuje, że wejdziemy w okres fluktuacji, podczas którego będzie się wylaniał nowy porządek świata. W momentach takich, jak wskazują Prigogine i Stengers, struktury, systemy złożone, są szczególnie podatne na zmianę. Drobną nawet modyfikacja może bowiem zaowocować wielkimi konsekwencjami w przyszłości. Co ważne, gdy system się ustabilizuje, okrzepnie, zmiana będzie dużo trudniejsza. Przykładem może być historia rewolucji i radzieckiego eksperymentu komunistycznego. Odbychał się on w okresie, gdy struktury nowoczesnego systemu-świata wciąż były stabilne, jego procesy i zasady rozwojowe nie wyczerpały się. Rewolucja 1917 roku wstrząsnęła Rosją carską, kosztem wielomilionowych ofiar zainstalowany został nowy system. Jednakże po krótkim eksperymentalnym okresie pod rządami Lenina szybko okazało się, że ZSRR zaczyna staczać się z powrotem w utarte imperialne koleiny. W okresie władzy Stalina niewiele już zostało z internacjonalistycznego, socjalistycznego eksperymentu, zapanowała monstrualna wersja Imperium, w którym powróciły: nacjonalizm, państwowy antysemityzm, a nawet przywrócona w karykaturalnej postaci, ale użyteczna w czasie Wielkiej Wojny Ojczyźnianej, Cerkiew.

Zdaniem Moore'a kryzys ma charakter bardziej ekologiczny, wyczerpują się bowiem możliwości intensywnego rozwoju poprzez podbój tego, co zewnętrzne. Moore nie jest aż tak apokaliptyczny jak Wallerstein, zauważa kres reguł rozwojowych aktualnej postaci kapitalizmu, ale jednocześnie wskazuje na jego zdolność do ciągłej transformacji i przeobrażeń. Moore wskazuje jasno, że nadchodzący kryzys jest równocześnie ekonomiczny, polityczny i ekologiczny. Na jego określenie używa neologizmu ekologiczno-światowy (*world-ecological*). Wedle tej propozycji historiozoficznej świat współczesny jest u progu poważnego kryzysu. Prawdopodobnie będzie miał charakter zbliżony do tego, który spowodował przejście od feudalizmu do kapitalizmu – będzie kryzysem epokowym. Moore, podobnie jak Wallerstein, odróżnia:

a) kryzysy epokowe: doprowadzające do zmiany całego systemu wraz z rządzącymi nimi wewnętrznymi mechanizmami;

b) kryzysy rozwojowe: które są zmianą w obrębie danego systemu, ale bez naruszania reguł jego funkcjonowania.

Poprzez wskazanie na podobieństwa z tzw. długim wiekiem XIV i kryzysem ówczesnego świata Moore chce nas uczulić na możliwość zaistnienia takiego kryzysu dziś. Na czym polegają owe podobieństwa? Feudalizm opierał się na dwóch filarach: relacji pan feudalny – niewolnik (gdzie wartość dodatkowa tworzona była przez pracę chłopów) oraz uprawie roli (gdzie wartość dodatkowa wytwarzana była poprzez eksploatację ziemi, aż do jej wyjaławiania). Średniowieczna Europa (szczególnie Zachodnia) w swym obrębie stanowiła uniwersum, system feudalny, populacja miejska połączona była sieciami handlowymi, które oprócz towarów transportowały też idee, kulturę i, co nie bez znaczenia, choroby. Zachwianie się jednego z elementów systemu (problem niedostatku ziemi i żywności) wpłynął na cały układ naczyń połączonych. Niestety, mechanizmy rozwoju ustroju feudalnego w jego obrębie były na wyczerpaniu. Kończyła się ziemia uprawna, wyjaławiana nadmierną eksploatacją od stuleci (jak choćby na Sycylii, niegdyś będącej sypchlerzem Rzymu), wyczerpaniu ulegały surowce, jak miedź czy srebro. Narastały konflikty społeczne. W ramach logiki systemu feudalnego i jego mechanizmów rozwiązania wewnętrznych sprzeczności systemu nie były możliwe.

System jednak został uratowany, ponieważ zaszła zmiana epokowa. Drobne początkowo zmiany związane z odkryciem kontynentu amerykańskiego (jak pamiętamy, odkrycie to początkowo było w zasadzie niedostrzeżone) zaowocowały zmianą epokową, pojawieniem się nowego systemu wraz z innymi mechanizmami rozwoju. Po rekonkwiescie Hiszpanii bezrobotne siły zbrojne niespodziewanie znalazły zajęcie w podboju Ameryki²⁴⁸. To, co początkowo wydawało się jedynie przedłużeniem logiki feudalnej, wkrótce zaowocowało zmianą systemową. Oto rozwój nie był już dłużej nastawiony na homeostazę, ale stał się możliwy dzięki istnieniu sfer pogranicznych. Strukturalny problem braku ziemi nieoczekiwanie został rozwiązany. Wraz z tym nowym

²⁴⁸ Dobrą, systemową analizę procesu kolonizacji na polskim gruncie przedstawił Jan Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, seria Wielkie problemy dziejów człowieka, Czytelnik, Warszawa 1986.

zjawiskiem zmieniły się jednak zasady filozoficzne (a nawet teologiczne) leżące u podstaw systemu. W feudalizmie ziemia traktowana była jako element stabilizujący, wpisana w teologicznie legitymizowany porządek polityczny, była także synonimem władzy. Ziemia jednocześnie była święta i stanowiła gwarant jak najbardziej świeckiego władztwa²⁴⁹.

Odtąd rozwój kapitalistycznej Europy postępował poprzez eksploatawanie tego, co wobec niej zewnątrz – pogranicza²⁵⁰. Nie jest to jednak wyłącznie termin geograficzny. Jak wskazuje Moore, możemy pogranicze rozumieć zarówno horyzontalnie (kolonizacja obszarów pozaeuropejskich), jak i wertykalnie (podbój natury). Moore wskazuje, że z oboma pograniczami mieliśmy do czynienia w czasie rewolucji przemysłowej w Anglii, która możliwa była dzięki taniej żywności uzyskanej m.in. poprzez kolonizację Ameryki Północnej oraz masowemu wydobyciu węgla. Ciekawym przykładem zmagania pomiędzy oboma typami pogranicza jest okres na krótko przed wybuchem pierwszej wojny światowej. Francja, Anglia i Rosja rozwijały się przede wszystkim w wyniku zawłaszczania przestrzeni, kolonizacji. Niemcy ze względu na ograniczenia geograficzne (*de facto* jedynym obszarem kolonizowanym były tereny dawnej Polski, udział kolonii zamorskich był bowiem zbyt słaby) musiały „gonić” inne potęgi imperialne za pomocą eksploatacji wertykalnej. Niemcy eksploatowały naturę przede wszystkim dzięki bezprecedensowemu rozwojowi chemii – Syntetyczne nawozy, benzyna, guma, wszystko to, było skutkiem przekierowania wektora zawłaszczania²⁵¹.

²⁴⁹ O zmianie logiki systemowej i redefinicji teologiczno-filozoficznego centrum systemów społecznych w błyskotliwy sposób pisali Bard i Söderqvist w swej *Netokracji*, pokazując przejście od feudalnej zasady ziemi (sprzężonej z ideą Boga), przez kapitalistyczną zasadę kapitału (sprzężoną z jednostką), do sieciowej zasady informacji (sprzężonej z wielostką/dywiduum). Zob. Alexander Bard, Jan Söderqvist, *Netokracja...*, op. cit.

²⁵⁰ Por. Andrzej W. Nowak, *Europejska nowoczesność...*, op. cit.

²⁵¹ Mam nadzieję, że czytelnik/czytelniczka zauważy, iż w tym momencie nasza opowieść spleta się z przytoczoną na początku książki opowieścią o komarze i jego roli w stworzeniu kolonialnego Egiptu.

Widać wyraźnie, że nawet w takim pobieżnym, mało satysfakcjonującym szkicu ujawnia się potrzeba uruchamiania wyobraźni ontologicznej. A mówiliśmy o okresach historycznych, których tradycyjnie nie łączymy z „posthumanistyczną ontologią”. Potrzeba taka staje się szczególnie paląca dziś, gdy od ponad stulecia eksploatacja wertykalna natury poprzez naukowo wspomagane sposoby zawłaszczania stała się dominującym sposobem akumulacji kapitału. Stało się to oczywiste po tym, jak cały geograficzny świat został podbity; jedyne pogranicze, jakie zostało, to wertykalny podbój natury, który można za Jasonem Moore’em określić jako kolonizację „w głąb”²⁵². Kryzys, który Moore określa mianem świato-systemowego, wynika z faktu, że rozwój poprzez eksternalizację powoli dobiega kresu swych możliwości. Kolonizacja pogranicza horyzontalnego: podbój geograficzny, przesuwanie produkcji do krajów Trzeciego Świata, usuwanie odpadów poza widnokrąg zadowolonego konsumenta, przestaje być możliwa. To konstatacja dość oczywista. Ale, co już mniej oczywiste, dotyczy to też kolonizacji pogranicza wertykalnego. Kończy się możliwość dalszej eksploatacji tzw. „czterech tanich”: taniego jedzenia, taniej energii, taniej siły roboczej i tanich surowców,

²⁵² W tym kontekście bardzo dwuznacznie jawi się rola, jaką odgrywa tzw. sztuka posthumanistyczna. Stawiam mocną tezę, że jest ona forpcztą kapitalizmu, pełni rolę zwiadowcy eksplorującego pogranicze. Artyści tacy jak Stelarc testują zarówno granice natury, jak i kultury, szukają nowych przestrzeni do eksploracji tego, co pozaludzkie, oraz badają różne formy cyborgizacji czy hybrydyzacji. Nie dajmy się jednak zwieść pozornie krytycznemu wydzwiękowi sztuki posthumanistycznej. Sytuacja jest tutaj podobna do tej, jaką mogliśmy zaobserwować u dawnych traperów czy hipisów z lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku oraz dzisiejszych globtroterów. Wszyscy oni eksplorowali „dziewicze” pogranicza (przestrzenne), przygotowując grunt pod późniejszą kapitalistyczną eksplorację, zawłaszczanie. Romantyczni pionierzy w kanoe otworzyli drogę dla Buffalo Billa i wybicia bizonów oraz dla farmerów, którzy skolonizowali prerię. Hipisi, szukając idylli na plażach Goa czy Tangeru, stworzyli podwaliny dla przemysłu turystycznego; eksplorując ludzką seksualność, poprzez utworzenie nowego pogranicza, umożliwili zawłaszczanie seksualności przez przemysł seksualny. Dzisiejsi globtroterzy objeżdżający świat na rowerze, opływający go kajakiem, otwierają, poszerzają pogranicza, potencjalnie umożliwiając zwiększenie akumulacji kapitału. Każda z wymienionych grup sama krytycznie ocenia: przemysł, zmasowaną turystykę, rynek usług erotycznych. Cóż jednak nam z tej niewczesnej krytyki?

jak to ujmuje Moore: „kobiet, kolonii i natury”²⁵³. Kolonizowaną, eksploatowaną siłą roboczą były nie tylko same kobiety, ale także, ogólniej, chłopstwo i ludy Trzeciego Świata. Dziś, jak wskazują zgodnie Bruno Latour i Ulrich Beck, przyroda „oddala uderzenie”: konsekwencje ekologiczne objawiły się z całą mocą nie jako zewnętrzne problemy środowiskowe, ale i wewnętrzna sprawa naszego świata – choć próbujemy wciąż „ucieczki do przodu” poprzez otwieranie nowych form technonaukowego pogranicza, takiego jak żywność genetycznie modyfikowana²⁵⁴. To, co brzmi dziś jak fantazje, czyli sztucznie uzyskiwane mięso wzrastające w specjalnych komorach laboratoriów, to sytuacja bardzo podobna do tej z okresu poprzedzającego pierwszą wojnę światową, gdy nagle okazało się, że dzięki pozyskaniu azotu z powietrza mogliśmy uniezależnić produkcję nawozów sztucznych od dawnych obszarów kolonialnych. W konsekwencji rewolucja rolnicza w Pierwszym Świecie pozwoliła na relatywne uniezależnienie od dawnych kolonii.

Rozbicie atomu, cywilne zastosowanie energii atomowej pozwoliło, poprzez wytworzenie nowego pogranicza, na wyzwolenie się od jego dawnej postaci. Możliwość relatywnego uwolnienia od energetyki opartej na węglu, choć uwolniła nas od jej negatywnych efektów, wytworzyła nowe niechciane konsekwencje²⁵⁵. Gdy brakuje już miejsc pod wypas bydła, próbujemy podbić „w głąb”. Także możliwość wykorzystania taniej siły roboczej ulega zmianie, kończą się możliwości eksploatowania chłopów, gdyż ta warstwa w skali globu zanika, wyzysk kobiet również okazał się coraz bardziej kosztowny w skutkach, które najlepiej oddaje sformułowanie: „kto się zaopiekuje dzieckiem opiekuńcy do

²⁵³ Jason W. Moore, *Wasting Away: Value, Waste, and Appropriation in the Capitalist World-Ecology*, <https://jasonwmoore.wordpress.com/2014/04/01/wasting-away-value-waste-and-appropriation-in-the-capitalist-world-ecology/>, data dostępu: 13.04.2016.

²⁵⁴ O nieoczekiwanych konsekwencjach takiej ucieczki por. B. Adam, *Timescapes of Modernity...*, op. cit.

²⁵⁵ Nie chodzi tu jedynie o lęk przed katastrofą jądrową czy problem składowania odpadów radioaktywnych, ale także o zmiany układów geopolitycznych związanych m.in. z handlem uranem. Por. Gabrielle Hecht, *Africa and the Nuclear World: Labor, Occupational Health, and the Transnational Production of Uranium*, „Comparative Studies in Society and History” 2009, no. 51(4), s. 896–926.

dziecka”. Rozrastające się globalne łańcuchy opieki, globalny handel kobietami, narastające problemy demograficzne, pokazują, że także to wyzyskiwane pogranicze powoli się kończy. Jak widać, mamy tu do czynienia z analizą, która wymaga jednoczesnej analizy wielu bytów, różnorako ze sobą powiązanych: opiekunki do dzieci, GMO, kolonizacja są ze sobą pomieszane. Dawna „plasterkowa”, modernistyczna ontologia (społeczna) nie wystarcza, potrzebujemy innej. Jest nią dziś perspektywa holistyczna, odwołująca się *oikeios*, ujmująca rzeczywistość jako splot sieci, aktorów, heterogenicznych bytów. Ale żeby móc ją ujrzeć i zrozumieć, potrzeba nowego typu wyobraźni. Wyobraźnię tę nazywa Moore światowo-ekologiczną (*world-ecological*). Rozumie on przez ten termin całościową perspektywę, która obejmuje ludzkość-w-naturze (*humanity-in-nature*), czyli ludzkość (jej historię) splecioną z rozwojem natury. Radykalna wyobraźnia ekologiczno-światowa proponowana przez Moore’a z jednej strony bliska jest perspektywie zarysowanej przez Timothy’ego Mitchella, gdy pokazywał on w swej opowieści o Egipcie, w jaki sposób komar, malaria, wylewy, czołgi, generałowie tworzyli wspólnie historię Egiptu. Wyobraźnia ta jest też bliska przywołanemu Chrisowi Parentiemu, gdy opisuje on, w jaki sposób państwo narodowe tworzy środowisko naturalne (w dialektycznym splocie). To, co ważne, a widoczne w tytule tego podrozdziału, to fakt, że Moore próbuje opisać drogę od pojedynczych, uchwytnych doświadczeniem obiektów do całościowej wizji relacji, które tworzą horyzont możliwości dla tych obiektów (*oikeios*). Jason W. Moore jest geografem i socjologiem, nie stroni też od refleksji filozoficznej. Jego twórczość dobrze pokazuje, czym jest w praktyce wyobraźnia ontologiczna i w jaki sposób może być ona praktykowana w badaniach. Chciałbym też podkreślić, że perspektywa Moore’a, jego ekologiczna reinterpretacja Wallersteina oraz próba restytucji *oikeios* jest też zbieżna z programem badawczym teorii aktora-sieci. Oczywiście, nie jest to zbieżność pełna, najważniejsze są jednak podstawowe założenia programu metodologicznego: podążanie za aktorem, postrzeganie działania jako zapośredniczonego, relacyjny materializm. Intepretuję stanowisko Moore’a jako dojście do rezultatów częściowo zbieżnych

z teorią aktora-sieci, czyli dowód nie wprost potwierdzający potrzebę stworzenia jednej filozoficznej platformy, na której mogą się spotkać Moore, Latour, Callon czy Law. Przykładem na to, że poszukiwania te nie są pozbawione sensu, jest twórczość Williama Cronona, szczególnie jego praca *Nature's Metropolis. Chicago and the Great West*²⁵⁶, wymieniana przez Latoura we *Wstępie* do książki *Splatając na nowo to, co społeczne* jako przykład badania przeprowadzonego w duchu teorii aktora-sieci, choć powstałego w innej tradycji, bez bezpośredniej inspiracji czy kontaktu z badaczami kojarzonymi wprost z ANT. Prace Cronona, zwłaszcza wymieniona *Nature's Metropolis*, stanowią ważne, choć często także traktowane krytycznie, odniesienie dla Jasona W. Moore'a, który wplata ujęcie historyczno-środowiskowe Cronona w swe analizy z zakresu ekologii-światowej (*world-ecology*).

W podrozdziale bieżącym radykalizacja wyobraźni socjologicznej doszła do kresu. Wyobraźnia socjologiczna, gdy została zglobalizowana (Wallerstein) oraz uzupełniona o analizy ekologiczne (*oikeios*), stała się odlegle tylko podobna do koncepcji Millsa. Co więcej, z trudem mieści się ona w tradycyjnie pojmowanej socjologii. Wyobraźnia, która jest potrzebna, aby usytuować nas w ramach holistycznie rozumianej *oikeios*, wymaga porzucenia wielu z tradycyjnie socjologicznych czy humanistycznych założeń. Przestaje być ona dyscyplinarnie zawężona do jednej dyscypliny. Holistycznie pojmowanej *oikeios*, jej ontologii (*oikeios*-ontologia) odpowiadać winna równie radykalnie myślana wyobraźnia.

Na gruncie omówionej koncepcji Moore'a można pokazać, dlaczego wyobraźnia ontologiczna to także potrzeba epoki. Jeżeli przyjmiemy częściowo zbieżne, mimo różnic, diagnozy Wallersteina i Moore'a odnoszące się do tego, że wyczerpaniu uległy podstawowe zasady i procesy rozwojowe, które dotychczas napędzały rozwój nowoczesnego systemu-świata, dostrzeżemy potrzebę proponowanego w tej książce projektu. Jak wskazywałem wyżej, jestem wierny wezwaniu Foucaulta,

²⁵⁶ William Cronon, *Nature's Metropolis. Chicago and the Great West*, W.W. Norton & Company, New York-London 1991.

aby ocalić nowoczesny ethos, przechować go w oderwaniu od historycznych uwarunkowań, jakie go ukształtowały. To, co w trybie czysto teoretycznym wydawało się jedynie zabawą w „dekonstrukcję” czy archeologię wiedzy, przy przyjęciu prognoz ekologiczno-strukturalnych Moore’a bądź historiozoficznych tez Wallersteina staje się jedną z wielu możliwych reakcji na nadchodzący kryzys. Wyobraźnia ontologiczna jest w tym przypadku propozycją, która ma pomóc w restrukturyzacji nauk społecznych, tak by one przetrwały i były w stanie zmieniać się wraz ze zmieniającym się światem. Świadom jestem, że brzmi to dość górnolotnie i pompacyjnie. Zdaję sobie sprawę z ograniczonego zasięgu wpływu, jaki mam jako naukowiec humanista publikujący książki naukowe. Warto pamiętać, że „idee mają znaczenie” nie tylko, gdy patrzymy na klasyczne przykłady, jak rola marksizmu w zmianie świata w ostatnich 150 latach. Wyobraźnia ontologiczna może być pomyślana także jako znacznie skromniejszy projekt – taką propozycję rozwija zainspirowany tym konceptem Krzysztof Abriszewski, który wskazuje, że wyobraźnia ontologiczna może pomóc w stabilizowaniu świata życia (*Lebenswelt*), który uległ zachwianiu, dekompozycji²⁵⁷. Pokazuje on, w jaki sposób wyobraźnia ontologiczna może pomóc w „łataniu” tzw. dziur ontologicznych, czyli niespójności w uniwersum symbolicznym, z jakimi podmioty muszą sobie poradzić. Mikroskopowa perspektywa Abriszewskiego uzupełnia się z moim, bardziej globalnym ujęciem. Dzięki temu pozostajemy na gruncie bliskim Millsowi, podkreślającemu, że powinniśmy być ruchliwi, nieustannie zmieniać poziomy i zakresy analizy.

Wspomniany wyżej nadchodzący kryzys struktur nowoczesnego systemu-świata wymaga od nas, badaczy, a także od uczestników życia społecznego takiej właśnie radykalizowanej wyobraźni ontologicznej, która jednocześnie będzie potrafiła pozostać w dużej mierze wierna ethosowi nowoczesnemu.

Przedstawiony w niniejszym rozdziale proces pokazywania sposobów radykalizowania wyobraźni socjologicznej dobiegł końca. Dotarłem

²⁵⁷ Por. Krzysztof Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit.

do kresu tego, co Wallerstein nazywał kulturą socjologii. Wyobraźnia ontologiczna, owa proponowana następczyni wyobraźni socjologicznej, narodzić się może dopiero po porzuceniu dotychczasowych sposobów definiowania tego, co społeczne. Dlatego opuszczam teren nauk społecznych i w kolejnym rozdziale, odwołując się do społecznych studiów o technice i nauce oraz filozofii (ontologii), pokażę, w jaki sposób możemy to zrobić.

Przybliżenie I: Wyobraźnia socjologiczna – usytuowanie i „krążąca” sprawczość

Wyobraźnia socjologiczna w ujęciu Millsa w dużej mierze stanowiła czarną skrzynkę – pomimo chwytliwości, popularności tego pojęcia, było ono rzadko operacjonalizowane. W rozdziale drugim prześledziłem różne sposoby radykalizacji, rozwijania tej koncepcji. Chciałbym teraz, w ramach podsumowania, zaproponować odsłonięcie wnętrza czarnej skrzynki *wyobraźni socjologicznej*, a następnie ponowne jej zamknięcie.

Tym, co warto podkreślić, a co może być niedostrzegalne u samego Millsa, jest procesualny charakter wyobraźni socjologicznej. Wyobraźnia jest radykalizmem, rodzajem ruchu, który w kolisty, hermeneutyczny sposób zmienia rzeczywistość:

Sam radykalizm zaś określano, powołując się na Karola Marksa, jako „sięganie do korzeni rzeczy”, a więc ujawnianie podstawowych cech strukturalnych społeczeństwa. Radykalizm świadom samego siebie to takie podejście teoretyczno-metodologiczne, które cechuje pełne zrozumienie przedmiotu badań i jego korzeni przy jednoczesnym dążeniu do jego „zniszczenia” (a nie tylko przekształcenia) i zastąpienia go nowym, lepszym. Bez pierwszej cechy byłby fanatyzmem, bez drugiej – samą tylko mądrością. Radykalizm socjologa musi więc łączyć mądrość z postawą czynną, działaniem zmieniającym to, co uznane jest za nieracjonalność społeczeństwa¹.

¹ Janusz Mucha, *Socjologia jako krytyka społeczna...*, op. cit., s. 8.

Wyobraźnia socjologiczna jest więc zjawiskiem procesualnym, jak już pokazałem wcześniej, składa się z dwóch głównych momentów:

- a) analitycznego, „socjologicznego”,
- b) konstrukcyjnego, politycznego.

Po nałożeniu na omawianą wcześniej czteroelementową typologię gier kulturowych (Zybertowicz/Abriszewski) możemy zaproponować bardziej precyzyjny model procesualnie pojmowanej wyobraźni socjologicznej:

Tabela 5. Wyobraźnia socjologiczna a proces zamykania i otwierania „czarnej skrzynki”

Typy poznania	Wyobraźnia socjologiczna	Czarna skrzynka wyobraźni
Odtwarzanie	„socjologiczna”	przyjmowanie
Odkrywanie	„socjologiczna”	otwieranie
Redefiniowanie	konstruktorska	używanie
Projektowanie	konstruktorska	wytwarzanie

Wyłania się zatem obraz wyobraźni socjologicznej jako procesu, a może raczej zestawu procesów, praktyk. Być obdarzonym wyobraźnią socjologiczną wedle wykładni zaproponowanej w tym modelu idealnym oznacza być zdolnym praktykować wszystkie gry kulturowe, móc dynamicznie przełączać się z jednej gry do kolejnej. Oczywiście, jest to model, w praktyce prawdopodobnie nie jesteśmy w stanie sprościć tak wygórowanemu postulatowi. W tym miejscu chcę przestrzec przed nazbyt indywidualistycznym pojmowaniem wyobraźni socjologicznej (dotyczy to też jej zontologizowanej wersji). Z samych postulatów wyobraźni socjologicznej wynika, że jej poszczególne momenty procesualne będą realizowane lepiej przez pewne osoby, zespoły. Wykorzystując słownik Latoura² oraz nawiązując do współczesnych odkryć z zakresu kognitywistyki, możemy uzupełnić nasze rozumienie wyobraźni poprzez przywołanie pojęcia krążenia/rozproszenia (*distribution*). W ujęciu Latoura, jak we współczesnej kognitywistyce w stylu Hutchinsa, proces po-

² Por. Bruno Latour, *Krążąca referencja...*, op. cit., s. 55–112.

znania nie przebiega pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotami poznawanymi. Poznanie, w tym naukowe, jest konstytuowane w ramach pewnej całości złożonej z ludzi, przedmiotów, tekstów, artefaktów, urządzeń. Poznanie jest funkcją tej sieci. W konsekwencji musimy porzucić model poznania bazujący na ześrodkowanych podmiotach i przyjąć model krążącego odniesienia. Takie podejście do pojmowania procesów poznawczych nazywane też bywa „poznaniem usytuowanym”, co lepiej pokazuje zbieżność pomiędzy pojęciem wyobraźni socjologicznej (wraz z jej radykalizacją i ontologizacją) oraz współczesnymi nurtami nauk kognitywnych³.

Użycie metafor „usytuowania” i „krążenia” pozwala z jednej strony na uzupełnienie i rozszerzenie zawartości znaczeniowej pojęcia wyobraźni socjologicznej/ontologicznej, z drugiej pozwala na aktualizację dociekań nad nią i wpisanie jej w najnowsze nurty badań. W przypadku Millsa wyobraźnia socjologiczna miała być własnością naukowców, świadomością społeczną epoki oraz dyspozycją pomagającą przewyżczać problemy jednostkowe. Po korekcie Wesołowskiego⁴ oraz jej rozszerzeniu dzięki odwołaniu do modelu gier kulturowych Zybertowicza/Abriszewskiego możemy ująć wyobraźnię socjologiczną jako krążącą, rozproszoną własność, która spaja w sobie różne momenty podmiotowe/strukturalne⁵. Być obdarzonym wyobraźnią to być zdolnym podążać za owym ruchem. Za takim ujęciem przemawia też sam tekst Millsa: jak pamiętamy, człowiek, badacz obdarzony wyobraźnią socjologiczną miał łączyć różne środowiska, być w stanie przeskakiwać pomiędzy poziomami analizy. Metafora

³ Pojęcie „poznania usytuowanego” proponują Philip Robbins i Murat Aydede, zob. Piotr Przybysz, *O poznawaniu innych umysłów. Wokół kognitywistycznych badań nad poznaniem społecznym*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2014, s. 24 (szczególnie przypis 9). Chciałbym w tym momencie zwrócić uwagę na pokrewieństwo pomiędzy propozycją „poznania usytuowanego” a ważnym dla tej książki pojęciem *phronesis*.

⁴ W prywatnej korespondencji z prof. Włodzimierzem Wesołowskim przychylnie przyjął on moje sposoby wykorzystania jego koncepcji i zachęcał mnie do jej aktualizacji.

⁵ W swej poprzedniej książce zaproponowałem pojęcie pola podmiotowo-strukturalnego, używałem też określenia „wykluczony środek” na pokazanie, że sprawstwo odbywa się w przestrzeni pomiędzy tradycyjnie pojmowanymi biegunami podmiotu i systemu. Zob. *Podmiot, system, nowoczesność*, op. cit., s. 249–260.

krążenia dobrze współgra także z ewolucją, jaka zaszła w pojmowaniu podmiotu (ale i wyobraźni) w klasycznym transcendentalizmie niemieckim. Władza wyobraźni (jak i inne władze poznawcze) początkowo ulokowana w jednostkowym (a zarazem uniwersalnym) podmiocie Kanta, jest coraz bardziej przenoszona na „zewnątrz” – kolejno pojawia się: międzyludzkie (Fichte), uzupełnione o moment historyczny (Hegel), społeczny (Marks), kultury i psychologii (neokantyzm), aż wreszcie staje się ontologią jestestwa w ujęciu Heideggera.

Procesualnie pojmowana wyobraźnia socjologiczna (częściowo już ontologizowana) jest grą odbywającą się w polu podmiotowo-strukturalnym i może być przedstawiona jako trialektyczny⁶ proces (3P):

1. przemyślenie,
2. podminowanie,
3. projektowanie/przekształcenie.

Przemyślenie – to połączenie pracy teoretycznej z praktycznym usytuowaniem. Z jednej strony odsyła ono do pracy intelektualnej, z drugiej do praktycznego bycia-w-świecie. Przemyślenie to praca, która bazując na zanurzeniu w praktyce, dzięki wytworzonemu dystansowi poznawczemu pozwala na uzyskanie „oglądu”⁷. Z jednej strony praca przemyślenia wymaga wspomagania przez wyobraźnię socjologiczną (bez której stoczy się w solipsyzm metodologiczny), z drugiej z konieczności (w wyniku praktyk dedukcyjnych, myślenia abstrakcyjnego, liniowości myślenia opartego na umyśle „piśmiennym”) gubimy w jej trakcie część

⁶ Pojęcie „trialektyki” – rozszerzenie momentu dialektycznego na trzy momenty – zostało w ostatnim czasie rozpropagowane przez Edwarda Soję (przedstawiciela tzw. zwrotu przestrzennego). Co ważne dla mnie, Soja zrobił to w pracy rozszerzającej pojęcie wyobraźni na jej formy przestrzenne. Zob. Edward W. Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Blackwell Publishers, 1996, s. 53–70; por. też Anna Nacher, *Gender studies a zmiana praktyk wiedzy w świecie nowych mediów*, w: Jacek Kochanowski (red.), *Spółczesność, wiedza, demokracja*, Wydawnictwo Wschód–Zachód, Łódź 2008. Odwołanie się do „trialektyki” nie jest przypadkowe. Zwrócenie uwagi na „przestrzenność” bycia (obok jego „socjologiczności” i „historyczności”) pozwala lepiej pokazać, na czym polega wyobraźnia socjologiczna jako fenomen „krążący”, „rozproszony”, rodzaj efektu pola.

⁷ Por. Anna Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności...*, op. cit.

wyobraźni. Ta część pracy wyobraźni najlepiej odpowiada tradycyjnie pojmowanemu filozofowaniu (jako teoria).

Podminowanie – odpowiada tradycyjnie pojmowanej krytyce. Podminowanie to zakwestionowanie dotychczasowych sposobów bycia-w-świecie, próba zakwestionowania obowiązujących gier kulturowych oraz socjoanalityczna praca polegająca na kwestionowaniu doksy (Bourdieu). Podminowanie w specyficzny sposób rozgrywa zaangażowanie i dystans – w przypadku przemyślenia mamy do czynienia z grą uczestnictwa i oglądu. W przypadku podminowania akcent przenosi się na grę bezpieczeństwa ontologicznego i poczucia przynależności⁸. Praca krytyczna, znoszenie spetryfikowanych sposobów przejawiania się tego, co społeczne, jest dwuznaczna, pozbawia nas ona bowiem poczucia przynależności. Dwuznaczność krytyki ujawnia się szczególnie, gdy procesy (np. kapitalistyczne przemiany pracy) niszczą *Lebenswelt* i nadbudowaną nad nim doksę. Wtedy okazuje się, że zasadniczą rolę przyjmuje trzeci moment.

Przekształcenie/projektowanie/porządkowanie – to moment konstruktorski. Pozwala on stabilizować, utrwalac procesy, łańcuchy działań. Może mieć charakter rewolucyjny, gdy po zerwaniu ze starym porządkiem doksy konieczne jest gwałtowne przywrócenie spójności uniwersum symbolicznemu. Może mieć też jednak charakter ewolucyjny. Jest to wtedy codzienna praca filozoficzna polegająca na uspołnieniu codziennej praktyki, wzmacnianiu pożądaných aksjologicznie łańcuchów działań i praktyk. Właśnie na tym momencie najbardziej skupił się Abriszewski, podkreślając wagę praktyki filozoficznej jako „uspójniacza”. W tym

⁸ Hegemonia polityczna i bezpieczeństwo ontologiczne są ze sobą ściśle powiązane, ich wzajemna gra dobrze oddaje związek momentów podminowania i przekształcenia. Jak zauważa Monika Bobako, „podobieństwo pomiędzy bezpieczeństwem ontologicznym a hegemonią polega na ich ontycznym (a nie ontologicznym w sensie Heideggerowskim) charakterze. Wiąże się to z faktem, iż w obu przypadkach chodzi o strukturyzowanie rzeczywistości, niejako definiowanie siatki bytów. Kolejnym podobieństwem jest przygodny i w pewnym (metafizycznym) sensie arbitralny charakter tej strukturyzacji”, Monika Bobako, *Hegemonia – polityczny wymiar bezpieczeństwa ontologicznego*, w: Anna Pałubicka, Andrzej P. Kowalski (red.), *Bezpieczeństwo ontologiczne*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 130.

wypadku wyobraźnia (ontologiczna) służy wypełnianiu luk/dziur ontologicznych, czyli pęknięć i niespójności w uniwersum symbolicznym.

Praca wszystkich trzech momentów jest uwarunkowana sytuacyjnie, powinna być włączana w sposób kierowany **roztropnością** (*phronesis*) – usytuowaną racjonalnością materialną. To od kontekstu, usytuowania zależy, który aspekt wyobraźni zostanie aktywizowany. Wyobraźnia socjologiczna jest dyspozycją intelektualną, która jest mobilna, przeskakuje pomiędzy poszczególnymi praktykami⁹. Oczywiście, jeżeli pamiętamy o trialektycznym charakterze zaproponowanej konstrukcji, nie jest możliwe izolowanie żadnego z momentów.

⁹ Warto w tym kontekście zapoznać się z uwagami Marioli Kuszyk-Bytniewskiej: „Po pierwsze, klasyczny trójpodział nie oddaje komplikacji nowoczesnych relacji: wiedza – społeczeństwo. Komplikacja zaś polega na tym, że zamiast roli separującej różne formy aktywności człowieka (*praxis* – *techne* – *episteme*), w warunkach nowoczesnych czynnik intelektualny pełni rolę mediatora między nimi (może wręcz dominującego moderatora, a nawet sprawcy lub kreatora): lokuje praktyczne, techniczne i epistemiczne postaci tego, co podmiotowe, w tym, co przedmiotowe”, Mariola Kuszyk-Bytniewska, *Epistemocentryzm...*, op. cit., s. 176.

3. Obniżając ton – zwroty ku ontologii

W poprzednim rozdziale zademonstrowałem przekształcanie i radykalizację pojęcia wyobraźni socjologicznej. Wyzwania ekologiczne, posthumanistyczne, transhumanistyczne pokazały wyraźnie, że tradycyjne pojęcie „tego, co społeczne” musi zostać przeinterpretowane. Proces ten ma fundamentalne znaczenie dla tego, co zostało z dziedzictwa socjologii (i szerzej, nauk społecznych). To, w jaki sposób się z tym wyzwaniem uporamy, będzie kluczowe dla rozwoju tych dyscyplin.

Radykalizowanie wyobraźni socjologicznej pokazało, że także to pojęcie musi zostać zmienione, dlatego niniejszy rozdział poświęcony jest posthumanistycznym wyzwaniom stawianym ontologii społecznej¹.

Omówię to zagadnienie w trzech zasadniczych krokach: po pierwsze, przedstawię zwrot ontologiczny (zwroty ontologiczne), który zaszedł przede wszystkim w ramach STS i ANT. Po drugie, przedstawię manifest ontologii relacyjnej sformułowany przez Latoura (ze szczególnym zwróceniem uwagi na jego jedyny ściśle filozoficzny traktat *Irreductions*). Po trzecie, korzystając głównie z prac Annemarie Mol oraz Johna Lawa, przedstawię ontologiczną frakcyjność. Ten ostatni zabieg pozwoli mi na redefinicję w aparacie ontologicznym dwóch zasadniczych pojęć: sytuowanie/otoczenie (*milieu*) oraz ramy odniesienia (a także problemu z wyborem ram właściwych w danym miejscu i czasie).

¹ Zdaję sobie sprawę z niefortunnosci sformułowania „ontologia społeczna”. Pisząc, chcę zachować równowagę pomiędzy aspektem innowacyjnym a tradycją. Nadmierne eksperymenty (w tym językowe) mogą doprowadzić do zerwania ciągłości, ta z kolei spowodować może nieczytelność.

3.1. Praktykowanie i wykonywanie zamiast wiedzy i poznawania – zwroty ku ontologii²

W rozdziale tym przyjrzyć się procesowi, który zaszedł w ostatnich latach w obrębie nauk społecznych i humanistyki, a szczególnie w ramach tzw. społecznych studiów nad nauką i techniką³. Proces ten można określić najkrócej, co wcale nie znaczy, że najprościej, jako przejście od epistemologii do ontologii⁴. Rozumiany jest on w sposób odległy od tradycyjnie pojmowanej filozofii i oznacza zasadniczo akcentowanie poziomu praktyk oraz ukazywanie ich materialnego charakteru⁵. Przywołane kategorie „materialność” i „rzeczy” są także kontrowersyjne. Chcąc uporządkować mapę odniesień, proponuję wyróżnić trzy ząbwiążące się tendencje:

a) zwrot ku rzeczom i materialności,

b) filozofię/ontologię zorientowaną na przedmioty (*object oriented ontology*),

c) zwrot(y) ku ontologii (szczególnie w ramach ANT/STS).

² Tytuł tego podrozdziału inspirowany jest przez tezy z traktatu Latoura zatytułowanego *Irreduction*, szczególnie tezy 1.1.5.4: „Nic nie jest poznawane – jedynie wytwarzane (*Nothing is known – only realized*)” oraz 4.5.11: „Możemy działać (*perform*), przekształcać, deformować, czyli także formować i informować samych siebie, ale nie możemy opisać niczego. Innymi słowy, reprezentacja nie istnieje, za wyjątkiem teatralnego czy politycznego sensu tego pojęcia”, zob. Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, op. cit., s. 159, 228.

³ W języku polskim warto się zapoznać z przekrojowym artykułem Joanny Bednarek *Zwrot posthumanistyczny a ontologia*, „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 4(14).

⁴ Chciałbym w tym momencie zwrócić uwagę na ciekawą koncepcję „prywatnych orientacji ontologicznych”, rozwijaną przez filozofującego psychologa Krzysztofa Mudynia. Praca jego stanowi próbę odtworzenia metafizycznych założeń (orientacji ontologicznych) regulujących praktyczne działania osób badanych przez niego. Publikację tę pozostawię jedynie jako odniesienie – jest ona zbyt autorska, oddalona od STS, napisana w odległym od mojego aparacie teoretycznym, abym mógł bez szkody dla struktury niniejszej książki szerzej ją omówić. Por. Krzysztof Mudyń, *W poszukiwaniu prywatnych orientacji ontologicznych*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007. Zwrócenie uwagi na tę pracę zawdzięczam Tomaszowi Raburskiemu.

⁵ Por. Rick Dolphijn, Iris van der Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanities Press, An imprint of M. Publishing – University of Michigan Library, Ann Arbor 2012.

W tle obecny jest jeszcze jeden proces, który zaszedł we współczesnej humanistyce i naukach społecznych, tzw. zwrot performatywny⁶. Szczególnie warto zauważyć „posthumanistyczne oblicze zwrotu performatywnego”⁷, wynikające z faktu, że część badaczy, którzy problematyzowali sprawczość, nie uległa pokusie fundamentalizmu humanistycznego i zapytała także o sprawczość tego, co pozaludzkie (obiektów, zwierząt, maszyn, bytów symbolicznych). Oprócz oczywistego w tym kontekście Latoura można przywołać także Andrew Pickeringa⁸.

Tym, co łączy wszystkie powyższe stanowiska, jest porzucenie tekstocentrycznej i teoriocentrycznej perspektywy (dziedzictwa nowożytnego). Jak wskazuje Barad:

Językowi przyznano zbyt duże znaczenie. Zwroty: lingwistyczny, semiotyczny, interpretacyjny, kulturowy: wydaje się, że ostatnio każda „rzecz” – nawet materialność – jest zamieniana na kwestie (*matter*) językowe albo formy kulturowej reprezentacji⁹.

Porzucenie tekstocentryzmu zaowocowało też zmianą w podejściu do relacji epistemologii i ontologii:

Praktyki wiedzytwórcze i istnienie nie są od siebie odizolowane, ale raczej wzajemnie się warunkują. Nie nabywamy wiedzy, będąc poza światem, ale dlatego, że „my” jesteśmy ze świata. Jesteśmy jego częścią w różnicującym się jego stawianiu. Oddzielanie epistemologii od ontologii to dalekie następstwo metafizyki [nowożytnej – dop. A.W.N.], która zakłada nieusuwalną różnicę pomiędzy ludźmi a tym, co pozaludzkie (*nonhuman*), podmiotem i przedmiotem, umysłem i ciałem, materią i dyskursem. Onto-epistemologia – studiowanie praktyk wiedzytwórczych splecionych ze stawianiem się (*being*) – jest prawdopodobnie bardziej adekwatnym sposobem myślenia,

⁶ Ewa Domańska, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 48–61. ⁷ Ibidem, s. 57.

⁸ Barad wskazuje na pewne napięcia pomiędzy ujęciem performatywności przez Pickeringa a ujęciem jej w ramach podejść poststrukturalnych, por. Karen Barad, *Posthumanist Performativity: Towards Understanding of How Matters Comes to Matter*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 2003, vol. 28, no. 3, s. 807.

⁹ Ibidem, s. 801.

takim, którego potrzebujemy, aby ująć specyfikę interakcyjnej materii (*intra-actions matter*)¹⁰.

Zwrot ku „interakcyjnej materii” jest jednym ze sposobów wyrażenia tego, czym ma być posthumanistycznie zorientowana ontologia. Odrzucenie epistemocentryzmu, redefinicja relacji epistemologii i ontologii oznacza zakwestionowanie i odejście od dużej części tradycji nowożytnej:

W nowożytności zostały podcięte ontologiczne korzenie metarefleksji filozoficznej nad naukami społecznymi. Zapytania o prawomocność poznania w odniesieniu do pewnej dziedziny przedmiotowej, z góry określonej i zrównanej w swym statusie ontycznym z innymi dziedzinami bytu, zdominowały filozofię na tyle, że kwestie dotyczące sposobu istnienia rzeczywistości społecznej uznawano za wtórne i marginalne. Profesjonalizacja i instytucjonalizacja nauki, zjawisko zainicjowane w epoce nowożytnej, wzmocniły jedynie wykształconą wcześniej dyspozycję scholastyczną¹¹.

Oznacza to też porzucenie splecionych z tym dziedzictwem, pasywnych na nim strategii filozofowania. Krytyka teoriocentryzmu i odejście od epistemocentryzmu oznacza także porzucenie postmodernistycznej krytyki modernizmu, która sama pozostawała modernistyczna właśnie poprzez fiksację na punkcie rozważań tekstocentrycznych (i teoriocentrycznych). Warto to podkreślić, gdyż część przedstawicieli tzw. zwrotów ontologicznych bywa mylnie kwalifikowana jako postmoderniści. Widziane z perspektywy zwrotu ontologicznego zarówno postmodernizm, jak i naiwny konstruktywizm społeczny oraz kulturowy są zjawiskami hipermodernistycznymi, a nie antymodernistycznymi¹². Skupienie się na wytworach wiedzy, na końcowym aspekcie procesu wiedzytwórczego spowodowało, że w krajobrazie myślowym po dominacji postmodernizmu i konstruktywizmu społecznego nastąpiło

¹⁰ Ibidem, s. 829.

¹¹ Mariola Kuszyk-Bytniewska, *Epistemocentryzm...*, op. cit., s. 173.

¹² Bruno Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 88–90.

zbytne skupienie się na epistemologii. Pytanie o to, jak poznajemy, i o to, co poznajemy, stało się kluczowe. Hipermodernistyczna fiksacja spowodowała, że ruch myśli stał się właściwie niemożliwy. Postmodernistyczni sceptycy w rytualnych starciach z naiwnymi realistami spowodowali, że spory teoretyczne sprowadziły się do rytuałów wojennych prowadzonych w ramach tzw. wojen o naukę oraz spokrewnionych z nimi wojen kulturowych. Paradoksalnie, to stronie antyakademickiej, czyli m.in. fundamentalistom religijnym, postmodernistyczna destrukcja modernizmu dała szansę działania. Sceptycyzm, który kazał zwątpić we wszelkie wielkie narracje, z jednej strony, oraz obsesja na punkcie rozważań epistemologicznych, z drugiej, spowodowały, że wszystkie racje i stanowiska sprowadzały się do tego, iż soliptyczne monady przekrzykują się nawzajem w kakofonicznym jazgocie. Wygrywa nie ten, kto przedstawi racje, ale ten, kto wygra. W tak zarysowanej (odrobinę przesadnie) rzeczywistości racja zwolennika teorii spiskowej jest „równoważna” tej, jaką ma naukowiec. Jeżeli liczy się jedynie kontekst uzasadniania, a wymazaniu uległ kontekst odkrycia, liczy się jedynie spór o to, kto retorycznie wygra¹³.

Choć wymienione zwroty łączy wspólny sprzeciw wobec teorio- i tekstocentryzmu, to jednak różnią się znacznie między sobą. Najwyraźniejsza różnica widoczna jest pomiędzy tzw. zwrotem ku rzeczom i materialności a zwrotem ontologicznym¹⁴. Zwrot ku rzeczom i materialności w dużej mierze łączy się z pracami historyków, archeologów, takich jak Olson, socjologów (w Polsce Marek Krajewski), historyków (w Polsce Ewa Domańska), artystów oraz *last but not least* kognitywistów. Docenienie

¹³ Szerzej te kwestie analizowałem w ramach grantu badawczego „Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych”; wraz z K. Abriszewskim i M. Wróblewskim zaproponowaliśmy m.in., aby spory traktować nie na poziomie epistemologicznym, ale ontologicznym, a teksty i teorie naukowe traktować nie jak wypowiedzi „prawdziwościowe”, ale raczej jako generatory ontologiczne, czyli jako elementy zmieniające dany układ odniesienia. W tym sensie pojawienie się jakiegoś tekstu traktujemy raczej jako zmienną w układzie odniesienia, która wprowadzona w mikrokosmos A₁ zmieniła go w mikrokosmos A₂.

¹⁴ Warto w tym momencie prześledzić dyskusję, która została zawarta w pracy zbiorowej *Rzeczy i ludzie...*, op. cit.

materialności i przedmiotów jako ważnego aspektu konstytuującego naszą rzeczywistość jest widoczne, stało się nawet częściowo modą. Warto jednak zauważyć, że ruch ten nie zawsze odznacza się konsekwentnym przemyśleniem swych podstaw i konsekwencji filozoficznych. „Przedmioty”, „rzeczy”, „materialność” zostały włączone do analiz jako efekt pewnej specyficznej, postmodernistycznie warunkowanej „polityczno-intelektualnej” poprawności. W ramach uprawiania nadkrytycznej humanistyki postmodernistycznej, która koncentrowała się na „różnicy” i „wielości”, ważnym ich przejawem było ciągle na nowo wynajdowanie jakiejś nowej odmienności, dzięki czemu mógł się ujawnić nowy obszar badań. Częściowo było to uzasadnione: po pierwsze, pozwalało na krytykę zastanych systemów wiedzy, podważenie ich hegemonii, po drugie, wprowadzało zróżnicowanie, dodawało głosów, co w okresie dominacji ujęć postmodernistycznych było celem aksjologicznie i poznawczo pożądanym. Taka humanistyka różnicy, pomimo że wyrosła ze szczytnych pobudek, stawała się dwuznaczna politycznie¹⁵. Geneza jej była prosta: polityczne ruchy na rzecz równouprawnienia kobiet, osób o innym niż biały kolorze skóry oraz osób homoseksualnych wprowadziły do humanistyki trzy ważne różnice: płci, rasy i seksualną. Różnice te zaczęły być następnie mnożone i komplikowane. Ponadto zaczęto wiązać tzw. nowe różnice ze starymi, takimi jak klasa czy naród¹⁶. Odpowiedzią polityczną stała się analiza intersekcjonalna¹⁷. W tak zarysowanym polu pojawiły się kolejne różnice i kolejne podmioty, domagające się wysłuchania, zauważenia i uwzględnienia: rzeczy, zwierzęta etc. Przy całym szczytnym zamierzeniu proste mnożenie różnic i dodawanie kolejnych podmiotów do listy tych, które mają być wysłuchane, jest jednak ślepą

¹⁵ Wytwarzanie różnicy dla niej samej nie wystarcza, bez znoszącego ją momentu uniwersalizującego trudno jest bowiem formułować programy polityczne i etyczne. O dwuznaczności różnicy dla myśli emancypacyjnej zob. Monika Bobako, *Demokracja wobec różnicy...*, op. cit.

¹⁶ Por. Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class...*, op. cit.

¹⁷ Przykładem może być tekst: Patricia Hill Collins, *Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji*, przeł. B. Baran, w: Aleksandra Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006 [1990], s. 1185–1196.

uliczką. Mechanizm ten, zamiast pełnić rolę autorefleksyjną, stał się jedynie autopoietycznym odtwarzaniem pewnego typu humanistyki. W takim ujęciu zwrot ku rzeczom i materialności, potraktowany jedynie jako przywrócenie „przedmiotom głosu”, jest filozoficznie mało satysfakcjonujący¹⁸.

Zwrot ontologiczny to dużo bardziej radykalny ruch teoretyczny. Niestety, przedstawienie go komplikują teoretycy z kręgu tzw. *realizmu spekulacyjnego*, którzy wraz ze swoją propozycją ontologii zorientowanej na przedmioty (*object oriented ontology*) w pewnym stopniu wpisują się w oba omawiane nurty¹⁹. Z kilku powodów nie będę dokładniej omawiał tego nurtu (częściowo poświęcę uwagę jedynie Grahamowi Harmanowi), koncentrując się na tych elementach jego dorobku, które omawiają Bruna Latoura i zwrot ontologiczny. Przedstawiciele tzw. spekulatywnego realizmu nie będą interesować mnie z następujących powodów:

1. Ich rozważania oddalają się od empirycznie i etnograficznie zorientowanej ANT i STS²⁰.

2. W ich ujęciu „spekulacja” (praca myśli i tekstu) dominuje nad „realizmem” (analizą tego, co istnieje). Sposób, w jaki próbują oni przywrócić

¹⁸ W tym miejscu warto przypomnieć Timothy’ego Mitchella i jego pytanie: *Czy komar może mówić?*, które było przywołane na początku, oraz zestawienie go z pytaniem: *Czy podporządkowany może mówić* (Spivak). Przy takim zestawieniu widać wyraźnie, że samo mnożenie różnic nie wystarcza, trzeba jeszcze wiedzieć, *jaką* i *jak* wybrać konkretną różnicę jako w danym momencie i miejscu dla nas znaczącą.

¹⁹ Realizm spekulacyjny jest stosunkowo mało znany w Polsce. Warto wymienić numer 1(20) z 2012 r. pisma „Kronos” oraz książkę Grahama Harmana *Traktat o przedmiotach*, op. cit., oraz recenzje tej książki: Marcin Lubecki, *Grahama Harmana ontologia przedmiotu poczwórny*, „Estetyka i Krytyka” 2013, nr 29(2), s. 221–230; Magdalena Hoły-Luczaj, *Przedmiot poczwórny*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2014, nr 3, s. 229–234.

²⁰ W recenzji książki Krzysztofa Nawratka *Dziury w całym...*, op. cit., zwracałem uwagę na to, że odwoływanie się do „realizmu spekulacyjnego” utrudniło połączenie praktyki (Nawratek jest architektem) z poziomem teoretycznym. To, co cenne w pracach Latoura, Lawa, Mol, Callona, czyli swoista „metafizyka empiryczna”, zostało zatracone. Por. <http://www.praktykateoretyczna.pl/andrzej-w-nowak-strach-przed-epifania-w-starbucksie/>, data dostępu: 31.12.2014.

ANT i STS tradycji filozoficznej, niestety, wzmacnia negatywne cechy obu²¹.

3. Spekulatywny realizm nie jest przydatny dla celów politycznych, emancypacyjnych, które stanowią nieodłączny aspekt wyobraźni ontologicznej.

4. Spekulatywni realiści zbyt łatwo porzucają nowoczesne dziedzictwo, gdy tymczasem dla mnie kluczowe jest przemyślenie i ocalenie tego, co możliwe, z nowoczesnego ethosu, a nie jego porzucenie.

5. Ontologia zorientowana na przedmioty (ooo) jest moim zdaniem propozycją, która wpada w pułapkę „środkowości”²²: jako propozycja filozoficzna jest to ujęcie zbyt powierzchowne, nastawione na zaspokojenie aktualnych mód filozoficznych, ponadto brakuje jej tego, co było i jest siłą tzw. **metafizyki empirycznej** spod znaku ANT – dobrych, rozbudowanych, empirycznie ugruntowanych studiów przypadku.

Podsumowując: propozycja z kręgu tzw. spekulatywnego realizmu jest zbyt mało usytuowana, zbyt mało ugruntowana, aby mogła stanowić dobrą podstawę do reinterpretacji wyobraźni socjologicznej. Przedstawiciele realizmu spekulacyjnego są zbyt mało ucieleśnieni (i w tym sensie realistyczni) w swym myśleniu. Nazbyt koncentrują się na spekulatywnym myśleniu, a nie na „podążaniu za aktorem” – „słuchaniu” bytów. Paradoks polega na tym, że zadeklarowane „myślenie o przedmiotach”

²¹ Dobrze ilustruje to wstęp redakcyjny autorstwa Wawrzyńca Rymkiewicza: „W pracach Grahama Harmana i Quentina Meillassoux filozofia wraca do swego głównego przedmiotu, czyli pojęcia. Okazuje się ono rzeczywistością nieredukowalną ani do naszych przeżyć (fenomenologia), ani do struktur logicznych bądź gramatyki języka (filozofia analityczna). Pierwszym skutkiem tego powrotu jest nieoczekiwane zmartwychwstanie dawnego problemu realizmu, ponowne pytanie o istnienie świata zewnętrznego”. Abstrahuję w tym momencie od tego, czy Rymkiewicz w sposób adekwatny przedstawił myśl przywołanych autorów (mam poważne wątpliwości), widać jednak wyraźnie, że jest to myśl odległa od teorii aktora-sieci i w wielu punktach sprzeczna z jej założeniami („Kronos” 2012, nr 1 (20), s. 3).

²² Ten neologizm ma na celu wskazanie na pułapkę, którą możemy zaobserwować w strategiach marketingowych: nie da się równocześnie stworzyć strategii promującej dany produkt jako luksusowy i masowy, należy wybrać któryś z biegunów i na nim skupić wysiłki promocyjne.

nie wystarcza, kiedy nadal jest i pozostaje tylko „myśleniem”. Zwrot ontologiczny wymaga bardziej radykalnego i konsekwentnego zerwania z wieloma tradycyjnymi przesądzeniami i praktykami. Samo „dowartościowanie” rzeczy, przedmiotów jest zabiegiem na tym tle banalnym. Najistotniejsze jest tu porzucenie zorientowanych na pojedynczym podmiocie strategii myślenia o poznaniu, porzucenie dualistycznych modeli poznawczych. Niezbędne jest konsekwentne zrozumienie filozoficznych aspektów poznania rozproszonego (*distributed*) i krążącej referencji. Ponadto wymaga to porzucenia tradycyjnych sposobów uprawiania filozofii, tzn. traktowania jej jako przedsięwzięcia robionego przez „heroiczne”, myślące jednostki. Konsekwentne uprawianie filozofii „po zwrotach ontologicznych” to „obniżenie tonu”, przyznanie, że filozofowanie jest powszechne i obecne w wielu praktykach kulturowych. Dla filozofów szczególnie cenne będzie zauważenie, że procesy wiedzytwórcze kreowane są w ramach zespołów złożonych z podmiotów ludzkich i pozaludzkich, że są one ucieleśnione w artefaktach, przedmiotach. Dopiero wtedy, kiedy to nastąpi, kiedy udział podmioto-przedmiotów jako elementów łańcuchów referencji wpisany zostanie w relacyjną ontologię frakcyjną, możemy mówić o tzw. zwrocie ontologicznym.

Jak wskazują autorzy ważnego, przywoływanego już tekstu *Turning to Ontology in sts? Turning to sts Through 'Ontology'*, powinniśmy być raczej ostrożni, gdy używamy kategorycznego stwierdzenia „zwrot ontologiczny”. Odwołując się do drobiazgowych badań naukometrycznych, stwierdzają oni, że nie ma podstaw do wyróżnienia jednego wyraźnego momentu, gdy nastąpiło porzucenie epistemologii i zwrócenie się ku ontologii. Ich zdaniem mamy raczej do czynienia z narastającą tendencją, która jest widoczna w badaniach rozproszonych na wiele tradycji. Badacze, którzy „zwracają się ku ontologii”, nie tworzą jednej wyraźnej szkoły, jest to raczej wyraz pewnego „ducha czasu” niż wyraźnie zinstytucjonalizowana szkoła. Warto tutaj na marginesie zauważyć, że proste odwołanie do periodyzacji historycznej pokazujące, iż po okresie postmodernistycznej fiksacji na problemie relatywizmu i innych zagadnień epistemologicznych teraz nastąpił zwrot ku materialności, przedmiotowości i ontologii, jest błędne. Omawiane zwroty

(performatywny, materialny, „ku rzeczom”, ontologiczny)²³ są, owszem, częściową reakcją na impas, w którym znalazła się humanistyka i nauki społeczne w ostatnich latach. Przestrzegam jednak przed popadnięciem w zdroworozsądkowe, „modernistyczne”, „stadialne” rozumienie struktur wiedzy. W ujęciu takim opowieść przybierze następującą postać: oto mamy do czynienia z koncentracją na epistemologii (postmodernizm) i nadeszła nowa era: zwrotów ku ontologii. Taki obraz jest uproszczony z wielu powodów. Po pierwsze, postmodernistyczni badacze stanowili jedynie część życia akademickiego, spotykali się z krytyką, toczono zażarte dyskusje, a część badaczy „ominęła” generalnie ten spór. Ponadto w interesującym nas aspekcie tacy badacze jak Latour, Knorr Cetina i inni tworzyli swoje prace od lat siedemdziesiątych, rozwój STS i ANT był w dużej mierze równoległy, synchroniczny w stosunku do przełomu postmodernistycznego, a nie diachroniczny. Oczywiście, stanowiska w ramach STS i ANT też ulegały zmianie, akcentowanie „realizmu” w sprzeciwie wobec konstruktywizmu było silniejsze w późniejszych latach niż we wczesnych²⁴. Pierwsze książki Latoura, Woolgara i Knorr Cetiny zostały wydane w podobnym okresie jak *Kondycja ponowoczesna* Lyotarda. Zapowiedź „zwrotów ontologicznych” była obecna równoległe do postmodernizmu, osobne badania są potrzebne, żeby wykazać, dlaczego tak długo nie zdobyły one wystarczająco silnej pozycji, by z postmodernizmem konkurować. Wydaje się, że jednym z najważniejszych

²³ Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2012.

²⁴ Złożone i niejednoznaczne związki postmodernizmu oraz STS/ANT i posthumanizmu (a także epistemologii feministycznej) analizuje Donna Haraway w swym tekście *Wiedze usytuowane...*, op. cit. Tekst ten stanowi rozdział książki *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (Routledge, 1991, s. 183–201), a został po raz pierwszy opublikowany pt. *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies” 1988, vol. 14, no. 3, Autumn, s. 575–599. Warto w tym kontekście zapoznać się z pracami Rosi Braidotti i Sandry Harding; w twórczości obu autorek widoczne są wyraźne wpływy postmodernistyczne. Por. Rosi Braidotti, *Po człowieku*, PWN, Warszawa 2014; Sandra Harding, *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities (Next Wave: New Directions in Women’s Studies)*, Duke University Press, Durham 2008.

powodów było uwikłanie konstruktywistów w wojny kulturowe i wojny o naukę (*science wars*)²⁵. Bardzo długo w popularnym odbiorze autorzy tacy jak Bruno Latour traktowani byli jako postmoderniści, cóż z tego, że on sam odzegnożywał się wprost w swych pracach od postmodernizmu. Nie pomogły ważne różnice, jak choćby wspomniany zwrot ku ontologii. Wydaje się, że „obrotowa” pozycja wielu autorów z kręgu zwrotów ku ontologii była dla wielu mało klarowna. Gdy krytykowali oni klasyczne prace z zakresu filozofii nauki, socjologii wiedzy, wydawali się zwolennikami postmodernizmu. Przecież podobnie jak ten ostatni, wskazywali na konstruowanie faktów, odwoływali się do pragmatycznej koncepcji prawdy etc. Krytycy nie zauważali, w jaki sposób w obrębie STS następował zwrot ku „realistycznemu realizmowi”²⁶.

Wróćmy jednak do przedstawienia, w jaki sposób ten złożony proces zachodził w obrębie samych STS-ów. Jak wskazują Leydesdorff, Heur i Wyatt, można wyróżnić trzy główne pola, na których dokonywały się zwroty ku ontologii: (a) spór o konstruktywizm i realizm, szczególnie kwestia zrozumienia, w jaki sposób przedmioty mogą być skonstruowane i obiektywne w tym samym momencie, (b) problematyka dotycząca instrumentów badawczych i sposobów klasyfikacji wiedzy, tutaj na plan pierwszy wysuwała się kwestia relacji wiedzy do heterogenicznej rzeczywistości oraz problem stabilności wiedzy, oraz (c) bardziej ogólne zagadnienie dotyczące tego, jak STS i zwroty ku ontologii wpływają albo mają wpływać na nauki społeczne i humanistyczne.

Pojęcie „ontologii” używane w ramach STS jest świadomie odróżniane od tradycyjnych, filozoficznych sposobów jego użycia²⁷. Po pierwsze, Woolgar i Lezaun przestrzegają przed nazbyt esencjalizującym użyciem

²⁵ Radosław Kazibut, „Wojny o naukę” – geneza, strony konfliktu i problemy do rozwiązania, „Studia Metodologiczne” 2013, nr 31, red. Andrzej W. Nowak; Barbara Tuchańska, O Sokalu z Bricmontem, Latourze i o tym, co z tego (nie) wynika, „Nauka” 2006, nr 1, s. 93–111.

²⁶ Felix Stalder, *Beyond Constructivism: Towards a Realistic Realism. A Review of Bruno Latour's Pandora's Hope*, „The Information Society” 2000, no. 16(3).

²⁷ Steve Woolgar, Javier Lezaun, *The Wrong Bin Bag: A Turn to Ontology in Science and Technology Studies?*, „Social Studies of Science” 2013, vol. 43, no. 3, June, s. 321–340.

odwołania do tzw. zwrotu ontologicznego, gdyż może to ukryć w swej totalności wielość innych „zwrotów”, jakie dokonały się w obrębie STS: materialistycznego, instrumentalistycznego, performatywnego czy eksperymentalnego. Sam termin „zwrot ku ontologii” jest na tyle pojemny, że może zawrzeć w sobie powyżej wymienione zwroty, warto jednak pamiętać, że gdy potraktujemy go jak „czarną skrzynkę”, może się okazać, iż będzie trudno ją później „rozpakować”. W ten sposób użyta przez nas pojęciowość będzie stać w sprzeczności z postulatami formułowanymi w ramach tzw. zwrotów ku ontologii. Dlatego wspomniani autorzy postulują, abyśmy raczej mówili o ontologiach w liczbie mnogiej, w sposób analogiczny do tego, jak czyni to Annemarie Mol²⁸. Ontologie są traktowane jako część procesów, które same niestabilne i płynne, właśnie wraz z ich stabilizacją pojawiają się jako obiekt, który możemy analizować²⁹. Jak stwierdzają:

Powodem badań ontologicznych nie jest proponowanie lepszych formuł określających rzeczywistość świata albo sposobów, w jakie jest on realny, ale podawanie w wątpliwość założenia o istnieniu jednego uporządkowanego świata – czynione poprzez przyziemne odczytanie na nowo owych poważnych pytań metafizycznych w relacji do pozornie stabilnych obiektów³⁰.

²⁸ Tutaj pracą przełomową jest jej *The Body Multiple...*, op. cit.

²⁹ Problem stabilności/niestabilności może też rodzić pewne problemy. Przykładem mogą być analizy funkcjonowania technologii pompy wodnej w Zimbabwie dokonane przez Laet i Mol. Wydaje się, że analizując rzeczywistość Zimbabwie jako fluidyczną, autorki dopuściły się nieuprawnionej egzotyzyacji. Z powodu ahistoryczności metody etnograficznej (i jej radykalizowanej postaci w ramach teorii aktora-sieci) nie zauważyły one, że pompa stabilizowała stosunki społeczne, które, owszem, były niestabilne, ale nie „od zawsze”. Uległy one destabilizacji w wyniku ustanowienia porządku kolonialnego, który zniszczył wcześniejsze postaci porządku. W tym sensie pompa (dziś zbawienna) naprawiała, stabilizowała to, co wcześniej zniszczył, zdestabilizował kolonializm. To pokazuje dobitnie, że analizy w ramach ANT/STS nie mogą być prowadzone samodzielnie i muszą być uzupełniane o analizy krytyczne i historyczne. Por. Marianne de Laet, Annemarie Mol, *The Zimbabwe Bush Pump...*, op. cit.

³⁰ Steve Woolgar, Javier Lezaun, *The Wrong Bin Bag...*, op. cit., s. 323.

Tym, na co szczególnie zwracają uwagę, jest odejście od pytań dotyczących wiedzy i reprezentacji na rzecz tego, „jak rzeczy są wykonywane (*enacted*) w praktyce”³¹. To właśnie słowo wykonywanie (*enactment*) jest kluczowym terminem do zrozumienia słownika ontologicznego używanego w ramach STS. Woolgar i Lazaun wskazują, że analiza tego, jak obiekty, rzeczy są praktykowane/ustanawiane, wymaga od nas przede wszystkim porzucenia pojęcia kontekstu, nie istnieją „gotowe” konteksty, w które „wrzucane” są rzeczy. Zamiast tego akcentowany jest procesualny charakter stwarzania rzeczywistości:

Wykonywanie (*enacting*) podkreśla stwórczą rolę praktyk, które są zaangażowane w konstytuowanie rzeczywistości. Empiryczne nakierowanie badań ontologicznych jest jedną z praktyk tworzenia świata (*world-making*)³².

Zwrot ku ontologii kładzie nacisk na pluralistyczne pojmowanie ontologii (w liczbie mnogiej), które są odpowiedzialne za powoływanie, praktykowanie i ustanawianie rzeczywistości. Powróć jeszcze do tego zagadnienia, gdy będę dokładniej omawiał ontologię frakcyjną Anne-marie Mol.

Kolejnym ważnym aspektem „zwrotu ku ontologii” jest badanie konstytucji obiektów materialnych. Ten powrót do materialności, „kultury materialnej”, jest często łączony z problematyką ontologiczną, ale jak wskazują Woolgar i Lezaun, nie jest oczywiste, dlaczego ontyczny charakter obiektów materialnych ma być traktowany jako wyjściowy. Jest przeciwnie: w badaniach z nurtu STS zwraca się raczej uwagę na ontologiczne ustanawianie tego, co ontyczne. Oznacza to, że zwrot ontologiczny nie jest prostym powrotem do materializmu, jest raczej powrotem do starogreckiej tradycji zastanawiania się nad „materialnością” świata, rozumianą jako *physis* – zasada generująca możliwość ustanawiania obiektów. Tak rozumiana materialność zawiera w sobie restytucję zainteresowania „materializmem”, ale tylko jako częścią szerszego zainteresowania się tym, w jaki sposób świat jest stanowiony i ustanawia sam siebie.

³¹ Ibidem. ³² Ibidem, s. 324.

Przedstawienie tzw. zwrotów ontologicznych pozwoliło pokazać, w jaki sposób we współczesnej humanistyce i naukach społecznych zaszedł proces odchodzenia od nowożytnego teiocentryzmu na rzecz myślenia ontologicznego. Krótki przegląd stanowisk pozwolił też wskazać na konsekwencje dla myśli politycznej. Kiedy pojmujemy wiedzę, siebie samych jako część świata, która ten świat wytwarza, a świat jest pojmowany jako nieustanny proces stabilizacji i destabilizacji, to najważniejsze staje się związanie kategorii odpowiedzialności i uczestnictwa. Dzięki przedstawieniu zwrotów ontologicznych możemy pokazać, że wyobraźnia ontologiczna ma być dyspozycją, która pozwala na uprawianie zarysowanej powyżej kosmopolityki. Być obdarzonym wyobraźnią ontologiczną to być zdolnym do ujrzenia świata w całej jego złożoności, do dostrzeżenia owego pluriwersum. To krok, pierwszy rodzaj zontologizowanej *epoche*. Odwołanie do ontologicznego rozumienia *epoche*, stanu zawieszenia zdrowego rozsądku, sądów nam się narzucających w sposób oczywisty, wynika z faktu, o czym jestem przekonany, że zwroty ontologiczne realizują program Husserla „powrotu ku rzeczy” (*zurück zu den Sachen*). Odmienność polega na tym, że Husserl (wczesny) stał na stanowisku epistemocentrycznym i tak też rozumiał owo zawieszanie wiary w rzeczywistość (*epoche*). W kolejnym podrozdziale przedstawię metafizyczny projekt Latoura, jako przykład ontologicznego sposobu rozumienia *epoche*.

3.2. Manifest nieredukcyjnej ontologii relacyjnej

Poniższy podrozdział jest dziwaczny, taki jest też i filozoficzny projekt Latoura. Ujęcie ontologii jako pluralnego multiwersum rozwijane w ramach teorii aktora-sieci jest sprzeczne z tradycyjnymi sposobami ujmowania ontologii, burzy także przyzwyczajenia zdroworozsądkowe. Relacyjna, pluralistyczna, nieredukcyjna ontologia przedstawiona w traktacie filozoficznym Latoura *Irreductions*³³ jest przeze mnie traktowana jako rodzaj ćwiczenia, pewna praktyka, która stanowić może trening potrzebny

³³ Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, op. cit.

do prowadzenia kierowanych wyobraźnią ontologiczną badań. Projekt nieredukcyjnego ujęcia rzeczywistości zaproponowany przez Latoura traktuję jako wspomnianą wyżej, zontologizowaną wersję *epoche*. Jak pamiętamy, najistotniejsze dla „zwrotu ku rzeczom” zaproponowanego przez Husserla było zastanowienie się nad tym, jak konstytuowany jest ich sens. Wczesny Husserl szukał odpowiedzi w epistemocentrycznym koncentrowaniu się na umysłowych reprezentacjach świata. Stąd jego wczesna, najbardziej znana wersja *epoche* oznacza zawieszenie sądów na temat świata, próbę powstrzymania się przed aktywnością podmiotową, syntezującą strumień wrażeń. Przy takim rozumieniu fenomenolog to ten, kto potrafi zobaczyć moment syntezy, tworzenia się sensu „rzeczy”.

Twierdząc, że Latour w swym traktacie filozoficznym *Irreductions* (oraz generalnie w ramach teorii aktora-sieci) proponuje specyficzną, zontologizowaną wersję fenomenologii. W tym sensie jego koncepcja stanowi zabieg analogiczny do drogi, jaką zaproponował Heidegger. Wbrew krytycznym uwagom samego Latoura traktuję go nie jako myśliciela opozycyjnego względem Heideggera, ale raczej jako alternatywną, równoległą drogę zontologizowania późnonowożytnej tradycji filozoficznej³⁴.

Ontologiczna wersja *epoche* zawieszenia sądów na temat rzeczywistości wymaga „zapomnienia” o tym, które byty „wygrały” i zdefiniowały otaczającą nas rzeczywistość. U późnego Husserla sens konstytuowany był poprzez syntezującą działalność umysłu. Praca fenomenologa wymagała „odmyślenia” nawyków, rutyny myślowej. Dzięki temu można było zobaczyć samą matrycę generowania sensu. W wersji Latoura (podobnie jak u Heideggera) generowanie sensu przebiega w ramach „płaskiej” ontologii. To nie akty umysłu generują sens, ten ostatni jest możliwy dzięki splotom aktorów-sieci. Przemagająca się gra różnorodnych sił, sprawstwo różnych aktorów w ramach specyficznego filozoficznego „darwinizmu” tworzy rzeczywistość. To, z czym obcujemy jako

³⁴ Ważną przesłanką może być waga, jaką Latour przykłada do myśli Garfinkela, traktując go jako ważną inspirację swojej ontologii społecznej. Etnometodologia stanowi bardziej empiryczną wersję ontologii społecznej Schützta, a ta ostatnia to socjologiczne uzupełnienie późnego Husserla i jego rozważań o świecie życia, widać zatem wyraźnie, w jaki sposób można wpisać Latoura w obręb myśli fenomenologicznej.

rzeczywistością, to rezultat wygranej pewnych aktorów i przegranej innych. Stabilna rzeczywistość, która nas otacza, skrywa tych aktorów, którzy byli zbyt słabi, nie potrafili stworzyć sieci, wiązań na tyle silnych, aby stworzyć rzeczywistość. Dlatego też niektóre z analiz z pogranicza teorii aktora-sieci czy inspirowanych tą teorią studiów nad nauką i techniką bywają dwuznaczne politycznie. Gdy pozostaniemy na poziomie czystego opisu, odtworzymy aktorów, którzy w takiej, a nie innej konfiguracji przyczynili się do wytworzenia danego stanu rzeczy(wistości), ryzykujemy, że będziemy legitymizować *status quo*. To, co jest metodologicznie poprawne, a nawet pożądane w zradykalizowanym badaniu empiryczno-etnograficznym prowadzonym przy użyciu metod teorii aktora-sieci, ma swoje negatywne konsekwencje polityczne (z punktu widzenia socjologii krytycznej czy tych, którzy jak Habermas, przywiązani są także do emancypacyjnego interesu poznawczego). Tego właśnie dotyczy wspomniany zarzut Fullera, gdy twierdzi, że ANT może przyczynić się do promocji światopoglądu karmicznego. Warto zauważyć, że nie musimy pozostawać na gruncie odtworzenia, opisu już ustabilizowanego świata – widać to wyraźnie w tych analizach Latoura, które dotyczą projektów nieudanych, takich, w których śledzi on nieudane połączenia. Najlepszym przykładem jest jego analiza systemu transportu publicznego w Paryżu³⁵. Analiza projektów nieudanych jest także rodzajem ćwiczenia w owej zontologizowanej *epoche*. Pokazując aktorów, którzy nie stworzyli stabilnych powiązań, nie wytworzyli sieci zdolnej ustrukturalizować rzeczywistość, uczymy się zawieszać swoją pewność co do tego, że rzeczywistość jest tożsama z jej obrazem stabilnym, który obserwujemy tu i teraz. Latour w swej rozprawce metafizycznej proponuje najbardziej radykalną wersję tego procesu. W traktacie o „irredukcji” sugeruje, abyśmy odbyli razem z nim wyprawę w świat przed takim „zwycięstwem”, cofnęli się do stanu przed syntezą³⁶. Proponowana przez

³⁵ Bruno Latour, *Aramis, or the Love of Technology*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1996.

³⁶ Wbrew intencji Latoura, który chce uchodzić za myśliciela oryginalnego, można tu znaleźć bardzo klasyczne odwołania. Jego traktat o irredukcji jest próbą analogiczną do tej, którą w swej dialektyce negatywnej zaproponował Adorno. Ten ostatni chciał pokazać, że

Latoura opowieść to pokazanie, jakim jest świat **przed** uruchomieniem procesu splatania/stabilizowania. Oczywiście, świat taki nie istnieje, jest on tylko „do pomyślenia”, jest ćwiczeniem wyobraźni. Takie ćwiczenie jest nam jednak potrzebne, żebyśmy mogli „śledzić aktorów”, ich powiązania w bardziej śmiały sposób, nie biorąc chwilowo istniejących stanów rzeczywistości za jedynie możliwe.

Można podążać drogą równoległą, odwołującą się do metafilozoficznego zagadnienia, jakim są kulturowe role filozofowania. To droga, którą zaproponował Krzysztof Abriszewski. W takim ujęciu omawiane poniżej ćwiczenie z nieredukcyjnej ontologii (a szerzej także wyobraźnia ontologiczna) jest rozumiane jako ćwiczenie strategii egzystencjalnych, które pomagają uspołnić uniwersum symboliczne, które zostało wcześniej rozerwane, popękane w wyniku przemian społecznych i kulturowych³⁷. Różnica pomiędzy moim ujęciem a stanowiskiem Krzysztofa Abriszewskiego zasadza się na akcentowaniu momentów spajania albo dekonstruowania. Abriszewski koncentruje się na pracy filozoficznej, która ma pomóc ustabilizować uniwersum symboliczne, które uległo destrukcji. Filozof/filozofka ma być zatem wytrenowany/wytrenowana w podjęciu splatania na nowo porwanych sieci powiązań, ćwiczenie z filozoficznej (ontologicznej) wyobraźni ma pomóc odnaleźć się w takim stanie zawieszenia. Ja kładę nacisk na to, że praktyka filozoficzna powinna przygotowywać także do tego, by taki moment niszczenia uniwersum symbolicznego symulować. Omówione poniżej ćwiczenie z nieredukcyjnej ontologii ma być przykładem takiej pracy.

warto cofnąć się przed moment syntezy dialektycznej (*Aufhebung*), ujrzeć świat ponownie w napięciu dialektycznym. Dla Adorna dialektyka negatywna miała wyraźnie charakter polityczny, miała uczulić na to, co zostało zniesione. Szerzej na temat możliwości pokazania, że filozofia Hegla może być przez projekt Adorna uzupełniona tak, by dialektyka negatywna Adorna mogła uzupełnić „zwycką” samoafirmującą zasadę dialektyczną Hegla, możemy przeczytać w pracy Andrzeja Wawrzynowicza *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001; na temat podobieństwa filozoficznego Adorna i Heideggera zob. szerzej w pracy: Hermann Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

³⁷ Krzysztof Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit.

Innym sposobem interpretacji nieredukcyjnej ontologii Latoura może być potraktowanie jej jako opisu świata, który ponownie zostaje „zaczarowany”. To próba (paradoksalna) opisanie świata, która wyzwala się z nowocześniejszego światobrazu (uniwersum symbolicznego). Nieredukcyjny (irredukcjonalny) opis to próba filozoficzna, paradoksalna, ponieważ stoi w kontradykcji do tego, w jaki sposób w codziennych praktykach ustanawiany jest nasz świat życia³⁸. Abyśmy, jako podmiot, mogli funkcjonować w świecie społecznym, musimy funkcjonować jako wpisani w ciągi typizujących praktyk, łańcuchy interakcyjne, które tworzą stabilną rzeczywistość. Rzeczywistość, w której żyjemy, jest efektem tego, że byty „zredukowały się nawzajem”, że to, co tylko możliwe, zaktualizowało się do tego, co właśnie stało się istniejące. Oczywiście, redukcja owa nie zakłada prostego modelu konstruktywistycznego, wedle którego mamy do czynienia z „magmą”, nieustrukturyzowanym poziomem „rzeczy w sobie”, które następnie są redukowane i w ten sposób wytwarzane przez praktyki podmiotowe (rozumiane na sposób wspólnotowy, społeczny). W wersji, która łączy teorię aktora-sieci z socjologią fenomenologiczną Schütza, Luckmanna i Bergera, redukcja zachodzi nie tylko pomiędzy poziomem podmiotowych praktyk społecznych a rzeczywistością rzeczy (w-sobie), ale także pomiędzy rzeczami (dla-siebie)³⁹. Świat codzienny (*Lebenswelt*), w którym żyjemy, jest efektem wielokrotnej (ciągle na nowo aktualizowanej, iterowanej) redukcji. Rzeczy weszły z sobą w takie, a nie inne interakcje, ale ponadto świat jest utworzony przez historycznie kształtujący się system (*world-ecology*), łączący ze sobą to, co „naturalne”, i to, co „społeczne”. Historycznie pewne typy bytów połączyły się z innymi, kolejne zostały skazane na historyczny niebyt. W dzisiejszym świecie definiujemy swoją codzienność poprzez odwołanie do mikrobów, grawitacji, spalania paliw kopalnych. Były takie jak skrzaty, duchy

³⁸ Równoległy sposób opisu przedstawił Krzysztof Abriszewski w swej propozycji porównania teorii aktora-sieci z niedualizującym sposobem myślenia i mówienia (Josef Mitterer).

³⁹ Połowicznie intuicje te wyraził Graham Harman w swym tekście o przyczynowości. Jego błędem było to, że tak bardzo skupił się na dowartościowaniu poziomu „rzeczy”, iż pominął jako rzeczy(wisty) poziom praktyk podmiotowych, społecznych, kulturowych.

czy istoty boskie, nawet jeśli obecne jako elementy naszego słownika symbolicznego, mają znacznie mniejszy wpływ na definiowanie naszych działań. Wystarczy zadać sobie proste pytanie: „kto z państwa, czytelników, wystawił ostatnio miseczkę z jedzeniem w kącie mieszkania dla skrzatów domowych czy słowiańskich ubożąt?”

Żyjemy w świecie, który w znacznym stopniu został ukształtowany przez historyczne procesy nowoczesne: kapitalizm i skorelowaną z nim kolonizację globu, oświecenie (z jego nauką), technikę, rewolucję piśmienną (z jej konsekwencjami dla tworzenia wiedzy i obrazów świata) etc. Metafizyczny obraz rzeczywistości jest efektem wielu złożonych procesów, nie jest on jednorodny dla całego globu. Choć pewnie można założyć, że kapitalistyczna i technonaukowa rzeczywistość⁴⁰ była na tyle wydajna w uniwersalizowaniu swojego metafizycznego obrazu świata, iż możemy mówić o pewnym globalnym („planetarnym”, jak chciał Heidegger) światobrazie metafizycznym. Niezależnie od tego, czy jesteśmy fundamentalistami religijnymi czy przedstawicielami jakiegoś neoluddycznego odłamu ruchów alternatywnych, zakładamy w swych praktykach odczarowany, technonaukowy sposób redukcji rzeczywistości. Nawet najbardziej radykalni przedstawiciele religijnych fundamentalizmów, czy to nawołujący do życia „jak za czasów Proroka” czy też „w myśl zasad biblijnych”, korzystają z samochodów, telefonów, karabinów, telewizji i Internetu. W teorii głoszą oni pochwałę bytów „nadprzyrodzonych”, w praktyce wzmacniają jak najbardziej przyziemnych aktorów pozaludzkich (samochody, pieniądze, ropę naftową). Neoluddyczni przedstawiciele środowisk alternatywnych głoszą swoje poglądy, używając smartfonów i laptopów. Wbrew pozorom nie są oni radykalni. Nie wykraczają poza horyzont nowoczesnej technonaukowej wyobraźni, pomimo deklarowanej antynowoczesności. Nie mają świadomości, że są warunkowani przez nowoczesność jako pewien stan rzeczywistości, splot sieci-aktorów. Bez szczepień, energii elektrycznej, Internetu etc. nie byłyby możliwe formy antynowoczesnej krytyki. Przecież najbardziej antynowoczesny kaznodzieja (abstrahując teraz, jakiej religii) odcięty od

⁴⁰ Andrzej Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, op. cit., s. 327.

nowoczesnych warunków musiałyby wykrzykiwać gdzieś na placu swe prawdy, co więcej, starzejąc się, byłby szybko powalony przez pierwszą chorobę. Ważne jest dostrzeżenie, na ile owe możliwe dzięki nowoczesności ruchy antynowoczesne podmywają własne warunki istnienia. Do jakiego momentu aktorzy mogą destabilizować rzeczywistość. Kiedy nastąpi taki moment, że sieci-aktorów, które wydawały się tak stabilne i silne, popękają. Wtedy runie cała warunkowana przez nowoczesność „struktura szans”. Wszyscy na tym stracimy, tak entuzjaści nowoczesności, technonauki czy oświecenia, jak zjadli krytycy tych zjawisk. Widać to wyraźnie, gdy analizujemy takie zjawisko jak ruchy antyszczepionkowe: z wnętrza sytych, bezpiecznych krajów odczyny poszczepienne stają się zagrożeniem, które używane jest do oskarżenia medycyny. Antyszczepionkowi krytycy nie są świadomi, że najprawdopodobniej bez szczepień masowych po prostu nie byłoby tego rodzaju ryzyka. Mówiąc cynicznie – do powikłań czy skutków ubocznych szczepień trzeba dożyć; w czasach przednowoczesnych nie było takich skutków ubocznych, gdyż większość dzieci nie dożywała kilku lat. Przykłady można mnożyć, co uogólnił Beck w swej koncepcji społeczeństwa ryzyka⁴¹. Odrzucenie nowoczesności nie oznacza uwolnienia się od negatywnych jej skutków, nie oznacza też, że będziemy wolni od zagrożeń przednowoczesnych. To, że aktorzy, którzy kształtowali historię ludzkości (głód, choroby, dzikie zwierzęta, chaotyczna przemoc), chwilowo w mniejszym stopniu kształtują rzeczywistość, nie oznacza, że jest tak na zawsze. Wystarczy destabilizacja pewnego układu sieci-aktorów, aby inna konfiguracja stała się możliwa, na przykład taka, w której ponownie większość dzieci będzie umierać przed osiągnięciem dziesiątego roku życia. Taka rekonfiguracja nie oznacza jedynie zmiany „medycznej”, ale całościową redefinicję światoo obrazów metafizycznych. Gdybyśmy w sytym (jak dotąd) bąblu nowoczesnego świata mieli znów do czynienia z tak masową śmiertelnością (kruchością życia) jak niegdyś, redefinicji uległyby pojęcia sensu

⁴¹ Bruno Latour, *To Modernize or to Ecologize, that is the Question*, w: Noell Castree, Bruce Willems-Braun (eds), *Remaking Reality: Nature at the Millenium*, Routledge, London–New York 1998, s. 221–242.

życia, przeznaczenia, przyszłości. Redefinicji uległyby stosunki rodzinne – prawdopodobnie zniknęłaby kategoria dzieciństwa. Podsumowując, wszyscy żyjemy w świecie technonaukowej nowoczesności, choć nie jest ona dystrybuowana w świecie w sposób sprawiedliwy. Nawet najbardziej ekstremalni krytycy nowoczesności nie zdają sobie sprawy z tego, że technonaukowa nowoczesność tworzy warunki możliwości ich istnienia. Niestety, sama nowoczesność w swym „zwycięskim” pochodzie odczarowała również świat. Ukryła przez to tych aktorów (ludzkich i pozaludzkich), którzy przegrali. Jak przekonująco pokazał Beck, w dzisiejszym świecie głos owych przegranych wraca, jest coraz bardziej słyszalny. Co więcej, nadkrytyczne oświecenie i nowoczesność w swym dialektycznym ruchu doprowadziły do tego, że odczarowały historyczne przejawy nowoczesności i oświecenia. W tym sensie oświecenie i nowoczesność zawarły paradoksalny sojusz z kontroświeceniem i antynowoczesnością. Takie żywiołowe odczarowanie nowoczesnego odczarowania jest groźne, destabilizuje sieci-aktorów tworzących stabilną rzeczywistość, w której żyjemy, nie dając w zamian narzędzi do rekonfiguracji naszej (globalnej) zbiorowości. Posługując się przesadną metaforą, będziemy bezradni – jak Talib w samochodzie terenowym, któremu skończy się paliwo, naboje i zasięg w telefonie komórkowym. Jak wtedy będzie prowadził swój „przednowoczesny” dżihad? W podobnie paradoksalnej sytuacji znaleźć się mogą na przykład tzw. obrońcy życia⁴², których język obrony godności życia płodu straci sens w świecie powszechnej śmiertelności dzieci i niemowląt i stanie się niezrozumiały, gdy w wyniku runięcia systemów edukacji powszechnej i opieki medycznej los ciężarnych kobiet będzie podobny czasom przednowoczesnym, gdy na porządku dziennym były poronienia i śmierć przy porodzie. Przecież to dopiero wyrafinowana medycyna, możliwość badań prenatalnych, dała nam świadomość tego, jakie są fazy życia płodowego, i otworzyła całe spektrum bioetycznych dyskusji, na przykład na temat zasadności aborcji⁴³.

⁴² Sara Manasterska, Andrzej W. Nowak, *Przednowoczesna oczywistość masakry*, <http://codziennikfeministyczny.pl/oczywistosc-masakry/>, data dostępu: 13.04.2016.

⁴³ Abstrahuję teraz od stanowisk w sporze o dopuszczalność przerywania ciąży, nie chcę też sam formułować stanowiska w tym sporze. Powyższy przykład jako bardzo

Dlatego też w swoim projekcie proponuję zabieg odwrotny, chcę zdestabilizować nasze obrazy rzeczywistości, zaproponować ontologiczne ćwiczenie wyobraźni, „zawieszenie”, *epoche*, wiary w spłoty rzeczywistości po to, aby nowoczesny ethos ocalić. Chcę, abyśmy przećwiczyli możliwość ujrzenia świata w jego złożoności, abyśmy byli w stanie na nowo podjąć się próby podążania w kierunku wyznaczonym przez nowoczesny, oświeceniowy ethos. Ujrzenie świata poza nowoczesnym „odczarowaniem”, ujrzenie świata w jego dynamicznej złożoności pozwoli uprawiać proponowaną przez Stengers kosmopolitykę. Aby być prawdziwie nowoczesnymi, musimy móc sobie wyobrazić możliwość innej nowoczesności. Krytyka aktualnego odczarowanego świata nie musi oznaczać zgody na samoorganizację ponownie „zaczarowanego” świata bytów. Przemysłenie ponownego „zaczarowania” jest kluczowe dla możliwości skonstruowania koncepcji wyobraźni ontologicznej. Jest przecież ta koncepcja próbą przemysłenia dziedzictwa nowoczesności. Pytanie brzmi, jak zachować nowoczesny ethos w świecie, który nie będzie dłużej przez nas traktowany jako odczarowany. Odczarowanie świata, odarcie bytu z jego samoistnej dynamiki, jak pamiętamy, było charakterystyczną cechą nowoczesności. Jeden z jej największych krytyków, Martin Heidegger, określał to różnorako: dominowanie ontoteologii, dominacja technicznego Zestawu (*Gestell*), czy wreszcie rządu światobrazu. Wszystko to miało na celu podkreślenie, że nowoczesność zagubiła obecną wcześniej wrażliwość na dostrzeganie samoistnej dynamiki bytu i stała się epoką, w której zbiorowe podmiotowe działanie, technonaukowa wykładnia stała się tożsąmą z całością dostępnych ontologicznie możliwości. W tym momencie dotykamy zasadniczego, politycznego rozstrzygnięcia: panowanie nowoczesnego podmiotu jako mechanizm samoopanowania rozrósł się na tyle, że uniemożliwił dostrzeganie samoorganizacji bytu. Z drugiej jednak strony krytycy nowoczesności

wyraźny dobrałem po to, żeby pokazać, jak poważną rekonfigurację „krajobrazu „metafizycznego spowodowałyby realne zniszczenie, rozplatanie nowoczesnych sieci-aktorów stabilizujących naszą rzeczywistość.

tacy jak Heidegger zbyt radykalnie skrytykowali poziom podmiotowy. W ich ujęciu należałoby w ogóle zaniechać praktyki podmiotowej, pozwolić bytom na samoistną samoorganizację. Jednakże wtedy tracimy zasadniczą część nowoczesnego ethosu, to, co Foucault określał „permanentną krytyką bytu”. Jako propozycja filozoficzna jest to możliwe do zaakceptowania. Możemy, podobnie jak Heidegger, przyjąć takie filozoficzne stanowisko, wedle którego „jedynie Bóg może nas uratować”, czy też podążając za Steve'em Fullerem, „jedynie karma może nas uratować”. Jednakże stanowisko takie ma swoje konsekwencje – bardzo trudno sformułować na jego podstawie program nauk społecznych i legitymizować ich obecność w społeczeństwie. Poniżej zrekonstruuję manifest ontologii relacyjnej Latoura, którą traktuję jako próbę ujęcia otaczającego świata niepoddanego nowoczesnemu odczarowaniu. W rozdziale, w którym omawiałem wyobraźnię socjologiczną, radykalizowałem ją, aby pokazać, że nie jest już możliwe dalsze utrzymywanie tradycyjnej kategorii tego, co społeczne. Świat domaga się radykalniejszego konceptu. Droga wiodła więc nas od stabilnej kategorii tego, co „społeczne”, aż do jej zakwestionowania. W rozdziale bieżącym zaproponuję kierunek odwrotny: zaczynając od najbardziej radykalnej filozoficznej koncepcji, będę starał się ją konkretyzować, próbując na koniec na nowo zaproponować ujęcie tego, co społeczne (choć już diametralnie zmienione).

3.2.1. Epifania w Citroenie

Przyjrzyjmy się tej paradoksalnej, „nieredukcyjnej” ontologii, która jest rodzajem doświadczenia noetycznego – czymś, co zostaje odebrane w quasi-mistycznym akcie, czego doświadczamy na drodze rozumowej intuicji, a co opuszcza bezpieczny poziom tego, co racjonalne, rozsądkowe. Używając terminologii Heideggera, Latour proponuje nam ćwiczenie z doświadczenia świata poza horyzontem wyznaczonym przez nowoczesną ontoteologię.

Rozpocznijmy od anegdoty, którą Latour przytacza w swym tekście *Irreductions*:

Uczyłem w Gray na francuskiej prowincji przez rok. Pod koniec zimy 1972 roku na drodze z Dijon do Gray musiałem się zatrzymać, gdy spotkało mnie doświadczenie będące wynikiem przedawkowania redukcjonizmu [*brought to my senses after an overdose of reductionism*]. Chrześcijanie kochają Boga, który jest zdolny do redukcji świata do siebie samego, gdyż go stworzył. Katolicy ograniczają świat do historii „rzymskiego” zbawienia. Astronomowie spoglądają na genezę wszechświata poprzez wydedukowanie go z Wielkiego Wybuchu. Matematycy szukają aksjomatów, z których wynikają wszystkie inne zależności i konsekwencje. Filozofowie mają nadzieję na znalezienie podstawy, która uczyni całą resztę jej epifenomenem. Hegliści życzą sobie, aby wycisnąć z wydarzeń coś, co jest w nich ukryte. Kantyści redukują rzeczy do ziaren kurzu i następnie odbudowują je na nowo przy użyciu sądów syntetycznych a priori, które są wytrwałe jak muł. Francuscy inżynierowie traktują siłę jako atrybut kalkulacji (...).

Filozofowie nauki ostrzą ostrze swych epistemologicznych podziałów aż do ostrości gilotyny, gdy szukają wciąż jeszcze nieodnalezionej „właściwej ścieżki nauki”. Alchemicy chcą trzymać kamień filozoficzny w ręku. Zamienić wszystko w nic, wydedukować wszystko z prawie niczego, ułożyć wszystko w hierarchie, aby wydawać rozkazy i im się podporządkowywać, do bycia poddanym (*profound*) albo dominującym (*superior*), aby kolekcjonować przedmioty i wciskać je w ciasną przestrzeń, gdzie stają się znaczącymi poddanymi, klasami, Bogami, aksjomatami, gdzie mają jako kompanów, podobnych do tych z mojej kasty (*caste*), tylko Smoka Nicości i Smoka Totalności. Zmęczony i znużony nagle poczułem, że wszystko pozostaje wciąż poza. Chrześcijanin, filozof, intelektualista, burżuj, mężczyzna, prowincjusz i Francuz. Zdecydowałem, że zrobię przestrzeń i pozwolę rzeczom, o których mówiłem, być na wyciągnięcie ręki. Nic nie wiedziałem o tym, o czym teraz piszę, poza tym, co sobie powtarzałem: „Nic nie może być zredukowane do niczego (czegoś) innego, nic nie może być wydedukowane z czegoś innego, wszystko może sprzymierzyć się z czymś innym”. To było jak egzorcyzm, który zwalczył demony jednego po drugim. Było wietrzne niebo, bardzo błękitne. Nie potrzebowałem dłużej kosmologii, która zapisała by,

pomierzyła i poddała je kalkulacji w artykule, nie potrzebowalem także Tytana, aby je podtrzymywał i chronił przed upadkiem na moją głowę. (...) Niebo było na wyciągnięcie ręki, samoistnie ustanowione, samo definiowało swe miejsce, swe cele, ani znane, ani nie-znane. Ono i ja, ich i nas, wzajemnie się definiowaliśmy. I wtedy po raz pierwszy w moim życiu widziałem rzeczy niezredukowane i wolne⁴⁴.

Pozwoliłem sobie na tak długi cytat z kilku powodów. Po pierwsze, zgadzam się z Grahamem Harmanem, że moment epifanii, ważny aspekt poznania filozoficznego, jest dziś zapomniany. Wgląd „w naturę rzeczy”, czy – jak chciał Witkacy – w „istość rzeczy”, to zapomniana, ważna część filozoficznego rzemiosła. Pomimo że powyższy cytat brzmi dziwnie, nie ulegajmy złudzeniu. Jak już wspominałem, to zwykła część pracy w ramach praktyki kulturowej zwanej filozofowaniem. Zawieszenie sądów, powstrzymanie się od syntetycznej pracy aparatu poznawczego, czy też to, co wyżej nazwałem „ontologiczną *epoche*”, to nic innego jak tradycyjna rola rozumu noetycznego⁴⁵. Rozumowa intuicja to w aparacie socjologii fenomenologicznej, bliższym Abriszewskiemu, przepracowywanie granic gier społecznych i kulturowych, w których uczestniczymy. Można opisać tę praktykę filozoficzną w sposób zewnętrzny, lokując ją pośród innych rodzajów praktyk poznawczych, co właśnie czynię. Albo na sposób bardziej fenomenologiczny ukazać ową praktykę w działaniu. W niniejszym podrozdziale stosuję obie strategię. Uważam takie ujęcie za owocne. Z jednej strony warto, choć przez chwilę, uprawiać ten rodzaj dziwnej gry na obrzeżach tego, co możliwe do wypowiedzenia, pokazać granice naszego doświadczenia, artykulacji i języka. To pozwala nie tylko mówić o filozofii w języku uprzedmiotawiającym jako o praktyce społecznej i kulturowej, ale także zanurzyć się w jej specyfice. Jednakże z drugiej strony warto też nauczyć się sposobów translacji, mediowania

⁴⁴ Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, op. cit., s. 163.

⁴⁵ Tadeusz Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: Tadeusz Buksiński (red.), *Rozum i racjonalność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997.

między praktyką rozumowej intuicji a racjonalną obróbką takiego doświadczenia. Odwołując się do poglądów Abriszewskiego, należy równocześnie potrafić odtwarzać gry kulturowe, ich zawartość, ale i stabilizować je oraz destabilizować, zarówno ontologicznie, jak i epistemologicznie. Pozostanie jedynie przy pracy destabilizowania jest zwyczajnie niemożliwe, nie dysponowalibyśmy wówczas ani językiem, ani kategoriami, które pozwoliłyby owo dziwne doświadczenie opisać. Wydaje się, że ten typ dziwnej praktyki kulturowej, który proponuje Latour w swej epifanii, Heidegger opisał przez pojęcie *Gelassenheit*, a Wittgenstein, mówiąc o „świętowaniu języka”. Wszystkie te próby to opis docierania do granic danej gry kulturowej (i definiowanej przez nią rzeczywistości) od wewnątrz⁴⁶.

Postulat przechodzenia pomiędzy testowaniem granicy gry kulturowej (fenomenologicznie, od wewnątrz) wraz z próbą doświadczenia rozpadu kategorii porządkujących doświadczenie oraz równoczesny postulat powrotu do opisu zewnętrznego w trybie kalkulacyjnego oglądu odpowiada grze dwóch dyspozycji poznawczych: rozumu (*nous*) i rozsądku (*dianoia*). Muszę tu poczynić zastrzeżenie, że pojmuję rozum, nie redukując go do nowoczesnej kalkulacji i racjonalności technicznej. Epifania, której opis przedstawił Latour, dobrze oddaje naturę poznania noetycznego, doświadczenia rozumowego, które jest w stanie uchwycić, ująć i odebrać to, „co chce nam przekazać rzeczywistość”.

Odczarowanie to forma redukcji świata. Dlatego doświadczenie Latourea, które legło u podstaw jego koncepcji metafizycznej, to wspomniana wyżej forma zontologizowanej *epoche*⁴⁷. Zaczarowując świat, zawiesza on dotychczasowe sposoby redukcji tegoż świata. Latour, podobnie jak Heidegger, wkracza na obszar, w którym bycie i myślenie porusza się

⁴⁶ Anna Pałubicka zaproponowała, aby traktować filozoficzny projekt Heideggera z okresu *Bycia i czasu* jako opis (fenomenologiczny) partycypowania człowieka w kulturze.

⁴⁷ Por. „1.1.1. Nic samo z siebie nie jest redukowane ani nie redukowalne do niczego innego. Nazywam to «zasadą nieredukowalności», ale ona sama nie obowiązuje, gdyż samo to byłoby wewnętrznie sprzeczne”, Bruno Latour, *Irreductions*, w: *The Pasteurization of France*, op. cit., s. 159.

w ramach tej samej „płaskiej” ontologii⁴⁸. W tym sensie myśl filozoficzna Latoura staje się podobna późnemu Heideggerowi (mimo że często wprost go krytykuje). Heidegger stosunek myślenia i bycia stara się ująć polemicznie w odniesieniu do tak rozumianej współczesnej wykładni; uznaje on, że sposób istnienia, świat tego, co możliwe, czyli bycie (*sein*), dyktuje kształt myślenia (*noein*). Warto jednak pamiętać, że to nie bycie samo jest fundatorem owego myślenia. Mamy u Heideggera sytuację paradoksalną: z jednej strony ontologia przez niego proponowana ma być „płaska”, „parmenidiańska”, z drugiej jednak pojawia się moment dualizmu. U wczesnego Heideggera przed „zwrotem” widać szczególnie to, że myślenie jest możliwe dopiero w rozdzieleniu bycia i bytu. To rozdzielenie, gdyby wrócić do Latoura, można w jego kategoriach ująć jako różnicę pomiędzy światem niepoddanym redukcji – światem możliwości, który istnieje w swej „zaczarowanej” całości, a światem, który jest już poznawany, „istoczy się”, zaś poznawany – podlega już redukcji i jest bytem. Heidegger samego siebie przestrzega przed redukcją bytu do bycia, to znaczy przed zapomnieniem, że aktualny układ sił, który wytworzył obserwowany, poznawany stan świata, jest przygodny. W języku Latoura moglibyśmy powiedzieć, że poziom bytu to stan układu (sieci) w danym momencie, w którym dani aktorzy tak, a nie inaczej są skonfigurowani. Co ważne, na takim poziomie możemy nie dostrzec całości powiązań, gry i sił aktorów, którzy wytworzyli ów układ (sieć). Dlatego potrzebna jest zontologizowana operacja *epoche*. W przypadku Heideggera oznacza ona próbę mówienia o „byciu”, w przypadku Latoura to wezwanie do próby pomyślenia świata z perspektywy niezredukowanej, w której wszystkie aktualne stosunki sił, konfiguracje aktorów-sieci, relacje są zawieszane. Latour jednak nie pozostaje na poziomie epifanii. Ona jest tylko momentem, paradoksem, jak wskazywał w tezie pierwszej swojego traktatu, tak naprawdę nigdy nie może ona zaistnieć. Zawieszenie, epifania to nic innego jak próba „cofnięcia się”, zobaczenia, w jaki sposób aktualni aktorzy uzyskali swą postać, siłę, istotę. To swoisty

⁴⁸ Por. „1.1.4. Wszystko może dopiero być użyte do «mierzenia» tego, czym jest coś innego”, *ibidem*, s. 158.

trening, metoda, która ma na celu nauczenie nas podążania za aktorami. Gdy odkryjemy, jakie sploty aktorów-sieci doprowadziły do aktualnego „stanu rzeczywistości”, będziemy w stanie monitorować ów proces splatania, stawania się bytów⁴⁹.

Warto zauważyć, że operowanie pojęciem nieredukcyjnej epifanii (Latour) czy bycia (Heidegger) jest bardzo dwuznaczne. Istnieje ryzyko takiej interpretacji, wedle której owe fenomeny są jakoś pierwotne względem, odpowiednio, świata poddanego redukcji (Latour) i poziomu bytów (Heidegger). Tak jednak nie jest. Owa dwuznaczność, podobnie jak dziwaczny styl Latoura w *Irreductions* czy maniera pisarska Heideggera, są raczej związane z trudnościami natury pojęciowej, językowej. Istnieje bowiem paradoksalna, nieprzewycięzalna trudność związana z faktem, że używamy języka (pisanego) – medium, które wymusza operowanie dychotomiami, a chcemy za pomocą tego medium opisać fenomen świata niedualistycznego⁵⁰. Poziom nieredukowanego postrzegania epifenomenów, „bycie”, to tylko momenty rozumowej intuicji, które są dopełniane przez pracę aparatu racjonalności.

Zauważmy, że Latour-metafizyk uzupełniony jest przez aktywność Latoura w roli empirycznie zorientowanego antropologa nauki. Głosiiciel nieredukcyjnej epifanii jest równoważony przez pragmatycznego,

⁴⁹ Szczególnie znacząca w tym kontekście jest dla mnie książka Bruna Latoura *Splatując na nowo to, co społeczne*, gdzie autor pokazuje, w jaki sposób można zastosować jego aparat filozoficzny do przemyślenia na nowo potencjału nauk społecznych.

⁵⁰ Szerzej o fascynującym problemie możliwości niedualistycznego pisania, mówienia i myślenia pisze Josef Mitterer, *Tamta strona filozofii*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996; idem, *Ucieczka z dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 2004; a także na polskim gruncie Ewa Bińczyk, *Josef Mitterer na tropie dualizujących technik argumentacji*, w: eadem, *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Universitas, Kraków 2007, oraz szczególnie dla mnie ważne teksty Krzysztofa Abriszewskiego pokazujące możliwość syntezy niedualistycznego mówienia i filozofowania proponowanego przez Mitterera z koncepcją Latoura: *Notes Towards Uniting Actor-Network Theory and Josef Mitterer's Non-dualizing Philosophy*, „Constructivist Foundations” 2008, no. 3(3), s. 192–200; *W stronę powiązania Teorii Aktora-Sieci i niedualizującego sposobu mówienia Josefa Mitterera*, „Ruch Filozoficzny” 2007, nr 3, s. 439–458.

empirycznego, etnograficznie nastawionego miłośnika „narracji konkretnego”. Podobnie Heidegger, wierny jest swojemu programowi nie wtedy, gdy jest głosem „bycia”, ale gdy jest głosem różnicy i rozdwojenia bycia i bytu. To rozdwojenie przydaje sensu fundamentalnej dla jego myśli grze skrywania i odkrywania (*lethe/aletheia*), co, podobnie jak w przypadku Latoura, oznacza grę nieredukcyjnego „świata” możliwości i redukującego sposobu istnienia tego, co nas otacza (jako wytwarzająca świat gra bytów, które splatają sieci-aktorów, redukujących się wzajemnie). Przywołane przeze mnie prowokacyjnie „wysłuchanie komara” to część składowa procesu, którym jest zawieszenie „redukcji”, owa ontologiczna *epoche*. Taka praktyka filozoficzna pozwala uruchomić proces śledzenia tego, jak byty „redukowały”, „tłumaczyły się” wzajemnie, wchodząc w relacje i sojusze. Powstrzymanie teoriocentrycznych strategii badawczych, otwarcie na nieredukcyjny eksperyment jest fazą przejściową, specyficzną metodą. Warto pamiętać, że nie jest to operacja „epistemologiczna”, dziejąca się w jakimś ustabilizowanym, abstrakcyjnym miejscu, ale jest to jeden z elementów konfigurowania nowych relacji, sieci-aktorów, które definiują sytuację, „wydarzenie”. Wracając ponownie do Heideggera, możemy powiedzieć, że myślenie noetyczne⁵¹ (*noein*) ma za zadanie ujęcie nie tyle tego, co dyktuje „bycie samo”, ile bycie pomyślane w owym zapomnianym rozdwojeniu bytów w ich byciu. Dla Heideggera bycie bytu, podobnie jak dla Latoura splatanie się aktorów/aktantów w sieci, jest rozumiane jako „płaska”, monistyczna ontologia, byt i myślenie jest „*tym samym*” [*to auto*] – tym, co Heidegger nazywa wydarzeniem [*Ereignis*]. Proces ten dobrze ujmuje Karen Barad:

Fenomeny tworzą rzeczywistość. Nie jest ona stworzona z rzeczy-w-sobie czy rzeczy, które skrywają się za fenomenami, ale są rzeczami-w-fenomenach. (...) Świat jest nieustannym, otwartym procesem senso- i materio-

⁵¹ Myślenie noetyczne można też nazwać ontologicznym, nawiązując do podziału na paradygmaty w filozofii zaproponowane przez Herberta Schnädelbacha w tekście *Filozofia*, w: Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 57–97.

twórczym (*process of mattering*) (...) w którym „materialność” nabiera sensu i formy, realizując różnorakie sprawcze potencjalności⁵².

Równoczesne wytwarzanie się sensu i materialności jest tym, co górnolotnie można nazwać zadaniem myślenia noetycznego, a jest nim odbiór (*vernehmen*) wydarzania (*Ereignis*)⁵³. Musimy pamiętać, że wbrew patosowi tych sformułowań odbiór owego wydarzania rodzi się w codzienności⁵⁴. To, co brzmi ezoterycznie, jak zobaczymy później, podczas analizy bardziej empirycznie zorientowanej pracy Annemarie Mol, jest dość przyziemnym zespołem praktyk. To, co filozoficznie nazywam płaską ontologią czy nawiązując do Barad, procesem sensu i materiotwórczym, można zrozumieć poprzez odwołanie do pojęcia krążącej referencji⁵⁵. Poznanie jest bowiem uwarunkowane przez możliwość wytworzenia stabilnej sieci, w której będzie krążyć, a nie stanowi abstrakcyjnej relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem (przeskok pomiędzy słowami a światem)⁵⁶. Opis zespołu praktyk, które badacze musieli zrobić, aby opisać proces wytwarzania się granicy pomiędzy dżunglą a selwą, jest złożony, mamy do czynienia z dziesiątkami drobnych przesunięć, translacji. Aktorzy ludzcy i pozaludzcy muszą wejść

⁵² Niestety, po przełożeniu na język polski ginie w dużej mierze dwuznaczność, jaką zawiera słowo *matter*, które podobnie jak niemieckie *Sache*, oznacza zarówno „rzecz” w znaczeniu przedmiotu (materialnego), jak i rzecz myślenia (w sensie idei, myśli). Po polsku, owszem, można ten sens znaleźć w takich zwrotach jak „mieć coś na rzeczy”, „mówić do rzeczy”, „mówić od rzeczy”, ale wydaje się, że gra słów nie jest jednak tak wyraźna jak w przypadku języków niemieckiego i angielskiego. Por. Karen Barad, *Posthumanist Performativity...*, op. cit., s. 817.

⁵³ Por. Martin Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

⁵⁴ Zob. analizy pojęcia codzienności u Heideggera w: Krzysztof Ziarek, *Ethos codzienności...*, op. cit.

⁵⁵ Por. podrozdział: Bruno Latour, *Krążąca referencja...*, op. cit., s. 55–112.

⁵⁶ W rozdziale poświęconym studium przypadku (epidemii cholery) dokładnie pokażę skomplikowany proces ustanawiania takiej sieci, „wykonywania” ontologii, która równocześnie strukturyzuje, wytwarza rzeczywistość oraz stabilizuje krążące w obrębie tej sieci znaczenia.

w mniej lub bardziej trwałe sojusze. Wynik, jakim jest artykuł naukowy, który pozwala przedstawić pewne twierdzenie (dżungla powiększa lub zmniejsza swój obszar), jest uwarunkowany przez niesamowicie złożoną sieć aktorów-czynników. Co więcej, jest to sieć, która rozciąga się w przestrzeni i czasie: w przeszłość, aż do wynalezienia druku (co pozwoliło sporządzić mapy i artykuły), ale także w przyszłość (artykuł jest pisany w jakimś celu, przyszły cel ukierunkowuje i warunkuje teraźniejsze działania). Nieintuicyjność krążącej referencji polega na tym, że w badaniu empirycznym możemy pokazać tylko częściowe przejścia, cała sieć odniesienia jest właściwie niemożliwa do zrekonstruowania w praktyce i uchwytana jedynie za pomocą intuicji rozumowej.

Latour tylko częściowo podważa tradycyjne ustalenia filozoficzne i epistemologiczne. Relacja referencji, klasyczna korespondencja prawdy i rzeczywistości może być także wyartykułowana w ramach systemu pojęciowego Latoura. Tylko że w tym wypadku będzie ona efektem, elementem wytwarzania struktury/sieci stabilizującej znaczenie, a nie wcześniej apriorycznie założoną relacją podmiotowo-przedmiotową. Dlatego też możemy, wierni Latourowi, równocześnie wskazać na oba poziomy, podkreślając, jakie znaczenie ma dla poznania możliwość operowania abstrakcyjną koncepcją odniesienia⁵⁷. Podobne jest to do dwuznaczności obecnej u Heideggera, który, mimo że kładzie akcent na restytucję swoście pojmovanego rozumu (poznanie przyjmujące świat w jego złożoności – „zaczarowany”), to jednak rozumie konieczność odczarowania, będącego działaniem pragmatycznym, *techne* – aktywnością racjonalnego (redukującego) logosu, któremu zawdzięczamy możliwość nowoczesnej filozofii, nauki i techniki.

⁵⁷ Proces ten można dobrze zaobserwować w trakcie historycznego wytwarzania i stabilizacji pewnych form poznania w ramach postępującej rewolucji piśmiennej, a później drukarskiej. Możliwości, jakie dała nam stabilna przestrzeń kulturowej ekspresji, jaką dało pismo drukowane, ufundowała współczesną naukę oraz liberalno-demokratyczną przestrzeń publiczną. Por. Elizabeth L. Eisenstein, *Rewolucja Gutenberga*, przeł. H. Holender, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004; David R. Olson, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

Bez λέγειν tej logiki dzisiejszy człowiek nie mógłby mieć motocykla. Nie byłoby również samolotów i silników oraz komisji do spraw energii atomowej. Bez λέγειν i jego λόγος nie byłoby epoki Oświecenia. Bez λέγειν i jego λόγος nie byłoby materializmu dialektycznego. Bez λόγος logiki świat wyglądałby inaczej. Daremna jednak byłaby chęć opisania, jak świat by wówczas wyglądał⁵⁸.

Dzięki przywołaniu zarówno Heideggera, jak i Latoura staje się widoczne, że splot codzienności i myślenia noetycznego pokazuje ontologizację ważnej dla mnie pary pojęć: myślenie i usytuowanie. Zaproponowany przez Heideggera powrót do myślenia ontologicznego to forma zaczarowania świata, która miała silny komponent anty-oświeceniowy, antymodernistyczny. Prócz tego dwuznaczność polityczna postaci Heideggera ujawnia dodatkowo główne zadanie, jakim jest równoczesna restytucja ethosu nowoczesnego przy próbie nieredukcyjnego, „nieodczarowanego” sposobu ujmowania tego, co istnieje. Jeżeli pozostaniemy tylko przy niedialektycznej, akcentującej jedynie biegun noetyczny (bycia) interpretacji myśli Heideggera, to dostrzeżemy wyraźnie, że proponuje on nam wyłącznie jakąś formę światopoglądu karmicznego, w którym *tylko Bóg może nas uratować*. Można zapytać w takim razie, dlaczego w ogóle proponuję użycie pojęć Heideggera? Jest on dla mnie ważny, gdyż dopełnia pewną linię rozwojową zachodniej filozofii. Proponowane przez niego wznowienie porzuconej już w starożytnej Grecji tradycji mądrościowej, zarzuconego paradygmatu filozofii Zachodu i możliwość jego restytucji będzie ważna dla mnie w końcowej partii książki. Ponadto Heideggerowskie wieszczenie końca filozofii i nowoczesności traktuję podobnie jak Habermas: „Do dyskursu nowoczesności (...) należy także świadomość, że filozofia dobiega końca, wszystko jedno, czy traktować to jako wyzwanie, czy tylko jako prowokację”⁵⁹.

⁵⁸ Martin Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 180.

⁵⁹ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, op. cit., s. 65.

Gdy wskazuję wielokrotnie, że Latour stara się odtworzyć świat nieodczarowany, nie jest to tylko moja imputacja. On sam podkreśla ten fakt, choćby poprzez przywołanie opowieści o Robinsonie Cruzoie i Piętaszku (Friday). Latour wskazuje, że tam, gdzie dla Robinsona wyspa jawiła się jako opór, brak, przestrzeń do podboju i zamknięcia w bezpiecznym świecie uładowanych modernistycznych przegródek (nowoczesna higiena ontologiczna), tam dla Piętaszka była ona pełna sojuszników i wrogów. Dla Robinsona wyspa definiowana była przez brak. Była ona negatywnym dopełnieniem tego, co zostawił on w swej ojczyźnie. Dokuczala mu niemożność odtworzenia świata, nad którym mógłby panować, tak jak wtedy, gdy „był u siebie”. Piętaszek nie ma tych rozterek, wyspa nie jest negatywnym refleksem czegoś innego, jest przez niego traktowana w jej bezpośredniości. Prosta opowiadka o Robinsonie i Piętaszku skrywa w sobie podstawowe założenia o nowoczesności, które przyjmuje Latour. Pokantowska filozofia czyni z nas podmioty paradoksalne, z jednej strony jesteśmy silni, władamy Ziemią i czynimy ją sobie poddaną, z drugiej jednak jesteśmy słabymi kalekami. Tę paradoksalną figurę Latour określa mianem „kalekiego despoty”. Jak rozumieć ten paradoks? Bardzo prosto. Podmiot nowoczesny, który żyje w solitycznej bańce własnej racjonalności, ma do wyboru dwie drogi. Zostały one zakreślone szkicowo już przez Kartezjusza. Albo podmiot ten opanuje świat i uczyni go poddanym na swoją modłę, albo będzie bezsilną i niemą monadą. To właśnie jest sytuacja Robinsona – podmiotu nowoczesnego (protonowoczesnego): musi on na wyspie odtworzyć warunki, z których przybył, musi zrekonstruować porwane sieci metrologiczne, zbudować namiastkę modernistycznego świata, który go definiował. W innym wypadku Robinson zginie – nie tylko w sensie dosłownym, ale także utraci tożsamość. Zupełnie inny jest Piętaszek, jego pozycja podmiotowa jest słabsza i silniejsza równocześnie. Nie jest on podmiotem nowoczesnym, kartezjańsko-kantowskim. Piętaszek to układ sił, wielostka, która definiowana jest przez otoczenie, konfigurację sił. Piętaszek, trafiając na wyspę, nie musi niczego odtwarzać, by istnieć. Nie musi odtwarzać warunków swego istnienia, może rozpocząć grę o istnienie,

negocjując z zaistniałym układem sił, przemagając go. Opowiadka, którą przywołał Latour, jest użyteczną metaforą. Anegdota ta nie jest wolna od pewnych problematycznych, eurocentrycznych założeń⁶⁰. To pokazuje także, że filozoficzna, ontologiczna propozycja Latoura jest ściśle usytuowana, jego okazjonalistyczna monadologia jest propozycją sformułowaną na gruncie zachodniej, europejskiej tradycji filozoficznej i ma stanowić lekarstwo na jej bolączki. Wbrew swym formułowanym wprost deklaracjom Latour ma więcej wspólnego z Heideggerem, niż chciałby przyznać. Obaj myśliciele są modernistami, którzy walczą ze sprzecznościami nowoczesnego, modernistycznego światooobrazu. Obaj w pewnym sensie pozostają też filozofami nowoczesności.

To jednak w przypadku moich rozważań jest cenne. Latour w swym projekcie radykalnej, relacyjnej, monadologicznej ontologii stara się domyśleć, krytycznie zrewidować pewną drogę, jaką przebyła myśl nowoczesna. Dzięki temu mój podstawowy zamysł – ocalenie nowoczesnego ethosu w warstwie aksjologicznej – może zostać skonstrastowany z radykalnym projektem krytyki modernistycznej, ontoteologicznej autowykładni metafizycznej⁶¹.

W tym sensie nasze opuszczanie modernistycznego odczarowanego świata nie musi być tak dogłębną, dojmującą „metafizyczną” decyzją, jak w przypadku Heideggera. Może być pojmowane jako czynność metodyczna i dyspozycja badawcza, pewien sposób działania raczej, niż całościowy system metafizyczny. Wydaje się, że podążając za intuicjami Latoura, to ma być raczej czysto „techniczne” zaczarowywanie świata, aby mechanizm redukcji uruchomić na nowo. W tym sensie zabieg Latoura to – powtórzmy raz jeszcze – próba przywrócenia wagi hasła Husserla „z powrotem do rzeczy”.

⁶⁰ Amit Prasad, Srikanth Mallavarapu, *Facts, Fetishes, and the Parliament of Things...*, op. cit., s. 185–199.

⁶¹ Obszerną analizę krytyk ontoteologii można znaleźć w: Maria Kostyszak, *Spór z językiem...*, op. cit.

3.2.2. Irredukcje – świat nieodczarowany

Latour swój tekst *Irreductions* tworzy jako klasyczny, filozoficzny traktat. Zapisany za pomocą ponumerowanych tez, enigmatyczny i pełen skrótowych aforyzmów, przypomina, pewnie nieprzypadkowo, *Traktat filozoficzno-logiczny* Wittgensteina⁶². To pozwala ujrzeć Latoura jako filozofa, co więcej, jako filozofa-metafizyka. Traktat ten nie jest najlepszym miejscem do rozpoczęcia lektury Latoura. Lepiej zapoznać się z tym autorem poprzez dzieła bardziej empiryczne. Traktach o irredukcjach, podobnie jak późna praca *An Inquiry into Modes of Existence*⁶³, to – według określenia Grahama Harmana – „ukryty, mamuci system filozoficzny Latoura”⁶⁴. Rozwijał go przez cały czas, równoległe do publikowanych bardziej empirycznych prac. Z tego powodu Harman zauważa, że Latour to jeden z nielicznych autorów, którzy swój okres wczesny i późny przechodzą jednocześnie.

Irreductions to dzieło niejasne, nie jest moim celem tutaj dokładna, scholastyczna egzegeza tego dzieła. To, co mnie skłoniło do jego lektury, to próba wydobycia pewnego ładunku filozoficznego, który przenika także inne prace tworzone zarówno przez Latoura, jak i przez współpracujących z nim innych autorów przeprowadzających analizy w ramach teorii aktora-sieci. Zwrot ontologiczny, któremu poświęcam niniejszy rozdział, to nie tylko szereg rozstrzygnięć metodologicznych, artykułów, które koncentrują się na bytach pozaludzkich, uzupełniają nasze obrazy społeczeństwa o zaniedbany świat rzeczy, obiektów, krajobrazów, czyli ową „czarną materię” nauk społecznych, to, co niewidzialne, a konstytuujące doświadczenie. To nie tylko wydobywanie ukrytego poziomu sprawstwa, który nie znajduje swej reprezentacji w ześrodkowanych na ludzkich podmiotach artykułach i analizach. Stawką nie jest jedynie wysłuchanie tego, co „mówi komar”, o czym pisałem w pierwszym rozdziale. Stawka jest dużo większa. *Traktat o Irredukcjach* to próba przywrócenia

⁶² Przypomina też swym stylem prace austriackiego filozofa Josefa Mitterera.

⁶³ Bruno Latour, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2013.

⁶⁴ Graham Harman, *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*, seria Anamnesis, re.press, Melbourne 2009, s. 6.

obrazu świata, który nie został poddany odczarowaniu, to zachęta do odważnego zmierzenia się ze światem pojmowanym jako kłębowisko sił, które przemagają się wzajemnie. Latour proponuje nam śmiałą wizję ontologiczną, metafizyczną, zasięgiem swym i charakterem przypominającą zamiary Arystotelesa. To może niektórym czytelnikom wydać się śmiałym porównaniem, nie czynię go jednak przypadkowo. Latour, podobnie jak Heidegger, proponuje nam wizję świata złożonego z konkretnych realności i odważną próbę przekraczającą prosty, naiwny realizm, materializm czy empiryzm. Podobnie jak w przypadku Arystotelesa, to świat niezmiernie dynamiczny. Latour proponuje wizję bardziej radykalną, wprost polemiczną w stosunku do Arystotelesowskiej. Przede wszystkim następuje tu zerwanie z jakimkolwiek esencjalizmem, nie mamy dłużej do czynienia z podziałem na formę i materię. W porównaniu z Platonem Arystoteles uczynił śmiały ruch, czyniąc podstawowym bytem konkretne koty, psy, sery czy kamienie, pozostawał jednak platoński resentyment, gdzieś ukryty był substancjalny, esencjalny element, „kotowatość”, „kamieniowatość”, czyli po prostu element formalny jednak istniał. Latour idzie o krok dalej, nie istnieje *a priori* nic, co by mogło się wcielać, żaden element przedustawny. Aktorzy, aktanci, te monady sprawczości, jedyną rację istnienia uzyskują dzięki konfiguracji i rekonfiguracji. To ich wzajemne asamblaże pozwalają na chwilowe pojawienie się jakości.

Z jednej strony Latour podobny jest Arystotelesowi, gdy nalega, że to, co rzeczywiste, to tylko konkretne byty (*entities*). Milion kotów tego świata – to realne jednostki, a nie jedna forma-kota odbijana w odpychających bryłach nieczystej fizycznej materii. Z drugiej strony Latour traktuje konkretność o wiele bardziej radykalnie, niż pozwala na to Arystoteles. Dla tego ostatniego indywidua są substancjami – a substancje są czymś głębszym niż ich cechy przygodne i ich relacje z innymi bytami, są one zdolne do przetrwania pomimo zmian tych nieistotowych własności. Dla Latoura, przeciwnie, aktant nie jest rozumiany jako uprzywilejowany wewnętrzny rdzeń, otoczony peryferyjnymi cechami i relacjami⁶⁵.

⁶⁵ Ibidem, s. 14.

Napięcie pomiędzy Arystotelesem a Latourem jest jeszcze silniejsze, jeżeli weźmiemy pod uwagę kategorię ruchu i zmiany. W systemie Arystotelesa były one związane z potencjalnością i aktualnością. W metafizycznej propozycji Latoura zmiana jest efektem przemagania się sił, przemagania oporu jednego aktora (sojuszu aktorów) przez innego aktora (aktorów). Płaska ontologia uniemożliwia artykulację takich kategorii jak aktualność i potencjalność, rozumianych jako cechy wyprzedzające sytuację. W tym momencie możemy zwrócić uwagę na dwuznaczność – przy pewnym odczytaniu, takim jak S. Fullera, propozycja Latoura może być uznana za rodzaj światopoglądu karmicznego, co ma swe negatywne konsekwencje aksjologiczne. Zarzut Fullera jest jednak oparty na zbyt powierzchownym odczytaniu ANT. Z faktu, że aktorzy/aktanci wstępnie są traktowani jako „równi”, a świat jako pozbawiony „istoty” (jakości), nie wynika, iż jest tak w świecie, który jest już wynikiem gry tychże aktorów. Przypomnijmy, przecież wbrew samemu doświadczeniu epifanii nie doświadczamy nigdy świata, w którym „toczy się wolna gra aktorów/aktantów”. My jesteśmy wrzuceni w grę, aktorzy, których doświadczamy, pojawiają się zawsze już w zestawach, splotach, aliansach. W badaniu początkowym, przeprowadzając ową swoistą ontologiczną *epoche*, możemy uznać, że nie istnieje „potencjalność” i „aktualność”. W świecie istniejącym pewni aktorzy są silniejsi, w łatwiejszy sposób tworzą sojusze, stabilizują rzeczywistość. Możemy, diagnozując stan rzeczy, wskazać, którzy aktorzy/aktanci bardziej, a którzy mniej definiują „sytuację”, a więc jak będą aktualizować, realizować potencję. Wydaje się, że ani Harman, ani Latour nie zawsze w pełni są tego świadomi. Przypomnijmy, że ów omawiany, dziwny, nieredukcyjny świat nie istnieje, to tylko forma „zawieszenia”, cofnięcia historii tego, co się wydarzyło. Jak stwierdza sam Latour:

Co się stanie, gdy nic nie jest zredukowane do niczego innego? Co się stanie, gdy zawiesimy naszą wiedzę o tym, czym jest siła? Co się stanie, kiedy nie wiemy, jakie są relacje bytów do siebie nawzajem w procesie ciągłej zmiany?⁶⁶

⁶⁶ Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, op. cit., s. 156–157.

Widać wyraźnie, że Latour formułuje ów program w trybie warunkowym: mamy sobie wyobrazić opisywany stan albo podjąć próbę konceptualizacji tej specyficznej, omawianej już wyżej epifanii. Przypomnijmy jej fragment:

Nic nie jest redukowalne do niczego innego (czegoś innego), nic nie może być wyprowadzone z czegoś innego, wszystko może być ze sobą sprzymierzone (*allied*). (...) I po raz pierwszy w moim życiu ujrzałem rzeczy niezredukowane i wyzwolone⁶⁷.

Harman w swojej interpretacji Latoura jest przywiązany jedynie do owego momentu, nie zauważa, że „większość” systemu Latoura dotyczy nie chwili epifanii, ale jest rekonstrukcją drogi od tego jedynie rozumowo (w akcie intuicji) dostępnego świata niezredukowanego do doświadczanej przez nas codzienności (wypełnionej zredukowanymi i redukującymi się wzajemnie bytami/przedmiotami/rzeczami). Widać to dobrze, gdy Harman przywołuje szkołę megarejską, chcąc pokazać odległe podobieństwo tej ostatniej do koncepcji Latoura. Przypomnijmy, megarejczycy stali na stanowisku, że potencjalność (w sensie Arystotelesa) nie istnieje. Jak pisał sam Harman, streszczając ich poglądy:

Są tacy megarejczycy, którzy twierdzą, że coś jest w możliwości tylko wtedy, gdy działa, kiedy zaś nie działa, nie jest to w możliwości. Na przykład budowniczy nie jest w możliwości budowania, kiedy nie buduje, lecz dopiero kiedy buduje. I tak w innych przypadkach. Otóż nietrudno zauważyć, jakie stąd wynikają niedorzeczności. Jest bowiem oczywiste, że nie będzie nikt budowniczym, jeśliby faktycznie nie budował czegoś. (...) Dalej, jeżeli niemożliwe jest coś z braku możliwości, to nie może powstać to, co nie powstało. (...) Tak więc pogląd taki prowadzi do zaprzeczania ruchu i powstawania. Co bowiem stoi, zawsze będzie stało, a siedzące pozostanie w tej pozycji, gdyż się nie podniesie, skoro niemożliwe, żeby stanęło to, co nie ma po temu możliwości⁶⁸.

⁶⁷ Ibidem, s. 163.

⁶⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, IX.3, t. 2, Redakcja Wydawnictw Naukowych KUL, Lublin 1996, s. 42–43.

Harman wskazuje, że w ramach ontologii Latoura ktoś jest zdolny do budowy domu nie *in potentia*, ale poprzez serię translacji, przekształceń, negocjacji⁶⁹. Pomimo że istotowo nie istnieją żadni potencjalni murarze, to w świecie realnym możemy zauważyć, iż pewni aktorzy ludzcy są w stanie łatwiej i sprawniej spleść sieci-aktorów ludzkich i nieludzkich tak, aby wybudować dom. Doświadczony, sprawny mistrz murarski jest z pewnością potencjalnie dużo bardziej zdolny do budowy domu niż filozof piszący o nim książkę. To, czego do końca nie zauważa Harman (czego nie zawsze jest w pełni świadom także sam Latour), to fakt, że historyczne stany rzeczy (kolejne formy, zespoły aktorów, asamblaże) są przecież także aktorami. To, że w ramach intuicji rozumowej obedrzemy wszelkie byty z historii, z tego, jak ich relacje zastęły i skamieniały, nie oznacza, iż realnie tworzące się sytuacje nie są opisywalne w języku tradycyjnej filozofii. Wskazówkę daje nam sam Latour, gdy mówi, że teorię aktora-sieci należy traktować tak jak fizykę relatywistyczną w stosunku do klasycznej fizyki. ANT opisuje świat w akcie tworzenia, momenty wiązań, sytuacje stabilizowania. Klasyczne ujęcia opisują już to, co stabilne. Tyle tylko, że Latour zapomina, iż jeżeli mamy „śledzić aktorów”, podążać za nimi, to ich opisy rzeczywistości będą często przepęnlone metafizycznymi konstrukcjami stanowiącymi ludowe wersje arystotelizmu, kantyzmu etc. Co więcej, zważywszy, że podmioty strukturalizują rzeczywistość wedle swych wyobrażeń, więc i aktorzy pozaludzcy będą strukturalizowani (do pewnego stopnia, wyznaczonego oporem) wedle tych metafizycznych koncepcji. Wbrew temu, co uważa Harman, realni aktorzy (ludzcy i pozaludzcy) są klasyfikowani w „ludowych” metafizykach jako „z istoty jacyś” albo „z gruntu jacyś”. W dzisiejszych kulturach Zachodu uznamy raczej „racjonalność” za cechę istotową człowieka, a „rudość włosów” za przygodną. Rozstrzygnięcie to staje się aktorem, który niegdyś oddziaływał (i kiedyś będzie oddziaływał) na to, jak kształtują się konfiguracje aktorów ludzkich i pozaludzkich. Innym przykładem pokazującym, że Latour-metafizyk nie zauważa, iż historyczne konfiguracje i trajektorie historyczne

⁶⁹ Graham Harman, *Prince of Networks...*, op. cit., s. 28.

aktorów także są aktorami, jest poniższy cytat, na który wskazuje Harman:

Kto Ci powiedział, że człowiek jest pasterzem bycia? Wiele sił chciałoby być pasterzami bycia i prowadzić innych, gdy gromadzą się w stada, tak by byli ostrzyżeni. W każdym razie, nie ma żadnego pasterza⁷⁰.

Zgadzam się z Harmanem, że cytat ten jest wymierzony w Heideggera i stanowi polemikę z jego konceptem „pasterza bycia”. Równocześnie nie zgadzam się z Harmanem (i Latourem), że można tak łatwo zbyc argumenty Heideggera. Wydaje się, że ten ostatni jest wciąż tradycyjnym humanistą, który nie pozbył się do końca sentymentów – antropocentryzm wyziera z pozornie posthumanistycznej perspektywy.

Latour i podążający za nim Harman wydają się na tym tle konsekwentnie posthumanistyczni: nie ma żadnego wyróżnionego miejsca, takiego jak człowiek, bytu pośród innych bytów, który byłby wyróżniony, którego moc redukcji byłaby większa niż innych. Intuicje Latoura oddaje specyficzny sposób, w jaki mieszkańcy Amazonii „kroją” rzeczywistość⁷¹. Ich języki, struktury kulturowe są odmienne od tego, do czego przywykliśmy, gdy używamy języka indoeuropejskiego. W tym ostatnim przypadku można powiedzieć, że metafizyka Arystotelesa odpowiada intuicyjnemu obrazowi świata użytkowników języków indoeuropejskich. Mamy oto pewne cechy istotne (określamy je rzeczownikami), te mają cechy przygodne (oddawane przez przymiotniki), one wreszcie wchodzą ze sobą w relacje (oddawane przez czasowniki). Opisywany przez Kohna świat Indian Runa swą niewyartykułowaną wprost, zakładaną ontologią bliższy jest systemowi z *Irreductions*. Innym aktorem/aktantem jest puma-która-biegnie niż puma-która-patrzy-na-mnie-jako-źródło-protein. Jak podkreśla Kohn, metafizyka empiryczna Indian Runa jest bardziej radykalna od Latourowskiej. Latour wciąż zakładał resztki eurocentrycznego,

⁷⁰ Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, op. cit., s. 194.

⁷¹ W tym kontekście warto zapoznać się z pracą Eduarda Kohna, *How Forest Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2013.

podmiotowo-centricznego punktu widzenia. To wobec podmiotu przestały się jawić jako zredukowane. W opisywanym przez Kohna świecie także owi inni, czynniki pozaludzkie są podmiotami. One także redukują rzeczywistość. To nie tylko my możemy spoglądać na łąkę jako cel polowania, to także puma może tak spoglądać na nas. Dlatego też Kohn stwierdza, że jego książka nosi tytułu „Jak las myśli?”, a nie jak „Rdzenni mieszkańcy (*native*) myślą o lesie”.

Żywe istoty są *loci* świadomości. Twierdzą tak na podstawie empirii. Wyrasta to z mojego szacunku dla relacji Runa z pozaludzkimi istotami (*non-human beings*), która ujawniła mi się sama w badaniu etnograficznym. Te relacje wzmacniają pewne własności świata, a te wzmocnienia mogą wpływać na to, jak o świecie myślimy⁷².

Wbrew Harmanowi zatem aktorzy/aktanci to nie reistyczne obiekty, ale skomplikowany świat relacji, aktorów/aktantów, którzy redukują się nawzajem. Co więcej, dysponują wiedzą, komunikują nam tę wiedzę. Kohn, aby to wyrazić, używa radykalizowanej koncepcji semiozy Peirce’a, pokazując, że można ją rozciągnąć także na podmioty pozaludzkie. Owa pansemioza, jak wskazuje choćby powyższy cytat, nie oznacza opowieści o świecie jako jakiejś magmie – wprost przeciwnie, aktanci w rozumowej intuicji/epifanii są już zawsze zredukowani/znaczący zarówno dla nas, jak i dla siebie nawzajem:

Nie tylko my, ludzie, jesteśmy, działamy w imię przyszłości, reprezentując terażniejszość. Wszystkie żywe istoty (*selves*) czynią to w ten czy inny sposób. Reprezentacja, cel i przyszłość stanowią część świata – nie są jedynie częścią świata ograniczoną do ludzkiego umysłu. Dlatego można stwierdzić, że istnieje sprawcza podmiotowość (*agency*) w świecie życia, która wykracza poza człowieka⁷³.

Kohn w pełni świadomie pokazuje połączenia między swoją koncepcją semiozy a światem nieodczarowanym, przepelnionym energią, przepływami, życiem na wzór animistycznego *hylozoizmu*.

⁷² Ibidem, s. 94. ⁷³ Ibidem, s. 41–42.

Żywe istoty (*selves*) są znakami, Życia (*Lives*) są myślami. Semiozis żyje. Świat dzięki temu jest ożywiony⁷⁴.

Latour w swej polemice⁷⁵ z Kohnem zauważa, że jego *hylozoistyczna semioza* jest tak łatwa do wyrażenia i zaproponowania tylko w ramach tego specyficznego studium przypadku, jakim jest opis lasu i żyjących w nim Indian Runa. Latour i inni przedstawiciele STS/ANT nie są w tak komfortowej sytuacji. Ich aktorzy: inżynierowie, naukowcy, nie mówią o swym doświadczeniu w języku umożliwiającym artykulację podobną do tej proponowanej przez Kohna. Dlatego też Latour twierdzi, że prawdziwym testem i dla ANT, i dla opowieści Kohna była próba przekroczenia tego ograniczenia i „symetryzacji”:

Oczywiście, prawdziwa możliwość wysiłku Kohna wciąż przed nami: jak mógłby etnograf, albo naukowiec z ludu Runa, posługując się swą antropologią filozoficzną, znaleźć sposób, aby jego czy jej ontologiczne twierdzenia zostały zrozumiane, gdy przyjdzie negocjować z lasem, który napotka leśniczych, inżynierów, turystów, drwali, NGO-sy, administrację państwową? To jest moment prawdy dla całego tzw. zwrotu ontologicznego. Nie na epistemologicznym placu zabaw, ale podczas słodko-gorzkich prób negocjowania alternatywnych dróg okupowania terytoriów, będąc wrzuconym w świat, wyznaczając, kto jest wrogiem, kto przyjacielem. Tam prowadzi nas Kohn i tam chcę do niego dołączyć⁷⁶.

Latour i Harman nie mają racji, gdyż nazbyt pośpiesznie zapominają o historii. Ich stanowisko ma sens w hipotetycznym, uchwytywanym rozumową intuicją stanie epifanii-*epoche*. Tak, tam nie ma pasterzy albo, mówiąc inaczej, wszyscy mogą być pasterzami wszystkich, nic nie jest zredukowane i wszystko może być zredukowane. Tyle tylko, że zapomnieli oni, iż Heidegger to filozof, który stara się pamiętać o historii, a właściwie należałoby powiedzieć – dziejowości bycia

⁷⁴ Ibidem, s. 99.

⁷⁵ Bruno Latour, *On Selves, Forms, and Forces*, „Hau: Journal of Ethnographic Theory” 2014, vol. 4, no. 2, s. 263–264. ⁷⁶ Ibidem.

bytów. W naszym świecie, z jego dzianiem się, mamy jak najbardziej do czynienia z „pasterzami bycia”. Ludzie, ludzkie społeczeństwa przekształcają świat w takim stopniu, że zaczynamy mówić o antropocenie – nowej epoce geologicznej, w której ludzką aktywność uznaje się za siłę geologiczną. Owszem, pojedynczy filozof czy poeta nie jest żadnym pasterzem bycia, zważywszy, że często nie są oni nawet dobrymi przewodnikami samych siebie na trajektoriach swych biografii. Ale ludzkość traktowana kolektywnie wraz z całą cywilizacją techniczną jak najbardziej „przewodzi” bytowi, przynajmniej w kategoriach tej planety. Owszem, nie możemy wszystkiego, ale mamy wpływ na sporą liczbę aktorów pozaludzkich. Nie zmienia tego fakt, że negocjacje z nimi są ograniczone, że ludzkość wciąż niewiele może poradzić w starciu z takimi aktorami jak trzęsienia ziemi. Ale z innymi aktorami, takimi jak lasy czy tysiące gatunków zwierząt, daliśmy sobie radę, ustabilizowaliśmy nasz świat tak, że one zniknęły z niego. Horyzont naszego bycia został tak ustanowiony, że dla pewnych bytów miejsca już nie starczyło. Wbrew Latourowi-metafizykowi i Harmanowi zatem pasterz bycia całkiem nieźle prowadzi stada „bytów” i je „strzyże”. Przewodzimy atomom, zaganiamy je do reaktorów, by dawały nam energię, zawracamy rzeki, zmuszamy wiatr, aby kręcąc skrzydłami wiatraków, produkował energię elektryczną, która następnie posłuży do zasilania projektora, na którym Latour albo Harman będą wyświetlać slajdy ilustrujące tezę, że aktorzy są równi i że nie ma pasterzy przewodzących byciu bytów. Metafory przewodzenia, wypasania są atrakcyjne, gdyż odsyłają do wymienionego już wcześniej Jasona W. Moore’a. Jak pamiętamy, zauważył on, że to nie ludzkość zmienia planetę, zatem że nie mamy do czynienia z antropoceniem, ale że raczej to kapitalizm zmienia świat, a więc mamy do czynienia z kapitałoceniem (*Capitalocen*). Latour-empiryk powinien być świadomy tego, że pewne siły w historii były ważniejsze niż inne, że ludzkość podbijała i glob, i przyrodę. Wbrew Harmanowi opowieść empiryczna, ekonomiczna, a wbrew Latourowi także opowieść krytyczna są połączone z „rdzeniem” programu Latoura-metafizyka. Moim zdaniem to jest właśnie cenne w programie badawczym teorii

aktora-sieci, że uczula on nas na pracę, jaką trzeba wykonać (albo jaka została wykonana), aby doświadczany stan rzeczy mógł zaistnieć. Wbrew Latourowi-metafizykowi w interpretacji Harmana opowieść o aktantach, aktorach ludzkich i pozaludzkich oraz nieredukcji jest tak samo ważna jak opowieść o procesach stabilizowania i destabilizowania. Wbrew Harmanowi Latour nie jest ojcem zorientowanej na obiekty ontologii (*object oriented ontology*), ale bardzo specyficznym, procesualnym filozofem, który łączy dynamiczną ontologię z filozofią władzy. Latour-metafizyk i Latour-empiryk piszą jedną opowieść, choć prawdopodobnie zbyt długo pisali dwie opowieści równolegle.

Aby te opowieści spleść ze sobą, zacznę od rekonstrukcji systemu zaproponowanego przez Latoura-metafizyka. Następnie w toku podróży będę zbliżał się do Latoura-empiryka i innych przedstawicieli „metafizyki empirycznej”⁷⁷. Jego nieredukcyjna ontologia relacyjna to zeświecczony⁷⁸ przykład pracy wyobraźni ontologicznej, którą w wersji religijnej proponował William James:

Bóg otacza mnie jak atmosfera fizyczna. Jest on bliższy mi niż mój własny oddech. Dosłownie w nim żyję, poruszam się i w nim jest moja istota. Zdawało mi się niekiedy, że stoję w jego obecności i rozmawiam z Nim. Na modlitwy przychodziły odpowiedzi czasami bezpośrednio i zdumiewające swym objawieniem Jego obecności i potęgi. Niekiedy Bóg wydaje się dalekim, lecz jest to zawsze moja wina. Mam silne i jednocześnie uspokajające poczucie obecności; unosi się ono nade mną. Niekiedy zdaje mi się, jakby coś obejmowało mnie ramionami i podtrzymało. (...)

⁷⁷ Wbrew Harmanowi i innym przedstawicielom tzw. realizmu spekulacyjnego uważam pozostawanie na spekulacyjno-metafizycznym poziomie analizy za błąd. Osiągnięcia Latoura i innych przedstawicieli teorii aktora-sieci polegają właśnie na umiejętności przechodzenia pomiędzy wrażliwością na etnograficznie uchwytywalny konkretny odważny filozoficzny, która pozwala na aktywną partycypację w strukturach i grach kulturowych. Filozoficzna odwaga (wyobraźnia ontologiczna) pozwala na to, aby (re)konstruować „krajobrazy metafizyczne” dzięki danym zebranych od „aktorów”, a nie tylko w ramach spekulacji odbywającej się w głowie badacza.

⁷⁸ Graham Harman propozycję Latoura nazywa świeckim okazjonalizmem (*secular occasionalism*), *Prince of Networks...*, op. cit., s. 102.

Taka jest ludzka wyobraźnia ontologiczna i taka jest siła przekonywająca rzeczy przez nią wywoływanych. Urzeczywistniają się istoty zgoła niewyobrażalne, i to urzeczywistniają z siłą niemal równą halucynacji...⁷⁹

Świecki okazjonalizm Latoura, którego filozoficznym wyrazem jest opis „epifanii w Citroenie”, jest podobny do opisanego przez Jamesa doświadczenia obecności Boga. Owo wcześniej omawiane przeze mnie doświadczenie obecności niezredukowanych bytów jest analogiczne do mistycznej obecności doświadczanego Boga. Latour nie obawia się metafor religijnych, co więcej, wbrew sekularystom w religii upatruje ważnego źródła inspiracji⁸⁰. Metafora mistycznej obecności dobrze oddaje tę specyficzną możliwą-niemożliwość doświadczania „aktorów w działaniu”. Dobrze widać to na przykładzie koncepcji krążącej referencji, która zamienia tradycyjną opowieść o świecie i słowach oraz o „przeskoku” pomiędzy nimi, metaforze opisującej poznanie, na opis łańcucha translacji, oddziaływań pomiędzy aktorami (aktantami). Opisany przez Latoura przykład dotyczący puszczy amazońskiej jest przekonujący, ale wiemy dobrze, że nie odtworzył on (i nie jest w stanie odtworzyć) pełnej sieci aktorów, którzy zostali zmobilizowani w czasie i przestrzeni, aby on sam mógł wygłosić swoją tezę. Aby powstał artykuł, zaszła możliwość zamiany „rzeczy w słowa”, musiało wystąpić wiele pośrednich ogniw: ktoś musiał oznaczyć rośliny, znaleźć odpowiednie miejsce na mapie, a następnie w terenie należało pobrać próbki gleby etc. Jak zauważa Latour, łańcuch odniesień może być rozciągany właściwie w nieskończoność⁸¹. Poznanie racjonalne przez jednego aktora-badacza takiego łańcucha odniesień nie jest możliwe, można go jedynie doświadczyć w trybie epifanii-intuicji. Pisząc te słowa na tarasie, pod koniec ciepłego letniego dnia, mogę z łatwością uruchomić wyobraźnię i zacząć odtwarzać łańcuchy, sieci-aktorów, których splot musiał zakończyć się sukcesem, tak aby pisanie tych

⁷⁹ William James, *Doświadczenia religijne*, op. cit., s. 67–68.

⁸⁰ Jego odniesienia do religii zebrane są na domowej stronie Bruna Latoura pod wspólną etykietą „religion studies”, <http://www.bruno-latour.fr/taxonomy/term/21>, data dostępu: 13.04.2016.

⁸¹ Bruno Latour, *Nadzieja Pandory...*, op. cit., s. 103.

słów było możliwe. Mogę starać się antycypować doświadczenie quasi-epifanii, rekonstruować w wyobraźni owo doświadczenie, w którym „wszystko łączy się ze wszystkim”, a równocześnie ujrzeć owych aktorów niezredukowanych. Jak nietrudno zauważyć, istnieje podobieństwo pomiędzy religijnym doświadczeniem opisywanym przez Jamesa a opisaną przeze mnie wcześniej epifanią, której doświadczył Latour. Niestety, pisząc książkę, nie mogę pozostać na gruncie epifanii. Nie mogę także pozwolić sobie na przekaz apofantyczny. Milcząc nawet w sposób jak najbardziej głęboki, znaczący (a może nawet milcząc po starogrecku i staroniemiecku!), nie posunę narracji w książce ani o słowo. Latour był w pełni tego świadom, dlatego jego *Irredukcje* to dzieło osierocone⁸², pozostające na uboczu – częściej realizował się w innym, bardziej empirycznym trybie. Latour nie pisze swych książek w *Irredukcji*, ale odtworza, w jaki sposób świat został w wyniku redukcowania się aktorów wytworzony-wykonany (*enact*).

3.2.3. Cztery zasady konstrukcyjne

System Latoura jest równocześnie bardzo prosty (w sensie liczby elementów składowych) i bardzo złożony (w sensie konsekwencji proponowanego obrazu świata). Podobny jest pod tym względem do prac z zakresu analiz systemowo-historycznych oraz prac z zakresu ekologii światowej *world-ecology*. One także nie oferują nadmiernie rozbudowanych konstrukcji intelektualnych, nie mnożą logicznych, abstrakcyjnych propozycji dedukcyjnych systemów, pomników na cześć produktywności pracy umysłu, oderwanych od świata ludzkiego (i jego trosk). Prace z zakresu ANT są skromniejsze, swe prawdy wypowiadają jednocześnie z rekonstruowaniem splotów bytów, sieci aktorów. Choć zaczynają skromnie, rezultat okazuje się tak złożony, że musi być pomieszczony w wielotomowych dziełach.

Zrekonstruujmy zatem ten skromny zestaw reguł podstawowych:

1. Każdy byt, ludzki i pozaludzki, jest nieredukowalny, stanowi manife-

⁸² Graham Harman, *Prince of Networks...*, s. 12.

stację istnienia, nie może być zredukowany ani wyprowadzony z innego bytu. 2. Wszystko jest z jednej strony relacyjne, aktorzy/aktanci wchodzą bowiem nieustannie w sojusze i to konfiguracje tychże tworzą rzeczywistość. 3. Byty są *a priori* ujmowane jako konkretne, nieredukowalne. Jest tak dlatego, że płaska ontologia Latoura nie daje innej możliwości. 4. Nie dotyczy to jednak już istniejących Całości, na które składają się zbiorowości/kolektywy. Są one równocześnie traktowane jako nieredukcyjne, gdy myślimy o częściach składowych, ale i historyczne, kiedy myślimy o nich jako już uformowanych zbiorowościach (asamblażach).

W *Irredukcjach* wyróżnić można cztery główne idee, wokół których budowany jest następnie system filozoficzny Latoura-metafizyka:⁸³

1. Świat jest zbudowany z aktorów/aktantów⁸⁴. Wszyscy aktorzy są ontologicznie równoważni. W tym sensie Latour zrywa z ontoteologicznym sposobem budowania systemu metafizycznego. W założeniu tym widoczne jest też wspomniane już wcześniej napięcie pomiędzy projektem Latoura a metafizyką Arystotelesa: obu autorów łączy nacisk na analizę rzeczywistości jako tego, co przejawia się jako konkretne, dzieli natomiast to, że konkretność ta jest przez Latoura ujmowana radykalniej. Dla Arystotelesa indywidualne byty są substancjami, te zaś to coś więcej niż tylko przygodne cechy – istnieją głębsze, przenoszące się w zmianie (czasie) cechy. Dla Latoura sprawa jest bardziej złożona. Nie ma nic istotowego, co byłoby skryte pod poziomem przygodnych cech. Ale wbrew Harmanowi nie oznacza to, że aktorzy nie mogą się jawić jako posiadający istotę i cechy przygodne. Jeżeli w toku wytwarzania danego świata konfiguracje aktorów/aktantów uformowały się w taki sposób, że pewne cechy są stabilizowane bardziej, a inne mniej, to znaczy, że mamy do czynienia z podziałem na cechy przygodne i istotne.

⁸³ W rozróżnieniu tym podążam za Harmanem i jego książką *Prince of Networks...*, s. 14.

⁸⁴ Annemarie Mol zaproponowała podobne przedstawienie podstawowego słownika ANT i skupiła się na pojęciach: aktor, sieć, teoria, porządek. Por. jej tekst *Actor-Network Theory: Sensitive Terms and Enduring Tensions*, „Journal Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, Sonderheft, 2010, vol. 50, s. 253–269.

Może z „natury” człowiek nie jest w większym stopniu istotą dwunożną nieopierzoną niż istotą racjonalną, ale w zakresie wyznaczonym przez struktury długiego trwania, trwale historycznie zbiorowości (asamblaże) aktorów/aktantów, daną historycznie *episteme*, takie rozróżnienie da się poczynić. W dzisiejszym świecie, wyznaczanym prawdopodobnie wciąż przez modernistyczną *episteme*, ludzie są określane jako racjonalni lub nie, to ta cecha traktowana jest definitywnie i ludzi tak się definiuje. Ludzie nie są określane jako nieopierzone dwunogi⁸⁵. Wszystkie cechy, jakie ma dany aktor/aktant, są pochodnymi relacji, konfiguracji, w jakie wchodzi lub jakich jest efektem. Należy zauważyć, że istnieje ryzyko interpretacji idei aktora jako rodzaju reizmu⁸⁶. Wydaje się, że to przytrafiło się Harmanowi, gdy stwierdza on, że:

Atomy, molekuly są aktantami, tak jak dzieci, krople deszczu, szybkie pociągi, politycy czy cyfry. Wszystkie byty mają tę samą ontologiczną podstawę. Atom nie jest bardziej rzeczywisty niż Olimpiada Zimowa w 1976, nawet jeśli jeden z tych bytów istnieje dłużej niż drugi⁸⁷.

Błędem Harmana, który stoi u podłoża całej jego koncepcji ontologii zorientowanej na przedmioty (*object-oriented ontology*), jest „wyrwanie” aktorów/aktantów z sieci, którą tworzą i dla której istnieją.

⁸⁵ Z zachowaniem ostrożności można ten problem zilustrować sporem na temat trwałości i „istotowości” tożsamości narodowej. Z jednej strony jest dla nas oczywiste po pracach socjologów i historyków narodu takich jak Anderson czy Hobsbawm, że tożsamość narodowa to przygodny historycznie fenomen, będący efektem synergicznego oddziaływania pisma, drukowanej prasy, poboru do wojska i jeszcze kilku czynników. Ale kiedy mamy do czynienia z konkretnym człowiekiem, o konkretnej tożsamości narodowej, to on/ona JEST Polakiem, Niemcem, Rosjaninem.

⁸⁶ Harman potwierdza swe błędne odczytanie intuicji Latoura, gdy stara się pokazać powinowactwo swojej koncepcji ontologicznej z reizmem Kotarbińskiego. Odejście przez Harmana od koncepcji Latoura zasada się na sprowadzeniu „zaczarowanej ontologii relacyjnej” do odzarowanego świata przedmiotów, które zdefiniowane są, jak zauważa Marcin Lubecki, w następujący sposób: „przedmiot rządzi się własnymi prawami, jest autonomiczny, istnieje niezależnie od innych przedmiotów i jakichkolwiek relacji. Przedmiot jest tym, czym jest”, w: *Grahama Harmana ontologia...*, op. cit.

⁸⁷ Graham Harman, *Prince of Networks...*, op. cit., s. 12.

Po pierwsze, uważam, że przedmiotów nie należy redukować do niczego innego, a filozofia powinna ująć je takimi, jakie są. Po drugie, twierdząc, że napięcia występujące między przedmiotami a ich własnościami oraz między przedmiotami a innymi przedmiotami mogą zostać użyte do wyjaśnienia wszystkiego, co istnieje, i stanowią one zagadnienie o prawdziwie globalnym zasięgu. Po trzecie, jestem zdania, że model zwrócony ku przedmiotom kryje wiele możliwości dla rozróżnienia rozmaitych dziedzin wiedzy, zwłaszcza dla humanistyki⁸⁸.

Wbrew twierdzeniu Harmana widocznym w obu przywołanych cytatach dzieci, krople deszczu i inne obiekty wymienione przez niego nie są aktorami/aktantami poza sytuacją, którą definiują i przez którą są zwrótnie definiowane. Aktorzy/aktanci są tylko w sieciach i poprzez nie, formują je i są formowani. Jest dokładnie odwrotnie, niż twierdzi Harman: nie ma dzieci, nie ma kropli deszczu, nie ma Olimpiady Zimowej. Nie istnieją takie „byty”, o ile nie podamy, nie wskażemy, w obręb jakiej zbiorowości wpisujemy danego aktora/aktanta. Błąd Harmana widać też wyraźnie, gdy ponownie przywołamy jego przykład z megarejczykami. Owszem, nie jest murarzem ktoś, kto nie muruje (teraz, w tej właśnie chwili), ale nie wynika to z tego, że nie możemy mówić o potencjalności, ale dlatego, że powiedzenie o kimś, że jest murarzem, zakłada, iż potrafimy tego aktora/aktanta usytuować w zbiorowości tak, że będzie on wpisany w ciągi, łańcuchy rozproszonej sprawczości w taki sposób, iż połączymy go/ją z aktem budowania domu. Harman, paradoksalnie, jest równocześnie radykalny w swych spekulacjach i niesamowicie naiwny, gdy nie zauważa, że wymienieni przez niego aktorzy/aktanci nie mogą być definiowani jako „obiekty”, bo przecież „obiekt” jest tylko momentem stabilności w ciągach sieci-aktorów.

2. Zasada irredukcji (nieredukowalności). Żaden obiekt nie może być redukowany ani niezredukowany do innego. Tu także należy poczynić zastrzeżenie. Żaden obiekt *a priori*, na podstawie jakiegś przedwstępnej

⁸⁸ Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, op. cit., s. 196–197.

zasady nie jest redukowany do jakiegoś innego. Nie ma żadnej metafizycznej ramy odniesienia, która byłaby uprzywilejowana względem innych ram. Irredukcja jest postulatem, od którego zaczynamy badanie splotów danych zbiorowości, asamblaży. Mówiąc innym językiem, zakładamy irredukcję na „wejściu”, ale nie na „wyjściu” danego procesu badania filozoficznego w duchu teorii aktora-sieci. Zatem z jednej strony żaden obiekt nie może zostać sprowadzony do innego. Na przykład nie możemy w duchu dogmatycznego diamatu (materializmu dialektycznego) z góry tłumaczyć zjawisk religijnych poprzez materialnie pojmowane siły wytwórcze danych społeczeństw. Nie oznacza to, że takie tłumaczenie jest zabronione. Aby było to możliwe, należy pokazać, w jaki sposób możemy przetłumaczyć tak abstrakcyjne koncepty jak „zjawisko religijne” i „materialne środki produkcji” na empirycznie uchwytywane i możliwe do odczytania dzięki aktorom-sieciom fakty. Dopiero kiedy będziemy mieli świadectwo i będziemy mogli pokazać zrekonstruowaną „metafizykę empiryczną”, w której owa relacja będzie do wyartykułowania, możemy owo twierdzenie formułować. Odwołując się do jeszcze jednego przykładu: Łania nie jest *a priori* jedynie zwierzyną myśliwską albo matką małego Rogasia z Doliny Roztoki (lub jelenka Bambi, jeżeli czytelnicy byli inaczej niż ja socjalizowani w dzieciństwie). Zakaz redukcji (apriorycznej) dotyczy pracy dokonywanej w „umyśle” filozofa/filozofki, badacza/badaczki. W praktyce postulat „irredukcji” oznacza, paradoksalnie, że musimy nieustannie śledzić faktycznie zachodzące redukcje, to, jak aktorzy wzajemnie się redukują, sprowadzają do roli łańcuchów w sieciach działań. *A priori* łanie nie są ani celem dla myśliwego, ani obiektem westchnień sentymentalnego wielbiciela przyrody, nie ma łań-w-ogóle. Zakaz redukcji oznacza w praktyce obowiązek pokazywania „łani-w-uwikłaniu” jako części łańcucha. Jak mówi Harman, odtwarzając koncepcję Latoura:

Zawsze jest możliwe, abyśmy wyjaśnili coś poprzez coś innego – tak długo, jak wykonamy pracę i pokażemy łańcuch odniesień, wraz z unaocznieniem ryzyka i szansy sukcesu, że ów łańcuch da się zbudować⁸⁹.

⁸⁹ Graham Harman, *Prince of Networks...*, op. cit., s. 15. Warto zapoznać się z tekstem Krzysztofa Abriszewskiego, który pieczołowicie pokazuje, jak w praktyce można taką

Zakaz „irredukcji” powinien być utrzymany, aby przestrzec nas przed sprowadzaniem do siebie nawzajem różnych fenomenów, do traktowania zreifikowanych konstrukcji intelektualnych jako bytów. ANT wkracza ze swymi zakazami, gdy zamiast rzetelnej pracy podążania za splotami ontologicznymi sieci-aktorów/aktantów zadowolimy się arbitralną decyzją, na przykład powiemy, że to, czy łańcuch jest celem dla myśliwego czy obiektem westchnień pięknoducha, jest uwarunkowane kulturowo. Może i tak jest, ale to trzeba udowodnić. Należy pokazać pracę, jaka musi być wykonana, aby zaistniały, zostały ustabilizowane sieci i łańcuchy zależności. Uwidocznienie pracy jest potrzebne, dzięki czemu można pokazać/uwidocznić i prześledzić całą sieć zależności, relacyjną sieć odniesień – w której na jednym końcu ma się „przyczepioną” łańcuch, na drugim „obyczaj uwarunkowany kulturowo”, a gdzieś po drodze „myśliwego”. Odesłanie do arbitralnie przywołanej ramy odniesienia jest na gruncie ANT-owskiej ontologii nieuprawnione.

Owo sprowadzanie wszystkiego do wszystkiego to pokazanie, w jaki sposób dochodzi do krążenia sprawstwa. Siła dowodu leży po stronie opisującego rzeczywistość.

3. Translacje. Dochodzimy tu do kluczowego pojęcia, które poznaliśmy już częściowo podczas omawiania pojęcia krążącej referencji. Teraz to zjawisko jest rozumiane konsekwentnie jako zontologizowane. Translacja to sposób, w jaki jedno zjawisko „przechodzi” w drugie. Siły w świecie, zdaniem Latoura, nie pojawiają się znikąd, nie są one też magicznie przenikającymi świat. Siły to zawsze efekt konfiguracji, połączenia aktorów/aktantów. Dobrze widać to, gdy przyjrzymy się grze pojęć mediator/zapośredniczenie. Zapośredniczenie w ujęciu Latoura to „niewidoczny” pośrednik, to pojmowanie działania, które jest przeniesione bez pracy. W zdroworozsądkowej wizji świata wiele rzeczy staje się w sposób automatyczny. Podobnie ujmuje tę różnicę Heidegger.

pracę wykonać. Polecam szczególnie przykłady, które omówił w rozdziale „Budowanie sieci” zamiast „wiedzy”. *Krótkie wprowadzenie do ANT-ologii*, w: idem, *Wszystko otwarte na nowo*, op. cit., s. 11–25.

Fenomenologicznie przedtematyczny byt to zatem coś używanego, tkwiącego w wytwarzaniu; staje się dostępny, gdy przestawiamy się na takie zatroskanie. (...) Powszednie jestestwo zawsze jest już w taki sposób, np. otwierając drzwi, używa klamki⁹⁰.

Doświadczany w codzienności przedmiot jest tylko „zapośredniczeniem”, praca, która została wykonana, aby ustanowić daną relację, jest ukryta. W wyżej przytoczonym cytacie musielibyśmy pokazać cały złożony proces, który, po pierwsze, umożliwił materialne istnienie klamek, drzwi etc., po drugie, pozwala nam kulturowo partycypować w rzeczywistości ustabilizowanej w splecieniu z takimi, a nie innymi sieciami-aktorów. Taką analizę podejmuje Bruno Latour w przywoływanym już tekście *Technologia jako utrwalone społeczeństwo*, gdzie w drobiazgowej analizie kluczy do drzwi pokazuje ukryty przed działającymi podmiotami ludzkimi charakter sprawczości przedmiotów. W sposób, który nie dostrzega sprawczości przedmiotów i w związku z tym nie uwzględnia pracy związanej z translacją, ustanawianiem sieci interakcji, zwykle pojmujemy media, szczególnie Internet. To wpływa także negatywnie na konteksty znaczeniowe słowa sieć. W ujęciu tradycyjnym sieć pojmujemy jako metaforę działania bez wysiłku. Wciskamy przycisk i widzimy film, inny przycisk wciśnięty – i rozmawiamy z kimś przez telefon. W doświadczeniu codziennym widzimy jedynie świat działający. Partycypując w świecie⁹¹, doświadczamy go jedynie jako użytecznego, poręcznego; narzędziowość świata objawia się jako coś niewidocznego. Świat jest przejrzysty – działa. W ujęciu Latoura musimy porzucić tę wygodną, pragmatycznie użyteczną postawę redukcyjno-odczarowującą. Musimy ujrzeć świat składający się z mediatorów, a nie zapośredniczeń. Świat jawi się jako działający, bo w wyniku procesu redukcji/oczyszczania skrywa się przed nami moment mediacji/pracy. W pojęciu mediatora są zawarte dwa ważne dla mnie pojęcia: pracy i „zaczarowania”. Kiedy traktujemy aktorów pozaludzkich jako mediatorów, to znaczy, że

⁹⁰ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, PWN, Warszawa 1994, s. 95 [67].

⁹¹ Anna Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności...*, s. 22–24.

dopuszczamy obraz świata, który radykalnie zrywa z kartezjańską ideą „rzeczy rozciągłej” (*res extensa*) i kantowskim światem przedmiotowości potencjalnej, pojawiającej się dopiero w ramach pracy epistemologicznej podmiotu. Latour, używając pojęcia mediatora, przywołuje dynamiczną ontologię, w której podmioty ludzkie są tylko jednym z elementów, członem sieci, łańcucha sprawczości. Rozumienie czynników jako mediatorów pozwala dostrzec, obecny już u Hegla, moment pracy, który poprzedza i funduje każdą operację syntezy. Praca jest niezbędna, aby relację podmiotowo-przedmiotową ustanowić. To, co różni Latoura od Hegla, to dynamiczne traktowanie tej relacji – synteza nie jest wpisana w historiozoficzną teleologię. Syntezowanie, czyli tworzenie zespołów, asamblaży, i ich demontowanie, rozsupływanie, jest w ujęciu Latoura traktowane empirycznie i możliwe do zbadania w ramach badań etnograficznych. Mediator to nie tylko dowartościowanie tradycyjnej dialektycznej pozycji przedmiotowej – Innobytu, to także przywracanie kategorii „zaczarowania”. Dopiero bowiem radykalne zerwanie z postkartezjańskim światem spustoszone w wyniku pracy redukcji pozwala nam rozpocząć analizę uwzględniającą czynniki pozaludzkie jako mediatorów, a nie zapośredniczenia. W tym sensie analiza w ramach teorii aktora-sieci jest z konieczności spleciona z kosmopolityką, koncepcją „ekologii działań” rozwijaną przez Stengers⁹². Przyjęcie translacji jako jednej z czterech zasad budowy systemu metafizycznego oznacza, że powinniśmy skupiać swoją uwagę na procesach budowania, splatania, utrzymywania i rozpowszechniania, rozbudowy danej sieci⁹³. W opisywanych przez Latoura praktykach naukowych czy w pokazywanych przez Abriszewskiego praktykach socjologów czy filozofów⁹⁴ zasadniczy nacisk nie jest położony na relację tego, co ludzkie, i tego, co pozaludzkie (*non-humans*), jak często przedstawia się ANT, ale na relacje stabilizowania, podtrzymywania i destabilizowania pewnego porządku, który tożsamy jest z przelotnym, ale aktualnie obowiązującym „światem”. To zwracanie

⁹² Poruszę jeszcze ten wątek w dalszej części książki.

⁹³ Krzysztof Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, op. cit., s. 230.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 47–52.

uwagi na konieczność stabilizacji, dialektykę kruchości, nietrwałości z jednej oraz przytłaczającej samooczywistości porządku „naturalnego” z drugiej strony wyznacza dialektyczne ramy funkcjonowania codzienności. Teoria aktora-sieci pozwala zrekonstruować, rozsupłać złożone sieci aktorów (jako mediatorów), które pozwoliły zaistnieć naszemu światowi, ustabilizować go, ale co więcej, pozwala dostrzec niewidoczny wysiłek (pracę), który musiał zostać włożony, aby do tego ustabilizowania, utworzenia sieci doszło, oraz ukazuje eksternalizowane koszty tego procesu⁹⁵.

Translacja w systemie metafizycznym Latoura to konsekwencja przyjmowania ontologii relacyjnej. Warto jednak zauważyć, że owa relacyjność nie jest relatywizmem. Relacyjność oznacza, że każdy byt uzyskuje swoją pozycję tożsamościową, artykułuje się jedynie w połączeniu z innymi. Ustanawianie tej relacji związane jest z pokonywaniem oporu, przemaganiem go. Przechodzimy w ten sposób płynnie do kwestii swoiście pojmowanej polityczności w koncepcji metafizycznej Latoura.

4. Aktorzy nie są słabi ani silni dzięki jakiejś wewnętrznej istocie. Uzy-skują oni siłę lub słabość jedynie dzięki swym sojusznikom. Wskazanie na aspekt polityczny jest nierozzerwalnie związane z pojęciem władzy, intrygi, przemocy:

Poprzez translację rozumiemy wszystkie negocjacje, intrygi, kalkulacje, akty perswazji i przemocy, dzięki którym aktor czy też siła przyznają sobie władzę, lub też powodują, że zostaje im ona nadana (*authority*), by mówić lub działać w imieniu innego aktora bądź siły. „Nasze interesy są takie same”, „rób to, co ja chcę”, „nie osiągniesz sukcesu, nie korzystając z mojego wsparcia”. Kiedykolwiek aktor mówi „my”, dokonuje translacji

⁹⁵ Jason W. Moore zauważa, że funkcjonowanie nowoczesnej *oikeios*, kapitalistycznego systemu-świata, jest możliwe jedynie dzięki dwóm procesom: ukryciu pracy i eksternalizacji kosztów. Można w tym miejscu zastanowić się, na ile metafizyczny system Latoura spleciony jest z ontologicznymi podstawami kapitalistycznej nowoczesności. Czy związek ten jest konieczny czy przygodny? Por. Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life...*, op. cit., s. 101.

innych aktorów na pojedynczą wolę, której on/ona staje się duchem i rzecznikiem. Zaczyna działać za kilku (kilkoro), a już nie za jednego. Staje się silniejszy. Rośnie⁹⁶.

Powyższy cytat może robić wrażenie nazbyt antropocentrycznego, przywołane kategorie sugerują, że to aktorzy ludzcy intrygują, kalkulują, dokonują przemocy. Jak wskazuje Harman, należy unikać tej pokusy, gdyż spowoduje ona, że Latour będzie traktowany tylko jako kolejne wcielenie tzw. filozofii dystansu, czyli sposobu ujmowania świata jako wariantu problemu stosunku podmiot–przedmiot. Latour nie jest jakąś bardziej skomplikowaną mutacją Kartezjusza (nie odbudowuje mostu pomiędzy ja a światem) ani Kanta (nie próbuje sięgnąć do „rzeczy samych w sobie”), sieci, interesy, negocjacje muszą być u niego rozumiane jako własności samych sieci – konsekwencja relacyjnej ontologii. Sojusze (*alliances*) to określenie sposobu bycia bytów rozumianych radykalnie relacyjnie, gdy porzucimy założenie o „głębszej” istocie; sojusze są sposobami nabywania własności przez byty. To sojusze, sposoby budowania większych całości pozwalają na pojawianie się własności. Nie ma własności potencjalnych w mocnym sensie, tzn. cech, które przetrwałyby pomimo relacji. Oczywiście, nie oznacza to, że Latour wraca do jakiegoś quasi-kantowskiego założenia, że byty istnieją jedynie jako „same w sobie”, a wydobywamy ich własności poprzez pozytywne, aktywne działania, tyle że w tym wypadku nie tylko wyłącznie podmiotu, ale także innych przedmiotów. Latour w swym przewrotnym sposobie filozofowania jest tu bliższy Gorgiaszowi. Ten ostatni nie twierdził, że świat nie istnieje w sensie mocnym, on wskazywał jedynie na paradoksalne konsekwencje założeń systemów esencjalnych. Podobnie Latour, nie mówi, że nie ma własności „przedrelacyjnych”, raczej pokazuje, że po prostu nie możemy czegoś takiego w ogóle stwierdzić. Spekulowanie o relacjach, które by

⁹⁶ Michel Callon, Bruno Latour, *Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macro-structure Reality and How Sociologists Help Them To Do So*, w: Karen Knorr Cetina, Aaron Cicourel (eds), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, Routledge, London 1981, s. 279 (przekład za: Krzysztof Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, op. cit., s. 233).

wyprzedzały świat ukonstytuowany w wyniku interesów, splotów negocjacji, wymagałoby istnienia sieci aktorów, która byłaby niezależna od innych, byłaby stabilna, nie będąc stabilizowaną, byłaby zbudowana, nie będąc budowaną. Widzimy, że taka pozycja, często przyjmowana przez filozofów, jest nie tylko paradoksalna, ale zważywszy na pewne dalekie odniesienia teologiczne, także obrazoburcza, gdyż stawia myśliciela w pozycji boskiej. Połączenie aktorów, tworzenie sieci powiązań to wystarczanie się, nabywanie realności i mocy. Istnienie jest pochodną ilości i jakości połączeń.

Są tylko próby sił lub słabości. Czy też prościej, istnieją tylko próby. To mój punkt startowy: czasownik „próbować”⁹⁷.

Widzimy zatem, że to nie jakości, typy bytów są kluczowe dla zrozumienia systemu metafizycznego Latoura, nie chodzi o osławiony podział na ludzkie i pozaludzkie czynniki, ale o rozumienie świata jako przemaganie, próbę sił. Latour wskazuje, że realność jest pochodną przetrwania takich prób: „Teza 1.1.5. Cokolwiek opiera się próbom, jest rzeczywiste”⁹⁸. W twierdzeniu tym pobrzmiewa znana teza o tym, że istnienie jest pochodną oporu. Ważne jest, by pamiętać, że nie jest to jedynie opór bytów przed ingerencją podmiotową. Kluczowe w tej radykalnej ontologii relacyjnej jest zrozumienie, że sama kategoria oporu jest też relacją. Nie jest to sztywna metafizyczna zasada porządkująca byty (w takim bowiem wypadku obsunęlibyśmy się w znany schemat ontoteologiczny krytykowany przez Heideggera). Relacyjność, podobnie jak istnienie, jest raczej własnością „pola”, cechą konfiguracji sieci bytów: „Teza 1.1.5.1. Rzeczywistość nie jest rzeczą pośród innych rzeczy, ale raczej odcieniem oporu (*gradients of resistance*)”. W tak radykalnie pojmowanej, „płaskiej”, jak się to modnie określa, ontologii istnienie jest pochodną „metafizycznego” zwycięstwa. Latour proponuje metafizyczną wersję swojego darwinizmu. Co więcej, podziela nawet jego tautologiczną

⁹⁷ Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, op. cit., Teza 1.1.2, s. 158. Warto zauważyć, że rozdział pierwszy *Irreductions* nosi tytuł *Od słabości do potencjalności (From Weakness to Potency)*. ⁹⁸ Ibidem.

definicję istnienia. W darwinizmie „najlepiej przystosowane” to te stworzenia, które przetrwały, a więc ci, którzy przetrwali, z definicji okazali się najlepiej przystosowani. W systemie Latoura jest analogicznie: istnieją te byty, które poprzez sojusze, stworzenie sieci, zaistniały, te, które nie weszły w sojusze, nie istnieją. Sploty, które zaistniały, translacje, które zaszły, wyznaczają aktualny horyzont myślenia. Potencjalne wizje alternatywne nie przynależą do porządku bytów (w przeszłości), są operacją umysłową. Tutaj jednak dochodzimy do bardzo ważnego momentu, który pokazuje, że założenie o „płaskiej ontologii” nie wyklucza perspektywy krytycznej i możliwości oddziaływania. Z jednej strony rozważania o alternatywnych stanach zbiorowości (w przeszłości) wydają się bezsensowne – przecież „zaistniało to, co zaistniało”. Jednak jest tak tylko pozornie: jak stwierdza Latour w tezie 1.1.5.4, „Nic nie jest znane, jedynie wykonywane/urzeczywistniane (*realized*)”⁹⁹. Kiedy konsekwentnie porzucimy perspektywę epistemocentryczną, zauważamy, że każdy byt, aktor, asamblaż jest potencjalnie generatorem, katalizatorem zmian dla innych aktorów. Będzie tak, o ile wpłynie na przyszłe relacje, sploty i próby sił. Zatem także akty myślenia, teksty to aktorzy – pytanie brzmi, jaka jest ich siła. Problemem ujęć epistemocentrycznych nie jest rozdzielanie epistemologii i ontologii, taki zabieg jest często użyteczny analitycznie. Problemem jest niedostrzeżenie, że akty poznawcze są aktorami (ontologicznymi), że one są także uwikłane w sieci aktorów stwarzające i generujące konsekwencje ontologiczne dla innych bytów. Prawdopodobnie tzw. „czyste” akty poznawcze (myśli, wyobrażenia) są rzadko postrzegane jako mediatorzy, częściej jako zapośredniczenia. Stąd umyka nam ich wymiar ontologiczny. Gdy przyjmujemy założenia Latoura, swoiste, gastrologiczne, metaboliczne podejście do myślenia, jakie prezentował Nietzsche, nie jest jedynie dziwactwem z podręcznika historii filozofii. Myślenie, akty poznawcze nie mogą być oderwane od ich mocy strukturyzowania rzeczywistości. Teksty, wypowiedzi mogą potencjalnie wpłynąć na rekonfigurację miko/makrokosmosu działań. Myśli, wyobrażenia, nastawienia są wplecione w sieci aktorów

⁹⁹ Ibidem.

stabilizujących rzeczywistość. Możemy mówić o nich w kategoriach siły, słabości, zdolności pokonywania oporu, ale powinniśmy traktować je w ramach tych samych założeń ontologicznych¹⁰⁰. Najważniejsze jest konsekwentne dostrzeżenie zarówno „warunków możliwości myślenia”, jak i „myślenia jako warunków możliwości”. Oczywiście, analogicznie możemy zapytać o „warunki możliwości wyobraźni” i „wyobraźnię jako warunek możliwości”.

Podsumowując, model translacji/relacji pozwala Latourowi osiągnąć następujące cele: zbudować relacyjną ontologię, wyeliminować podział na istotę i akcydens, uniknąć podziału na ontologię i epistemologię (dzięki wprowadzeniu idei krążącej referencji), i w związku z tym zaproponować swoistą, parmenidejską wizję jedności myślenia i istnienia¹⁰¹ oraz wbudować w swą koncepcję metafizyczną dynamiczne ujęcie władzy (w sensie filozoficznym).

3.2.4. Złożoność prostoty – dygresja o Go

Język i metaforyka Latoura może być niejasna, jest jednak w jego traktacie pewna podpowiedź, która dobrze naprowadza na trop jego intuicji. W pewnym momencie oddaje on hołd książce *Mistrz Go*¹⁰². Moim

¹⁰⁰ Ten parmenidejski postulat nie będzie brzmiał egzotycznie, jeśli przypomnimy sobie pojęcie krążącej referencji. Ponadto kiedy odwołamy się do badań z zakresu metrologii (Witold Kula), widzimy, że tzw. cud „matematyzacji” świata łatwiej wytłumaczyć serią historycznych przekształceń, wynalazków niż „filozoficznymi” założeniami w postaci platońskich idei. Por. Krzysztof Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, op. cit., s. 230–248; Michel Callon, Pierre Lascoumes, Yannick Barthe, *Acting in an Uncertain World...*, s. 48–70; John Law, *Enacting Naturecultures: A Note from STS*, Centre for Science Studies, Lancaster University, Lancaster, <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2004EnactingNaturecultures.pdf>, data dostępu: 13.04.2016.

¹⁰¹ Ten zagadkowy moment będzie dokładniej omówiony w rozdziale poświęconym praktykowaniu wyobraźni ontologicznej. Upředzając: konstruowanie mapy epidemii cholery przez Johna Snowa można pokazać jako ową relację myślenia-strukturalizowania rzeczywistości.

¹⁰² Latour przywołuje powieść *Meijin – mistrz go* na stronie 160 *Irreductions* w tezie 1.1.11. „Wszystko jest wciąż w grze (*at stake*). Jednak, ponieważ wielu graczy próbuje

zdaniem uwaga ta nie jest przypadkowa, prawdopodobnie gra ta nie tylko dobrze ilustruje ogólny zamysł Latoura, ale może stanowić model całego jego systemu¹⁰³.

Gra w Go szczególnie dobrze ilustruje podstawową mechanikę filozoficznego systemu Latoura zaproponowaną w *Irredukcjach*; to, co w systemie Latoura wydaje się obce, zaskakujące, dla osoby, która grała w Go, a także pogłębiła wiedzę na jej temat, wydaje się dość oczywiste. Można postawić śmiałą tezę, że „metafizyka empiryczna”, jaka jest zakładana, a następnie ucieleśniana i odgrywana w ramach tej gry, jest właśnie praktykowaniem podstawowych zasad filozoficznych zawartych w *Irredukcjach*. Z tego powodu wygodnie będzie zilustrować system Latoura poprzez splecenie go z metaforą gry w Go i zestawienie z tzw. standardową metafizyką, ilustrowaną metaforą gry w szachy.

Przykładem tzw. standardowej metafizyki jest system filozoficzny Arystotelesa, który przy bardzo śmiałej translacji porównać można do gry w szachy.

Szachy są głęboko metafizyczne. Różne figury mają różne moce, własności, i zadaniem gracza jest stworzyć dla nich idealne okoliczności, w których mogą się one ujawnić. Wieża, przykładowo, może zdominować wiele pól na planszy, ale na początku jej moce są wstrzymane, uwięzione za murem pionów własnego koloru. Potęga figury może być rozumiana jako potencjalność, możliwość, która jest dostępna, o ile jest nieograniczona (*unhindered*). Królowa zagraża większej liczbie pól niż pionek, ale nawet on w odpowiedniej sytuacji może odegrać ważną rolę. Podczas gry większość tych możliwości nie zostaje zaktualizowana. Każdy ruch zamyka stare możliwości i tworzy nowe. Jeżeli ktoś chce

uczynić grę nieodwracalną i czyni wszystko, aby upewnić się, że nie wszystko jest tak samo równe, wtedy gra jest skończona”. Książka doczekała się polskiego przekładu: Yasunari Kawabata, *Meijin – mistrz go*, Polskie Stowarzyszenie Go, Wydawnictwo ELAY, Warszawa–Bielsko-Biała 2004. Ponadto Latour i Woolgar odwołują się do gry w Go, aby opisać proces tworzenia porządku z nieporządku w książce *Laboratory Life*, s. 247–252.

¹⁰³ Nie chciałbym w tym momencie, abyśmy ulegli tezie przejawionej, wedle której filozoficzny system Latourowski jest w całości inspirowany grą w Go.

zrozumieć metafizykę przyczynowości (*metaphysics of causal powers*), szachy stanowią dobry punkt startu¹⁰⁴.

W powyższym cytacie widać wyraźnie echo metafizyki Arystotelesa. Figury mają określone własności, formy. Formy te są potencjalne, czekają w uspieniu, aktualizacja jest możliwa dzięki rozmaitym konfiguracjom, które tworzą nowe dynamiczne (w sensie *dynamis!*) układy. Pewne aspekty figur uwypuklają się, inne schodzą na plan dalszy. W niektórych sytuacjach ważne jest, że królowa ma zdolność poruszania się po całej planszy, w innych, że bije w każdym kierunku. W przypadku pionów raz ważne jest to, że biją one na skos, a w innych, że po dojściu na ostatnie pole można je zamienić na dowolną inną figurę (poza królem). Figury szachowe mają zatem jasno określony rdzeń, esencje, podlegają jednak znacznej modyfikacji w zależności od relacji, w których uczestniczą. Relacje te są wszakże tylko aktualizacjami potencji. W tym sensie świat szachów, podobnie jak metafizyka Arystotelesa, pomimo swej dynamiczności, zmienności, nie pozwala na zaistnienie momentu pustki, kreacji.

Za moment przejścia od opisu gry w szachy do rekonstrukcji gry w Go posłuży mi odwołanie do *Traktatu o nomadologii* Deleuze'a i Guattariego. Pozwoli to z jednej strony uchwycić różnice pomiędzy obiema grami w kategoriach filozoficznych, z drugiej zaś pokazać powiązanie pomiędzy rizomatyką i teorią aktora-sieci a grą w Go:

Należałoby wziąć ograniczony przykład, porównać maszynę wojenną i aparat państwa, posługując się teorią gier. Weźmy Szachy i Go z punktu widzenia ich elementów, stosunków pomiędzy elementami i obejmowanej przestrzeni. Szachy są grą państwa albo dworu, gra w nie cesarz Chin. Figury szachowe są kodowane, mają charakter wewnętrzny albo też wewnętrzne własności, z których wynikają ich ruchy, sytuacje, starcia. Mają jakości – skoczek pozostaje skoczkiem, piechur piechurem, goniec goncem. Każdy jest czymś w rodzaju wyposażonego w relatywną władzę przedmiotu wypowiedzi; i te relatywne władze łączą się w podmiocie

¹⁰⁴ Stephen Mumford, *The Metaphysics of Chess*, <https://blogs.nottingham.ac.uk/artsmatters/2013/10/06/the-metaphysics-of-chess/>, data dostępu: 22.09.2015.

wypowiedzenia, w samym szachiście albo w formie wewnętrzności gry. Piony Go, przeciwnie, są ziarnkami, pastylkami, prostymi jednostkami arytmetycznymi i nie mają innej funkcji prócz funkcji anonimowej, zbiorowej albo trzecioosobowej. „On” się posuwa, może to być mężczyzna, kobieta, pchła, słoń. Piony Go są elementami niesubiektywnego urządzenia mechanicznego, elementami pozbawionymi własności wewnętrznych, posiadającymi zaś stosunki sytuacyjne. Toteż w obu przypadkach zachodzą odmienne stosunki. W swym otoczeniu ze względu na swe wewnętrzne „własności” wewnętrzności figury szachowe utrzymują pomiędzy sobą a figurami przeciwnika stosunki wzajemnie-jednoznaczne, których funkcje mają charakter strukturalny. Tymczasem pion Go ma tylko otoczenie zewnętrzności albo zewnętrzne stosunki z mgławicami, konstelacjami, stosunki, zgodnie z którymi pełni funkcję insercji czy sytuacji takiej jak obsadzić, okrążyć, wysadzić. Jeden jedyny pion może unicestwić jednocześnie całą konstelację, podczas gdy figura szachowa nie może (może to uczynić tylko diachronicznie)¹⁰⁵.

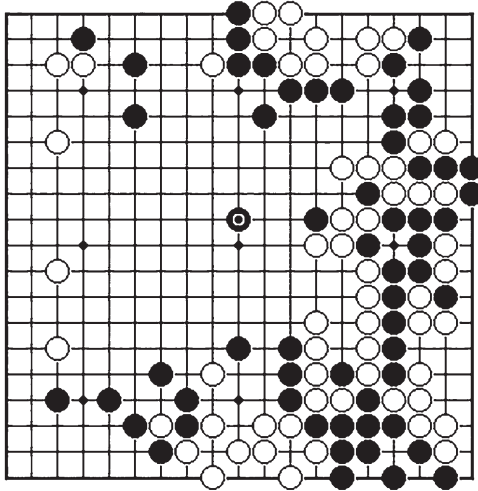
W powyższym cytacie zarysowuje się metafizyczny spór, który toczą ze sobą w sposób niewypowiedziany ontologie wykonywane przez obie gry. Świat Latoura, tak dobrze opisywany przez reguły i praktykę gry w Go, jest zupełnie inny niż ten przedstawiany w szachach: zamiast metafizyki formy i materii mamy do czynienia z kłęczem¹⁰⁶. Jednakże aby nie pozostać jedynie na poziomie metafory, co może moją opowieść uczynić równie metaforycznie nieczytelną jak ta zaproponowana przez Deleuze’a i Guattariego, zrekonstruuje najpierw same zasady gry.

Sprzęt do gry w Go składa się ze 180 czarnych i 180 białych pionów, zwanych kamieniami. W odróżnieniu od figur szachowych kamienie w Go są tak samo „cenne” i mają takie same własności. Właściwiej

¹⁰⁵ Por. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Traktat o nomadologii: maszyna wojenna*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3(36–38), s. 204. Zwrócenie uwagi na powyższy cytat zawdzięczam Krzysztofowi Abriszewskiemu.

¹⁰⁶ Gra ta nazywana bywa *Go* lub *Igo* w Japonii, *Baduk* w Korei oraz *Weiqi* w Chinach. Dobrym wprowadzeniem do gry jest książka: Janusz Kraszek, *Świat Go*, Wydawnictwo WM, Warszawa 2008.

byłoby powiedzieć, że w takim samym stopniu nie mają one żadnych własności. Plansza do gry składa się z dziewiętnastu linii krzyżujących się w pionie i poziomie. Na planszy znajdują się wyróżnione miejsca zwane gwiazdami (*hoshi*). Są one ważne przy grze z handicapami, ale nie różnią się co do istoty od innych skrzyżowań.



Przykładowy diagram przedstawiający grę w Go.

W tym przypadku grę mistrza Go – Honinbo Shusaku

(źródło: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Go>)

Celem gry jest zdobywanie terytorium przy możliwie najmniejszych stratach własnych. Gra jest przeznaczona dla dwóch graczy, kamienie kładzie się naprzemiennie. Istnieje kilka bardzo prostych reguł, które opisują grę. Można kłaść jeden kamień-pion na raz, na skrzyżowaniu, tj. przecięciu linii. Piony łączą się w łańcuchy, jeżeli zajmują sąsiednie pola. Gdy kamienie sąsiadują z pustym skrzyżowaniem, mają tzw. oddech. Brak oddechu powoduje, że pion „nie żyje” – wtedy należy zdjąć go z planszy. Celem gry jest stworzenie takich struktur z kamieni, które „przeżyją” i umożliwią równocześnie zajęcie największej przestrzeni planszy przy najmniejszych stratach własnych. W grze

istnieje jeszcze kilka drobnych reguł dodatkowych, nieistotnych dla naszych rozważań.

Gdy przyjrzymy się grze w Go, początkowo wydaje się ona mniej skomplikowana i zajmująca niż szachy, gdy jednak zaczniemy w nią grać, okazuje się, że swą złożonością przerasta szachy wielokrotnie. Stopień złożoności jest znacznie wyższy niż w przypadku szachów – jest też na tyle duży, że nie sposób ogarnąć i zaplanować całej gry, bazując jedynie na podejściu „obliczeniowym” oraz na analizowaniu jednego konkretnego problemu. Ze względu na otwartość i możliwość wielokierunkowego rozwoju pojedynku gracze nieustannie muszą przerzucać swoją uwagę z jednej części planszy na inną, muszą równocześnie podejmować decyzje taktyczne dotyczące zagrania, zbudowania lokalnych struktur, jak i holistycznie planować rozwój całej gry. Samo planowanie, które części planszy są dla nas ważne, jest kluczowe podczas gry. Gra składa się z trzech, tradycyjnie wyszczególnionych faz: otwarcia (*fuseki*), środkowej (*chuban*) i końcowej (*yose*). W tradycyjnych partiach wykonanie pierwszych kilkunastu ruchów ma największe znaczenie, wyznacza bowiem sfery wpływów. Często etap ten zajmuje więcej czasu niż pozostałe części gry. Jednakże to druga, środkowa faza gry jest najtrudniejsza. To właśnie w tej części gry najwięcej zależy od intuicji i zinternalizowanych umiejętności, w odróżnieniu od fazy początkowej i końcowej, które w większym stopniu można poddać kodyfikacji.

„Metafizyka empiryczna”, czyli propozycja ontologiczna, której ucieleśnieniem jest Go, to propozycja fascynująca. Z jednej strony mamy do czynienia z zespołem bardzo prostych reguł. Zarówno kamienie/piony, jak i przecięcia/skrzyżowania nie mają właściwości. Oznacza to, że dopiero podczas gry, w trakcie budowy formacji ujawniają się ich własności. Są one jednak przypisane do wyłaniających się struktur, a nie do kamieni czy planszy. Pomimo że wyjściowo liczba reguł jest mniejsza niż w szachach, to w trakcie gry liczba konfiguracji, możliwości ewolucji danych struktur jest ogromna. Uczenie się gry w Go z jednej strony polega na ćwiczeniu zdolności, które możemy nazwać taktycznymi albo zdolnościami czytania wzorców. To umiejętność dostrzegania już po dwóch, trzech ruchach dynamiki rozwijającego się układu. Układy te są od setek lat kodyfikowane

w literaturze przedmiotu, od najprostszych (tzw. „drabinka” czy „żuraw”) po bardziej złożone, często tradycyjnie przypisywane mistrzom, którzy mieli je wynaleźć. Drugą umiejętnością ściśle powiązaną z pierwszą jest zdolność „czytania” całej planszy, całościowego pojmowania sensu, kierunku rozwoju gry. To zdolność do holistycznego i strategicznie kluczowego ujmowania całej złożoności gry w pewnym fenomenologicznym oglądzie. Co ważne w świecie graczy w Go, umiejętność gry nie zamyka się jedynie w *technie*, sprawności gry, obejmuje także pewien całościowy zestaw reguł postępowania w czasie partii¹⁰⁷.

Przyjrzyjmy się zatem, „ontologii gry”: podobnie jak w założeniach ANT, istnieją aktanci („kamienie”), to, co sprawcze; ich wzajemne relacje i sojusze wyznaczają sfery tego, co możliwe. Świat jest polem gry sił, te z kolei są efektem konfiguracji i sojuszy aktorów. Ontologia gry w Go jest równie „płaska” jak ta przyjmowana w ramach teorii aktora-sieci. Jednakże, podobnie jak ANT, także gra w Go i jej wewnętrzna ontologia są równocześnie proste (na poziomie reguł konstrukcyjnych), jak i niepomiaralnie złożone (na poziomie otrzymanego obrazu/modelu rzeczywistości). To, co dla mnie szczególnie ważne, to fakt, że gra w Go jest w Japonii traktowana jako praktyka życiowa, medytacyjna, zwana drogą (*Do*). Uprawianie gry w Go jest więc zarazem: grą, praktykowaniem pewnego modelu logiczno-filozoficznego, stylem życia i praktyką duchową. Takie wielopłaszczyznowe ujęcie można redukcyjnie opisać jako „wykonywanie” (*enact*) „gry w grę”, co pozwala lepiej zrozumieć, jaka wizja filozofowania przyświeca mi w tej książce. Jak zauważymy w kolejnym rozdziale, także koncept wyobraźni ontologicznej jest nierozzerwalnie związany z jej praktykowaniem. W tym sensie wielokrotnie przywoływana teoria aktora-sieci (i jej ontologiczny wymiar) może być traktowana analogicznie do gry w Go: jest jednocześnie grą intelektualną, pewną praktyką w ramach nauki, opisem rzeczywistości, ale i swoistą praktyką życiową, drogą analizy.

¹⁰⁷ Kraszek wymienia m.in. takie reguły: grający nie powinni opierać głowy na łokciu, trzymać pionów w trakcie myślenia etc., czyli nie powinni wykraczać przeciwko temu, co nazywane jest „duchem go”, zob. Janusz Kraszek, *Świat Go*, op. cit., s. 32.

Ten charakterystyczny japoński koncept Drogi ma dwustopniową strukturę. Aktywność, która może zostać użyta w celu wsparcia Drogi, poddana zostaje metodycznej abstrakcji z przygodności codziennego życia i skonstruowana jako autonomiczne „pole” ze swoją własną logiką. Następnie pole to musi się stać miejscem refleksyjnego skupienia i samotransformacji dla aktora w ową aktywność zaangażowanego¹⁰⁸.

Owa dialektyczna zależność pomiędzy autonomizacją pola a następnie pełnym zaangażowaniem byciem-w-aktywności jest kluczowa dla osiągnięcia mistrzostwa w działaniu. Jak wskazuje omawiany w rozdziale pierwszym Bent Flyvbjerg, powołując się na badania Dreyfusów, taka kolistą, dialektyczną strukturą jest uniwersalnym modelem opisującym kognitywne procesy nabywania umiejętności i osiągnięcie poziomu mistrzowskiego w wybranym aspekcie działania. Zrekonstruowanie autonomicznego pola – czy to w przypadku gry w Go, czy to w przypadku koncepcji ontologiczno-filozoficznej – jest pierwszym krokiem; kolejnym, jak wskazano wyżej, jest praktykowanie/wykonywanie jej. Stąd pojawienie się w tej książce traktatu *Irreductions* pełni rolę wskazania na autonomiczność pola w ramach „gry w ANT”, z kolei pojawienie się rozproszonych na kartach tej książki przykładów empirycznych wskazuje na to, że filozofowanie „musi się stać miejscem refleksyjnego skupienia i samotransformacji dla aktora w ową aktywność zaangażowanego”¹⁰⁹.

Autonomizacja w przypadku gry w Go, jak wskazuje Andrew Feenberg, wynika z poniższych zasad – ruchy są podejmowane według jasnych, jednoznacznych przepisów, są pozbawione jakiegokolwiek kontekstu semantycznego, ich cel jest spleciony ściśle z immanentnymi regułami samej gry. Wynik gry, decyzja o zwycięstwie też wynika z jasnych reguł. Ruchy są ściśle wyróżnione, mają swe „miejsce” i „czas”. Autonomia gry, jej specyficzne odseparowanie od kontekstu i środowiska pozwala na doskonalenie jej odgrywania. Proces samorefleksji doskonalony w jej trakcie splata się z życiem gracza, dzięki czemu gra nie służy jedynie doskonaleniu samej rozgrywki, ale staje się katalizatorem przemian

¹⁰⁸ Andrew Feenberg, *Alternative Modernity...*, op. cit., s. 197.

¹⁰⁹ Ibidem.

samego gracza. Autonomizacja i rekontekstualizacja gry prowadzą do tego, że gracz zaczyna działać w ramach jednego „nie-dualistycznego” sposobu działania określanego przywołanym wcześniej terminem Drogi (*Do*):

Rekontekstualizujące praktykowanie gry jako drogi oddziałuje z paradoksalnym efektem na autonomię – wzmacniając ją. Gra w całości zostaje wchłonięta (*absorbed*) przez praktykę życiową, która z kolei zostaje w pełni wchłonięta przez grę¹¹⁰.

Gra staje się drogą, powołaniem, praktyką samorealizacji. Ale pozostanie na poziomie autonomizacji nie wystarcza, konieczna jest rekontekstualizacja, zanurzenie w praktykach. Dopiero dzięki pracy przekładu pomiędzy wypracowaną w grze dyscypliną a byciem w środowisku osiągany jest efekt Drogi. Taka konieczność mediowania, przechodzenia pomiędzy autonomicznym wnętrzem a heteronomicznym środowiskiem została dobrze oddana przez Latoura, gdy opisywał on, w jaki sposób doszło do sukcesu Pasteura¹¹¹. Latour wskazywał, że z jednej strony musi zostać zachowana autonomia pola „laboratorium” z jego specyficznymi regułami, wypracowanymi procedurami, a drugiej strony, że sukces możliwy jest tylko poprzez praktyki rekontekstualizacji – nie tylko dlatego, że odkrycie laboratoryjne powinno być „stosowalne”, ale przede wszystkim dlatego, że całość procesu poznawczego wymaga nieustannego przechodzenia, translacji pomiędzy autonomicznym polem laboratorium a środowiskiem. Dzięki temu Pasteur może „spasteuryzować” Francję, czyli z sukcesem wprowadzić innowację, jaką jest szczepionka.

Praktykowanie gry jako drogi jest dla mnie kluczowe, żeby pokazać, w jaki sposób można przywrócić rolę filozofii i filozofowania w kulturze. Z jednej strony filozofia winna być sferą autonomiczną, z własnymi regułami, z drugiej – powinien zachodzić analogiczny jak w przypadku gry w Go czy odkrycia szczepionki przez Pasteura proces translacji. Wyobraźnia ontologiczna ma być zestawem praktyk rozpiętych pomiędzy

¹¹⁰ Ibidem, s. 198.

¹¹¹ Por. Bruno Latour, *Dajcie mi laboratorium...*, op. cit.

autonomią pola namysłu filozoficznego (ontologicznego) a jego rekontekstualizacją/wykonywaniem.

Wracając do gry w Go, opisane powyżej reguły brzmieć mogą nazbyt metaforyczne. Można też postawić zarzut orientalizacji, gdy opisywanie gry w Go jako metafory Wschodu i przeciwstawianie jej racjonalności Zachodu wpisze się w niebezpiecznie proste schematy. To, co niezwykle istotne, co chciałbym podkreślić i wykorzystać w dalszej argumentacji, to zwrócenie uwagi na moment praktyki, wykonywania – pełnego zaangażowania zanurzonego uczestnictwa, które jest jednocześnie warunkowane momentem autonomizacji. Chcę zwrócić uwagę na poczucie jedności gry i jej wykonywania, które Bourdieu oddawał terminem *illusio*. Opisywanie praktyk gry nie oddaje tego, co może być dobrze uchwycone podczas gry w Go. Jestem w tej komfortowej sytuacji, że gram w Go, w pewnym okresie nawet uczęszczałem do klubu i brałem udział w zawodach, a ukoronowaniem krótkiej kariery amatorskiej było uczestnictwo w turnieju z okazji Dni Japonii pod patronatem ambasady tego kraju. Do dziś pamiętam, jak na tym turnieju grałem z mistrzem na poziomie kilku dan (w Go dzięki rozbudowanemu systemowi handicapów pojedynki taki nie jest wcale pozbawiony sensu). Mistrz nie ograniczał się jedynie do gry, ale komentował ją, ucząc mnie i innych oglądających rozgrywkę pewnego specyficznego sposobu myślenia o grze.

W Go, jak już wspomniałem, ze względu na złożoność i liczbę potencjalnych kombinacji nie jest możliwe zapamiętywanie ruchów, przewidywanie ich, planowanie. Zasadnicze jest tu uczenie się pewnej sytuacyjnej mądrości, która w każdej grze pozwala rozpoznawać nie tylko konkretne formacje kamieni, struktury, ponieważ te zmieniają się zbyt często, ale także rodzącą się w każdej partii odmienną dynamikę gry. Wyrabiają ją wrażliwość na sekwencję, wydarzanie się „sytuacji”. Gra w Go uczy rozpoznawania wzorców, myślenia w stylu Gestalt. Mistrz gry w swych komentarzach nieustannie odwoływał się do metafory siły i napięcia, a także oporu. W grze najważniejsze jest budowanie układów, które będą na tyle silne, że przetrwają, kiedy gracz będzie zmuszony do obrony pozycji w innej części planszy. Partia gry to skomplikowany teatr sił, powstawanie momentów stabilizacji i destabilizacji, zawiązywanie się

sojuszy pionów, które tworzą strukturę, i ich rozpad. Wykładając pojedynczy pion/kamień na planszy, mistrz równocześnie komentował, w jaki sposób ów kamień gra z układem sił na planszy, w jaki sposób go zakłóca. Kolejny ruch gracza musi mierzyć się ze zmienionym układem sił, negocjować już z innymi siłami, wpływając zarazem na kolejne, nowe układy sił. Chociaż dla laika uwagi mistrza mogły brzmieć pseudomistycznie, w stylu „new age”, jednak dla osoby grającej, a szczególnie dla mnie, który nie tylko znał reguły gry, ale właśnie w tę konkretną partię był zaangażowany, były całkowicie zrozumiałe. Niestety, nie osiągnąłem takiego poziomu gry, nie zinternalizowałem na tyle reguł, żeby móc taką swobodę, taką zdolność „czytania” planszy osiągnąć samemu¹¹².

Praktykowanie gry, uczestniczenie w owej podwojonej grze autonomizacji i kontekstualizacji, pozwala na ten rodzaj refleksyjności, który wymyka się przeracjonalizowanym, *cefalocentrycznym* analizom (znów pozwalając sobie na metaforę zaczerpniętą od Bourdieu). Gra w Go pozwala na uczestnictwo w tym, co znów górnolotnie Heidegger nazywał „wydarzaniem”:

Mistrz budował tę partię jak dzieło sztuki. I nagle, w momencie gdy w najwyższym skupieniu nad nim pracuje, ktoś – by przyrównać to dzieło do obrazu – oblewa je czarną farbą. W go, w zmaganiach Czarnych z Białymi, jest miejsce na zamysł twórczy i na jego kształt formalny i – jak w muzyce – są w nim i wzloty ducha, i linia melodyczna. Kiedy nagle zakradnie się dysonans albo gdy partner zakłóci znienacka wykonanie, wszystko może lec w gruzach. (...) Nie da się zaprzeczyć, że ruchem Czarnych 121 Otake wprowadził wszystkich w osłupienie, wzbudził nasze podejrzenia i wątpliwości, a tym samym zakłócił jej rytm¹¹³.

W powyższym cytacie (tendencyjnie waloryzującym Mistrza) widać wyraźnie, że gra w Go była sposobem komunikacji, ale rozumianej nie jako dualizujący język, lecz jako przeobrażająca graczy praktyka życiowa.

¹¹² Warto w tym miejscu zauważyć, że ów mistrz osiągnął najwyższy stopień akwizycji umiejętności, który omawiałem w pierwszym rozdziale.

¹¹³ Yasunari Kawabata, *Meijin – mistrz go*, op. cit., s. 150.

Przywoływany wcześniej Feenberg wskazuje, że koncept Drogi (*Do*) wykorzystuje ideę „pustego umysłu”, działania opartego na niedualizującym sposobie działania i mówienia, specyficznie rozumianej *praxis*.

Prawdziwa niedualność (*non-duality*) nie może być osiągnięta poprzez obserwację konfliktów, w które inni są uwikłani, niezależnie od tego, jak dialektyczni będziemy. Obserwator wciąż będzie tkwił w dualistycznej opozycji względem obiektu. Pusty umysł (*no-mind*) jest raczej swoistą drogą życia w dualizmie, egzystencjalnym usytuowaniem bycia w jego wnętrzu (*within it*), a nie modalnością wiedzy polegającą na przekraczaniu go¹¹⁴.

Ta próba wyrażenia napięcia pomiędzy dualizmem pojawiającym się z konieczności na poziomie języka czy w ramach struktur wiedzy a unifikującą rolę praktyki jest dostrzegalna także w ramach teorii aktora-sieci. Szczególnie uwidacznia się to w analizach podjętych przez Krzysztofa Abriszewskiego, który porównuje teorię aktora-sieci z niedualizującym sposobem filozofowania zaproponowanym przez Josepha Miterera¹¹⁵. Nie będę teraz odtwarzał dokonanych przez Abriszewskiego analiz, dla naszych potrzeb wystarczy wskazać, że przywoływana wcześniej praktyka translacji (widoczna także w pojęciu krążącej referencji), tak kluczowa w ramach teorii aktora-sieci, jest zrozumiała w pełni dopiero wtedy, gdy potraktujemy ją analogicznie do wyżej opisanej praktyki gry w Go czy praktykowania Drogi (*Do*). Dualizujące opisy nie będą w pełni zrozumiałe poza kontekstem praktykowania/wykonywania. ANT nie jest teorią, którą wystarczy odtworzyć i zrekonstruować. To raczej zbiór reguł gry (praktyki), które nabierają sensu, gdy działamy (gramy), wykonujemy. Jednoczący moment praktyki jest jedynym sposobem na wyjście z paradoksów, w które uwikłamy się, gdy ANT traktowane będzie jedynie jako opis.

Praktykowanie gry w Go, podobnie jak analizy w duchu teorii aktora-sieci, uczy pewnego nastawienia, dyspozycji. Odwołanie do niej,

¹¹⁴ Andrew Feenberg, *Alternative Modernity...*, op. cit., s. 199.

¹¹⁵ Krzysztof Abriszewski, *Wszystko otwarte na nowo...*, op. cit., rozdział *Nie-dualizujący sposób mówienia*.

przywołanie takiej drogi służyć może jako język porozumienia z innymi, którzy taką drogę przeszli. Taki zabieg zastosował sam Latour:

Sytuacja jest bardziej zmatowana, ponieważ jak wielu antropologów pokazało, ludzie przyjmują „lokalizm” nawet szybciej niż globalizację, która podobno miała go zniszczyć. Tradycje są wynajdywane każdego dnia, pojawiają się całe nowe kultury, wynajdywane są języki, podobnie jak przynależności religijne, są one [lokalizmy] może nawet bardziej zakorzeniane (*entrenched*) niż wcześniej. Jeżeli przyjąć, że metafora „korzeni” została odwrócona „do góry nogami” – dzięki siłom modernizacji, nawet najbardziej oddalone od siebie tożsamości łączyły się ze sobą. Modernizacja tak jasna na swych pograniczach frontowych (*frontlines*) stała się zmatowana jak gra w go w połowie rozgrywki¹¹⁶.

Gra w Go może stanowić trening do wyrabiania pewnej dyspozycji, do uczenia pewnego sposobu myślenia i działania, który pozwala praktykować tę postawę filozoficzną także poza grą. W pewnym sensie gra w Go uczy podstawowych reguł, jak zostać „antografem”, czyli badaczem ANT¹¹⁷; w wersji uogólnionej możemy takiego badacza nazwać „ontografem”, czyli badaczem ontologii¹¹⁸. Latour, odwołując się do gry w Go, jej reguł i praktykowania, zawiązał specyficzny, bardzo hermetyczny sojusz z tymi nielicznymi czytelnikami, którzy w ową grę grali. Można powiedzieć, że takie założenie czyni uwagę Latoura rodzajem próżnego gestu, epatowaniem egzotyką czy pseudoerudycją.

¹¹⁶ Bruno Latour, *On the Difficulty of Being Global*, http://artefact.mi2.hr/_ao4/lang_en/theory_latour_en.htm, data dostępu: 13.04.2016.

¹¹⁷ Metaforę „antografą” zawdzięçam błyskotliwej uwadze Marcina Zaroda. Co ważne, metafora ta, przywołując skojarzenie z pantografem, dobrze współgra z metaforą torów kolejowych, które służą Latourowi do opisanego, w jaki sposób „krążą” fakty naukowe. Antograf zatem to ktoś, kto jest w stanie łączyć „tory”, sieci warunkujące istnienie wiedzy, z krążącymi po nich faktami. Wydaje się, że to dobre przybliżenie jednego ze sposobów rozumienia tego, kim miałby być badacz obdarzony wyobraźnią ontologiczną.

¹¹⁸ Określenie „antograf” można rozwinąć do określenia „ontograf”, dzięki czemu uzyskujemy dobre określenie na analityczny tryb pracy wyobraźni ontologicznej (**przemyslenie**). Por. Michel Lynch, *Ontography: Investigating the Production of Things, Deflating Ontology*, „Social Studies of Science” 2013, no. 43, June, s. 444–462.

Sądzę jednak, że możemy potraktować go bardziej przychylnie: to, że wśród jego czytelników nie ma wielu graczy w Go, jest przecież podobne temu, iż tylko bardzo ograniczona liczba jego czytelników kiedykolwiek uczestniczyła w badaniach naukowych, a jeszcze mniejsza została etnografami nauki. Potraktowanie przychylnie odwołania Latoura do „gry w Go” zdaje się zachęcać do tego, żebyśmy nie pozostali na poziomie „czytania o ANT”, ale sami zaczęli „grać w tę grę”¹¹⁹. Odwołanie do „gry w Go” rozumiem jako grę z czytelnikiem: „nie rozumiesz odwołania do tej gry w moim tekście – spróbuj sam zagrać, to zrozumiesz”. Dokładnie tak pojmuję też sens czytania prac z zakresu teorii aktora-sieci – jako zachętę do „gry w grę”, dopiero bowiem praktykowanie/wykonywanie czyni ANT zrozumiałą.

Powyższe wezwanie do „grania w grę” uczy nas jeszcze jednego: ukazuje, w jaki sposób myślenie i działanie ucieleśniane przez grę może stać się „generatorem ontologicznym”¹²⁰. Takim generatorem może też być teoria, tekst naukowy, popularny wykład wygłaszany przez naukowego celebrytę. Praktykowanie ANT, jak już wskazałem, to nie tylko zatrzymanie się na poziomie opisu, teorii, ale także analiza ontologiczna tego, jak moje usytuowanie wpływa na zmianę mikrokosmosu (a może i mezo-, makrokosmosu). Analogicznie, gra w Go może zostać potraktowana jako coś więcej niż jej immanentność, ograniczenie do pola autonomii. Kontekstualizacja wspomniana wyżej nie musi ograniczać się jedynie do przemiany duchowej, samorefleksji gracza – może być potraktowana dużo szerzej. W przywoływanej powieści partia Go pomiędzy starym mistrzem – Meijin¹²¹ a pretendentem do tego miana Onodą¹²²

¹¹⁹ Zdaję sobie sprawę z tego, że powyższe uwagi balansują na granicy nadinterpretacji, a może nawet ją przekraczają.

¹²⁰ Poprzez „generator ontologiczny” rozumiem czynnik (teorię, tekst, zjawisko społeczne), który splota, składa wiele bytów, sieci ze sobą, wpływa i zmienia stan rzeczywistości. Przykład użycia tego terminu w znaczeniu zbliżonym do przyjmowanego przeze mnie możemy znaleźć w: Michel Callon, Pierre Lascoumes, Yannick Barthe, *Acting in an Uncertain World...*, op. cit.

¹²¹ Postać Mistrza była wzorowana na postaci Honinbo Shusaku.

¹²² Prawdziwe nazwisko: Kitani Minoru.

jest dobrym przykładem takiego generatora ontologicznego. Rozgrywka ta trwała od 26 czerwca do 4 grudnia 1938 roku (z częstymi przerwami spowodowanymi chorobą mistrza) i stała się wydarzeniem, które nie tylko kształtowało życie graczy, ale także było szeroko komentowane, skupiało uwagę całego kraju. Partia opisywana była na bieżąco w gazetach (powieść Kawabaty stanowi fabularyzowaną wersję jego własnych sprawozdań, drukowanych w odcinkach w jednej z gazet). W powieści widać wyraźnie, że „partia gry w Go” niczego nie przedstawia ani nie ilustruje (byłoby to wręcz niemożliwe, zważywszy na jej abstrakcyjny charakter), ale jest w stanie przeobrażać rzeczywistość. Podobnie jak w samej grze pionowy, wchodząc w relacje, tworzą rzeczywistość o określonych cechach, tak sama rozgrywka, wchodząc w relacje z grającymi, widzami, kibicami, na odległość kształtuje rzeczywistość Japonii w roku 1938. W powieści tej uwidacznia się, ważna dla ANT, obserwacja, że możliwe jest opisanie tego, w jaki sposób mikroaktorzy stają się makroaktorami. Powieść Kawabaty jest cenna na kilku poziomach: jest ciekawym opisem gry, która sama może być modelem systemu filozoficznego Latoura; ukazuje ową „metafizykę empiryczną” w działaniu; pokazuje, w jaki sposób można dokonać translacji pomiędzy grą w Go („modelem ANT”) a przeobrażaniem się społeczeństwa poprzez oddziaływanie owego modelu metafizycznego symbolizowanego przez grę. Dzięki temu wzmiankowana przeze mnie wyżej „parmenidejska” zasada jedności myśli i bytu nie jest tylko metaforą. Nie dzieje się tak wszakże dlatego, że myśl „niezapośredniczona” oddziałuje na rzeczywistość, ale dlatego, że można pokazać w ramach jednej relacyjnej ontologii, w jaki sposób zachodzi translacja, przejście pomiędzy położeniem na przecięciu kamienia określonego koloru a uruchomieniem całego ciągu przekształceń zbiorowości, jaką była Japonia w 1938 roku. Warto dodać, wskazując na powyżej przywołaną wypowiedź Latoura, że wzmiankowana w powieści partia pomiędzy mistrzem a pretendentem do tego miana stała się wypowiedzią w toczącym się w Japonii sporze na temat modernizacji kraju, obrony tradycji, sposobów przeprowadzania (lub zaniechania) reform.

Można powiedzieć, że w ostatniej partii swego życia Mistrz ucierpiał z powodu typowego dla nowych czasów racjonalizmu, który podporządkowując wszystko pedantycznym przepisom, sprawił, że ulotniły się gdzieś urok i wykwinność Sztuki, że zabrakło miejsca na respekt dla starszych, na wzajemny szacunek¹²³.

Gra w Go staje się też matrycą, która autorowi pozwala nie tylko na przedstawienie dyskusji o modernizacji Japonii, ale również służy do wypowiedzi na temat różnic kulturowych; autor zauważa, że w krajach Zachodu Go jest traktowane jedynie jako gra, w przeciwieństwie do całościowego nastawienia Japończyków traktujących ją jako sztukę życia¹²⁴.

Nie jestem jedynym, który w grze w Go poszukuje zarówno wzoru, modelu pewnego stylu filozofowania, jak i klucza do kultury Japonii. Jak wskazywałem wyżej, opisana w powieści Kawabaty partia Go stała się w Japonii ważnym punktem odniesienia w dyskusji na temat dróg modernizacji tego kraju. Przywoływany już przeze mnie Andrew Feenberg¹²⁵ w książce *Alternative Modernity* używa odwołania do gry w Go aż w trzech aspektach: przedstawia grę w Go jako pewną propozycję metafizyczną, odtwarza dyskusje wokół modernizacji Japonii i pokazuje propozycję tzw. modernizacji alternatywnej. Partia Mistrza z Otake staje się dla Feenberga symbolicznym pojedynkiem pomiędzy starą, tradycyjną Japonią a jej nowym, zmodernizowanym obliczem¹²⁶. Feenberg wskazuje, że opis partii przekazany nam przez Kawabatę jest wypowiedzią na temat dróg modernizacji Japonii zbliżoną do diagnozy zawartej w dialektycznej koncepcji Nishidy. Filozof ten starał się pogodzić skuteczność instrumentalnej racjonalności ucieleśnionej przez zachodnią technonaukę z japońskim zapleczem kulturowym, które starało się tworzyć spójny, harmonijny organizm. Feenberg wskazuje, że

¹²³ Yasunari Kawabata, *Meijin – mistrz go*, op. cit., s. 44. ¹²⁴ Ibidem, s. 106.

¹²⁵ W rozmowie z Andrew Feenbergiem zapytałem go, czy jest graczem w Go: stwierdził, że nie tylko gra, ale jest to jego pasją (spędził wiele czasu w Japonii, co ułatwiało praktykę gry).

¹²⁶ Andrew Feenberg, *Alternative Modernity...*, op. cit., s. 204.

odwołanie do powieści Kawabaty, zwrócenie uwagi na grę w Go jako swoisty „system racjonalny” pozwala pokazać w sposób metaforyczny możliwość zaistnienia relatywnie autonomicznej niezachodniej nowoczesności w Japonii¹²⁷.

Alternatywne ścieżki modernizacji, które w dużej mierze określały transformację Japonii, związane były, jak wskazuje Feenberg, m.in. ze specyficzną kategorią „miejsca”: „Jest to doświadczenie poszukiwania właściwego „miejsca” w systemie społecznych relacji, które każdy musi samodzielnie znaleźć”¹²⁸. Feenberg przestrzega przed pośpieszną interpretacją, która pojęcie miejsca wiąże z tradycjonalizmem i je ideologizuje. Wskazuje on raczej na to, że należy owo „miejsce” rozumieć jako usytuowanie, swoistą syntezę racjonalności, która równocześnie nie operuje w pustym świecie bez właściwości. „Miejsce”, usytuowanie, oznacza raczej pełną świadomość zanurzenia w relatywnym świecie gry (gier) i tego, że każdorazowo racjonalność musi być jednocześnie grą pomiędzy sferą autonomii (formalnych reguł) i ich wykonywaniem.

3.3. Zrywając ze zdrowym rozsądkiem czy go przywracając?

Przedstawienie zamysłu wyobraźni ontologicznej naznaczone jest pewnym kłopotem. Jest on związany z nieoczywistością przyjętych przeze mnie założeń metafizycznych, ontologicznych. Powyżej odtworzyłem pokrótce podstawowe cztery zasady konstrukcyjne systemu filozoficznego Bruna Latoura, zaprezentowanego przez niego głównie w traktacie *Irreductions*. Przykład gry w Go pokazał wagę napięcia pomiędzy strefą

¹²⁷ Ibidem, s. 215. W tym miejscu pojawia się napięcie pomiędzy stanowiskiem Feenberga a moim: jako zwolennik ujęcia systemowego w stylu Wallersteina, twierdząc, że w Japonii zaistniał jedynie jakiś wariant tego, co określamy jako modernizację, a niej jej alternatywna wersja. Japonia, żeby móc się zmodernizować, musiała, i zrobiła to z powodzeniem, stać się obszarem centrowym nowoczesnego systemu-świata. W tym sensie musiała przyjąć wiele rozwiązań, które dzieliła z innymi obszarami centrowymi. Aby móc mówić o prawdziwie alternatywnym rodzaju nowoczesności (modernizacji), musielibyśmy mieć do czynienia z obszarem niezależnym (albo słabo zależnym) od struktur nowoczesnego systemu-świata. Japonia od połowy XIX wieku takim obszarem nie była. ¹²⁸ Ibidem, s. 216.

autonomicznego pola gry (czy to gry w Go, czy to gry kulturowej¹²⁹) a jego rekontekstualizacją/wykonywaniem.

W bieżącym podrozdziale chciałbym pokazać owe relacje pomiędzy autonomizacją a rekontekstualizacją jako dość paradoksalny związek ontologii spod znaku ANT z kategorią myślenia zdroworozsądkowego. Hipoteza wyjściowa brzmi: założenia filozoficzno-ontologiczne przyjmowane przeze mnie za wyjściowe kolidują silniej z dokszą akademicką, „zdrowym rozsądkiem” ukształtowanym w ramach praktyk uniwersyteckich, niż z tzw. poglądami „zwykłego człowieka”¹³⁰. Podobnie jak Wallerstein, chcę „odmyśleć” ową akademicką (dziedziczną często po XIX wieku) doksę, aby móc wskazać na konieczność przebudowy naszych struktur wiedzy. Ma to na celu wskazanie, że może warto zmienić, choćby czasowo, „reguły gry”, słowniki finalne, jakimi posługujemy się w ramach nauk społecznych. Dzięki temu możemy zbudować inne autonomiczne pole, a następnie dokonać jego rekontekstualizacji. Wiąże się to ściśle z przedstawioną w rozdziale pierwszym propozycją odnowienia potencjału *phronesis* poprzez odwołanie do kognitywno-filozoficznej propozycji Dreyfusów. Przypomnijmy, osiągnięcie poziomu mistrzowskiego w jakiejś biegłości polegało na coraz silniejszym internalizowaniu wiedzy teoretycznej i równoczesnym splataniu jej z internalizowaną wiedzą kontekstu. Działanie na poziomie mistrzowskim wymagało nastawienia i praktyki podobnych omawianej wyżej japońskiej koncepcji Drogi (*Do*). Przywołany w tytule podrozdziału zdrowy rozsądek wymaga w tym kontekście przemyślenia. Z jednej strony winniśmy z nim zrywać (poziom autonomii i/lub teorii), z drugiej jednakże ponownie się w obrębie struktur zdroworozsądkowych sytuować (poziom rekontekstualizacji/wykonywania). W języku bliższym fenomenologii socjologicznej mogliśmy wyrazić to następująco: konieczne jest zrywanie ze światem życia codziennego, abyśmy mogli być kreatywni w wypracowywaniu nowych

¹²⁹ W kwestii omówienia gier kulturowy odsyłam po raz kolejny do świetnego opracowania tego zagadnienia przez Krzysztofa Abriszewskiego w rozdziale *Filozofowanie i kultura* zamieszczonym w jego książce *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit., s. 51–134.

¹³⁰ Oczywiście, zdaje sobie sprawę z nieoczywistości i dwuznaczności założenia o istnieniu „człowieka z ulicy”.

gier kulturowych, ale konieczne jest ponowne wpisanie, dopasowanie się do reguł istniejących w obrębie świata życia. Stawiam mocną wyjściową tezę, że teoria aktora-sieci, ze względu na swój specyficzny charakter – jest ona ontologizująca warunki swoich możliwości metodą – to raczej teorio-praktyka, zbliżona do japońskiej Drogi (*Do*), niż tradycyjna teoria: „ANT nie jest teorią. To daje jej zarówno siłę, jak i jej adaptowalność”¹³¹. Dlatego też uważam ją za ważny aspekt wyobraźni ontologicznej. Jednak by to w pełni wyartykułować, chciałbym prześledzić jej dwuznaczne związki z kategorią zdrowego rozsądku. Aby to zrobić, porównam ANT z koncepcją metafizyki unitarnej Leszka Nowaka (przede wszystkim skupię się na jej metafizycznym aspekcie)¹³². Wyjściowo porównam założenia, jakie o świecie czynione są w ramach tzw. zdrowego rozsądku oraz w ramach tzw. standardowej metafizyki euroamerykańskiej, korzystając z prac Leszka Nowaka i Johna Lawa.

Leszek Nowak jest dla mnie ważnym źródłem inspiracji w moich poszukiwaniach teoretycznych, pomimo że dzieli nas wiele: styl pisania filozoficznego, moje przywiązanie raczej do kontynentalnego niż analitycznego stylu filozofowania, inne spojrzenie na filozofię nauki. Zasadniczo podzielam metafizyczne uwagi Nowaka, podobnie jak on uważam, że filozof i filozofowanie, o ile ma pełnić swą rolę kulturową, powinno być śmiałe, odważne i zrywać z utartymi, zdroworozsądkowymi poglądami metafizycznymi¹³³. Nowak legitymizuje też zajmowanie się przeze mnie filozoficznymi konsekwencjami teorii aktora-sieci, choć przy powierzchownym oglądzie ta tradycja badawcza wydaje się wielu klasycznie socjalizowanym filozofom trudna do przyjęcia. Wystarczy jednak spojrzeć na to, jak Nowak określa

¹³¹ Michel Callon, *Actor-Network Theory – the Market Test*, w: John Law, John Hassard (eds), *Actor Network Theory and After*, Blackwell, Oxford–Keele 1999, s. 194.

¹³² Ten podrozdział pozostaje w ścisłej zależności i dialogu z rozdziałem szóstym *Przeciw zdrowemu rozsądkowi – Leszek Nowak* zamieszczonym w książce Krzysztofa Abriszewskiego *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit., s. 105–117.

¹³³ Por. metafizyczne uwagi Leszka Nowaka zamieszczone w: *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1: *Nicość i istnienie*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998, s. 65–97.

główną cechą filozofii: „Najbardziej bodaj charakterystyczną cechą myśli filozoficznej jest jej dziwaczność”¹³⁴ – wtedy dziwny, relacyjny świat *Irredukcji* jest pełnoprawną propozycją filozoficzną. Poniżej pokażę, w jaki sposób Leszek Nowak określa filozofię, zdrowy rozsądek i relacje między nimi oraz porównam to z podobnym zabiegiem dokonany przez Johna Lawa. Dzięki temu będę mógł wskazać na zależności pomiędzy teorią aktora sieci i proponowaną w jej ramach ontologią na dwóch płaszczyznach: jako reguły systemu filozoficznego, składowej autonomicznej gry kulturowej oraz jej rekontekstualizacji/wykonywania. Wynik – pokazanie pewnej praktyki życiowej (filozoficzno-praktycznej) – pozwoli na uzupełnienie koncepcji wyobraźni ontologicznej o kolejne wymiary.

Przyjrzyjmy się charakterystyce „zdrowego rozsądku”, tak jak prezentuje go Leszek Nowak¹³⁵. Na tzw. naturalny pogląd na świat składają się następujące twierdzenia:

1. intuicja istnienia świata – „istnieje świat”;
2. intuicja jedyności świata – „istnieje tylko jeden świat”;
3. intuicja pozytywności istnienia – „wszystko, co istnieje w świecie, jest jakieś, nie istnieje zatem nicłość”;
4. intuicja związków pomiędzy pozytywnymi stronami istnienia – „co jest jakieś, jest wskutek tego inne”;
5. intuicja ostatecznej podstawy – „budulcem świata są rzeczy, cała reszta to ich mniej lub bardziej pośrednie charakterystyki”;
6. intuicja stabilności – „rzeczy zachowują się w potoku zmian”;
7. intuicja autoistnienia – „ja jestem w świecie”;
8. intuicja subiektywności świadomości – „moja myśl o rzeczy i sama rzecz to obiekty całkowicie odmiennej natury – pierwszy jest we mnie, drugi na zewnątrz mnie”;

¹³⁴ Ibidem, s. 66.

¹³⁵ Warto zapoznać się z krytyczną i ciekawą reinterpretacją metafizologii Leszka Nowaka dokonaną przez Krzysztofa Abriszewskiego w książce *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit., s. 105–118. Analiza „zdrowego rozsądku” i sposobów zrywania z nim, którą zamieściłem w niniejszym podrozdziale, jest w dużej mierze zainspirowana przez tę książkę.

9. intuicja empiryzmu – „najpewniejszą wiedzę o świecie można uzyskać przez zmysły”;

10. intuicja akauzalności obserwacji – „obserwacja zmysłowa rzeczy nie zmienia tej rzeczy”¹³⁶.

Leszek Nowak używa powyższej listy¹³⁷ do oceny filozofii, ze względu na zgodność lub niezgodność tych twierdzeń ze zdrowym rozsądkiem. Filozofie zgodne ze zdrowym rozsądkiem nazywane są spolegliwymi¹³⁸, te, które nie są z nim zgodne, nazywane są radykalnymi. Nowak stoi na silnym stanowisku, że filozofowie powinni starać się konstruować filozofie radykalne, zrywające ze zdrowym rozsądkiem. Podział na radykalne filozofie, zrywające ze zdrowym rozsądkiem, i filozofie spolegliwe, mimo że brzmi intrygująco i ciekawie, jest dość problematyczny, co interesująco omawia Abriszewski¹³⁹. Dla mnie ważniejsze jest jednak to, jak można pokazać, zaproponować translacje,

¹³⁶ Leszek Nowak, *Byt i myśl...*, op. cit., s. 66.

¹³⁷ Częściową krytykę tej listy przedstawia Abriszewski (*Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit.). Jego wątpliwość budzi m.in. intuicja subiektywności świadomości (powszechna wiara w uroki, przypisywanie słowom i aktom świadomości mocy sprawczej) – podobnie jest z katolicką definicją grzechu (myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem); inną wątpliwość budzi kwestia negatywności – w zdrowym rozsądku często brak jest ważniejszy niż obecność. Abriszewski podaje przykład „kupki u niemowlęcia”: jej brak jest ważnym wydarzeniem w świecie rodziców. Wydaje się jednak, że to bardziej powszechne odczucie zdroworozsądkowe, np. nałogowi gracze w totolotka żyją dzięki „brakowi szóstki – głównej wygranej”, nastolatki płci obojga żyją niespełnionymi, nieobecni ukochanymi, można nawet cokolwiek złośliwie założyć, że w obu przypadkach spełnienie marzeń, zastąpienie negatywności pozytywnością byłoby rozczarowujące.

¹³⁸ Mam poważny problem ze zrozumieniem, w jakim sensie Leszek Nowak używa tutaj słowa „spolegliwy”. Jeżeli jako filozof i prawnik posługuje się słowem „spolegliwy” zgodnie z jego słownikową definicją (używaną m.in. przez Kotarbińskiego w jego koncepcji spolegliwego opiekuństwa), to mielibyśmy wtedy do czynienia z dziwnym stwierdzeniem, że spolegliwe filozofie zdroworozsądkowe to takie, na których można polegać. Wydaje się jednak, że – co zaskakujące – Leszek Nowak podąża tu za potocznym znaczeniem przypisywanym temu słowu, gdzie spolegliwy to tyle, co uległy.

¹³⁹ Proponuje on też ciekawy przykład metafizycznych uwag Leszka Nowaka na pojęcie gry kulturowej.

łańcuch zapośredniczeń, które pozwalają utrzymywać bardzo mało zdroworozsądkowy pogląd ontologiczno-metafizyczny, i równocześnie zaproponować sposoby, w jakie może on zostać zdekontekstualizowany/wykonywany i spleść się ze zdroworozsądkowością świata życia – analogicznie zatem, jak widzieliśmy w przywołanym przykładzie gry w Go, gdzie abstrakcyjne reguły gry planszowej mogły stać się Drogą (Do) i spleść z praktyką życiową.

Napięcie pomiędzy autonomią teorii (systemu reguł formalnych) a ulokowaną w strukturach świata życia praktyką jest widoczne, gdy przywołamy kolejną po rewizji nastawienia naturalnego cechę radykalnego stylu filozofowania według Nowaka: jest nią próba uchwycenia Całości: „Różne systemy filozoficzne inaczej ją uchwytują, w każdym z nich idzie o całość”¹⁴⁰. Nowak dodaje, że owe rekonstrukcje winny być dodatkowo racjonalne.

Filozofia jest najpierw zburzeniem metafizyki naturalnej, a potem odbudową całościowego obrazu istnienia. Filozofia (w sensie gatunkowym!) polega więc na rewolucyjnej rekonstrukcji całości¹⁴¹.

Widzimy podobieństwo pomiędzy przypisywanymi przez Leszka Nowaka zadaniom filozofii a tymi, jakie przed rozszerzoną koncepcją wyobraźni socjologicznej stawiał Włodzimierz Wesołowski. Gdy nałożymy na siebie oba ujęcia, widzimy wyraźnie analogię pomiędzy całościową, socjologiczną rolą wyobraźni (socjologicznej) a pracą filozoficzną polegającą na zburzeniu metafizyki naturalnej i zrekonstruowaniu jej w nowej postaci. Przypomnijmy, całościowy, socjologiczny wymiar wyobraźni jest związany z działalnością ściśle akademicką – w tym sensie propozycja Nowaka nie tylko nie przeczy, ale znakomicie uzupełnia się z propozycją Wesołowskiego.

Należy tu jednak poczynić jedno – kluczowe – zastrzeżenie: postulat *rewolucyjnej rekonstrukcji całości* dobrze oddaje to, co powinno być filozoficzną, akademicką częścią pracy wyobraźni socjologicznej. Problematiczne jest przypisanie owej rekonstrukcji

¹⁴⁰ Leszek Nowak, *Byt i myśl...*, op. cit., s. 69. ¹⁴¹ Ibidem.

charakterystyki: racjonalna. Tu pojawia się różnica pomiędzy moim stanowiskiem a tym przyjmowanym przez Leszka Nowaka. Zdaje się bowiem, że zakłada on bardzo wąską, czysto formalną koncepcję racjonalności. W takim ujęciu rekonstrukcje intuicji metafizycznych przykrawane byłyby przemocą do zrębów wyznaczonych przez możliwości dane nam przez języki formalne czy też do historycznego stadium filozofii analitycznej. Odwołanie do Latoura i teorii aktora-sieci pozwala pokazać, że owa rekonstrukcja może się opierać na innym zestawie praktyk poznawczych niż te zapożyczone jedynie z arsenału filozofii analitycznej i odwołujące się wyłącznie do języków formalnych. Nowak w większym stopniu bowiem rekonstruuje ontologie i propozycje metafizyczne wyznaczone przez immanentność języków formalnych, niż dokonuje rekonstrukcji Całości (bytu). Jeżeli odwołamy się do Foucaulta, możemy zaryzykować twierdzenie, że Nowak poprzez samoograniczenie swej koncepcji do pewnej formy racjonalności formalnej czyni ją wrażliwą na zmiany *episteme* (albo w jej obrębie). Z kolei ANT jako ujęcie bardziej elastyczne daje większą szansę na przechodzenie pomiędzy różnymi formami *episteme*. Posługując się metaforą, Nowak buduje silny, solidny gmach na twardym (pozornie) gruncie jednej płyty tektonicznej (*episteme*) – w razie trzęsienia Ziemi, pęknięcia płyty, jego gmach runie wraz z nią. ANT w swej chybotliwości podobne jest raczej wodzie, która przystosowuje się do podłoża. To, co jest słabością z punktu widzenia ustabilizowanego paradygmatu, staje się siłą w przypadku okresów zmiany.

Odwołanie do teorii aktora-sieci, szczególnie do Annemarie Mol i Johna Lawa, pozwala pokazać inne sposoby rekonstrukcji całości, oparte nie na ontologii wyznaczonej przez języki formalne, ale na ontologii (metafizyce empirycznej) wyznaczonej przez zestawy praktyk wiedzytwórczych. Dzięki temu można zobaczyć, w jaki sposób intuicje metafizyczne są konstruowane oraz reprodukowane. Odwołanie do Lawa pozwala pokazać, że zakładana przez Nowak jako oczywista dla zdrowego rozsądku intuicja „jednego świata”, owszem, jest taką, ale tylko dla małego wycinka europejskiej części ludzkości i tych, którzy zostali

poddani jej wpływowi¹⁴². Jak wskazuje Law, tak bazowe metafizyczne założenie, że świat i rzeczywistość istnieją same dla siebie oraz że ludzie nie wytwarzają ich, jest właściwe tylko dla postkartezjańskiej Europy (oraz, oczywiście, krajów białych osiedleńców, jak Stany Zjednoczone czy Kanada).

Gdy przyjmiemy, że sama metafora naturalna mówiąca o istnieniu „jednego świata” nie jest oczywista, ale jest przez ludzi wytwarzana w ramach pewnych zestawów praktyk wiedzytwórczych, to widać, że bardziej użytecznym narzędziem do rekonstrukcji metafizyki naturalnej będzie odwołanie się nie do zaplecza filozofii analitycznej, ale do teorii aktora-sieci i tradycji nieklasycznej socjologii wiedzy. Intuicja całości (podobnie jak jedyności) świata, która, jak założył Leszek Nowak, jest naturalna i zdroworozsądkowa, jest przecież podtrzymywana przez bardzo konkretne praktyki wiedzytwórcze i związana ze specyficznym usytuowaniem (w konkretnym otoczeniu kulturowym oraz okresie historycznym). Jest tak również w omawianym wcześniej przypadku epifanii, całościowego doświadczenia przez Latoura nieredukcyjnego obrazu świata. Tutaj możemy wskazać także na drugi problem związany z definicją filozofii dokonaną przez Leszka Nowaka. W traktacie *Irreductions* mamy do czynienia z próbą ukazania rewolucyjnej rekonstrukcji całości. Latour jest tutaj w pełni filozofem: doświadczył¹⁴³ na sposób noetyczny pewnych prawd pierwszych dotyczących świata. Zaproponował jednak

¹⁴² Law wskazuje m.in. na sposoby doświadczenia świata przez australijskich Abo-rygenów, dla których oczywistym, zdroworozsądkowym założeniem jest twierdzenie o wielości światów. Zob. John Law, *What's Wrong with a One-World World*, <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>, data dostępu: 13.04.2016.

¹⁴³ Tutaj pojawia się też ciekawy moment związany z koncepcją Leszka Nowaka: zdaje się on ograniczać rolę filozofów do rekonstruktorów oraz dekonstruktorów zdroworozsądkowych intuicji metafizycznych. Tym samym Nowak ogranicza filozofów do sfery racjonalności w sensie *ratio/logos* i odcina się od historycznego dziedzictwa filozofii związanego z poziomem rozumowym (intuicji rozumowej – *nous*). Zgadzając się z Nowakiem, że w filozofii idzie o całość, warto zauważyć, że owa całość może być także doświadczona w kategoriach intuicji rozumowej, a nie tylko opowiedziana w ramach pismocentrycznej narracji.

całkowicie odmienną drogę rekonstrukcji owej całości. Latour oraz inni reprezentanci ANT wskazują, że codzienna praktyka naukowa, kulturowa, społeczna dokonuje redukcji tego, co w akcie intuicji rozumowej (filozoficznej) możemy uchwycić jako całość. Rolą filozofa w tym ujęciu nie jest apodyktyczne konstruowanie systemów dedukcyjnych. Byłoby nią raczej przyglądanie się, w jaki sposób aktorzy ludzcy i pozaludscy w swych codziennych praktykach konstruują i rekonstruują różnorakie Całości. Filozof w tym ujęciu to ktoś, kto potrafi śledzić połączenia, sposoby stabilizacji rzeczywistości, to ktoś, kto potrafi działać na trzech odseparowanych rejestrach: w pierwszej kolejności, co najtrudniejsze dla tradycyjnej akademii, jest on działającym uczestnikiem świata, ale zarazem, co odróżnia filozofa/filozofkę od innych uczestników świata życia, równocześnie jest w stanie śledzić zarówno autonomiczne pola gier (kulturowych, filozoficznych), jak i ich rekontekstualizację dokonywaną przez uczestników światów życia. Posługując się ponownie analogią do gry w Go, funkcja tradycyjnego filozofa akademickiego przypominałaby kogoś, kto zna dobrze teoretyczne reguły gry, zna ich historię, śledzi zapisane na diagramach przeszłe partie, ale sam nie gra. Filozof tradycyjnie akademicki byłby zatem kimś, kto głównie operuje w polu wzmacniania autonomii gry (nie wychodzi poza jej obręb). Postmodernistyczny przełom, dowartościowujący „małe narracje”, był, przynajmniej w swych ujęciach popularnych, próbą zerwania z polem autonomizacji. W zaproponowanej metaforze postmodernizmu proponowałby grę bez konieczności ćwiczenia abstrakcyjnych reguł stabilizujących pole, kwestionowałby konieczność uczenia się wytrwale abstrakcyjnych, oderwanych od praktyki reguł. Praktyka filozoficzna, jak ją rozumiem, byłaby łączeniem wszystkich trzech momentów i obejmowałaby trialektycznie sprzężone pole autonomizacji gry, jej rekontekstualizację (wykonywanie) i niedualizujące działanie.

Dochodzimy tutaj do ważnego momentu: przy zaproponowanych wyżej zadaniach filozofa staje się dość oczywiste specyficzne przesunięcie w obrębie struktur wiedzy – to nie logika formalna, ale zontologizowana, zradykalizowana, nieklasyczna socjologia wiedzy (której przykładem jest teoria aktora-sieci) staje się podstawą filozofowania

(obejmującego poszukiwania metafizyczne, metodologiczne oraz ontologiczne). John Law w swych poszukiwaniach nowych dróg dla budowania podstaw metodologicznych nauk społecznych nazywa tę propozycję **metodologią ontologiczną** (*ontological methodology*)¹⁴⁴. Postulat ten stanowi radykalizowanie tezy sformułowanej przez Radosława Sojaka, który socjologii wiedzy przypisywał rolę „ogólnej teorii społeczeństwa”¹⁴⁵. Taką perspektywę przyjmuje także Abriszewski w swej pracy *Kulturowe funkcje filozofowania*. Propozycja sformułowana przez Johna Lawa czy Bruna Latoura jest radykalna – to nie tylko zastąpienie pewnych metod innymi¹⁴⁶. Przyjęcie proponowanego przez Lawa podejścia polega na dostrzeganiu konstrukcji i rekonstrukcji świata w jego procesie stabilizowania i destabilizowania się. Podobnie jak Latour, domaga się on sprawdzenia, czy stosowane przez nas metody badania świata, sposoby opisu są wystarczające, chce, abyśmy również badali, jakie są ich konsekwencje, jaką rzeczywistość za ich pomocą „powołujemy do życia”. ANT i pozostający w tym trybie pracy badacz („antograf”) to nie wybór jednej teorii spośród wielu, to przeorientowanie także na poziomie praktyki. W ujęciu ANT, podobnie jak w przypadku japońskiego pojęcia Drogi, kładziemy nacisk na praktykowanie/wykonywanie:

Performatywność i zwrot ku rzeczom jako przyjęte rozstrzygnięcia pozwalają przejść od (chyba) bardziej tradycyjnie zorientowanych metafizyk do zinterpretowanego modelu czterech typów poznania pojmowanego jako ingerowanie w realność gier kulturowych. Pozwalają one (próbować przynajmniej) śledzić osadzanie się rezultatów filozofowania w codzienności. Dzięki nim filozofowanie nabiera świeżości – gotowe, „klasyczne” rozwiązania zostają zastąpione przez wrażliwe, problematyczne negocjacje, poszukiwania i próby. Filozofia, wracając do życia, nabiera życia¹⁴⁷.

¹⁴⁴ John Law, *After Method: Mess in Social Science Research*, Routledge–Taylor & Francis Group, London–New York 2004, s. 154.

¹⁴⁵ Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny...*, op. cit.

¹⁴⁶ John Law, *After Method...*, op. cit., s. 7.

¹⁴⁷ Krzysztof Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit., s. 25.

Filozof¹⁴⁸ w tym ujęciu przede wszystkim śledzi, odtwarza, daje „głos”. Ma z jednej strony rolę służebną, a z drugiej pozycję uprzywilejowaną. Odtwarza struktury gier, które tworzą różnorakie sfery autonomizacji, ale także rekonstruuje ich rekontekstualizację. Zasadniczy jest tu fakt, że taka praktyka sam stanowi sferę autonomizacji i jest następnie dekontekstualizowana¹⁴⁹.

Tym, z czym musi się mierzyć tak rozumiana praca filozofowania, nie jest wbrew twierdzeniu Leszka Nowak – „naturalny”, zdroworozsądkowy obraz świata „zwykłych ludzi” i łączone z nim przekonania filozoficzne, a zadaniem nie jest zaproponowanie innych niż rozsądkowe obrazy Całości. Zadaniem jest prześledzenie, w jaki sposób doszło do takiej stabilizacji rzeczywistości, że zaowocowało to istniejącymi, podtrzymywanymi w codziennych praktykach potocznych (ale i naukowych) obrazami Całości. Aby to prześledzić, musimy porzucić wiele założeń, którymi my, badacze, jesteśmy spętani – problemem w takim ujęciu jest raczej „zdrowy rozsądek” zakładany przez filozofów i naukowców¹⁵⁰. Podstawowym zadaniem filozofów jest zatem zmierzenie się, przemyślenie, czy też posługując się terminem Wallersteina, „odmyślenie” (*unthinking*)

¹⁴⁸ Zdaję sobie sprawę z problematyczności odwołania do kategorii filozofa. W tradycji instytucjonalnej filozofii anglosaskiej określenie to zarezerwowane jest jedynie dla wąskiej grupy badaczy reprezentujących filozofię analityczną. Wymienieni wyżej autorzy są lokowani raczej jako przedstawiciele socjologii, STS i innych dyscyplin. Wydaje się jednak, że przyjmowanie za definicję filozofii i filozofowania tego, co chwilowo historycznie jest tak definiowane przez pewne instytucje anglosaskie, byłoby wyrazem niegodnego myślenia filozoficznego samoograniczenia.

¹⁴⁹ Chciałbym zaznaczyć, że nie mamy tu do czynienia ze sprzecznością, ale z ograniczeniami związanymi z piśmiennym i z konieczności dualizującym przekazem. Spiralny, hermeneutyczny charakter refleksyjności traci swój paradoksalny charakter z chwilą, gdy jest praktykowany. Por. analizy Pierre’a Bourdieu zamieszczone w książkach: *Medytacje Pascalińskie* i *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*.

¹⁵⁰ Anegdotyczne potwierdzenie znajduję w swojej praktyce dydaktyczno-naukowej: gdy prezentuję idee dotyczące posthumanizmu, teorii aktora-sieci, wywołują one większy opór w środowiskach filozofów akademickich, niż gdy prezentuję je w wykładach popularnych, adresowanych do laików.

dotychczasowych struktur wiedzy, a szczególnie tego, co Law nazywa „metafizyką euroamerykańską”:

Książka niniejsza dotyczy tego, czym jest metoda. Jej główna teza brzmi: metoda w naukach społecznych (a także w nauka przyrodniczych) jest wykonywana (*enacted*) w zestawie reguł narzuconych przez dziewiętnasto-, a nawet siedemnastowieczne euroamerykańskie klapki na oczach. To oznacza, że [metoda] nie rozumie i błędnie interpretuje samą siebie. Metoda, jak wskazuję, nie oznacza mniej lub bardziej udanego zestawu reguł opisywania danej nam uprzednio rzeczywistości. Jest raczej jej wykonywaniem. Pomaga wytwarzać rzeczywistość. Nie czyni jednak tego w sposób dowolny czy pod wpływem impulsu. Istnieje bowiem swoiste zaplecze (*hinterland*) rzeczywistości, manifestujące nieobecności i Inności, różnorakie współzależności i wzory, które są już właśnie wykonywane (*enacted*) i których nie możemy zignorować¹⁵¹.

W tym momencie widać wyraźnie rozejście się propozycji Johna Lawa i Leszka Nowaka – ten ostatni zakładał uprzywilejowaną pozycję filozofa, który projektuje systemy metafizyczne, operując na materiale czerpanym z całościowych zdroworozsądkowych obrazów świata. Zdaniem Nowaka filozof proponuje własne koncepty Całości, dokonuje śmiałych, rewolucyjnych rekonceptualizacji Całości. Niestety, Nowak podzielał epistemocentryczne założenia nowożytnej eurocentrycznej filozofii. W swym projekcie radykalnego zrywania ze zdrowym rozsądkiem nastawienia radykalnego nie był dość radykalny, aby zerwać z doksą, którą odziedziczył wraz ze strukturami wiedzy. Co więcej, epistemocentryzm ujęcia Nowaka spowodował, że nie dostrzegał on zupełnie performatywnego wymiaru teorii metafizycznej, tego, że jest ona elementem działania w świecie oraz że jest też konsekwencją zespołu praktyk, działań i procesów, jest przez nie wykonywana. Paradoksalnie, odwołujący się do obiektywizmu Nowak zaproponował spekulacyjny, czysto konstruktywistyczny model uprawiania metafizyki, a wywodzący się z tradycji STS/ANT Law proponuje realistyczny, hermeneutyczny obraz praktyki

¹⁵¹ John Law, *After Method...*, op. cit., s. 143.

filozoficznej jako uwikłanej w rzeczywistość i jej wykonywanie¹⁵². Odwołując się do pary autonomia-rekontekstualizacja, wydaje się zasadne, że unitarna koncepcja metafizyczna Leszka Nowaka stanowi znakomity przykład pracy w polu autonomii¹⁵³, niestety, sukces ten jest zarazem przyczynkiem do jej samoograniczenia. Koncepcja, którą przedstawił, jest tak skomplikowana i złożona, że pomimo zastosowanych przez niego procedur (konkretyzacji i zasady adekwatności) z trudem można dokonać jej rekontekstualizacji. Trudno też sobie wyobrazić jej wykonywanie (*enactment*).

Koncepcja Johna Lawa (a także szerzej ANT) jest propozycją, która podobnie jak zestaw reguł gry w Go, operuje na dużo skromniejszym zbiorze pojęć. Celem ontologicznej metodologii jest skupienie na momencie łączenia, budowania, „sklejania”.

¹⁵² Można tutaj zauważyć napięcie pomiędzy projektem metafizycznym Leszka Nowaka a jego deklaracją przywiązania do tradycji marksistowskiej. Nowak znany jest z twórczej, nieortodoksyjnej reinterpretacji marksizmu przedstawionej w nie-Marksowskiej koncepcji materializmu historycznego (n-Mmh). Wydaje się jednak, że Leszek Nowak, nawet w swych próbach krytycznej reinterpretacji marksizmu, wciąż pozostawał wierny jej obiektywistycznej wykładni, pomijając praxisowskie, konsekwentnie historyczne i socjologiczne jej ujęcia. Zwraca na to uwagę Waldemar Czajkowski (krytykując nie tylko trójpodział władz w n-Mmh, ale szerzej, także analogiczne projekty): „Wspólną wadą wszystkich tego rodzaju podziałów jest to, że przyjmują one za punkt wyjścia to, co powinno być punktem dojścia – struktura systemu praktyk społecznych nie jest czymś, co powinno być założone, lecz czymś, co powinno być teoretycznie wyprowadzone (jak to zrobić, to odrębna kwestia; warto jednak odnotować, że interesującą propozycję w tej sprawie przedstawił György Lukács w swej *Ontologii bytu społecznego*). Co więcej, nawet pobieżna analiza historii sugeruje, że struktura ta ma charakter historycznie zmienny. Analiza tych zmian – ich mechanizmów, przyczyn i skutków – jest równie istotnym zadaniem historiozofii jak analiza zmian sieci relacji międzyludzkich”, zob. *Kilka uwag o Leszku Nowaku nie-Marksowskim materializmie historycznym oraz Immanuela Wallersteina i Andre G. Franka teoriach systemu światowego*, w: Krzysztof Brzechczyn, Mieszko Ciesielski, Eliza Karczyńska (red.), *Jednostka w układzie społecznym. Próba teoretycznej konceptualizacji*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” 2013, nr 22, s. 201.

¹⁵³ Dobrym wprowadzeniem do koncepcji metafizycznej Leszka Nowaka jest książka Krzysztofa Kiedrowskiego *Zarys negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.

Problemem jest raczej, jak myśleć właściwie (*well*) o różnorodnych sposobach relacji pomiędzy usytuowaniami i odrębnościami. Nie są one oddzielone od siebie w wyniku działania Boga czy ludzkiego kartografa. Nauka, polityka i estetyka nie zajmują odrębnych dziedzin. Przeciwnie, są one przeplecione. Ich relacje przecinają się i współdziałają ze sobą w nieoczekiwany sposób. To zestaw częściowych połączeń i wpływów. Zadaniem jest, jak myśleć o nich i współwytwarzać je właściwie – dlatego nazywam to kwestią organizacyjną. Okazuje się, że akademickie przedziały dyscyplinarne są bardzo przepuszczalne, nie tylko odzwierciedlając odwieczny postulat, wedle którego prawda winna być także praktyczna, ale w dużo bardziej szerokim i twórczym sensie, który chciałem zawrzeć w niniejszej książce¹⁵⁴.

Pomimo innego języka oraz odmiennego punktu wyjścia w zamyśle Johna Lawa mamy do czynienia z próbą analogiczną do tej, którą podjął C. Wright Mills, gdy w „wyobraźni socjologicznej” chciał połączyć w jedno: refleksję metasocjologiczną nad stanem socjologii (nauk społecznych), diagnozę rzeczywistości (teorię socjologiczną) oraz interwencję polityczną. Momenty te jednoczone były przez nadrzędną dla Millsa perspektywę – działania w imieniu i dla wolnej od alienacji jednostki ludzkiej. Law także formułuje projekt analogiczny, który jest równocześnie refleksją metasocjologiczną (metafilozoficzną), diagnozą sytuacji oraz projektem politycznym, tyle tylko że wyciąga zeń radykalniejsze ontologiczne konsekwencje. Jego propozycja jest ontologiczna w tym sensie, że w sposób otwarty nawołuje do odzyskania na powrót „świata”, który jak twierdziłem w rozdziale pierwszym, filozofia utraciła: „Świat nieustannie się zmienia i nauki społeczne mniej lub bardziej niechętnie podążają za nim”¹⁵⁵.

Propozycja Johna Lawa komplikuje relację pomiędzy strategiami filozoficznymi, które Leszek Nowak określił jako spolegliwe i radykalne. Radykalność koncepcji metafizycznej, polegająca na zakwestionowaniu nastawienia naturalnego, okazuje się w tym ujęciu dość łatwa, o ile

¹⁵⁴ John Law, *After Method...*, op. cit., s. 156. ¹⁵⁵ Ibidem, s. 3.

pozostanie na poziomie autonomizacji. W takim wypadku jedyny opór, jaki napotyka filozof, to ontologia „świata myśli” i opór dedukcyjnego aparatu, którym się posługuje. Paradoksalnie, to ruch Lawa wymaga więcej odwagi – „spolegliwość”, bycie świadkiem, śledzenie splotów i artykulacji tego, co się wydarza, wymaga radykalnego zakwestionowania własnego filozoficznego dziedzictwa. „Spolegliwość” filozofa („antografa”) rozumiana może być w tym właściwym znaczeniu, to ktoś, na kim możemy polegać, ten, kto właściwie śledzi połączenia i odpowiedzialnie uczestniczy w tworzeniu rzeczywistości (śledzi wykonywanie pewnych ontologii i wspiera je albo stawia im opór). Sytuacja jest tu analogiczna do przemieszczenia, z jakim mamy do czynienia w tradycyjnych rolach myślicieli krytycznych: niegdyś akcentowano ich rolę jako burzycieli „doksy”, dziś w świecie, w którym nasze uniwersum symboliczne jest rozrywane przez innowacje techniczne, naukowe i procesy ekonomiczne, wydaje się, że rolą myślicieli krytycznych jest także pokazywanie dróg spajania owego uniwersum na powrót. Wracając do Leszka Nowaka, radykalność, polegająca jedynie na konstrukcji pewnej propozycji Całości, wydaje się paradoksalnie łatwa. Metafizyk w tej roli nie musi się konfrontować, nie musi słuchać, nie musi widzieć, wystarczy, że pracuje na materiale swych myśli. Pozornie skromniejsza praca rekonstruktora wymaga gry pomiędzy służebną rolą słuchacza a radykalną rolą pracy na polu autonomii. Kluczem jest, odwołując się do metafory Drogi (*Do*), funkcjonowanie na obu poziomach. Inaczej grozi nam roztopienie albo w czystej konstrukcji systemu filozoficznego, albo w doraźności rozedrgania małych narracji¹⁵⁶.

Po analizie w trybie negatywnej (krytycznej) koncepcji Leszka Nowaka przejdźmy do rekonstrukcji pozytywnej – przyjrzyjmy się, jakie uprzedzenia musi ów rekonstruktor proponowany w ramach ANT pokonać, jakie dziedziczone wraz ze strukturami wiedzy poglądy metafizyczne/ontologiczne odmyśleć. Zbiorczo ich zestaw John Law

¹⁵⁶ Wbrew wielokrotnemu odcinaniu się przez Latoura od filozofii Hegla wydaje się, że napięcie pomiędzy ideą a jej ucieleśnieniem, gra innobytuz z podmiotem, krytyka czysto abstrakcyjnej myśli obecna w poglądach Hegla jest mniej odległa od pewnych ustaleń ANT, niż Latour chciałby przyznać.

nazwał naturalną metafizyką anglo-amerykańską. Metafizyka ta nie musi być uprawiana, zakładana jedynie przez profesjonalnych filozofów. Jest ona także obecna w dziełach twórców kultury z innych obszarów – Law odnajduje ją chociażby w ujęciu perspektywy malarskiej przez Alberta¹⁵⁷.

Przyjrzyjmy się liście „naturalnych” przesądzeń na temat rzeczywistości, jakie zdaniem Lawa¹⁵⁸ formułowane są w ramach standardowych (spolegliwych?) metafizyk euroamerykańskich:

1. zewnętrżność (*out-thereness*) – przekonanie, że istnieje „rzeczywistość która jest «gdzieś tam» (*out there*)”;

2. niezależność (*independence*) – przekonanie, że zewnętrzna rzeczywistość jest zwykle niezależna od naszych działań, a szczególnie od tego, jak my odbieramy rzeczywistość;

3. uprzedniość (*anteriority*) – przekonanie, że zewnętrzna rzeczywistość nas poprzedza, istniała przed nami, przed aktami naszych działań i percepcji;

4. określoność (*definiteness*) – przekonanie, że zewnętrzna rzeczywistość jest zbudowana z pewnej liczby określonych form i relacji, co oznacza, że można poddać ją pewnej procedurze poznania w wyniku operacjonalizacji;

5. pojedynczość (*singularity*) – przekonanie, że świat jest taki sam wszędzie, co oczywiście nie oznacza prymitywnego poglądu, który przeczy np. doświadczeniu multikulturowemu czy wielości światów społecznych, chodzi raczej o bardziej zasadnicze przekonanie, że świat jest jeden u swych podstaw.

Law, podobnie jak Nowak, nie przestaje na wyliczeniu jedynie tych podstawowych założeń dotyczących rzeczywistości, pokazuje też kilka innych, dodatkowych możliwości:

6. ciągłość, stabilność (*constancy*) – przekonanie, że rzeczy, obiekty w świecie zachowują się w zmianie;

7. pasywność (rzeczywistości) (*passivity*) – Law zwraca uwagę, że to dotyczy szczególnie świata euroamerykańskiej metafizyki, w jej

¹⁵⁷ John Law, *After Method...*, op. cit., s. 23–25.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 24.

„odczarowanej”, modernistycznej wersji. Ta marginalna uwaga Lawa ma dla mnie duże znaczenie;

8. uniwersalizm (*universalism*) – przekonanie, że prawa uniwersalne istnieją, nie są wykonywane, podtrzymywane, nie trzeba wkładać wysiłku, pracować na rzecz ich zaistnienia.

Law stworzył swą listę, aby pokazać, w jaki sposób proponowany przez Latoura i Woolgara opis praktyk naukowych wypełnia (lub nie wypełnia) tak scharakteryzowaną metafizykę euroamerykańską.

Widać wyraźnie, szczególnie w przypadku pierwszych pięciu założeń, że tym, co należy przemyśleć, podważyć, nie jest „światopogląd naturalny” zwykłych ludzi, ale struktury wiedzy. Formułowane przez Leszka Nowaka tezy metafizyczne mogą jawić się radykalnie zarówno na gruncie zdrowego rozsądku przeciętnego przedstawiciela społeczeństw euroamerykańskich, jak i filozofom z tego kręgu kulturowego (a może przede wszystkim im). Wbrew Nowakowi „zdrowe rozsądki”, z jakimi możemy się spotkać w trakcie badań empirycznych, mogą być bardziej radykalne, niż zakładał. Podobnie to, co uzyskujemy w wyniku „przesłuchania” podczas badania etnograficznego, może zaskoczyć swym radykalizmem. Stawiam mocną tezę: tym, co należy odrzucić, jest „naturalne nastawienie” metafizyki euroamerykańskiej (nowożytnej), abyśmy mogli bez obciążeń oddać się procedurom „słuchania” świata, czyli rekonstruowaniu założeń metafizycznych, ontologicznych, które są ucieleśniane, a następnie wykonywane (*enact*) w trakcie codziennej interakcji aktorów (ludzkich i pozaludzkich). Wymaga to przyjęcia nieoczywistego słownika, narzędzi wypracowanych w ramach ANT. W takim sensie winniśmy być filozofami/filozofkami radykalnymi – wymaga to od nas zerwania ze zdrowym rozsądkiem, nastawieniem naturalnym, doksą. Następnie podążanie drogą badania zaproponowaną przez Lawa wymaga od nas umiejętności spolegliwego (w obu znaczeniach: a więc „odpowiedzialnego” i „uległego”) podążania za aktorami, odtwarzania tych założeń ontologicznych, które dają się w mrówczym (ANT) badaniu wydobyć. Przeprowadzając takie badanie, nie znamy jego rezultatów, nie możemy nigdy być ich pewni. Nie wiemy też, czy zrekonstruowane ontologiczne założenia będą radykalne czy spolegliwe (w rozumieniu Leszka

Nowaka). Wbrew Grahamowi Harmanowi nie możemy założyć, że obraz świata proponowany w *Irredukcjach* zostanie utrzymany – istnieją silne przesłanki, aby stwierdzić, że taki „zaczarowany” obraz świata nie jest podtrzymywany i stabilizowany przez codzienne interakcje. ANT nie jest propozycją silnie ontologiczną, jest raczej podobna hermeneutyce radykalnej i jej „słabej ontologii”¹⁵⁹. Nie ma podstaw, by założyć, że świat składa się z tych elementów, które tam są zaproponowane. Koncepcje Latoura, Lawa czy Mol to zestaw podstawowych przesądzeń ontologiczno-metodologicznych, które są niezbędne, aby rozpocząć proces badania ontologicznego. Nie oznacza to jednak, że założenia te będą utrzymane po zakończeniu procesu badawczego. Metodologiczno-ontologiczne narzędzia dostarczone przez ANT pozwalają na monitorowanie drogi badania, są sposobem nawigowania. Można, przypominając użytą już metaforę, stwierdzić, że metodologia ANT jest jak woda, która dostosowuje się do podłoża. Niech nas jednak nie zwiedzie użyta metaforyka: w metodologii ANT nie ma płynności, dowolności. Wprost przeciwnie, tym, czego winniśmy się uczyć, jest rygoryzm, metodyczność, uważność. Jak to dobrze pokazuje Law, ontologiczne i metodologiczne zaplecze ANT jest w dużej mierze zadłużone u Latoura i Woolgara z ich wczesniej pracy dotyczącej laboratorium w Salk. Etnograficzne studium skupione na rekonstrukcji naukowej produkcji faktów, skupione na odtworzeniu procedur, inskrypcji, sieci działań wyznaczyło standard postępowania badawczego. Zasadnicze było dostrzeżenie, że „Praktyki naukowe tworzą relacje, ale tworząc je, wytwarzają także realności”¹⁶⁰. To niepozorne zdanie pokazuje, że od samego początku następowało połączenie refleksji metodologicznej z ontologiczną (choć pewnie stopień uświadomienia narastał w czasie). Tym, czego filozofowie mogą się nauczyć od etnografii laboratorium, jest wskazanie na ilość pracy, która musi być wykonana, aby odtwarzać rzeczywistość, wytwarzać ją i tworzyć jej opisy. Latour i Woolgar wskazali, że praca w laboratorium, by mogła przynieść efekt,

¹⁵⁹ Gianni Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006.

¹⁶⁰ John Law, *After Method...*, op. cit., s. 29.

wymaga drobiazgowego notowania, zapisywania, etykietowania. Te procedury metodyczne służyły nie tylko raportowaniu rzeczywistości, ale także były niezbędne do jej kreowania i wytwarzania. Jak wskazuje Law, konsekwencje obserwacji etnograficznych poczynionych w ramach badań etnograficznych w laboratoriach daleko wykraczają poza filozofię nauki czy socjologię wiedzy. One podważają, stanowią wyzwanie dla całej nowożytnej tradycji metafizyki euroamerykańskiej:

W kontrze wobec euroamerykańskiego zdrowego rozsądku mówią nam oni, że nie jest możliwe oddzielenie od siebie: (a) wytwarzania poszczególnych rzeczywistości, (b) wytwarzania poszczególnych stwierdzeń na temat tych rzeczywistości, (c) tworzenia instrumentalnych, technicznych i ludzkich konfiguracji oraz działań, urządzeń zapisujących (*inscription devises*), które produkują te rzeczywistości i stwierdzenia. Przeciwnie, są one produkowane razem¹⁶¹.

Podsumujmy: rekonstruując naukowe praktyki laboratoryjne, otrzymujemy empirycznie ugruntowaną wypowiedź dotyczącą sposobów wykonywania rzeczywistości. Stanowić może ona matrycę do (re)konstruowania i wykonywania rzeczywistości oraz wypowiedzi o niej. Najważniejsze, najbardziej polemiczne w stosunku do stanowiska Leszka Nowaka jest konsekwentne i radykalne porzucenie założeń o istnieniu odrębnej Zewnętrzności (*Out-thereeness*)¹⁶². Konsekwentne przyjęcie jako punktu wyjścia filozofowania zradykalizowanej i zontologizowanej socjologii wiedzy doprowadza do wskazywanej przeze mnie już wcześniej jedności metody i struktury, bytu i wiedzy. Pamiętając jednak, jakich drobiazgowych badań wymagało odtworzenie laboratoryjnych procedur tworzenia/opisywania rzeczywistości, wiemy, że jedność ta nie oznacza jakiegos quasi-mistycznego postulatu. Wprost przeciwnie, jak już wskazywałem, to, co wydaje się radykalnym zerwaniem ze zdrowym rozsądkiem (metafizyki euroamerykańskiej), jest czymś, co można nazwać odpowiedzialną i pokorną wobec rzeczywistości narracją konkretną. Przyjrzyjmy się podstawowym momentom, które da się wskazać jako przejścia od stwierdzeń uzyskanych w ramach etnograficznych

¹⁶¹ Ibidem, s. 31. ¹⁶² Ibidem.

badania w laboratorium do szerszego programu badań metodologiczno-ontologicznych¹⁶³.

1. Niezależność – najistotniejszy dla koncepcji wyobraźni ontologicznej moment rewizji. Jak wskazuje Law, etnografia laboratorium uczy nas, że rozważając pytanie o istnienie niezależnej rzeczywistości zewnętrznej, gdy odpowiadamy z pozycji indywidualum, możemy przyjąć zdroworozsądkowy pogląd, że istnieje ona od nas niezależnie. Rzecz ma się jednak diametralnie inaczej, gdy przejdziemy na poziom zbiorowy, gdy spytamy o relacje pomiędzy naszymi zbiorowościami (złożonymi z ludzkich i pozaludzkich aktorów). Wtedy odpowiedź musi być bardziej zniuansowana, wiele obszarów rzeczywistości jest bowiem powoływanych do istnienia tylko w wyniku szerokiego spektrum praktyk społecznych i naukowych, działania urzędów raportujących. Gdy przejdziemy z pozycji jednostkowej, która jest domyślnym ustawieniem badawczym filozofów, na poziom zbiorowy (domyślny tryb pracy w nauce), to dochodzimy do konkluzji, że „rzeczywistość nie jest (...) niezależna od aparatury, która produkuje raporty o rzeczywistości”¹⁶⁴. Leszek Nowak jest w tej interpretacji dobrym przykładem pracy w trybie indywidualistyczno-filozoficznym wraz z konsekwencjami takiego trybu pracy (ustawienia). Solipsyzm metodologiczny, brak dostrzeżenia zwrotnego uwarunkowania własnego myślenia przez struktury wiedzy powoduje, że Nowak w ramach swych uwag metafizycznych nie potrafi opuścić poziomu indywidualnego nastawienia badawczego, które jest dokłą, zdrowym rozsądkiem euroatlantyckiej metafizyki. Jak zobaczymy dalej, owo napięcie pomiędzy poziomem indywidualnym (solipsyzmu metodologicznego) a kolektywnym (wyobraźni socjo/ontologicznej) przenosi się także na inne charakterystyki.

2. Upředniość (*anteriority*) – tutaj określamy nasz stosunek do istnienia rzeczywistości w czasie upřednim wobec naszych o niej raportów, przesądzeń. Odpowiedź jest dwuznaczna i brzmi: to zależy.

¹⁶³ Wylíczenia i charakterystyki tych momentów dokonuję, posilkując się: John Law, *After Method...*, op. cit., s. 31–32.

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 31.

Rzeczywistość jest współprodukowana wraz ze sposobami jej rejestrowania. Jednakże, szczególnie w przypadku poznania dokonywanego przez pojedynczego aktora, istnieje założone, ogromne zaplecze metod, aparatów rejestrujących, praktyk, które wytworzyły warunki możliwości poznania. To jest z reguły ukryte przed poznającym indywiduum. Czy ktoś z czytelników każdorazowo, gdy korzysta z urządzeń nawigacyjnych, map, jest świadomy tej niezliczonej sieci praktyk, artefaktów, które doprowadziły do tego, że posługujemy się pojęciem długości i szerokości geograficznej, że przestrzeń mówi do nas językiem metrycznym, czy wreszcie jesteśmy świadomi ogromu pracy, która jest każdorazowo wykonywana (i została wykonana wcześniej), gdy używamy na naszym smartfonie funkcji „lokalizuj za pomocą GPS”? Tak, rzeczywistość jest uprzednia dla nas jako podmiotów indywidualnych, ale warunki możliwości owej uprzedniości zostały historycznie, kolektywnie wytworzone. I w tym sensie rzeczywistość uprzednia nie jest.

3. Określoność (*definiteness*) – pytanie, które tutaj formułujemy, brzmi: „czy rzeczywistość przychodzi do nas jako zestaw zdefiniowanych i ustalonych form oraz relacji?”¹⁶⁵. Odpowiedź, jak wskazuje Law, znów jest dwuznaczna. Wbrew Leszkowi Nowakowi nie ma jasnej granicy pomiędzy „określonością świata laików” i „relatywnością, którą widzi radykalny, odważny metafizyk”. Oś różnicy jest przyłożona inaczej: „Gdy twierdzenia pasują do siebie, wzmacniają się wzajemnie, korespondujące z nimi obiekty są nazwane i mają zdefiniowaną formę. Gdy to nie zachodzi, także one nie mają takiej formy”¹⁶⁶. Mamy tu do czynienia z relacją podobną do opisywanej w systemowym języku Luhmanna: kody komunikacyjne i rzeczywistość są tak dalece ze sobą zintegrowane, sprzężone, że warunkują się wzajemnie. Tyle tylko, że podczas gdy Luhmann wciąż pozostaje na epistemocentrycznym poziomie, co prowadzi go do relatywizmu, tu mamy do czynienia ze zontologizowanym pojmowaniem praktyk. Ową dwuznaczność obiektu dobrze widać w przypadku choroby AIDS wywoływanej przez wirus HIV. Początkowo była ona fenomenem nieznanym, jawiła się jako „obiekt rozmyty”, nie było jasne, czy jest ona

¹⁶⁵ Ibidem. ¹⁶⁶ Ibidem.

pochodzenia wirusowego, czy to tylko osłabienie układu odpornościowego wywołane stylem życia. Dopiero kolektywne wysiłki lekarzy, naukowców, badaczy, pacjentów (ruchów pacjenckich) pozwoliły z jednej strony na zdefiniowanie tego zjawiska, a z drugiej na wytworzenie takich warunków możliwości, w których choroba ta stała się zjawiskiem na tyle określonym, stabilnym, że opierając się na niej (jako „obiekcie”), możemy planować dziś polityki społeczne, badania farmakologiczne, a chorzy mogą, znając tę konkretność „choroby-obiektu”, planować swe życie¹⁶⁷. To, czy rzeczywistość jawi się nam sztywna, twarda, określona, jest sprzężone zwrotnie z naszą możliwością panowania nad nią. W tym momencie ANT w swych konsekwencjach jest dużo bardziej dialektyczna, niż wielu zwolenników i przeciwników tej teorii chciałoby przyznać. Oczywiście, jest to raczej dialektyka, która równocześnie czerpie z Hegla i jego krytyki dokonanej przez Adorna. Innobyć, rzeczywistość i podmiot są tu pojmowane jako trwające w ciągłym dialektycznym procesie stabilizacji i destabilizacji, konstrukcji i dekonstrukcji. Ponadto możemy tu wskazać po raz kolejny błąd w rozumowaniu Grahama Harmana. W ramach ANT nie formułuje się przesądzeń na temat rzeczywistości, Latour także w swych *Irredukcjach* nie mówi, że rzeczywistość składa się tylko z płynności, mglistości, relatywności. Takie jest wyłącznie założenie metodologiczno-ontologiczne, stanowiące warunek rozpoczęcia badania. Bycie w dyspozycji badawczej, która jest scharakteryzowana w *Irredukcjach*, to stan paradoksalny, epifania, a zarazem moment przejściowy. To, jak jawić się będzie rzeczywistość, jakie jej aspekty będą zdefiniowane, stabilne, jest historycznie zmienne i rozmaite¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Steven Epstein, *Impure Science: AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge*, University of California Press, Berkeley 1996. Podobny proces na przykładzie cholery zostanie ukazany w rozdziale czwartym zatytułowanym *Praktykując wyobraźnię ontologiczną*.

¹⁶⁸ Warto przestrzec przed nazbyt postmodernistycznym, relatywistycznym ujęciem ANT. Z przyjęcia jako punktu wyjścia irredukcyjnego zaczerpniętego obrazu świata nie wynika wiele dla tego, jaki obraz uzyskamy na „wyjściu”, po przeprowadzeniu badania metodologiczno-ontologicznego. To, co jawić się może niektórym jako stan stabilny, dla niektórych jest zmiennością. I odwrotnie, to, co niektórym jawi się jako płynne, nieokreślone, dla innych, z innym zestawem praktyk i urządzeń, jest sytuacją stabilną. Widoczne jest to w przypadku napięcia oralność/piśmienność: dla osób piśmiennych zgubienie

4. Pojedynczość (*singularity*) – ostatnim aspektem, z którym musimy się uporać, jest rozstrzygnięcie, czy rzeczywistość składa się z jednego czy wielu światów. Odpowiedź znów jest dwuznaczna. Dla Lawa, Latoura, Woolgara najważniejsze jest pytanie, czy mamy do czynienia z kontrowersją („nauką w działaniu”) czy z ustalonym stanem wiedzy („nauką gotową, ustabilizowaną”). W pierwszym przypadku doświadczamy świata jako wielości (*multiplicity*); wraz z wygaszaniem kontrowersji, stabilizowaniem pewnego zestawu opisów, sieci metrologicznych, praktyk oczywistość założenia o tym, że mamy do czynienia z jednym światem, staje się coraz bardziej oczywista. Widzimy znów napięcie pomiędzy twierdzeniem Leszka Nowaka o nastawieniu naturalnym a tym, w jaki sposób euroatlantycką doksię charakteryzuje John Law. Wydaje się, że wbrew Nowakowi w świecie nastawienia naturalnego możemy mieć do czynienia nie tylko z założeniem o istnieniu wielu światów, ale także z aktem doświadczenia owej wielości. Co więcej, bywa, że owo doświadczenie jest nieznośne dla doświadczących¹⁶⁹.

Podsumowując, z opisu praktyk naukowych dokonanych przez Woolgara i Latoura, a następnie zgeneralizowanych przez Johna Lawa wyłania się zaskakujący obraz. Wbrew przywołanemu Leszkowi Nowakowi nie istnieje prosty podział na Całości formułowane przez laików w ramach nastawienia naturalnego oraz radykalne światy, koncepcje Całości kreowane przez filozofów. Czerpiąc inspirację z socjologii wiedzy, Law

mapy oznacza, że to one się „gubią”, rzeczywistość traci swój kształt, definiowalność. W przypadku osób niepiśmiennych nic takiego nie zachodzi, nie oznacza to jednak, że żyją one w jakims świecie „fluktuacji”, płynności. Znaczy to jedynie, że w inny sposób stabilizują one swe doświadczenia i możliwości nawigowania w przestrzeni, np. poprzez związywanie pojęcia przestrzeni z ideą przewodnika, kogoś znajomego. Piszący te słowa doświadczył takiego sposobu definiowania określoności świata w czasie podróży w Afryce Zachodniej (Mali, Burkina Faso, Ghana). Por. David R. Olson, *Papierowy świat...*, op. cit.

¹⁶⁹ Szerzej charakteryzuje to Abriszewski, gdy pokazuje rolę filozofii w stabilizowaniu i rekonstruowaniu uniwersum symbolicznego. Warto tu jednak dodać, że założenie o istnieniu jednego (albo wielu) uniwersum symbolicznego może być skorelowane zarówno z poglądem o istnieniu pojedynczości świata, jak i z założeniem o istnieniu wielości. Bliżej podejmem ten wątek w kolejnym podrozdziale.

konsekwentnie pokazał, co oznacza bycie usytuowanym ontologiem. Co więcej, pokazał różnicę pomiędzy uzyskiwanymi przeświadczeniami ontologicznymi (ucieleśnianymi w praktykach) w zależności od tego, czy pracujemy w indywidualnym reżimie pracy, czy rozpatrujemy poznanie z perspektywy zbiorowej, kolektywnej (w tym historycznej). Latour i Woolgar uczą nas zatem, że wytwarzanie świata/realności i jego poznanie to procesy równoczesne, co nie oznacza jednak prostego konstrukttywizmu. Tym, czego uczymy się od nich, jest zakwestionowanie wygodnej fikcji, która pozwala utrzymywać, że świat, „Zewnętrzność” istnieje poza nami, a my zwrrotnie istniejemy poza nią¹⁷⁰. Law pokazuje wyraźnie, że stopień uzależnienia od tego złudzenia jest powiązany ze sposobem pracy, z tym, w jaki sposób jesteśmy wpisani w procesy praktyk stabilizowania i destabilizowania rzeczywistości. Radykalność wniosków, jakie wyciągnęli Woolgar i Latour z obserwacji praktyk naukowych, mogła szokować filozofów nauki pod koniec lat siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych xx stulecia. Szok ów wynikał w głównej mierze z ich usytuowania w strukturach wiedzy, sposobu socjalizacji akademickiej. Solipsyzm metodologiczny, indywidualizm wyznaczał horyzont możliwości.

Czego zatem możemy się nauczyć łącznie od tak wydawałoby się odległych myślicieli jak Leszek Nowak i John Law? Czy badacz – jak postuluję w niniejszej książce – ma zrywać ze zdrowym rozsądkiem, czy nim się kierować? Odpowiedź jest dwuznaczna. Metafilozoficzna postawa Leszka Nowak, zrywanie ze zdrowym rozsądkiem nastawienia naturalnego, okazała się nie dość radykalna. Nowak nie potrafił zauważyć uwikłania w dokse, zdrowy rozsądek wyznaczany przez struktury wiedzy, które wyznaczały warunki możliwości tworzenia koncepcji Całości. Autor ten pisze:

Filozofia nie powstaje ze zdziwienia, ale ze znudzenia. Znudzenia banalnością naszych codziennych intuicji naturalnych. Prowadzi natomiast do

¹⁷⁰ Oczywiście, znamy to stanowisko od czasów Kanta, teraz jednakże ów transcendenalny warunek nie jest lokowany w obrębie rozumu, podmiotu etc., ale jest ujętą radykalnie ontologią wykonywaną przez „świat” w procesie jego samopoznania.

zadziwienia. Im bardziej zdumiewa, tym jest lepsza – jako filozofia, a więc alternatywny w stosunku do naturalnego obraz Całości¹⁷¹.

Pytanie brzmi, na ile owo zdumienie jest spowodowane przeszłymi stanami wiedzy, strukturami, które osadziły się w *episteme*, wyznaczyły warunki historyczno-społecznych możliwości artykułowania się realności. Nowak przyjmuje statyczny obraz zdrowego rozsądku. Wydaje się jednak, że nie potrafi tak jak Law pokazać, w jaki sposób dochodzi do zaistnienia takiego obrazu. Nowak nie jest w stanie zrekonstruować drogi, która spowodowała, że takie, a nie inne przeświadczenia ontologiczne (metafizyczne) stały się mniej lub bardziej podzielanymi praktykami kulturowymi i są wykonywane w ramach stabilizowania istniejącego nastawienia naturalnego. Badacz ten, izolując się od socjologii wiedzy, traci realny wpływ na wypełnienie swych obietnic metafizycznych. Bo przecież jego wizja filozofa jako burzyciela doksy ma sens społeczny:

Jeśli więc filozof (nie mylić z „pracownikiem naukowym z zakresu filozofii”) instynktownie usiłuje być oryginalnym, to nie z pustoty, lecz z obowiązku społecznego¹⁷².

Nowak, nie potrafiąc odtworzyć warunków stabilizowania poglądów metafizycznych nastawienia naturalnego, nie potrafi też zaproponować dróg do upowszechnienia, ustabilizowania innych niż aktualnie zdroworozsądkowe obrazy Całości, nie potrafi dostrzec konkurencyjnych sposobów ich produkowania przez praktyki naukowe i społeczne. Paradoksalnie, przez nazbyt ambitnie wyznaczoną rolę filozofowania sam zmarginalizował rolę filozofii i filozofów/filozofek. Nie uwzględniając sposobów stwarzania, odtwarzania, destabilizowania zarówno poglądów ontologicznych formułowanych przez filozofów profesjonalnych, jak i sposobów stwarzania, odtwarzania destabilizowania ontologii ucieleśnianych w ramach zdrowego rozsądku, nie potrafił wskazać przejścia od pracy intelektualnej, wypracowania modelu metafizycznego (poziom autonomii) do ucieleśnienia go. Taki przerwany obraz filozofa

¹⁷¹ Leszek Nowak, *Byt i myśl...*, op. cit., s. 113.

¹⁷² Ibidem, s. 81.

wyduje się odpowiadać – paradoksalnie – obrazowi nowicjusza w przywołanym schemacie nabywania kompetencji Dreyfusów¹⁷³, użytym, jak wskazywałem wcześniej, przez Benta Flyvbjerga w książce *Making Social Science Matter* do przywrócenia kategorii *phronesis* współczesnym naukom społecznym (i filozofii). Koncepcja wyobraźni ontologicznej, o czym była już mowa, ma dwa momenty: aksjologiczny i ontologiczny. Nowak ze swą propozycją odważnego konstruowania radykalnych obrazów całości może być naszym sojusznikiem. Jego wyobraźnia metafizyczna może służyć jako trening dla badaczy. Niestety, zawodzi ona na polu aksjologicznym – tu skromna propozycja Lawa wydaje się bardziej odpowiednia. Dlaczego? Abstrakcyjny świat wyobraźni metafizyczno-analitycznej Nowaka odpowiada poziomowi nowicjusza w schemacie Dreyfusów-Flyvbjerga. Nowak zna reguły abstrakcyjne, ale nijak nie potrafi i nie będzie potrafił dopasować ich do tego, jak mają regulować praktykę. Skromniejsza filozoficznie propozycja Lawa to próba treningu metodologiczno-ontologicznego, który ma stworzyć ekspertów i wirtuozów. Filozofujący badacze, „antografowie” w tym ujęciu będą potrafili nie tylko kontekstualizować swą wiedzę, ale „w locie” będą dostosowywać swój aparat do sytuacji, do tego, jak „świat będzie mówił”.

3.4. Świat – więcej niż jeden, mniej niż wiele – ontologia a frakcyjność

3.4.1. Przemysłość środowisko – otoczenie (*milieu*)

W ujęciu Lawa i Latoura ANT, a szerzej – nieklasyczne, zorientowane na zradykalizowanie badania etnograficzne, stają się filozofią pierwszą. Zastępują miejsce zajmowane dotychczas w tradycji dwudziestowiecznej przez metodologię i filozofię nauki. Porzucenie, przepracowanie założeń „nastawienia naturalnego” metafizyk euroamerykańskich pozwala na

¹⁷³ Model ten w kontekście Leszka Nowak omawia Krzysztof Abriszewski w swej pracy *Kulturowe funkcje filozofowania*, op. cit., s. 113, a szerzej model przedstawia na stronach 73–78.

zapropnowanie alternatywnych sposobów artykulacji przesądzeń na temat świata. Jak już wskazywałem, omawiając grę w Go, kluczowe jest napięcie pomiędzy autonomią reguł, kontekstualizacją ich i ucieleśnianiem tychże w praktykach życiowych. Dalej pokażę, w jaki sposób próbują ów proces zrealizować autorzy z kręgu ANT (Mol, Law) w swojej propozycji ontologii frakcyjnych.

Najbardziej filozoficzna część dorobku Latoura pokazuje skalę wyzwań, przed jakimi stoimy. Konsekwentne przyjęcie posthumanistycznej, relacyjnej, nieredukcyjnej ontologii może spowodować, że na jej gruncie nie da się sformułować żadnego projektu społecznego, politycznego. Filozoficzny projekt Latoura to tylko część jego propozycji. Bardziej znana i popularna jest jego praca empiryczna. Nie będę omawiał jej dokładniej, co już zresztą zostało na polskim rynku zrobione, także w pewnym stopniu przeze mnie w poprzedniej książce. Interesuje mnie w tym momencie propozycja, jaką częściowo wspólnie opracowali Annemarie Mol i John Law. Ich praca wpisuje się równocześnie w tzw. zwrot ontologiczny oraz w nurt prac z pogranicza tzw. metafizyki empirycznej.

Podrozdział bieżący ma na celu pokazanie, w jaki sposób tzw. zwrot ontologiczny wpływa na rozumienie otoczenia działającego podmiotu. Dla Millsa i jego wyobraźni socjologicznej kluczowe było pojęcie *milieu* – bezpośredniego otoczenia jednostki. To właśnie troski i zmartwienia występujące w owym bezpośrednim otoczeniu powinny być rzutowane, porównywane z uwarunkowaniami na poziomie systemowym. I odwrotnie, analiza jakiegokolwiek całości społecznej powinna odbywać się w taki sposób, aby jednocześnie analizie poddane zostało otoczenie działającej jednostki. W ujęciu Millsa otoczenie to było rozumiane intuicyjnie jako bezpośredni świat życia jednostki. Ryzykując nadużycie interpretacyjne, powiązałbym owo *milieu* z pojęciem „świata życia”, ale zastosowanym tym razem jako termin fachowy w ramach socjologii fenomenologicznej Schütza, oraz bliższą mi konkretyzacją tego pojęcia przez Bergera i Luckmanna w *Społecznym tworzeniu rzeczywistości*. Autorzy ci dokładniej niż Mills rekonstruują struktury otoczenia podmiotu. Pewną niedoskonałością ich ujęcia jest zaniedbanie sprzężenia z poziomem systemowym oraz ekonomicznym i politycznym czy, szerzej, strukturalnym kontekstem

analiz. Odwołanie do socjologii fenomenologicznej pokazuje problem, który Mills wymijał, tzn. problem relatywizmu. Pojawia się on zawsze wtedy, gdy przywołujemy poziom świata życia, a daje się rozwiązać także na gruncie koncepcji Bergera i Luckmanna czy innych bliskich im ujęć (Bourdieu, Goffman). Jest to możliwe, jeśli konsekwentnie jednostką analizy uczynimy sam świat życia, nie fetyszyzując przy tym i nie reifikując poziomu jednostkowego oraz systemowego. Koncepcja Bergera i Luckmanna pozwala zrozumieć, w jaki sposób zachodzi uzgadnianie, uspójnianie oglądów rzeczywistości, w jaki sposób świat życia codziennego jest konieczną platformą, na której dokonywane są uwspólniane, typizowane oglądy. Berger i Luckmann pokazują, jak wytwarzana jest wiedza wspólna potrzebna do obsługi codzienności¹⁷⁴. Jednakże niezależnie od przychylniej interpretacji nie uciekniemy przy omawianiu *milieu*, światów życia jednostki od problemu relatywizmu i **perspektywizmu**. Mills w swej błyskotliwej, ale niestety dość powierzchownej książce pominął ten problem. Socjologiczna wyobraźnia ma skuteczną dyspozycję, która umożliwia przechodzenie pomiędzy różnymi środowiskami, czyli także przekraczanie uwarunkowanych lokalnie niewspółmiernych „balonów” sensu. Po Luhmannie, programie radykalnego konstruktywizmu wiemy, że pozostając na gruncie epistemologii, postulat taki jest naiwny. Wiedza lokalna, zrelatywizowana perspektywicznie, pojmowana jedynie epistemologicznie byłaby z konieczności uwikłana w samolegitymizujący proces samoodtwarzania danego lokalnego porządku. Mills, ze swym słusznym postulatem łączenia perspektywy systemowej i lokalnej, łączenia środowisk, o ile nie zostanie zreinterpretowany ontologicznie, wkleja nas w centrum sporów postmodernistycznych i konstruktywistycznych. Nie będę podążał tą ścieżką. Po pierwsze, uważam, że prowadzenie dyskusji na poziomie jedynie epistemologicznym nie tylko nie pomaga w rozwiązaniu problemów, ale jest w dużej mierze powodem tychże. Ponadto ze względu na ograniczoną objętość pracy i dbając o spójność

¹⁷⁴ Filozoficzna reinterpretacja stanowi podstawę śmiałej propozycji metafizycznej sformułowanej przez Krzysztofa Abriszewskiego w przywoływanej już pracy *Kulturowe funkcje filozofowania*.

wyvodu, nie będę podejmował się rekonstrukcji sporów wokół relatywizmu, niewspółmierności i perspektywizmu¹⁷⁵.

Jako rozwiązanie proponuję podążenie za odkryciami dokonаныmi w ramach zwrotu ontologicznego – dokonam reinterpretacji pojęcia *milieu* w ramach terminologii porzucającej epistemologiczny poziom analizy. Dzięki konsekwentnie ontologicznej perspektywie możliwe będzie wyminięcie wspomnianych problemów. Nie będzie trzeba ich rozwiązywać, gdyż na gruncie ontologicznym nie będą się one pojawiać jako problemy. Co nie oznacza, że nie pojawią się nowe problemy oraz zagadnienia wymagające dokładniejszego namysłu.

3.4.2. Krążenie wiedzy, metrologia a wykonywanie „świata”

Tytuł podrozdziału¹⁷⁶ może się wydawać początkowo niezrozumiały. Chcę tutaj pokazać zależność pomiędzy sieciami, krążeniem wiedzy a realizowaniem się jednej z wielu możliwych rzeczywistości. Dzięki temu uzyskam możliwość związania w jednym aparacie: ontologii, STS, socjologii wiedzy i polityki. Nadrzędne, syntezyjące ujęcie będzie możliwe poprzez odwołanie do koncepcji ontologii frakcyjnej, przez którą rozumiem syntezę ontologicznych analiz dokonanych przez Annemarie Mol i Johna Lawa. Wyjściowe twierdzenie brzmi: świat, rzeczywistość to więcej niż jedno, ale mniej niż wiele. Odwołanie do ontologii frakcyjnej pozwala przenieść pojęcie *milieu* (środowisko, otoczenie podmiotu) na język ontologiczny i pokazać zarówno koniecznie procesualny charakter badania w trybie ANT („antograficznego”), jak i procesualność praktykowania wyobraźni ontologicznej.

Frakcyjna ontologia pozornie jest paradoksalna – pokazuje, że świat jest splekany, pokawałkowany na inne frakcje, ontologiczne subświaty,

¹⁷⁵ Por. Adam Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, wyd. 2 zmienione, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2014.

¹⁷⁶ W podrozdziale bieżącym wykorzystuję częściowo mój tekst *Czy możliwa jest metrologiczna suwerenność? Metrologia i ekonomia polityczna miary*, „Przegląd Humanistyczny” 2014, nr 5(446).

a z drugiej twierdzi, że bazujemy na empirycznych, etnograficznych badaniach. Możliwe jest to dlatego, że ontologia frakcyjna łączy w sobie dwa tryby pracy: filozoficzny i empiryczny (socjologiczny, etnograficzny). W trybie pierwszym (namysłu, intuicji rozumowej) postulujemy istnienie wielu światów, w trybie drugim z konieczności wykonujemy (*enact*) tylko jedną z jego wersji. Praca filozoficzna otwiera nas na sferę tego, co możliwe. Istnieją różne możliwości (do których dostęp mamy w trybie teoretycznym, nastawienia badawczego) tego, która z wersji świata będzie urzeczywistniana, wykonywana. Świat nie jest jednak relacyjny, jest raczej poddany dyktatowi konieczności. Tylko jedna opcja ontologiczna świata może być przez nas wykonywana, wzmacniana, podtrzymywana, praktykowana. Jest tak dlatego, że kiedy my/podmiot działający zdecydujemy się na jakiś sposób działania, wybierzemy drogę, to w jej obrębie już nie ma wyboru, podlegamy rygorystycznym ograniczeniom danej, lokalnie dookreślonej ontologii. Wybór ontologiczny staje się wyborem aksjologicznym. Widać to wyraźnie na omawianym przykładzie Rwandy – to, którą wersję interpretacyjną przyjmemy, jaką „Rwandę” będziemy powoływać do istnienia, ma znaczenie społeczne, polityczne. W tym momencie widać też samozwrotność, nieusuwalną immanencję związaną z używaniem metody ANT. Decydując się na badanie w trybie ANT, również wzmacniamy, stabilizujemy jedną z wielu potencjalności. Sam wybór ANT jest potwierdzeniem tez formułowanych na gruncie ontologii frakcyjnej.

Aby ontologia frakcyjna stała się bardziej przystępna, odwołam się po raz kolejny do pojęć krążącej referencji oraz translacji. Oba stanowią polemikę z rozpowszechnionymi, stereotypowymi sposobami pojmowania reprezentacji oraz praktyki naukowej. Mol w swej propozycji ontologicznej pokazuje konsekwencje przyjęcia powyższych założeń. Krążąca referencja została przez Latoura, jak pamiętamy, w sposób najbardziej jasny przedstawiona w książce *Nadzieja Pandory*. Będąc współuczestnikiem wyprawy badawczej do Amazonii, prześledził on, w jaki sposób powstaje artykuł naukowy dotyczący mającego praktyczne znaczenie problemu – czy las się cofa czy nie. Dokładna, etnograficzna analiza pracy zespołu badawczego (czworo badaczy, gleboznawcy i leśnicy)

pozwoiliła mu na przedstawienie, w jaki sposób w praktyce dokonuje się ów frapujący filozofów proces: zamiana rzeczy (świata) w słowa. Pojęcie krążącej referencji (odniesienia) to polemika z tradycyjnym, uproszczonym pojmowaniem reprezentacji poznawczej¹⁷⁷, obecnym w filozofii. W ujęciu Latoura nie mamy do czynienia z pojedynczym, śmiałym i często niezrozumiałym przeskokiem od poznającego przedmiotu do podmiotu. Czy też w wersji wyrafinowanej – nie mamy do czynienia z hermeneutycznym kołem: podmiot – przedmiot – podmiot. Zamiast wizji takiego pojedynczego skoku Latour pokazuje, że mamy do czynienia z szeregiem drobnych, prawie niezauważalnych operacji, które współkonstruują przedmiot i podmiot poznania. Zasadnicze jest tutaj, że nie mamy do czynienia jedynie z operacjami o charakterze epistemologicznym. Krążące odniesienie ma sens o tyle, o ile pojmowane jest jako proces przekształcania świata, wytwarzania go, o ile łańcuchy translacji pozwalające na „krążenie” odniesienia są strukturami. Nie ma możliwości, aby znaczenie, informacja wędrowała „bez pracy”. Artykulacja bytów jest ściśle związana z pojmowaniem ontologii jako własności „pluralistycznej”. Tutaj dochodzimy do zasadniczej trudności: omawiane ujęcia zrywają stanowczo z „mitem jednego świata”, jednak nie oznaczają to, że autorzy postulują istnienie wielu niezależnych światów alternatywnych. W ujęciu Mol czy Lawa chodzi raczej o pokazanie napięcia pomiędzy ontologiczną wielością możliwości, która jest odgrywana/ustanawiana w ramach jednej możliwej ontyki.

Powyższa uwaga odsyła nas do napięcia pomiędzy Latourem z *Irredukcji*, który doświadcza epifanii, a Latourem-empirykiem, który prezentuje drobiazgowo studia z zakresu etnografii laboratorium. Niestety, jak już wspominałem wcześniej, nie dysponuję sposobem, aby odtworzyć cudzą epifanię, mogę ją jedynie zrozumieć w akcie intuicji rozumowej. Na szczęście nie pozostajemy bezradni. Epifania Latoura i akcentowanie owej wszechogarniającej złożoności świata wynika

¹⁷⁷ Bardzo ciekawą rekonstrukcję dziejów reprezentacji poznawczej wraz z propozycją autorską reprezentacji transcendentualno-pragmatycznej zaproponował Marek Sikora w pracy *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2007.

z faktu, że doświadczał jej niejako na skrót, bezpośrednio w jednostkowym oglądzie. Gdy zastosujemy procedury, techniki ekstrakcji sensu ze spłotów sieci (odwołując się do kategorii krążącej referencji), świat staje się prosty, daje się rozłożyć na sekwencje działań, procedur, kilka liczb i raportów. Same procedury, raporty etc. zaczynają się mnożyć i złożoność narasta po stronie „poznawczej”. Dzieje się tak wtedy, gdy występujemy w roli filozofa, socjologa nauki; działający podmiot (badacz) nie musi się tym frapować.

Ominięcie epifanii, pozostawienie jej jako jedynie intuicyjnego odniesienia rozumowego oraz rozpoczęcie intersubiektywnie kontrolowalnej i sprawdzalnej procedury badawczej jest możliwe, gdy skupimy się na metrologii, dzięki której pokażemy, w jaki sposób wykrywamy, „widzimy” i tworzymy struktury i sensory. Pomimo że „obniżymy ton” i będziemy się odwoływać raczej do ustaleń empirycznych, nie oznacza to zdrady programu metafizycznego przedstawionego w *Irredukcjach*. Miara, mierzenie było bardzo ważnym składnikiem relacyjnej monadologii Latoura. Widoczne jest to w dwóch kluczowych tezach:

1.1.4. Wszystko może być miarą dla wszystkiego innego¹⁷⁸,

oraz ściśle z nią korespondującą:

1.3.7. Gdy nic nie jest ani współmierne, ani niewspółmierne (1.1.4), najbardziej aktywny jest ten [aktor, byt – dop. A.W.N.], który jest zdolny zdefiniować mechanizm mierzenia. Istnieją akty odróżniania i identyfikacji (*indentification*), a nie różnice i tożsamości (1.1.16). Sformułowania „taki sam” i „inny” są konsekwencjami prób sił, porażek i zwycięstw. One same nie mogą opisać tych połączeń¹⁷⁹.

Byty nigdy nie są analogiczne względem siebie, nie mogą być w tym sensie tożsame czy podobne. Ale równocześnie byty mogą być używane jako miary dla siebie nawzajem. Możemy użyć jednego rodzaju bytów,

¹⁷⁸ „Everything may be made to be the measure of everything else”, Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, op. cit., s. 158.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 169.

aktorów po to, aby przy ich pomocy dokonać aktu mierzenia innego aktora. Były same sprowadzają siebie nawzajem do bycia mierzonym, mierzalnym¹⁸⁰. Akt mierzenia sam w sobie jest ontologiczny, to konstruowanie struktury; potrzebna jest praca i przekształcanie świata, aby mierzenie było możliwe. Dobrze widać to, kiedy przyjrzymy się historii miar. Możliwość porównywania, wytwarzania podobnych albo prawie takich samych przedmiotów bardzo długo była poza zasięgiem ludzkości. Postęp był powolny, oczywiście dziś dla nas utożsamienie miar z ich uniwersalnym charakterem dopiero w stadium przemysłowym stało się możliwe. Średniowieczna Europa rozpadała się na dziesiątki systemów metrologicznych, które równocześnie powiązane były z lokalnie stabilizowaną władzą. Gdy pamiętamy, jak wielkim przywilejem było posiadanie przez średniowieczne miasta własnej miary, możliwość posiadania i nadawania miary rzeczom, wtedy lepiej zrozumiemy strukturalny charakter łańcuchów translacji. Dopiero wraz z rozwojem przemysłowego kapitalizmu, globalnych sieci metrologicznych i abstrakcyjnej władzy prawa (w ramach państw narodowych) nastąpiło odejście od powiązania miar z lokalnie wykonywaną pracą. Warto zwrócić uwagę na relację władzy i miar, która w powyżej przytoczonych cytatach miała charakter metafizyczny, a wraz z odwołaniem się do metrologii nabiera charakteru historycznego, empirycznego:

dyspozycja miarami jest atrybutem suwerenności, przechodząc w toku dziejów te same przekształcenia co suwerenność¹⁸¹.

Ontologia frakcyjna to ujęcie, w którym świat rozumiany jest jako istniejący w sposób bardzo specyficzny – z jednej strony, jak już wspomniałem, jest on nieskończoną sferą tego, co możliwe, z drugiej – istnieje jako konieczność doświadczana „tu i teraz”. Urzeczywistnianie się, wykonywanie jednej z możliwych konfiguracji, które stabilizują naszą rzeczywistość, to przechodzenie z jednego stanu zbiorowości do

¹⁸⁰ O wzajemnym oddziaływaniu i redukcji przedmiotów-objektów por. Graham Harman, *O przyczynowości zastępczej*, „Kronos. Realizm spekulatywny” 2012, nr 1(20).

¹⁸¹ Witold Kula, *Miary i ludzie*, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 366.

drugiego. Widać wyraźnie, że obdarzony wyobraźnią ontologiczną badacz („antograf”) musi zarówno zwracać uwagę na kwestie ontologiczne (jakie byty brały udział w tworzeniu nowej konfiguracji, jak „mierzyły” się nawzajem, czyli jakie wytworzyły dla siebie warunki możliwości), jak i być wrażliwy na kwestie aksjologiczne (każda redukcja, autoredukcja, przejście z jednego stanu do drugiego wiąże się z rekonfiguracją układu władzy, co więcej, sam mechanizm „mierzenia” jest równocześnie ontologiczny i aksjologiczny)¹⁸².

Odwołanie do metrologii w przypadku omawiania propozycji Mol i Lawa jest oczywiste, a ponadto, dzięki przywołaniu pracy Witolda Kuli, pozwala wprowadzić perspektywę historyczną. Historyczna metrologia powiązana z ontologicznym ujęciem Mol pozwala uważniej śledzić, w jaki sposób wykonywana (*enact*), urzeczywistniana jest historyczna ontologia nas samych:

A to fabuła mojej filozoficznej opowieści: ontologia nie jest dana w porządku rzeczy, ale przeciwnie, ontologie są urzeczywistniane (*brought into being*), podtrzymywane oraz pozwala się im zanikać dzięki powszechnym, banalnym, codziennym, społeczno-materialnym praktykom. Praktyki medyczne są pośród nich. Badając i rozpatrując (*questioning*) ontologie, nie traktuję ich jako staromodnych filozoficznych staroci, które są oddelegowane do zajmowania się przez tych, którzy piszą dziewiętnastowieczną historię. Wprost przeciwnie, ontologie są bardzo bieżącym tematem. Informują i są informowane przez nasze ciała, nasz system opieki zdrowotnej i jego organizację, rytmy i bóle chorób, kształtowane przez nasze technologie. Wszystko to jest ze sobą powiązane, wszystko to jest ze sobą w napięciu. Jeżeli rzeczywistość jest zwielokrotniona (*multiple*), to jest także polityczna¹⁸³.

Ontologie, o których mówiła Mol, powoływane do istnienia poprzez codzienne praktyki, będące równocześnie materialne, społeczne

¹⁸² W interesujący sposób wiąże metrologię z historyczną ontologią nas samych Ian Hacking w swej pracy na temat powstania i rozwoju idei prawdopodobieństwa. Zob. Ian Hacking, *Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

¹⁸³ Annemarie Mol, *The Body Multiple...*, op. cit., s. 6.

i dyskursywne, są splecione z porządkiem mierzenia, wytarzania z chaosu pewnego porządku rzeczy. Metrologia i pojęcie miar wydają się jednym z bardziej wdzięcznych przybliżeń swoistego realistycznego realizmu proponowanego w ramach teorii aktora-sieci. W rozumieniu Mol owe „ontologie” mają specyficzny charakter. Opowieść o wyłanianiu się, współtworzeniu lokalnych ontologii w codziennych praktykach dzięki istnieniu lub powoływaniu do życia łańcuchów translacji (metrologii) rozpocznę od trzech anegdot. Pierwsza z nich pokazuje, w jaki sposób miary zostają uwewnętrznione, jak stają się sposobem autodefinicji poznającego podmiotu oraz w jaki sposób praktyki codzienne, zdawałoby się niewinne, wykonują (*enact*) globalne relacje neokolonialne. Podczas pobytu w Afryce Zachodniej (przede wszystkim w Mali)¹⁸⁴ zarówno ja, jak i moja towarzyszka podróży odczuwaliśmy potrzebę zadawania następujących pytań: *Która godzina? Ile jest stopni? O której odjedzie autobus? Jak daleko jest do miejscowości X?* Pytania te zakładały, że rzeczywistość odpowie zgodnie z porządkiem nowoczesnym, wdrukowanym i narzuconym jako siatka, w której świat ujawniał się jako sensowny. Sens był pojmovany tylko poprzez europejskie miary: oczekiwaliśmy, że świat zjawi się w metrach, kilogramach, minutach. Tak jednak nie było. Modernistyczne pytania stają się bezzasadne w kraju peryferyjnym, o innej metrologii, innych łańcuchach metrologicznych. Zauważmy jednak, że nasze pytania nie były niewinne, każdorazowo bowiem wzmacniały europejskie systemy mierzenia. Nasze oczekiwania jako turystów nie są błahe, przecież turystyka to ważna gałąź dochodu. W tym miejscu należy przestrzec czytelnika przed pułapką łatwej etnocentrycznej interpretacji, która kazałaby rozpatrywać problem w prostej dychotomii zacofanie/postęp. Po pierwsze, to, że my, turyści, nie potrafiliśmy wpisać się w „porządek

¹⁸⁴ Podróż była częściowo związana z pobytem na konferencji połączonej z warsztatami i seminariami: *Bamako Symposium on the Arts: Tapping Local Resources for Sustainable Development in the 21st Century*, Uniwersytet w Bamako, Mali, 23–30 lipca 2010; prezentowałem tam razem z Moniką Bobako referat *Redefining local identities through art. The case of the Polish public art project „The Minaret and its role in reviving multicultural sources of Polish identity”*.

rzeczy” i zadawać prawidłowych pytań, nie oznacza, iż takowego porządku nie było. Mali jest obszarem, który od średniowiecza służył z handlu, produkcji złota i karawan. Lokalne karawany z Timbaktu w średniowieczu wędrowały do Maroka, a dalej ich towar do Europy. Wymagało to stworzenia systemów nawigacji i logistyki, które imponują. Dziś w dużej części systemy te są zaniedbane i zniszczone, co wynika z historii podboju kolonialnego: dawne systemy metrologiczne zostały zniszczone, nowe, modernistyczne nie zostały ustabilizowane na tyle, by móc pełnić rolę porządkującą rzeczywistość. Zauważmy, że zgodnie z uwagą Annemarie Mol jedne ontologie (europejskie) wzmacnialiśmy, inne (przedkolonialne) skazywaliśmy na zapomnienie. Kolejna anegdota także dotyczy sytuacji związanej z podróżą po zachodniej Afryce, tym razem po północnej Ghanie. Mamy taką oto sytuację: podróżniczka z Polski zapadła na jakąś chorobę (prawdopodobnie malarię), wezwany do hotelu lokalny lekarz zapytał o temperaturę. Wahania temperatury są jednym z najbardziej wyraźnych objawów tej choroby. Pacjentka bez problemu podała dokładną temperaturę (i jej wahania) z ostatnich dwóch dni. Lekarz był niepomiernie zdumiony precyzją tej informacji. Okazało się, że pacjentka posiadała termometr, a lekarz nie. Ta pozornie nieistotna sytuacja ujawniła kilka ważnych kwestii. Po pierwsze, wskazała na różnicę w poziomie akumulacji kapitału i jej wpływ na posiadane artefakty techniczne (termometr). Po drugie, pozwoliła dostrzec, że w kraju pochodzenia pacjentki nowoczesność i systemy metrologiczne są na tyle stabilne, iż uwewnętrzniła ona potrzebę mierzenia temperatury jako coś naturalnego. Mówiąc językiem Foucaulta, uwewnętrznienie metrologii zaowocowało automedykacją. Co więcej, jak zobaczymy w omawianej książce Mol, zarówno lekarz, jak i pacjentka odwoływali się częściowo do innej choroby. Lekarz definiował malarię w sposób bardziej przypominający ujęcia Gestalt, jako praktyk stykał się z tą chorobą codziennie. Widywał dziesiątki pacjentów i ich objawy, „mierzył” ciała pacjentów przy pomocy innych ciał pacjentów. To szeregi pacjentów, które mogą być przywołane, zaktualizowane w pamięci lekarza, pozwoliły mu postawić diagnozę z dużą pewnością. W tym przypadku, analogicznie jak w poprzednim, błahe codzienne

interakcje wykonują pewne ontologie – jedne są wzmacniane, powoływane do istnienia, inne przeciwnie, popadają w niełaskę. Codziennosc jest politycznym zmaganiem ontologicznym. To, że nie jest to widoczne, nie oznacza, iż nie zachodzi. Codzienne interakcje to polityczna gra stabilizacji i destabilizacji. Turystka odwołuje się do stabilizowanej w Europie sieci, wykonuje (*enact*) w wyniku tego pewne układy bytów, aby móc zdiagnozować, ujawnić istnienie choroby. Malaria dla lekarza jest artykułowana dzięki fenomenologicznej obserwacji pacjentów, dla pacjentki malaria to zapisane w termometrze wahania temperatury. Istnienie malarii – kluczowe dla postawienia diagnozy – jest specyficzne: dochodzi tu do artykulacji dwóch rodzajów miary, różne sieci fundują diagnozę. Wygrywa silniejsza – termometr. Musimy pamiętać, aby wystrzegać się narzucającej, prostej interpretacji odwołującej się do perspektywizmu i relatywizmu. Pacjentka i lekarz nie mieli innych perspektyw, mieli oni swe jedynie możliwe, usytuowane perspektywy. Lekarz, o ile nie miał ze sobą termometru i nie zlecił kilkudniowych dokładnych pomiarów temperatury, nie mógł uzyskać „kartezyjskiego” sposobu ujęcia historii. Turystka-pacjentka, o ile sama nie była lekarką czy pielęgniarką z praktyką medyczną w tropikach, nie mogła na podstawie symptomów rozpoznać choroby, nie mogła użyć zapamiętanych ciał i ich objawów jako miary, która pozwoliłaby zdiagnozować chorobę.

Anegdoty powyższe pokazują, w jaki sposób zasadniczy w *Irredukcjach* aspekt translacji, mierzenia ujęty w sposób metafizyczny może być zilustrowany empirycznie. Metrologia, jak już wspomniałem, pozwala pokazać, w jaki sposób wiedza może być ujmowana ontologicznie¹⁸⁵. Dzięki takiemu odwołaniu widzimy, że metafora „parmenidejska”, przywoływanie jedności momentu myśli i bytu może także zostać przełożone z języka filozoficznego na bardziej empiryczny. Przywołane anegdoty

¹⁸⁵ Dotyczy to także procesu „metrologizacji” uniwersytetów i procesu kształcenia, przykładem może tu być wprowadzanie systemu USOS. Por. Krzysztof Abriszewski, *Jak nowe media tworzą nowe środowisko. Przypadek USOS-a*, w: Marek Jeziński (red.), *Nowe media w systemie komunikowania: edukacja i cyfryzacja*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011; oraz o konsekwencjach klasyfikacji: Geoffrey C. Bowker, Susan Leigh Star, *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences*, MIT Press, Cambridge, MA 2000.

pozwalają także uchwycić, w jaki sposób krążenie wiedzy (pojęcie rozproszony referencji) jest elementem interakcji bytów w ustawicznym procesie stabilizowania i destabilizowania rzeczywistości.

Metrologia pozwala też pokazać, w jaki sposób ekonomie polityczne miar wskazujące na polityczność zawartą, spetryfikowaną przez neutralne zdawałoby się procedury, miary etc.¹⁸⁶, są zarazem ontologicznymi politykami. Historyczne losy miar, tego, w jaki sposób wpływały na relacje społeczne, polityczne, kulturowe, pozwala uchwycić też zasadnicze dla pojmowania ontologicznych polityk pojęcie ontionorm:

Kwestia najważniejsza dla relacyjnego materializmu nie ma charakteru filozoficznego, ale polityczny. Rozstrzygnąć należy, jak wartości wpływają na wybór wersji rzeczywistości. W której wersji może się żyć lepiej? W której gorzej? Jak, dla której? Tak długo, jak ontologia jest traktowana jako stabilna i pojedyncza (*singular*), może być w zasięgu albo poza nim, ale jest niezależna od dobra i zła. Ale jeżeli w kontraście do tego ujęcia rzeczywistości są wielością, adaptują się, jeżeli przyjmują różne formy w ramach swego zaangażowania w różnych relacjach, wtedy zagadnienia ontologicznych polityk (*ontological politics*) stają się ważne¹⁸⁷.

Splecenie porządku ontologii, metodologii i aksjologii, czyli ontologicznych polityk, jest szczególnie widoczne, gdy dokonamy reinterpretacji propozycji Bruna Latoura z jego tekstu *Wizualizacja i poznanie: zrysowanie rzeczy razem*. Rozwinął on tam swoją koncepcję niezmiennych mobilnych czynników (*immutable mobiles*) i przedstawił powiązanie wizualizacji, druku z procesem kumulowania wiedzy i powstawania nauki. To pokazuje też zależność historyczno-empirycznych analiz tego tekstu z metafizycznym programem *Irredukcji*. Aby to uczynić, należy powiązać ze sobą pojęcie inskrypcji z rozumianym na sposób ontologiczny pojęciem „miary”. Dzięki takiemu zabiegowi widać wyraźnie także to, dlaczego John Law kładł taki nacisk, abyśmy uczyli

¹⁸⁶ Por. Malcolm Ashmore, Olga Restrepo Forero, *The document's passage through the notary*, op. cit.

¹⁸⁷ Annemarie Mol, *Mind Your Plate! The Ontionorms of Dutch Dieting*, „Social Studies of Science” 2013, vol. 43, no. 3, June.

się ontologii, ekstrahując ją raczej z sieci praktyk, niż przyjmowali za dobrą monetę zastany stan naturalny ukształtowany w ramach doksy euroamerykańskiej.

Zastosowany zabieg pozwala przełożyć ezoteryczną, metafizyczną tezę 1.1.4, wedle której „Wszystko może być miarą dla wszystkiego innego”, na szereg rozstrzygnięć uchwytanych empirycznie.

1. Miary (inskrpcje) są mobilne, możemy użyć suwmiarki, termometru w dowolnym punkcie globu.

2. Miary (inskrpcje), choć same się „poruszają”, są niezienne lub przynajmniej robi się wszystko, aby tak było; miary (tak jak wspomniany w anegdocie termometr) i ich materialne reprezentacje pozwalają przechować warunki laboratoryjne, które są potrzebne, aby mogły działać.

3. Miary (inskrpcje) są „płaskie”, łatwo nad nimi zapanować – są jednowymiarowe. Przykładowo, złożoność rozmiarów naszego ciała dla sklepu z ubraniami sprowadza się do kilku liczb, inteligencja do jednej liczby, choroba do temperatury etc.

4. Skale miar (inskrpcji) można dowolnie modyfikować bez jakichkolwiek zmian w ich wewnętrznych proporcjach (można opanować świat oczyma i dłońmi). Złożony problem, jakim jest nawigacja w obcym mieście, zostaje sprowadzony do kilku ruchów palca na ekranie smartfonu i śledzenia punktu na ekranie.

5. Miary można reprodukować i rozpowszechniać przy określonym nakładzie pracy. Nierówności, które są wbudowane w istniejące systemy metrologiczne, często są dla nas niewidoczne, gdyż ukryta jest praca, która warunkuje metrologiczny system. Przykładowo, przewaga, jaką uzyskamy, zdobywając mapę topograficzną, czyni niewidocznym to, że ktoś kiedyś dokonał pomiarów, zdjęć, ujednotocił standardy, że ktoś pracował, aby nas nauczyć czytać i pisać etc. W praktyce widoczny jest tylko efekt: osoba z mapą topograficzną ma większe szanse na bezpieczną wędrowkę po górach niż osoba bez takiej mapy.

6. Ponieważ miary są mobilne, płaskie, reprodukowalne, niezienne i o modyfikowalnych skalach, da się je przetasowywać i rekombinować. Przykładowo, szkoły przyjmujące dzieci mogą porównać ich wyniki zaczerpnięte z różnych systemów (pielęgniarki, pedagoga szkolnego

etc.): wzrost, wagę, inteligencję, parametry zdrowotne. Złożoność świata, tu skomplikowany przypadek, jakim jest potencjalny uczeń, zostaje sprowadzona do praktycznego problemu polegającego na przekładaniu dokumentów na biurku, segregowaniu ich i wpisywaniu wybranych wyników do tabel.

7. Jedną z własności tych rekombinacji jest możliwość nakładania na siebie kilku obrazów o różnej skali i pochodzeniu. Tutaj widać, w jaki sposób przestrzeń i czas są „wbudowane”, ucieleśnione, zawarte w już istniejących miarach (i ich materialnych przejawach). Dziś nie pamiętamy, że takie miary jak metr były uwikłane w długie dyskusje historyczne, że testy inteligencji także miały złożoną i bardzo kontrowersyjną historię¹⁸⁸. Miary, które stosujemy, zrećnie ukrywają swą złożoną genealogię.

8. „Myślenie jest pracą ręczną” (Heidegger) – mierzenie i poznanie można traktować jako pracę ręczną. W tym aspekcie warto wskazać, że miary pozwalają zamienić złożone procesy myślowe, poznawcze, społeczne na proste operacje fizyczne. Zamiast dokonywać skomplikowanych operacji wyobraźni, wystarczy położyć zestandaryzowany odważnik na jednej szalce, a obiekt badany na drugiej, by wskazania wagi same rozwiązały za nas problem. Sprawiedliwość z abstrakcyjnej kategorii zmienia się dzięki temu w coś tak przyziemnego jak przysłowiowy „języczek u wagi”.

9. Miary (inskrypcje) można uczynić częścią pisanego tekstu. Jak już wspominałem, miary można użyć jako tekstu, choroba „staje się” wskazaniem termometru, temperaturą, ta z kolei liczbą wpisaną do karty chorobowej. Miary, systemy metrologiczne pozwalają zamieniać świat na teksty i słowa.

10. Miary (inskrypcje) wpływają na zmniejszenie liczby wymiarów. Jak ujął to Bruno Latour, „nie możesz zmierzyć Słońca, ale za pomocą linijki możesz zmierzyć jego fotografię”¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, op. cit., s. 45.

¹⁸⁹ Bruno Latour, *Wizualizacja i poznanie: zryszowywanie rzeczy razem*, przeł. M. Frąckowiak, A. Derra, „AVANT. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej” vol. III, no. T/2012, s. 237.

Miary stają się zatem uniwersalną metaforą określającą byty w ogóle. Pozwalają wyartykułować zarówno aspekt ontologiczny wyobraźni, jak i jej wymiar aksjologiczny. Wymiar ontologiczny jest widoczny, gdy pamiętamy, że miary, podobnie jak inskrypcje, pozwalają na „przekształcanie” świata. Wymiar aksjologiczny jest zaś widoczny, gdy pamiętamy, że i inskrypcje, i miary powstały, aby panować nad światem. Metrologia oraz odwołanie do krążącej referencji pokazują przejście z nieokreślonego świata możliwości do świata konieczności, który stanowi stabilne ramy naszego doświadczenia. Metrologia w tym ujęciu to inna wersja wyartykułowania transcendentálnych warunków możliwości. Uczynione jest to w wersji zontologizowanej. Co ważne, pomimo że intuicja jest analogiczna do Heideggerowskiej koncepcji zestawu (*Gestell*), to w odróżnieniu od tej ostatniej unikamy zbyt pośpiesznego, przedwczesnego połączenia z konkretnymi przesądzeniami aksjologicznymi.

Jeżeli zależności pomiędzy miarami, metrologią wzbogacimy o analizę powstawania i funkcjonowania centrów kalkulacyjnych, możemy pokazać funkcjonowanie racjonalności rozumianej jako rozpowszechnione i ucieleśnione w społeczeństwie działania, procedury i standardy racjonalne:

Uniwersalność nauki i technologii to epistemologiczny banał, ale metrologia jest praktycznym osiągnięciem tej mistycznej uniwersalności. W rzeczywistości jest kosztowna i pełna dziur (...). Jest także jedynie oficjalną i początkową częścią coraz większej ilości czynności pomiarowych, które wszyscy musimy podejmować w codziennym życiu. Za każdym razem, kiedy patrzymy na zegarek lub ważymy kielbasę u rzeźnika, albo kiedy laboratoria stosowane mierzą zanieczyszczenie ołowiem, czystość wody i sprawdzają jakość dóbr przemysłowych, pozwalamy tym samym, by więcej niezmiennych mobilnych czynników dotarło w nowe miejsca. „Racjonalizacja” ma niewiele wspólnego z rozumem biuro- i technokratów, za to zdecydowanie więcej z podtrzymywaniem łańcuchów metrologicznych (...). Produkcja tych długich sieci zapewnia stabilność głównych stałych fizycznych, choć istnieje także wiele innych czynności metrologicznych, które służą mniej „uniwersalnym” pomiarom (sondaże,

kwestionariusze, formularze, konta w banku, zestawienia przychodów/rozchodów)¹⁹⁰.

To pozwala na powiązanie centrów kalkulacyjnych jako miejsc powstawania wiedzy z akumulacją kapitału oraz na wskazanie zależności nauki nowożytnej od stosunków kapitalistycznych. Taki wynik z kolei pozwala ściślej związać ontologiczne rozważania zamieszczone w rozdziale trzecim z perspektywą krytyczną zamieszczoną w rozdziale drugim. Powiązanie to możemy wykazać na poziomie analiz strukturalnych, ontologicznych, co pozwala zapobiec doraźności ujęć ideologicznych. Widać wyraźnie ów potencjał, gdy potraktujemy pieniądź nie tylko jako symboliczną reprezentację kapitału, ale także miarę, jak i inskrypcję. To, według Habermasa zuniwersalizowane, medium wymiany samo stanowi narzędzie standaryzacji, określa warunki, na jakich „byty mogą się przejawiać, istnieć”. Pieniądź jako miara wyznacza warunki możliwości istnienia rzeczy¹⁹¹.

Historia pieniądza wiąże się zatem z tym samym trendem, który obejmuje wszystkie inne niezmiennie mobilne czynniki – podchwytywana jest każda innowacja, która może przyczynić się do tego, by powiększyć władzę mobilizacji pieniądza: czeki, potwierdzenia, pieniądze papierowe i elektroniczne. Tendencji tej nie zawdzięczamy wcale rozwojowi kapitalizmu, wręcz przeciwnie: „kapitalizm” pozostanie pustym słowem, dopóki nie powstaną konkretne instrumenty wyjaśniania jakiegokolwiek kapitalizacji: czy to preparatów, książek, informacji, czy pieniędzy¹⁹².

Owo połączenie nauki i kapitalizmu możliwe jest dzięki „centrom kalkulacji”, specyficznym miejscom, które gromadzą wyniki, pozwalają na stabilizację rzeczywistości w takim stopniu, że możliwe jest następnie stabilizowanie łańcuchów, sieci metrologicznych.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 248.

¹⁹¹ Dostrzegł to świetnie George Orwell, gdy w przedmowie do swojej książki *Wiwat Aspidistra!* zaproponował, aby w słynnym hymnie o miłości słowo „miłość” zamienić na „pieniądz”.

¹⁹² Bruno Latour, *Wizualizacja i poznanie...*, op. cit., s. 250.

Nie istnieje historia inżynierów, następnie historia kapitalistów, potem naukowców, później matematyków, a dalej ekonomistów. Istnieje raczej jedna historia tych centrów kalkulacji. Kartografowie, kupcy, inżynierowie, prawnicy i urzędnicy państwowi uzyskują przewagę nad wszystkimi innymi wcale nie dlatego, że patrzą wyłącznie na mapy, księgi rachunkowe, rysunki, teksty ustaw czy w akta. Dzieje się tak dlatego, że wszystkie te inskrypcje można ze sobą łączyć, nakładać na siebie, zestawiać, zestawiać na różne sposoby i rekapitulować oraz że powstają z tego zupełnie nowe zjawiska, ukryte przed innymi ludźmi, od których wszystkie te inskrypcje były wcześniej egzekwowane. Mówiąc dokładniej, dzięki konceptualnej i empirycznej wiedzy o owych centrach kalkulacji powinniśmy być w stanie wyjaśnić, w jaki sposób nic nieznaczący ludzie, pracujący jedynie z papierami i znakami stają się najpotężniejszymi ze wszystkich. Papiery i znaki są niesamowicie słabe i kruche. Właśnie dlatego wyjaśnienie czegokolwiek za ich pomocą zdaje się na początku niedorzeczne¹⁹³.

Odwołanie do Latoura pozwoliło mi na wskazanie, w jaki sposób pojęcie miary może być splecione ze współczesnym nurtem badań nad nauką i techniką, na wskazanie wagi rozważań dotyczących determinizmu technologicznego. Dzięki temu zabiegowi do rozważań historycznych, ekonomicznych i socjologicznych Witolda Kuli wprowadziłem wątki filozoficzne i ontologiczne. Teraz kolej na wskazanie bardziej globalnych uwarunkowań istnienia miar i łańcuchów metrologicznych, powiązanie ich z ustanawianiem warunków dla zaistnienia uniwersalności oraz wskazanie na warunki jej możliwości. Warto w tym miejscu przywołać Jasona W. Moore'a, dzięki któremu jeszcze wyraźniej widać splot rozważań dotyczących zwrotu ontologicznego ze radykalizowaną wyobraźnią socjologiczną:

„Abstrakcyjna natura społeczna” (*abstract social nature*) to nazwa grupy procesów, poprzez które kapitaliści i maszynierie-państwa mapują, identyfikują, kwantyfikują, mierzą i kodują ludzką i pozaludzką naturę w służbie

¹⁹³ Ibidem, s. 251.

akumulacji kapitału. W moim ujęciu ta grupa procesów jest immanentną cechą kapitalistycznego prawa wartości¹⁹⁴.

Moore w swych analizach łączy ontologiczną analizę tego, w jaki sposób nasza kapitalistyczna, globalna zbiorowość, *oikeios*, została stworzona, a następnie jak jest reprodukowana i podtrzymywana w swym trwaniu. Nie miejsce tu na dokładne przedstawienie jego koncepcji – to, co najistotniejsze, to możliwość pokazania, w jaki sposób historycznie świat z „wielości” tego, co możliwe, stał się tym, co konieczne – i w swej historycznie danym usytuowaniu – pojedyncze. Widać w takim ujęciu, w którym ontologia splata się z historyczną opowieścią o genezie i rozwoju kapitalizmu, że praca badacza w trybie wyobraźni ontologicznej jest w nieubłagany sposób zarówno ontologiczna, jak i aksjologiczna oraz polityczna.

3.4.3. Frakcyjność, wykonywanie i realizowanie – ontologia wyboru

Wskazałem na powiązanie łańcuchów translacji, krążenia wiedzy, z wytwarzaniem stabilnych stanów świata. Co więcej, dzięki odwołaniu do pojęcia miary i metrologii pokazałem, że metafizyczne rozważania z *Irreductions* są ściśle splecione z empirycznymi badaniami prowadzonymi w obrębie ANT. W uwagach, które czyniłem powyżej, przejawiały się pojęcia: frakcyjność, wielość, wybór. Mam nadzieję, że czytelnik mógł już zrozumieć intuicyjnie, jakie sensy niosły one ze sobą w przywołanym kontekście. W bieżącym podrozdziale chciałbym dopełnić zarysowany obraz.

Pojęcie frakcyjnej ontologii jest ściśle związane z przywoływaną już pracą Annemarie Mol *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Autorka przeprowadza w niej drobiazgową analizę miażdżycy tętnic kończyn dolnych (arteriosklerozy), sposobu jej diagnozowania i leczenia. Konkluzja, do jakiej dochodzi, jest następująca – istnieje kilka alternatywnych zestawów praktyk, każdy z nich wiąże się z innym spleciem sieci

¹⁹⁴ Jason W. Moore, *The Capitalocene*, Part II..., op. cit., s. 12.

aktorów ludzkich i pozaludzkich. Każdy z tych zestawów jest inaczej stabilizowany, wprowadza inne sposoby kwalifikacji, tworzenia ładu, stabilizowania go. W swym etnograficznym studium choroby i praktyk szpitalnych Mol kończy obserwacje zaskakującym wnioskiem: nie istnieje jedna arterioskleroza, ta jednostka chorobowa rozpada się na wiele równoległych możliwości jej istnienia w zależności od tego, który zestaw sieci-aktorów, transcendentalnych ram i warunków możliwości zostanie aktywowany, wykonany (*enact*). Fundamentalna jest dla nas konkluzja: ani wielość, ani jedność nie są dane, są one natomiast wykonywane. Arterioskleroza istnieje tylko w ramach sieci-aktorów, które umożliwiają jej różną artykulację. Ontologia choroby jest swoista – jest ona więcej niż jedna, ale jest jej mniej niż wiele.

Aby zrozumieć, co doprowadziło do tak szczególnej konkluzji, prześledźmy pokrótce sposób, w jaki doszło do jej sformułowania¹⁹⁵. Arterioskleroza to choroba przewlekła. Fizycznie, anatomicznie możemy ją opisać jako postępujące stwardnienie i pogrubienie tętnic, prowadzące do ich zwężenia. Jedną z głównych przyczyn jest odkładanie się ciał tłuszczowych w naczyniach krwionośnych. Dla pacjenta choroba oznacza m.in. bóle nóg (w czasie chodzenia i spoczynkowe), często w nocy oraz przy podnoszeniu kończyny. W zaawansowanym stadium mogą wystąpić obrzęki, martwica tkanek. Choroba ta jest dobrze przebadana, istnieją różne warianty jej leczenia, lecz co ważne, jej etiologia nie jest w pełni wyjaśniona. Mol dzięki swym drobiazgowym badaniom pokazała, że w różnych szpitalach oraz w obrębie różnych subdyscyplin medycyny ta jednostka chorobowa splatana jest z różnymi zestawami praktyk. Co więcej, nawet w obrębie tego samego szpitala (jak w badanym przez Mol przypadku) może być inaczej diagnozowana i leczona.

Jak już wspominałem nieraz, pojęcie wielości, które Mol przywołuje, nie ma wiele wspólnego z perspektywizmem. Konsekwentnie porzuca ona poziom epistemologiczny. Interesuje ją, jak są wykonywane (*enact*)

¹⁹⁵ W rekonstrukcji korzystam zarówno z książki Mol, jak i bardzo cennego artykułu będącego jej szczegółowym, rzetelnym opracowaniem: Krzysztof Abriszewski, Łukasz Afeltowicz, *Arterioskleroza i jej wersje...*, op. cit. Do wspomnianego artykułu odsyłam w celu drobiazgowego odtworzenia tego studium przypadku.

różne wersje choroby. Jak pamiętamy z opisu epifanii Latoura, przyjmując perspektywę „ontologicznej *epoche*”, traktujemy świat początkowo jako „zaczarowany”, jako niezredukowany. Zadaniem badacza jest prześledzić, w jaki sposób sploty bytów, ich wzajemna translacja, przemaganie oporu doprowadziły do tego, że dane zjawisko traktujemy jako stabilny, istniejący byt. Analogicznie jest w przypadku Mol. Sprawa komplikuje się o tyle, że to, co możliwe, może być wyartykułowane na różne sposoby. Arterioskleroza może być „usłyszana” jako zjawisko, „dopuszczona do głosu” dzięki więcej niż jednej płaszczyźnie artykulacji (transcendentalnym warunkom możliwości). W ujęciu teoretycznym, w hipotetycznej, laboratoryjnej przestrzeni „czystego myślenia” możemy odtwarzać tradycyjną narrację perspektywistyczną, zawieszać istnienie „prawdziwej” choroby i pozwolić istnieć temu swoistemu zjawisku, jakim jest „wielość perspektyw istnienia arteriosklerozy”. Równocześnie wiemy, że te relatywne obrazy choroby istnieją właśnie jedynie jako obrazy – twory, którymi operuje filozof-epistemolog, nie mają ciężaru, nie krwawią, nie boją, nie są umieszczone w cudzych nogach. Filozofowie wykonują bardzo specyficzne wersje arteriosklerozy, mogą sobie pozwolić na zabawę wielością, gdyż twory, którymi operują, nic nie ważą – tak dosłownie, jak w przenośni. Od źle pomyślanej choroby się nie umiera. Inaczej jest, kiedy badamy realną praktykę, tam decyzje ważą: zarówno dlatego, że dotyczą splotów sieci bytów (nie tylko bezcielesnych myśli), ale także w sensie etycznym: różne sposoby przejścia od tego, co możliwe, do tego, co konieczne, w swej usytuowanej, historycznej pojedynczości to różne diagnozy dotyczące pacjentów – żywych ludzi z ich nadziejami, strachami, bólami.

Wielość arterioskleroz (miażdżyc) jest widoczna na poziomie:

1. **diagnoz** – gdzie możemy użyć alternatywnie lub łącznie takich metod, jak: wywiad kliniczny, oględziny ciała, dystans chodzenia bez bólu, indeks kostka/ramię (pomiar ciśnienia pomiędzy tymi częściami ciała), badania patomorfologiczne, angiografia, ultrasonografia Duplex-Dopplera, badania hematologiczne;

2. **terapii** – endarterektomia, przezskórna wewnątrznaczyniowa plastyka naczyń (inaczej angioplastyka balonowa), bajpasy (*bypass*), terapia przez chodzenie, terapia farmaceutyczna, amputacja.

W przykładzie tym, jak twierdzą zgodnie Mol i Abriszewski, nie da się opisać istnienia choroby jedynie w trybie perspektywistycznym. Choroba dla różnych usytuowań jest innym zjawiskiem, z inną ontologią:

a) dla chirurga naczyniowego jest ona **rzeczą** – zatorom, a w tej perspektywie leczenie to: rozpychanie, zdrapywanie albo obchodzenie (*bypass*);

b) dla patologa to także zator, lecz jest on w tej specyficznej sytuacji, że poza przygotowaniem preparatu patomorfologicznego nie musi nic więcej – przecież ingerował *post mortem*;

c) dla hematologa, pracownika laboratorium hematologicznego to **proces** (biochemiczny zachodzący we krwi) – terapia w tej ontologii polega na usunięciu zaburzeń równowagi chemicznej krwi;

d) dla terapeuty definiowana jest przez **dystans** chodzenia bez bólu, a terapia polega na ćwiczeniach, które mają go wydłużyć.

Jak pokazuje Mol, te różne sposoby istnienia choroby są związane z innymi sieciami bytów, które je stabilizują. Nie jest możliwe „podłączenie się”, zaistnienie ich równocześnie (szczególnie gdy pamiętamy o patologu). Choroba istnieje każdorazowo inaczej, w innym układzie krążących referencji. Różne układy metrologiczne, różne zespoły praktyk, laboratoria, systemy społeczne są z reguły zbyt złożone, by mogły zostać ujęte „naraz”. Terapeuta, chirurg, hematolog podążają swoją drogą „biegłości” – ilość czasu, nakład pracy, który muszą poświęcić, aby móc być ekspertami w ramach jednego z wymienionych układów, czyni ich niejako zakładnikami jednej z wersji ontologicznych choroby. Są z nimi, jak powiedziała Luhmann, strukturalnie sprzęgnięci. Nie mogą w prosty sposób nabyć biegłości, tak by rozpoznawać inny układ odniesień, sieci, stabilizujący inną ontologię choroby. Przejścia są możliwe, ale rzadkie – Mol ze swoich badań przywoływała postać chirurga, który wcześniej był pracownikiem laboratorium hematologicznego¹⁹⁶. Dla mnie istotna jest tu obserwacja autorki, że ów chirurg mógł w pewnym stopniu nie tylko każdorazowo rozumieć odrębne ontologie, dwa sposoby istnienia miażdżycy, ale mógł także mediować pomiędzy dwoma kolektywami

¹⁹⁶ Annemarie Mol, *The Body Multiple...*, s. 111.

badaczy i „przełączać” się pomiędzy dwoma rodzajami istnienia choroby¹⁹⁷. Mogę zaryzykować twierdzenie, że oprócz kompetencji chirurga i hematologa dysponował on w pewnym stopniu postulowaną przeze mnie wyobraźnią ontologiczną¹⁹⁸.

Tematyka związana z chorobą dobrze współgra z odwołaniem, które chcę wprowadzić. Relacja pomiędzy różnymi systemami/sieciami stabilizującymi, różne układy/sieci, które z kolei umożliwiają różne trajektorie krążącej referencji, ściśle wiążą się z władzą. Można tu wskazać dwa aspekty: po pierwsze, dotyczy to władzy krążącej w obrębie danej sieci, władzy porządkowania, która współistnieje z powoływaną do cyrkulacji referencją, oraz, po drugie, władzą wyboru ścieżki, wyboru, którą z dróg pójdziemy. Czy jako pacjent udamy się do chirurga, hematologa, a może terapeuty? Wybory te wiążą się z innymi sposobami leczenia, innymi rodzajami bólu, a w razie złego wyboru – skazaniem nas (a właściwie naszego ciała) na ścieżkę patologa¹⁹⁹.

Powyższe rozważania uczą nas tego, że wybór jest zjawiskiem ontologicznym. Podsumowując, śledzenie splotów wymaga sprawności, która jest bardzo specyficzna, gdyż wymaga od nas biegłości dotyczącej wyboru, którą ścieżką biegłości iść powinniśmy. Badacz pracujący w trybie wyobraźni ontologicznej nie może być biegły w każdej z dyscyplin, to niemożliwe. Nie może on grać we wszystkie gry. Pojawia się jednak

¹⁹⁷ Warto w tym miejscu wskazać na potencjał ontologicznej reinterpretacji koncepcji stylu i kolektywu myślowego Ludwika Flecka.

¹⁹⁸ Środowisko lekarskie (w tym studentów medycyny) w pewnym stopniu, na poziomie zdroworozsądkowym rozpoznaje powyższe problemy, choć częściej wiąże je jedynie z istnieniem specjalizacji lekarskich, nie zdając sobie sprawy z ontologii frakcyjnej zjawisk (chorobowych). Owa dwoistość istnienia zjawisk i ich ontologii jest widoczna w dowcipach na temat chirurgów i anestezjologów: „Co to jest podwójnie ślepa próba? Dwóch chirurgów ogląda EKG”. Dowcip ten współgra z dosadną uwagą Mol: „Nie winię chirurgów naczyniowych za to, że nie znają wszystkich biologicznych szczegółów dotyczących procesów miażdżycowych tak, jak my je dziś opisujemy. Po co mieliby je znać? Niech przepychają rury – są w tym dobrzy”, zob. *ibidem*, s. 110.

¹⁹⁹ Dobrym uzupełnieniem tych rozważań jest tekst Johna Lawa *Uwagi na temat teorii aktora-sieci: wytwarzanie ładu, strategia i heterogeniczność*, w: Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra (red.), *Studia nad nauką i technologią...*, op. cit., s. 215–242.

pytanie: jak uczyć biegłości w „przełączaniu” pomiędzy różnymi gramami. Przypomnijmy w tym momencie, że myślę raczej o wspólnotach badaczy, instytucjach, a nie indywidualnych badaczach²⁰⁰.

Konsekwencje związane z przyjęciem ontologii frakcyjnej mają fundamentalne znaczenie dla niniejszej książki. To zwrócenie uwagi na nierozzerwalne związanie kwestii politycznych, etycznych z rozstrzygnięciami ontologicznymi. Wraz z zakwestionowaniem „pojedynczości świata”²⁰¹ musimy uznać ontologicznie rozumiany pluralizm. Konsekwentne porzucenie perspektywy epistemocentrycznej powoduje, że pluralizm nie jest dłużej pojmowany jako wielość światopoglądów, ale jako wielość (możliwych) światów. To poważna zmiana w stosunku do dominującego, teoriopoznawczego relatywizmu. Postmodernizm oferował nam „lekką” kosmopolityczną ironię (R. Rorty)²⁰². Ta pozwalała na zdystansowane „przeglądanie” oferty wielu możliwych światopoglądów. Epistemocentryzm, który podtrzymywał nowoczesną iluzję „światoobrazu” i wytwarzał stosunek do świata jako zdystansowany ogląd, uniemożliwiał dostrzeżenie usytuowania i etycznego wymiaru. Zwrot ontologiczny wrzuca nas w zupełnie inną sytuację: zamiast lekkiej ironii mamy do czynienia z **kosmopolitycznym wyborem**. Kosmopolityzm

²⁰⁰ Chciałbym zachęcić czytelników do zapoznania się z pracą Tomasza Rzepińskiego *Wyjaśnianie i rewizja wiedzy w medycynie...*, op. cit. W części IV zatytułowanej *Rewizja wiedzy biomedycznej – analiza programu badawczego kardioprotekcji* (s. 135–230) przedstawił on bardzo szczegółową rekonstrukcję przemian wiedzy o efektach niedokrwienia mięśnia sercowego. Analogicznie jak w przypadku arteriosklerozy, czytelnik może prześledzić, w jaki sposób różne praktyki badawcze, sieci, łańcuchy referencji stabilizowały różne ontologiczne formy istnienia choroby: „Lekarze nie posiadają bowiem wiedzy o tym, kiedy nastąpi długi okres niedokrwienia spowodowany np. zawałem mięśnia sercowego. W efekcie reguła działania uzyskana na tej podstawie była nieprzydatna z perspektywy praktyki klinicznej. Była natomiast i nadal pozostaje niezwykle przydatna jako reguła działań podejmowanych w praktyce laboratoryjnej” (s. 230).

²⁰¹ John Law, *What's Wrong with One-World...*, op. cit.

²⁰² Kosmopolityczna ironia Rorty’ego, która według niego miała być przesłanką do demokratycznego ustanawiania przestrzeni międzyludzkiej, gdy przyjrzymy się jej w trybie ontologicznym – warunków możliwości, okazywała się uwarunkowana przez mało demokratyczny ład międzynarodowej geopolityki opartej na imperialnym przywództwie Stanów Zjednoczonych w świecie epoki Clintona.

rozumiem tu, za Stengers, jako zdolność do postrzegania i uprawiania polityki, która będzie zdolna do dostrzeżenia, zrozumienia i działania w obliczu złożoności świata (*cosmos*). Taką politykę nazywa Stengers „ekologią działań (*ecology of practices*)”²⁰³:

Krok po kroku próbuję zademonstrować siedem problematycznych krajobrazów, siedem prób stworzenia spójnego wyjaśnienia zamiast istniejącej dziś jedynie konfrontacji. Niezależnie od tego, czy chodzi o naturę fizyki i praw fizycznych czy debatę nad samoorganizacją i emergencją, czy też wyzwania ze strony etnopsychiatrii dotyczące podziału na wiedzę nowoczesną i tradycyjną, w każdym z przypadków próbuję odnaleźć działania, praktyki, z których owa wiedza wyewoluowała, opierając się na warunkach narzuconych przez niepewności, które one wprowadzają, i zobowiązaniach, które z nimi współistnieją. Żadna zunifikowana postać wiedzy (*body of knowledge*) nie może nigdy pokazać, jak neutrino (ze świata fizyki) może współistnieć z wielością światów przywołanych przez etnopsychiatrię. Jakkolwiek taka koegzystencja ma swoje znaczenie i nie ma nic wspólnego z tolerancją czy odczarowanym (*disenchanted*) sceptycyzmem. Takie współistnienie może być zbiorowo afirmowane jako „kosmopolityczna” przestrzeń, gdzie nadzieje i wątpliwości, lęki i marzenia zderzają się ze sobą i przywołują te byty do istnienia. To dlatego, poprzez eksplorowanie wiedzy, przez które chciałabym czytelnika przeprowadzić, jest także formą eksperymentu etycznego²⁰⁴.

Eksperyment ten nie oznacza postmodernistycznego „bycia wszędzie i nigdzie”, wprost przeciwnie, ontologicznie warunkowany kosmopolityczny wybór to konieczność wyboru drogi, jaką obierzemy, z pełną świadomością, że z każdym wyborem otwieramy możliwość wykonywania (*enact*) pewnego świata, a zamykamy i uniemożliwiamy ustanawianie innego. Wybór ten staje się „ciężki” od odpowiedzialności, ścieżki raz obrane determinują dalsze wybory. Ów wybór i jego ciężar Papadoulos scharakteryzował jako: „«konstytuujące polityki», niemożliwe do

²⁰³ Isabelle Stengers, *Cosmopolitics I*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2010, s. VII (Preface). ²⁰⁴ Ibidem.

uniknięcia zatroskanie nad tym, jak wytwarzać wielość alternatywnych światów”²⁰⁵. Wybór jest działaniem aksjologicznym, politycznym, ale i ontologicznym, ustanawia nowe stany rzeczywistości, dlatego też w ramach omawianej tradycji postuluje się używanie kategorii *ontonorm*²⁰⁶. Mol pokazuje działanie *ontonorm* nie tylko na omówionym przykładzie arteriosklerozy, ale choćby poprzez pokazanie strategii żywieniowych, reżimów dietetycznych w społeczeństwie holenderskim. Swą analizę opiera na opisie przyziemnych, banalnych przypadków, zwyczajów żywieniowych, norm, które są ucieleśnione w konkretnych działaniach, produktach i artefaktach. Pokazuje, w jaki sposób zontologizowana jest naczelną zasadą holenderskiej dietetyki: „uważaj, co jesz” (*mind your plate*), i w jaki sposób ontologicznie warunkowana jest marginalizacja zasady „ciesz się jedzeniem” (*enjoy your food*).

W tej analizie tych *ontonorm* holenderskiej dietetyki pokazałam, jak różne techniki żywieniowe wykonują (*enact*) żywność i ciało. Akcent położony był na *onto* jedzenia i ciała ucieleśnione w poradach i *normach* zawierających się w pytaniu „jak jeść”²⁰⁷.

Mol jest w pełni świadoma, że jej ujęcie *ontonorm* nie jest zadowolające teoretycznie. Jest to jej świadomym wyborem:

Ostrzegam, nie próbuję przedstawić tu „teorii *ontonorm*”. Nie definiowałam *ontonorm* we wstępie, nie zamierzam też w zakończeniu. Przeciwnie, prawie nie używałam tego terminu. W tym samym czasie jednak powoływanie na *ontonormy* pozwoliło mi skupić się na analizie. Było to narzędzie metodologiczne, które umożliwiło mi dociekanie, w jaki sposób różne techniki żywieniowe wykonują (*enact*) różne rodzaje żywności i ciała, niosących ze sobą różnorakie ideały, zagrożenia, różne zagrożenia i zalety, które splatają się i zderzają ze sobą w zadziwiające sposoby²⁰⁸.

²⁰⁵ Steve Woolgar, Javier Lezaun, *The Wrong Bin Bag...*, op. cit., s. 326.

²⁰⁶ Kategorię tę wykorzystuje na przykład Annemarie Mol w swoim artykule *Mind Your Plate...*, op. cit., s. 379–396

²⁰⁷ Ibidem, s. 12.

²⁰⁸ Ibidem.

Mol, kończąc swój tekst, prosi, abyśmy nie definiowali ontonom, nie zamykali ich w schemacie pojęciowym, ale raczej, podobnie jak ona sama, pokazali ich działanie w praktyce. Żądanie to, w pełni zrozumiałe na gruncie STS czy ANT, wypełnia program metodologiczny, który scharakteryzowałem, opisując ujęcie Lawa. To, co jest zrozumiałe na gruncie ANT, jest kłopotliwe w tekście pisanim w ramach tradycyjnie pojmowanej filozofii. W tym polu akademickim definiowanie, abstrahowanie, budowanie dedukcyjnych systemów pojęciowych jest stałym i cenionym elementem praktyki badawczej²⁰⁹. Moja chęć bycia częściowo wiernym tradycyjnemu „pisaniu filozofii”, ale także chęć oddania specyfiki omawianych koncepcji wpłynęła na kształt tego rozdziału.

Ekologia działań, ontonomy, kosmopolityka to różne określenia na ważną konsekwencję zwrotu (zwrotów) ontologicznego we współczesnych naukach społecznych (szczególnie STS/ANT). Podsumowując, zwrot ku ontologii to z jednej strony bardzo aktualny, modny kierunek we współczesnej myśli, z drugiej jednak to przywrócenie bardzo archaicznego, starogreckiego obrazu rzeczywistości²¹⁰. Wraz ze zmianą przyjmowanej ontologii następuje ważna zmiana w obrębie aksjologii. Ontologie proponowane przez omawianych wyżej badaczy i badaczki to propozycja świata, który jest pluriwersum, jest dynamicznym światem przemagających się, samoorganizujących porządków. Dynamiczne ontologie przywracają w pewnym sensie nieodczarowany świat przednowoczesny do tego stopnia, że można zaryzykować stwierdzenie, iż mamy tu do czynienia z powrotem do jakiejś formy *hylozoimu*. Ontologia frakcyjna uczy nas, że wybór nie jest tylko epistemologiczną

²⁰⁹ Problem ten jest widoczny w całości mojej książki, napięcie pomiędzy etnograficznym nastawieniem „metafizyków empirycznych” a wymogami pracy filozoficznej w trybie akademickim było powodem, dla którego rozpocząłem ją od anegdoty „o komarze, który mówi”. Z tego też powodu w kolejnym rozdziale pokażę „praktykowanie wyobraźni ontologicznej” na przykładzie studium przypadku. Wiąże się to z problematyką podobną do tej, którą podjęła Mol; chcę nie tylko napisać o ontologii i ontonomach, ale także pisać w taki sposób, żeby uwidocznić, na czym polega przejście od perspektywy „epistemocentrycznej” do „ontocentrycznej”.

²¹⁰ Widoczne jest to dziś w tradycji odwołującej się do Arystotelesa, por. Christopher P. Long, *The Ethics of Ontology...*, op. cit.

operacją poznawczą, ale z konieczności uwikłanym, usytuowanym uczestnictwem w zmienianiu zbiorowości. Uczestnictwo takie wymaga **roztropnego** (*phronesis*) **wyboru** pomiędzy różnorodnymi wyłaniającymi się światami.

3.5. Konsekwencje zwrotu ontologicznego – projekt nowej ontologii społecznej

Podsumowaniem poszukiwań związanych ze zwrotem ontologicznym będzie przedstawienie projektu ontologii społecznej (ontologii zbiorowości) zaprezentowanego przez Bruna Latoura w przywoływanej już pracy *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Pozwoli to domknąć proces rozpoczęty omówieniem nieodczarowanego świata *Irredukcji*. Przedstawiając ów dziwny świat, oddaliłem się od rzeczywistości opisywanej przez Millsa, jednak dzięki temu, że sam Latour zaproponował projekt specyficznej ontologii społecznej, mogę się na powrót do owej rzeczywistości przybliżyć. Częściowo dokonałem tego, przywołując rozważania dotyczące metrologii. Pozwoliły one dokonać wstępnego przekładu kategorii zaczerpniętych z *Irredukcji* na takie, które uchwytne będą w badaniu empirycznym. Dzięki temu, że książka Latoura jest już dostępna na rynku polskim, czuję się zwolniony z obowiązku jej dokładniejszego omawiania. Posłużę się jedynie schematem analizy, który zaproponował w niej Latour. Wyróżnił on dwie formy, dwie strategie uprawiania nauk społecznych: „socjologię tego, co społeczne” oraz to, co nazwał „socjologią powiązań”. Ta druga jest tożsama z badaniami z zakresu ANT. Pierwsza strategia zakłada istnienie bytu społecznego, który pojmowany jest jako stała, zdefiniowana rama odniesienia. Takie rozumienie tego, co „społeczne”, jest domyślną praktyką w naukach społecznych. Droga alternatywna jest konsekwencją przekładu podstawowych rozstrzygnięć metafizycznych ANT na język ontologii społecznej. To już nie opowieść o „gotowym” rozumieniu struktur społecznych – to, co społeczne, jest samą zdolnością śledzenia tego, co związane, śledzenia powiązań. W ujęciu alternatywnym to, co społeczne,

nie jest żadnego rodzaju klejem, którym naprawić można wszystko, także to, co nie daje się naprawić innymi klejami; stanowi ono raczej to, co jest posklejane razem przez wiele innych typów łączników²¹¹.

Istotą staje się śledzenie powiązań, odnajdywanie przejść pomiędzy zestalonymi układami agregatów stabilizujących to, co traktujemy jako społeczne dane. Powód, dla którego mamy tak czynić, ma silny wymiar polityczny – jest nim tytułowe „splatanie na nowo” (*re-assembling*) tego, co społeczne. Poznanie tego, jak ułożyły się sploty w przeszłości, z czego i jak zostały utworzone heterogeniczne (bytowe) agregaty, może służyć jako pole nauki do splatania na przyszłość. Pamiętajmy, dlaczego ważne jest, aby ów proces splatania i rozplatania był poprzedzony zaproponowanym wyżej treningiem ontologicznym – to, co dziś dla nas jawi się jako społeczne, ludzki „świat życia”, jest stabilizowane przez ukryte zaplecze sieci złożonych z heterogenicznych bytów. Gdy to, co społeczne, zastygnie, stanie się „faktem społecznym” w rozumieniu Durkheima, owa heterogeniczność zostanie ukryta. Złożone sieci bytów staną się wtedy niewidoczne jako aktorzy. Latour stwierdza, że byty te są podobne czarnej materii: konstytuują rzeczywistość, pozostając ukryte, niewidoczne. Wielokrotnie już wspominałem, że ów „nieodczarowany” sposób pojmowania rzeczywistości w praktyce właściwie nie zachodzi. Jest on jedynie intuicją rozumową, ontologiczną *epoche*. Analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku ontologii społecznej – „socjologia powiązań, asocjologia” jest tylko jednym z momentów poznania, chwytaniem momentów konstytuowania ładu i porządku (lub jego rozpadu). Na ogół możemy posługiwać się tradycyjną ontologią społeczną odwołującą się do „socjologii tego, co społeczne”. Jak zauważa sam Latour:

Aby pokazać relację między obiema szkołami w bardziej radykalny sposób, można posłużyć się do pewnego stopnia podchwytliwą paralełą zapożyczoną z historii fizyki i powiedzieć, że socjologia tego, co społeczne,

²¹¹ Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne...*, op. cit., s. 11.

pozostaje „przedrelatywistyczna”, podczas gdy nasza socjologia musi być w pełni „relatywistyczna”²¹².

Wyobraźnia ontologiczna jest zradykalizowaną – „relatywistyczną” – wersją wyobraźni socjologicznej. W większości przypadków wystarcza tradycyjna nauka o tym, co społeczne, i taka też wyobraźnia. Jednakże w sytuacjach wyjątkowych musimy odwołać się do ANT i jej relatywistycznego podejścia. Przy takim dynamicznym ujęciu widać wyraźniej sens tego, co Foucault nazywał krytyczną ontologią nas samych, która to przyświeca badaniom w niniejszej książce. Wzywał on do tego, aby pracę nad ethosem nowoczesnym kontynuować w napięciu, a może nawet odrzucając humanizm²¹³. Oznacza to konieczność porzucenia pewnych przygodnych historycznie konfiguracji, które wyznaczyły w danym okresie (np. w historycznym okresie oświecenia) kierunki emancypacji. Foucault zauważa, że w celu ocalenie wewnętrznego ruchu, pewnej immanentnej siły zawartej w pojęciu ethosu nowoczesnego, należy potrafić uprawiać go także w ramach innej rekonfiguracji historycznej. Odnosząc się do Latoura, można analogicznie pokazać, że „socjologia tego, co społeczne”, jest „wrażliwa” na zmianę historyczną. Wraz z nową *episteme* byt społeczny zdefiniowany zostaje inaczej, pewne teorie schodzą ze sceny, inne zaczynają królować. Socjologia powiązań jest dużo bardziej odporna na zmianę: w tym trybie pracy badacz zajmuje się splataniem i rozplataniem asamblaży, tego, co rozłączone i połączone naraz. Badacz w tym trybie w chwili zmiany *episteme* nie dość, że nie traci swojego obiektu badania, to jeszcze prześledzić sam proces przechodzenia z jednej formy do następnej.

U Latoura wątek krytyczny nie jest w pełni wyartykułowany ani przedstawiony. Możemy go jednakże wyinterpretować. Wyobraźnia ontologiczna inspirowana ANT powinna śledzić proces zestalania, zastygania, petryfikowania sieci i zamieniania się przez nie w stały, niekwestionowany „byt społeczny”. Praca krytyczna polegałaby na tym, aby ów proces

²¹² Ibidem, s. 21.

²¹³ Michel Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, op. cit., s. 287–288.

wydobyć. Dzięki temu krytyk mógłby „zaczarować” świat na nowo, zawiesić aktualną jego redukcję, a następnie przeanalizować ów proces redukcji, to, jak doszło do stabilizacji tych, i właśnie tych, układów, które jawią się nam jako oczywiste. Następnie badacz może w wyniku eksperymentów myślowych bądź pracy zespołowej próbować modelować wersje alternatywne. Ostatni krok – najtrudniejszy – to monitorowanie zmiany „na żywo”. Książka Latoura daje nam dobry, wprost podręcznikowy zestaw reguł, które mogą służyć za przewodnik, jak proces redukcji przeprowadzać. Odwołuje się on do kontrowersji dotyczących tego, z czego (i jak) jest zbudowana nasza zbiorowość – uniwersum. Dzięki odwołaniu do pięciu momentów niepewności badacz uzyskuje czytelny schemat podążania za splataniem się tego, co społeczne. Są to:

1. natury grup – istnieje wiele sprzecznych sposobów, aby nadać aktorom tożsamość;
2. natury działań – w każdy ciąg zdarzeń, jak się wydaje, wtrąca się ogromna różnorodność aktorów i zmienia wyjściowe cele;
3. natury przedmiotów – należy sądzić, że kwestia podmiotowości i sprawstw (*agencies*) biorących udział we wzajemnych oddziaływaniach pozostaje szeroko otwarta;
4. natura faktów – związek nauk przyrodniczych z resztą społeczeństwa można postrzegać jako źródło nieustających dyskusji;
5. nie ma pewności co do tego, jakiego rodzaju badania prowadzi się pod nazwą „nauka o tym, co społeczne”, ponieważ nigdy nie jest jasne, w jakim sensie nauki społeczne są empiryczne²¹⁴.

Badacz, przechodząc przez pięć źródeł niepewności, może prześledzić na nowo drogę od świata niezredukowanego do tego, który w wyniku redukcji (będącej efektem działań podmiotów ludzkich i pozaludzkich) jest dla nas stabilny, oczywisty i stały. Dzięki temu, mimo że metodycznie wytworzyliśmy „stan zawieszenia”, na początku przyjęliśmy dziwną,

²¹⁴ Ibidem, s. 32. Dokładną rekonstrukcję znajdzie czytelnik w rozdziale *Ontologia zbiorowości* w książce Krzysztofa Abriszewskiego *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, op. cit., s. 259–287.

„płaską” ontologię – możemy uzyskać wynik przekładalny na język tradycyjnej ontologii tego, co społeczne²¹⁵. Zabieg Latoura jest analogiczny do tego, który przedstawił Law w swej propozycji „odmyślenia” domyslniej metafizyki euroatlantyckiej.

Ontologia społeczna Latoura to konkretyzacja jego projektu metafizycznego. Dla mojej pracy jest ona niezbędna, gdyż pozwala zredefiniować socjologię (i filozofię) krytyczną. Dokonam tego poprzez „odmyślenie” trzech jej cech, które wynikają ze zbyt pośpiesznego przyjęcia „socjologii tego, co społeczne” jako bazy myślenia krytycznego²¹⁶:

1. traktowanie badania zjawisk jako wynikających z **ukrytych sił**, działających zza „kurtyny” – przykładem są takie proste hipostazy jak „niewidzialna ręka rynku” czy „interes klasowy”. Tradycyjna socjologia krytyczna nie tylko zakłada istnienie jakiegoś kontekstu „społecznego”, zewnętrznej ramy odniesienia, ale dodatkowo wzmacnia efekt poprzez operowanie wspomnianymi hipostazami;

2. wynika to z zamiany – przyjęcia, że ta skryta siła sama staje się dominującym budulcem rzeczywistości, a może nawet tę rzeczywistość definiuje; Latour mówi o **widmach i iluzjach**. Przywołane powyżej hipostazy „niewidzialnej ręki rynku” i „interesu klasowego” dobrze ten proces ilustrują; w Polsce metafora rynkowa zastąpiła klasową, obie w odpowiednich okresach historycznych służyły (i służą) do wyjaśnienia wszystkiego, co nie wyjaśniało niczego. Totalność wyjaśnienia klasowego po 1989 roku zastąpiła totalność wyjaśnienia rynkowego. Zamiast wyjaśniać, przesłaniają one to, co ma być badane;

3. likwidacja tych iluzji nie jest łatwa, wiąże się bowiem z przebudową układów sił, sposobów ułożenia życia zbiorowego. Raz wprowadzone

²¹⁵ Przykład takiego przekładu znajdzie czytelnik w książce Barbary Czarniawskiej *Trchę inna teoria organizacji. Organizowanie jako konstrukcja sieci działań*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2010. Warto jednak zauważyć, że autorka ta chyba zbyt często przyjmuje założenia zbliżające ją do konstruktywistycznego modelu poznania sprzed zwrotu ontologicznego.

²¹⁶ Por. Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne...*, op. cit., s. 16; Krzysztof Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, op. cit., s. 258.

hipostazy wplatają się w świat życia, współwytwarzając go. Likwidacja takich iluzji wywołać może **opór i sprzeciw** aktorów życia społecznego. Widać to wyraźnie w polskich dyskusjach wokół idei „wolnego rynku” – rezygnacja z tej hipostazy jest trudna dla wielu uczestników życia społecznego, a także badaczy, zastąpienie jej innym zestawem ram interpretacyjnych odczuwane jest jako pozbawianie bezpieczeństwa ontologicznego.

Badacz krytyczny w trybie pracy wyobraźni ontologicznej podbudowanej teorią aktora-sieci, aby móc „usłyszeć świat”, powinien być „antografem”, skrupulatnym, Latour powie: „mrówczym” badaczem, który po dokonaniu zontologizowanej *epoche* na nowo prześledzi spłot, przeprowadzi badanie przez pięć źródeł niepewności. W tym miejscu zauważę, że zgodnie z piątym źródłem niepewności działanie to, czyli badanie krytyczno-ontologiczne ma potencjał przekształcania zbiorowości, w której uczestniczy badacz, a więc samo badanie musi też podlegać obserwacji „drugiego rzędu”.

Badacz, rekonstruuując to, co stabilne, pracując nad wydobywaniem własności tego, co splecione, musi odpowiedzieć na wiele następujących wątpliwości i pytań:

1. **natura grup** – czym są grupy, asamblaże, jak są tworzone, jak ich trwanie jest podtrzymywane?

2. **natury działań** – czym jest działanie, jak jest mediowane, kto je „przenosi”, jak praca (często niewidoczna na pierwszy rzut oka) musi być wykonana, aby efekt działania zaszedł, jak działanie krąży w sieci, jak jest przechwytywane przez innych?

3. **natura przedmiotów i podmiotowości** – jaki jest charakter asymetrii, które obserwujemy (na przykład w relacji podmiot–przedmiot), czy są one uzasadnione, jak są wplecione w relacje władzy, czy je stabilizują, legitymizują?

4. **natura faktów** – czy świat, który badam, jest ustabilizowany, czy dominuje doksa, której samowykładnia tworzy to, co Latour nazywa materią faktów (*matter of facts*), a może mam do czynienia ze zjawiskiem nowym, nieuporządkowanym, świat jest w stanie tworzenia, jest tym, co jest materią rozważań (*matter of concern*)?

5. **natura prowadzonych badań** – odpowiedź na powyższe pytania, szczególnie dotyczące natury prowadzonych badań, samozwrotnie odsyła do tego, jaki status ma nasze badanie, co w świecie zmienia naszą opowieść.

Nie będę w tym miejscu bardziej szczegółowo analizował tych momentów przejścia, uczynię to w rozdziale czwartym.

Podsumowując, ontologia społeczna (ontologia zbiorowości) zaproponowana przez Latoura jest przewodnikiem, pragmatycznym sposobem przejścia od poziomu świata „zaczarowanego”, niezredukowanego, do rekonstrukcji doksy, świata życia, wraz z jego konkretnością, faktycznością i stałością. Badacz, który odbędzie taką drogę, pokusi się o przeprowadzenie tego badania, zyskuje:

a) zdolność do przeprowadzenia ontologicznego zawieszenia (*epoche*) sposobów istnienia sensów, konfiguracji bytów;

b) wrażliwość na ontologiczny wymiar wyboru (zarówno na poziomie przedmiotowym, jak i teoretycznym);

c) zontologizowaną zdolność do obserwacji „drugiego rzędu”, umożliwiającą usytuowaną refleksję krytyczną.

Przybliżenie II: Wyobraźnia ontologiczna – śledząc redukcję świata

Analiza zwrotu ontologicznego pozwala dodać kolejne wymiary, przybliżenia, definiujące wyobraźnię ontologiczną. W przybliżeniu pierwszym zaprezentowałem procesualnie pojmowaną wyobraźnię socjologiczną jako grę odbywającą się w polu podmiotowo-strukturalnym, która może być przedstawiona jako trialektyczny proces (3P):

1. przemyślenie,
2. podminowanie,
3. projektowanie/przekształcenie.

Analizy z rozdziału trzeciego pozwalają dodać kolejne wymiary. Wyobraźnia ontologiczna staje się formą ontologicznej *epoche*. Badacz/badacze nią się posługujący może/mogą zawiesić aktualne układy sił, sploty bytów, konfiguracje sieci, asamblaże i rozpocząć badanie na poziomie świata „nieodczarowanego”, na którym jedynie intuicyjnie (ale rozumowo) ujmujemy świat jako płaski fenomen, potencjalnie równoważnych, jednocennych bytów – aktorów. Następnie praca wyobraźni polega na równoczesnym dopasowywaniu metody badawczej do konfiguracji, stanu zbiorowości, jaki się z badania wyłania. Taka **ontologiczna metodologia** pozwala na badanie tego, jakie programy metafizyczne są **wykonywane** (*enacted*) w procesie konstytuowania doświadczanej i praktykowanej rzeczywistości. To z kolei umożliwia zrekonstruowanie, jakie **ontologiczne polityki** i **ontonormy** każdorazowo zostały jednocześnie wykonane i praktykowane. Wyobraźnia ontologiczna umożliwia także praktyczne poradzenie sobie w rzeczywistości opisywanej przez

ontologię frakcyjną. Istnienie przedmiotów w świecie ustabilizowanym, nietoczoną przez kontrowersje, jest „zdroworoządkowe”. Świat jawi się podobnie jak ten przyjmowany w opisywanym przez Leszka Nowaka nastawieniu naturalnym. W takim świecie dobrze sprawdzają się klasyczne ujęcia, w tym te z poziomu ontologii społecznej. Inaczej jest, gdy świat zostaje poddany kontrowersji, gdy pojawiają się napięcia czy to w obrębie struktur wiedzy (epistemologii, ale już zontologizowanej), co rzutuje na nowe postrzeganie tego, co ontologiczne, czy też w przeciwnym kierunku – gdy pojawienie się nowych bytów stanowi wyzwanie dla całej zbiorowości, zmienia ją (w tym jej struktury wiedzy). Rzeczywistość poddana kontrowersji konstituowana jest przez specyficzne byty: istnieją one równocześnie jako **więcej niż jeden, ale mniej niż wiele**. Praktykowanie analiz odwołujących się do dyspozycji badawczej, jaką jest wyobraźnia ontologiczna, pozwala na:

1. **przemyslenie** – czyli prześledzenie łańcuchów referencji, sieci-aktorów, łańcuchów metrologicznych stabilizujących i destabilizujących istnienie obiektów w świecie;

2. **podminowanie** – czyli krytyczną rekonstrukcję, destabilizację obiektów, których istnienie było stabilizowane dotychczas w sposób niebudzący wątpliwości;

3. **projektowanie/przekształcenie** – czyli zaproponowanie nowych łańcuchów referencji, sieci-aktorów, łańcuchów metrologicznych, które poprzez stabilizację nowych obiektów mogą zmienić naszą zbiorowość.

4. Praktykując wyobraźnię ontologiczną

W rozdziale niniejszym¹ poprzez analizę konkretnego, rozbudowanego studium przypadku² pokażę, jak można praktykować wyobraźnię ontologiczną. Zademonstruję, w jaki sposób w konkretnych sytuacjach wiedza o połączeniach pomiędzy różnorodnymi bytami, skalami rzeczywistości, była wykorzystywana w celu pokonania cholery. Poszukiwanie przyczyn choroby i możliwości jej zwalczania doprowadziło w rezultacie nie tylko do odkrycia naukowego (przy okazji zmiany całego paradygmatu w medycynie), ale i przebudowy społeczeństwa (łącznie z zakwestionowaniem dogmatów ekonomii politycznej). Głównym bohaterem jest znany lekarz John Snow. Nie będzie to jednak opowieść o pojedynczym bohaterze, który dzięki swemu geniuszowi pokonał chorobę. To, co chciałbym

¹ Rozdział ten bazuje na moim tekście *Ontologia czy polityka wiedzy? Wyobraźnia socjologiczna a społeczne studia nad nauką*, „Studia Metodologiczne” 2013, nr 31, który był pisany z myślą o umieszczeniu go w niniejszej książce.

² Studium przypadku nie cieszy się najlepszą opinią jako miarodajny i wiarygodny sposób poznawania świata. Piszący te słowa jest jednak przekonany o wadze studium przypadku w ramach badań z zakresu nauk społecznych, łącznie z ich subdyscypliną, jaką są społeczne studia nad nauką. Studium przypadku pozwala, moim zdaniem, wybrnąć z impasu, w jaki wpadały dyskusje pomiędzy modernistami a postmodernistami, nomotetyzmem a idiografizmem. Pozwala wreszcie tworzyć wiedzę „usytuowaną”. Por. Bent Flyvbjerg, *Pięć mitów o badaniach typu studium przypadku*, „Studia Socjologiczne” 2005, vol. 2, no. 177, s. 41–69; Krzysztof T. Konecki, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, PWN, Warszawa 2000 (podrozdział 7.1. Studium przypadku); Donna Haraway, *Wiedze usytuowane...*, op. cit.

wydobyć, to fakt, że wyobraźnia ontologiczna jest własnością, dyspozycją, która może pojawiać się jako efekt praktyk, rezultat usytuowania. W przypadku Snowa i od pewnego momentu także pastora Whiteheada widzimy wyraźnie, że potrafili oni łączyć różne rodzaje bytów, splatać ze sobą różne poziomy, przechodzić pomiędzy różnymi środowiskami. Doktor Snow za życia nie odniósł sukcesu, ale przesłedzenie jego losów pozwala pokazać, że posthumanistyczna ontologia, którą zakładam w tym tekście, nie jest przynależna wyłącznie zawodowym filozofom. Nie jest to też jedynie koncept ściśle teoretyczny – wierny przykazaniu „podążaj za aktorem” uważam, że wyobraźnia ontologiczna bywa ucieleśniana w praktykach. Celem niniejszego rozdziału jest pokazanie praktyki Snowa jako jednostki potencjalnie obdarzonej wyobraźnią ontologiczną i kierującej się ethosem nowoczesnym, przesłedzenie relacji teoria–praktyka oraz kolistego procesu pracy pomiędzy poziomem autonomizacji i kontekstualizacji w jego działaniach. Ponadto warto odnotować, jak jego „podążanie za aktorem” – pościg za cholera³ – wymagało pracy mobilizującej sieci heterogenicznych bytów. Naistotniejsze jest dla mnie to, że kierował nim nie tylko naukowy interes *poznawczy* i *instrumentalny*, ale także interes *emancypacyjny*. Analiza przypadku Snowa stanowi też dobry punkt startu do dyskusji nad tym, jakiego rodzaju biegłość powinien wykształcić badacz, aby operować wyobraźnią ontologiczną, i jak tej biegłości nauczać.

4.1. Mikrob, nauka, miasto (epidemia cholery w Londynie 1854)

Wyobraźnia socjologiczna powstała jako koncept, który miał odpowiedzieć na problemy strukturalne rozwiniętej nowoczesności. Propozycja przez mnie wyobraźnia ontologiczna ma pomóc rozwiązać problemy późnej, drugiej nowoczesności. Jak wskazałem w rozdziale

³ Dobrana metaforyka jest nieprzypadkowa, Snow wpisuje się w poczet słynnych „łowców mikrobów” opisanych w książce Paula Henry’ego de Kruifa *Łowcy mikrobów*, przeł. K. Beylin, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1965.

drugim⁴, nasze struktury wiedzy ulec muszą przebudowaniu. Musimy „odmyśleć” nasze nowoczesne dziedzictwo. Dzięki analizom zwrotu ontologicznego w rozdziale trzecim możemy połączyć strategię „odmyślenia” (poziom socjologii wiedzy) z ontologiczną *epoche*. Wtedy uwidacznia się wyraźniej ontologiczny charakter współczesnych postaci socjologii wiedzy. Chciałbym zacząć od pokazania wydarzeń z okresu stabilizowania się nowoczesności, rodzenia się jej podstawowych instytucji, szczególnie z okresu, w którym stabilizowały się struktury wiedzy. W tym celu analizie poddane zostanie wydarzenie z wieku XIX. Wybrałem to stulecie nieprzypadkowo – Wallerstein uważa, że nasze struktury wiedzy ukształtowały się głównie wtedy. W związku z tym, aby móc przewyciężyć powstałe wówczas ograniczenia, należy je „odmyśleć”. Podobny charakter mają patronujące niniejszej książce uwagi Foucaulta, gdy poprzez szczegółowe archeologiczne analizy modernistycznych struktur wiedzy chce on przeprowadzić historyczną genealogię nas samych.

A może naszym obecnym zadaniem nie jest odkrywać, kim jesteśmy, lecz – dokładnie wobec tego, kim jesteśmy – zwrócić akt odmowy? Mamy wyobrazić sobie, kim moglibyśmy być – i realizować projekty wyobraźni, żeby wymknąć się politycznemu „podwójnemu szachowi”, który polega na równoczesnej indywidualizacji i totalizacji nowoczesnych struktur władzy⁵.

W rozdziale trzecim droga odkrywania, kim jesteśmy, wiodła częściowo przez doświadczenie epifanii i praktykowanie ontologicznej *epoche*. Jak już wielokrotnie wspominałem, nie można zakładać, że zarówno czytelnicy tej książki (oraz jej autor), jak i czytelnicy Latoura są w stanie odtworzyć jego doświadczenie *epifanii* (czy też otworzyć się sami na takowe). Zachęcanie czytelników, aby rzucali się w *otchłań*

⁴ A dokładniej, omawiając socjologię wiedzy Wallersteina w podrozdziale 2.6.1. *Wyzwania wobec nauk społecznych i wyobraźni socjologicznej*.

⁵ Michel Foucault, *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz, „Lewa Noga” 1998, nr 10, s. 181.

irracjonalizmu⁶, nie jest ani bezpieczne, ani pragmatycznie wskazane. Praca w trybie historycznej socjologii wiedzy wydaje się bezpieczniejszą propozycją. Z tego powodu, że koresponduje z Habermasowskim tekstem *Modernizm – niedokończony projekt*⁷, chciałbym przywołać propozycję wymknięcia się opozycji racjonalność–irracjonalne, jaką przedstawia Agata Bielik-Robson w swej autorskiej reinterpretacji idei romantyzmu:

W swym najlepszym wydaniu romantyzm jest więc jednocześnie wcieleniem życia i ogłady, spontaniczności i refleksji, żywiołu i ładu. Jeśli zatem *modernitas* wytworzyła dwie skrajne patologie – obsesyjną, purytańską samokontrolę kartezjańskiego ego, z jednej strony, i nieopanowaną transgresyjność, powołującą się na irracjonalne otchłanie nieświadomego, z drugiej – to romantyzm chciałby być „trzecią drogą”, sprytnie negocjującą między obiema skrajnościami⁸.

Nie jestem w stanie zrekonstruować dokładnie tradycji romantyzmu brytyjskiego bez ryzyka rozpadu struktury książki. Pozwolę sobie w tym momencie jedynie wskazać czytelnikom potencjalne drogi inspiracji i poszukiwań, którym patronować będzie podobieństwo koncepcji wyobraźni ontologicznej do – jak to określa Bielik-Robson – „ruchliwej i energicznej *ratio* romantyków”⁹. Snow w swej pełnej pasji, a zarazem niestroniącej od metodyczności próbie usidlenia cholery odpowiada charakterystyce brytyjskiego romantyka. Romantyzm brytyjski, dziecko tęsknot przednowoczesnych i rzeczywistości industrialnego Londynu, w takim ujęciu jawi się jako potencjalnie owocne źródło inspiracji.

⁶ „Wskakiwanie w otchłań irracjonalizmu” to oczywiście nawiązanie do przestróg sformułowanych przez Jürgena Habermasa w ważnej dla mnie książce *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, op. cit. Chciałbym w tym miejscu zauważyć, że dzieło Habermasa jest dla niniejszej książki dużo ważniejsze, niż wskazywałaby na to skąpa liczba bezpośrednich do niej odwołań.

⁷ Jürgen Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, op. cit.

⁸ Agata Bielik-Robson, *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Universitas, Kraków 2008, s. 6. ⁹ Ibidem, s. 8.

Pytanie o racjonalność romantyzmu jest więc w istocie jednoznaczne z pytaniem o jego nowoczesność: na ile postawa romantyczna i jej alternatywne poszukiwania *ratio* towarzyszą człowiekowi nowoczesnemu, od XVII-wiecznej rewolucji kapitalistycznej po naszą dzisiejszą *liquid modernity*?¹⁰

Projekt wyobraźni ontologicznej rozpięty pomiędzy „zaczarowanym” światem ontologicznej *epoche* a metodyczną, skrupulatną pracą ontologicznego metodologa (antografa) dobrze koresponduje z charakterystyką romantyzmu brytyjskiego sformułowaną przez Bielik-Robson: „rozważny i romantyczny” (*sens and sensible*).

Powtarzam po raz kolejny przymiotniki – chytry i sprytny – ponieważ chciałabym, by romantyzm przestał nam się kojarzyć z naiwnością. Jak najdalszy od sentymentalnej *naivete* romantyzm to rozum żywy, dialogiczny, negocjujący i, jakby powiedział Ryszard Nycz, „sylwiczny”, czyli pragnący ogarnąć wszystko – w przeciwieństwie do monologicznego i ascetycznego rozumu *more geometrico*. To rozum, który nie przebywa, jak to krytycznie określił Adorno, w „lodowych krainach abstrakcji”, lecz uczestniczy w świecie, w strumieniu bieżących wydarzeń, zawsze zainteresowany, podekscytowany, zaangażowany. To rozum, który w pełni realizuje się w nowoczesnej „konwersacji ludzkości” – w przeciwieństwie do tego, który wybiera dumne „milczenie systemu”¹¹.

Przywołany „spryt” i „chytrość” dobrze korespondują z zaprezentowanym w rozdziale pierwszym schematem nabierania biegłości. Badacz rekonstruujący zawiłe sploty bytu musi być sprytny („roztropny”), pamiętamy bowiem z opowieści Mol, jaką wagę ma wybór. Wielokrotnie przywoływana *phronesis* jest z jednej strony biegłością etyczną, ale miała też charakteryzować tych, którzy sobie dobrze radzą w natłoku wydarzeń, decyzje etyczne podejmują w odpowiednim momencie i czasie. Dziejowe, czasoprzestrzenne w sensie *kairos*, usytuowanie naszej egzystencji (a więc i wyborów moralnych) wymaga od *phronesis* połączenia

¹⁰ Ibidem, s. 7. ¹¹ Ibidem, s. 6.

sprytu (jak Odyseusz¹²) i chytryści (o zgoła heglowskiej proveniencji). Przywołanie Odyseusza jest tu wskazaniem, że pomimo zasugerowania otwarcia na doświadczenie „epifanii”, praktykowania świata na nowo „zaczarowanego”, trzeba wiedzieć, kiedy analogicznie do niego „zatkąć uszy” – poprowadzić stabilny, metodyczny proces badawczy. Dobrze z owego napięcia zdawał sobie sprawę patron niniejszej książki, gdy zachęcał z jednej strony do otwartości na doświadczenie, a z drugiej do żmudnej pracy katalogowania, spisywania, tworzenia fiszek:

Doszedłem do przekonania, że rysem charakterystycznym dla dojrzałego pracownika jest to, iż potrafi zaufać własnemu doświadczeniu, zarazem będąc sceptyczny wobec niego. To ambiwalentne zaufanie jest nieodzowne dla oryginalności jakiegokolwiek dążenia intelektualnego, a katalog jest jednym ze sposobów, który pozwoli ci budować to zaufanie. (...) Prowadzenie katalogu oznacza aktywne kontrolowanie doświadczenia¹³.

Przyjrzyjmy się zatem takiej właśnie opowieści, przeprowadzonej na „obniżonym tonie”. Uruchomienie procesu wyobraźni jest po stronie czytelników i czytelniczek. Aby pokazać praktykowanie wyobraźni ontologicznej, przeanalizuję epidemię cholery w Londynie w 1854 roku i jej następstwa¹⁴. Analiza przypadku cholery i jej „odkrycia” pozwala

¹² Por. *Odyseusz albo mit Oświecenia. Dygresja II*, w: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 60–97.

¹³ C. Wright Mills, *Dodatek...*, op. cit., s. 303–305.

¹⁴ Opracowując to studium przypadku, korzystałem z następujących prac: Steven Johnson, *The Ghost Map: The Story of London's Most Terrifying Epidemic – and How it Changed Science, Cities and the Modern World*, Riverhead Books, 2006; Steven Shapin, *Sick City: Maps and mortality in the time of cholera*, „The New Yorker” 6 November 2006; Edward Tufte, *Visual Explanations: Images and Quantities, Evidence and Narrative*, Graphics Press, Cheshire, CT 1997 (szczególnie rozdział drugi); Dhiman Barua, William B. Greenough III (eds), *Cholera*, seria Current Topics in Infectious Disease, Plenum Medical Book Company, New York 1992. Warto też zapoznać się z późniejszą historią cholery (wykraczającą poza ramy czasowe analizowanego przykładu) w: Owen Whooley, *Knowledge in the Time of Cholera. The Struggle over American Medicine in the Nineteenth Century*, The University Chicago Press, Chicago–London 2013.

dostrzec, w jaki sposób sieć zależności (składająca się z czynników ludzkich i pozaludzkich) pracuje „samoistnie”, w jaki sposób dokonuje się proces redukcji bytów, stabilizacji sieci i tworzenia się sieci aktorów, łańcuchów metrologicznych. Wreszcie studium to pozwala też dostrzec, że głównym aktorem jest sama „cholera”, która doprowadza do swego „wykrycia” i równocześnie do możliwości swego zwalczania. W opisanym przykładzie cholera może być także traktowana jako specyficzny przedmiot frakcyjny, który istnieje jako rozpisany pomiędzy wielością a pojedynczością. Dla czytających poniższą opowieść cholera jest „bardziej niż jedna, ale mniej niż wiele”. Śledząc zmagania Snowa z alternatywnymi ujęciami ontologii choroby, będziemy widzieć, jak poszczególne sposoby istnienia choroby są stabilizowane i destabilizowane, w jaki sposób ontologia cholery jest wykonywana/odgrywana (*enact*). Analiza tego przypadku historycznego jest właśnie sama w sobie praktykowaniem wyobraźni socjologicznej (w jej ontologicznej wersji):

Przypominam, że wyobraźnia socjologiczna w znacznej części składa się z umiejętności zmieniania jednej perspektywy na inną, w którym to procesie powstaje adekwatny obraz całego społeczeństwa i jego elementów. Oczywiście, to właśnie ta wyobraźnia odróżnia badacza społecznego od zwykłego technika. (...) Ma ona jednak nieoczekiwane własności, prawdopodobnie dlatego, że jej istotą jest kojarzenie idei, których nikt nie uznałby za możliwe do skojarzenia – powiedzmy, płataniny idei niemieckiej filozofii i brytyjskiej ekonomii¹⁵.

Różnica w ujęciu wyobraźni socjologicznej Millsa a proponowaną przeze mnie wyobraźnią ontologiczną polega na przesunięciu w obrębie roli badacza. To już nie jest dłużej osoba projektująca na epistemologicznym poziomie różne **konfiguracje idei**, ale jest nią *antograf* – uważny, skrzący, obdarzony wyobraźnią śledczy splotów. W ujęciu Millsa badacz, klasyczny modernistyczny intelektualista rozbija stare skojarzenia, podobnie jak awangardowy myśliciel projektuje nowe ujęcia. Praca wyobraźni ontologicznej polega raczej na sprawdzaniu, jak do stworzenia tego,

¹⁵ C. Wright Mills, *Wyobraźnia ontologiczna*, op. cit., s. 323–324.

co stabilne, doszło (**przemysłenie**), i dopiero o ile to możliwe, a badacz dysponuje wystarczającą liczbą wystarczająco potężnych sojuszników, można proponować pracę **podminowania** tego, co stabilne, a następnie jego **przekształcenie**.

Analizowany poniżej przypadek jest przede wszystkim pracą wyobraźni ontologicznej w trybie analitycznym (**przemysłenia**) – analiza wybuchu cholery w Londynie pokazuje, w jaki sposób doszło do splecenia, ustabilizowania wielu porządków, które dziś wydają się oczywiste, samorzutne, stabilne. Dotyczy to zarówno poziomu politycznego i społecznego (np. istnienie idei i praktyk dotyczących zdrowia publicznego), jak i poziomu ontologii społecznej. Ustabilizowana i utrwalona w nowoczesnych strukturach wiedzy plastrowa ontologia systemowa (z wzorcowym przykładem systemu społecznego według Parsonsa) nie jest jeszcze wówczas oczywista.

Podziały instytucjonalne, struktury wiedzy nie są wystarczająco silne, byśmy mogli mówić o osobnych ontologicznych sferach tego, co społeczne, polityczne, zdrowotne, religijne, ekonomiczne. Mówiąc kolokwialnie, „wszystko jest pomieszane”. Modernistyczne podziały dopiero się rodzą. Systemowa stabilizacja, podział na mniej lub bardziej funkcjonalne podsystemy dopiero się rozpoczyna na szeroką skalę. Dziś po prawie dwustu latach procesy autopoietyzacji doprowadziły do zreifikowania tych podziałów. Epistemologiczne operacje, które nadbudowane zostały nad działaniami ludzkich i pozaludzkich aktorów, zostały ucieleśnione w praktykach i artefaktach. To, co wówczas było działaniem, decyzją, wydarzeniem, w przyszłości zostanie po spetryfikowaniu elementem struktur (wiedzy, społeczeństwa, kapitalizmu). Dlatego, jeżeli mamy nauczyć się pracy wyobraźni, potrafić pracować nad rozplataniem dzisiejszych powiązań strukturalnych, rizomatycznych, warto przyjrzeć się momentowi historycznemu, w którym do splątania doszło.

Analiza londyńskiej epidemii pozwala także dostrzec, w jaki sposób cholera staje się autonomicznym elementem i twórcą nowoczesnej polityki społecznej i zdrowotnej. Dzięki temu możliwe będzie pokazanie, że posthumanistyczna ontologia nie dotyczy jedynie opisu rzeczywistości współczesnej, lecz jest wiarygodnym obrazem rozwoju ludzkich

społeczeństw. I jedynie brak wyobraźni (ontologicznej), ograniczenia naszych struktur wiedzy, rozstrzygnięcia na poziomie epistemologicznym nie pozwalały nam uzmysłwić sobie tego faktu.

4.2. Ontologia wiedzy i cholery

4.2.1. Praca detektywa

Zacznę od krótkiej rekonstrukcji, podczas której przyjrzę się, w jaki sposób różne formy wyobraźni nakładały się, w których miejscach doszło do synergicznego efektu uzupełnienia, a gdzie nie udało się połączyć splotów. Pamiętając o zarzucie Andrew Feenberga, że teoria aktora-sieci¹⁶ często zbyt łatwo legitymizuje *status quo*, potwierdza pozycję zwycięzców w procesie redukcji bytów, zwrócę szczególną uwagę na momenty przegrane, te sytuacje, w których nie udało się spleść wystarczająco sieci zależności.

Wybuch cholery w Soho przypadł na okres, w którym przeważała interpretacja o „powietrznej” transmisji tej choroby. W pełni pasowało to do panującego wówczas bardziej ogólnego paradygmatu „miazmatycznego” pochodzenia chorób¹⁷. Epidemia w Soho pozornie w pełni potwierdzała przekonania miazmatyków. Dzielnica była przeludniona, zabudowana ciasno, zamieszkała przez ludność ubogą. Wysokie domy czynszowe, zlokalizowane w ich sąsiedztwie, przelewające się i przepelnione doły kloaczne, to wszystko jasno wskazywało ówczesnym

¹⁶ Andrew Feenberg, *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*, MIT Press, Cambridge, MA 2010, s. 143.

¹⁷ W tym momencie możemy zauważyć pierwsze z wymienionych przez Latoura źródeł niepewności: jakie grupy istnieją, jak są stabilizowane, wytwarzane, jakich mają rzeczników. W omawianym przykładzie głównymi grupami są: lekarze „miazmatycy”, umierający i chorzy, zarząd właścicieli, który decyduje o usunięciu rączki pompy, bogacze (przestraszeni chorobą) aż po dość zagadkową grupę, jaką jest „opinia publiczna”. Grupy te mają różnych przedstawicieli, rzeczników wypowiadających się w ich imieniu. Nasz bohater – John Snow – przez większość opowieści będzie rzecznikiem jednoosobowego kolektywu zwolenników „wodnej transmisji choroby” przez mikroby. Historia ta pokazuje mozolny proces powiększania owego kolektywu.

lekarzom na korelację pomiędzy „wyziewami”¹⁸ a chorobą, przy okazji pasowało też do klasowych uprzedzeń obecnych w XIX wieku. Biedni, klasy „niebezpieczne” były utożsamiane z nieczystością¹⁹. Ponadto sąsiednie dzielnice wcale lub bardzo słabo zaatakowane przez chorobę były czystsze, przestronniejsze, o lepszej cyrkulacji powietrza. John Snow postanowił zmierzyć się z dominującą hipotezą i ogłosił, że cholera jest transmitowana drogą wodną przez drobnoustroje. Nie było to jego pierwsze wystąpienie z taką hipotezą – Snow już wcześniej spotkał się z wybuchami cholery, napisał wtedy pierwszą wersję swej słynnej książki, w której postawił hipotezę o wodnej transmisji choroby²⁰. Niestety, tekst był przyjęty bardzo krytycznie przez ówczesne środowisko lekarzy angielskich, zaś sam Snow nie dysponował wystarczającym zapleczem laboratoryjnym, aby wprost potwierdzić istnienie drobnoustrojów, pałeczek cholery, miał więc o wiele trudniejsze zadanie niż Pasteur w przykładzie analizowanym przez Latoura²¹. W tamtym okresie okazało się, że nie udało się wytworzyć sieci powiązań na tyle stabilnej, by pozwoliła ona faktowi, jakim jest „wodna transmisja cholery”, zaistnieć. Cholera zatem istniała „bardziej” jako choroba przenoszona przez miazmaty, gdyż silniej stabilizowany był ten sposób jej wykonywania, odgrywania. Pamiętajmy jednak, że nie chodzi tu o naiwny, asymetryczny konstruktywizm, który redukuje problem do kwestii „kontekstu społecznego”. Ów dziwny

¹⁸ Zauważmy dwuznaczny status ontologiczny „smrodu”, „wyziewów”: z jednej strony to fakt konstruowany przez określone warunki fizyczne (przeludnienie, brak kanalizacji), z drugiej strony służący do mierzenia, tłumaczenia innych zjawisk. „Smród” staje się miarą „ubóstwa”, wyznacza „klasę”, buduje relacje polityczne i moralne.

¹⁹ O urasawianiu biednych w narracjach o współczesnej Polsce i przemianach po 1989 roku por. Monika Bobako, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasawianie...*, op. cit.

²⁰ Chodzi o pierwsze wydanie *On the mode of communication of cholera* z 1849 roku, Wilson and Ogilvy, London 1849. Bardziej znane jest drugie, rozszerzone wydanie z 1855 roku (opublikowane tuż po interesującej nas epidemii z roku 1854), „International Journal of Epidemiology” 2013, no. 42, s. 1543–1552, <http://ije.oxfordjournals.org/content/42/6/1543.full.pdf+html>, data dostępu: 16.04.2016.

²¹ Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, op. cit.; idem, *Dajcie mi laboratorium...*, op. cit.

status „istnienie bardziej” oznacza, że łańcuchy bytów, w obrębie których wykonywane i artykułowane było istnienie „cholery”, miały taką, a nie inną konkretną postać.

Nie mając wystarczających narzędzi do udowodnienia istnienia drobnoustrojów za pomocą metod mikroskopowych, Snow musiał się uciec do metody bardziej bezpośredniej, mniej zapośredniczonej laboratoryjnie. Badanie mikroskopowe pozwoliłoby powiązać intuicję badawczą Snowa z licznymi badaniami z innego obszaru, które pokazały w przyszłości skuteczność mikroskopowego badania rzeczywistości. Niestety, Snow nie mógł widzieć tego, czego „nie mógł widzieć”, ani nikomu tego nie był w stanie pokazać. Nawijając do metafory słyszenia z pierwszego rozdziału, Snow nie potrafił zmusić cholery, aby „przemówiła” na jego korzyść, a przynajmniej nie potrafił tego zrobić za pomocą mikroskopu.

Snow podejmuje drogę okrężną, mobilizuje inny łańcuch referencji, który pozwoli w taki sposób dokonać rekonfiguracji naszej zbiorowości, że cholera stanie się widoczna jako działający aktor. W tym celu zmienia on swą perspektywę, przełącza ramę odniesienia, dokonuje trudu zrekonstruowania przyczyn wybuchu epidemii drogą „detektywistyczną”²². Za winną choroby uznaje pompę przy Broad Street. Jak dochodzi do tego wniosku? Najpierw przeprowadza wnioskowanie bezpośrednie: bliskość pompy powoduje chorobę; później wprowadza wnioskowanie pośrednie: w browarze oraz w fabryce przy Poland Street, mimo bliskości „podejrzanej” pompy, nikt nie choruje, odpowiedź jest w oczywisty sposób powiązana z zaopatrzeniem w wodę: w browarze pije się słód, a fabryka posiada własne ujęcie wody²³. Jednakże praca detektywistyczna jest zbyt słaba, by wychycić interesy, pospłatać interesy chorych, mieszkańców

²² O zawiłych losach medycyny sądowej, serologii lekarskiej i ich splotach z pracą detektywów zob. Jürgen Thorwald, *Godzina detektywów*, Znak, Kraków 2010.

²³ Widać wyraźnie, że Snow jest tutaj preantografem; detektywistyczna praca polega na tym, aby ujrzeć, jak jedne byty stanowią miarę dla innych bytów. Przy okazji widać drugie i trzecie z wymienionych źródeł niepewności: widać wyraźnie, że działanie jest traktowane jako przechwycone przez innych oraz że Snow nie waha się szukać wyjaśnienia tego, co społeczne, poprzez odwołanie do pozaludzkich aktorów.

i właściciele domów na tyle²⁴, żeby uzyskać jednoznaczny argument za wodną transmisją choroby. Nawet próby uzupełnienia jej pracą prelaboratoryjną (wstępna analiza wody pitnej oraz wydzielanego przez chorych luźnego stolca, tzw. „wody z ryżu”) nie wystarczają. Choć Snow mógł się na niej „oprzeć” w swej argumentacji na rzecz zwalczania epidemii, argumenty dedukcyjne i indukcyjne na rzecz teorii miazmatów były równie silne. Z jaką pracą wyobraźni ontologicznej mamy do czynienia w powyżej przedstawionym przypadku? Po pierwsze, Snow łączy postulowane istnienie bytów z lokalną geografią. Po drugie, pokazuje przejścia od wnioskowania o drobnoustrojach do połączenia ich własności i własności zakażonej wody z działaniami i obyczajami ludzi (picie wody, o której wiadomo, że jest czysta, picie słodu etc.). To, co w praktyce życia codziennego wydaje się trywialnym spostrzeżeniem, wymaga umiejętności połączenia różnorodnych faktów w jeden splot oraz postulowania, że właśnie ta sieć czynników odpowiada za dystrybucję sprawstwa. W interesującym nas przypadku to dystrybucja „sprawstwa bakterii”²⁵.

²⁴ Posługuję się tutaj metaforą użytą przez Latoura w jego rekonstrukcji sukcesów Pasteura, stąd pomocne będzie zapoznanie się z dłuższym cytatem z jego tekstu *Dajcie mi laboratorium...*, op. cit., s. 165: „Jest rok 1881, francuską prasę naukową i popularnonaukową zapełniają artykuły na temat prac mających miejsce w laboratoriach Monsieur Pasteura w École Normale Supérieure. Dzień po dniu, tydzień po tygodniu, dziennikarze, koledzy badacze, lekarze i higieniści skupiają swoją uwagę na tym, co dzieje się z paroma koloniami mikrobów na różnych pożywkach, pod mikroskopem, w zaszczepionych zwierzętach oraz w rękach kilku badaczy. (...) Ważny jest natomiast fakt, iż pomiędzy licznymi grupami, zazwyczaj niezainteresowanymi tym, co dzieje się wewnątrz laboratorium, a nim samym, zwykle odizolowanym od takich emocji i uwagi, ustanowione zostało zwarcie. Jakim sposobem w owych naczyniach laboratoryjnych dzieje się coś takiego, co zdaje się mieć bezpośrednią wagę dla projektów podjętych przez te wyrażające swoje zaangażowanie w prasie grupy? Owo zainteresowanie (*interest*) ludzi z zewnątrz eksperymentami laboratoryjnymi nie jest czymś danym, stanowi ono rezultat zabiegów Pasteura, polegających na pozyskiwaniu i przyłączaniu tych ludzi”.

²⁵ Dziwaczność sformułowania „sprawstwo bakterii” jest wynikiem przyjętej konwencji narracyjnej. Nie proponuję tutaj w żadnym razie, abyśmy antropomorfizowali tak odległy od nas ontologicznie byt jak bakterie. Warto zwrócić uwagę w tym momencie, na jakie problemy językowe i pojęciowe natrafiał Latour w swym opisie mumii Ramzesa.

4.2.2. Praca kartografii, przesunięcie dźwigni – ku makroskali

Wysiłki Snowa, aby przekonać do swojej teorii, wymagają większej skali, zaangażowania znacznie większej liczby czynników, zbudowania bardziej rozległej sieci powiązań. Snow potrzebował „experimentum crucis”²⁶, metody, eksperymentu, który równie mocno poparłby wodną transmisję choroby (wraz z wykazaniem przy okazji istnienia drobnoustroju powodującego cholere) oraz wykluczył możliwość miazmatycznego wytłumaczenia fenomenu²⁷. W tym momencie doszło do ciekawego przesunięcia: aby dojrzeć drobnoustroje, które są niewidoczne „gołym okiem”, Snow odwołał się do makroskali, użył wiedzy kartograficznej i map obejmujących cały Londyn. Widać tutaj dobrze przykład tego, w jaki sposób inskrypcje, miary są kluczowe dla rozwoju nauki, oraz to, w jaki sposób czynią one rzeczy widzialnymi. To, co na poziomie traktatu *Irredukcje* brzmiało jak ciekawa hipoteza filozoficzna, jest wykonywane i ucieleśniane w jego praktyce. Odwołanie do metrologii pozwala zrozumieć ową „widzialność” nie jako proces epistemologiczny, ale ontologiczny. Widzialność stała się możliwa, gdy doszło do wytworzenia krążącej referencji, ustabilizowania łańcucha translacji. Przypomnijmy, że konieczność użycia map, wiedzy kartograficznej wynikała z faktu, iż Snow nie dysponował inną formą wizualizacji – mikroskopem, czyli także była faktem ontologicznym²⁸.

²⁶ Szerzej o „experimentum crucis” zob. Jan Such, *Czy istnieje experimentum crucis*, PWN, Warszawa 1975.

²⁷ Widać wyraźnie, że Snow wpisuje się w tym momencie (a może już wcześniej) w dwa kolejne źródła niepewności. Wie, że zderza się z „materią faktów”, epidemia sprzyja mu w procesie jej dekonstrukcji (materia rozważań), jednak strach przed chorobą, chęć znalezienia terapii wciąż nie wystarcza, aby skruszyć „beton” poglądów miazmatycznych. Snow świadomie wykorzystuje piąte źródło niepewności, wie bowiem, że pisanie tekstu naukowego, raportu z badań nie jest tylko „odzwierciedlaniem”, ale także współtworzy zbiorowość. Stanie się to w pełni widoczne, gdy Snow zacznie tworzyć swoją słynną mapę.

²⁸ To dobrze pokazuje, dlaczego pułapką jest stwierdzenie, że Filippo Pacini odkrył cholere trzydzieści lat przed Kochem i równoległe do pracy Snowa. Pacini dokonał mikroskopowej obserwacji cholery już w 1854 roku. Niestety, nie udało mu się zbudować kolektywu badawczego, opublikować badań, ustabilizować swego odkrycia tak, aby mogło ono zacząć zmieniać zbiorowość. Paradoksalnie, to Snow „bardziej” odkrył

Dlaczego jednak w ogóle doszło do tego dziwnego splotu tak różnych bytów jak owe niewidoczne drobnoustroje i mapy? Okazało się, co paradoksalne, że na tym etapie teoria „miazmatów” okazała się zarówno wrogiem, jak i sprzymierzeńcem Snowa. Budowanie sieci powiązań, splatanie rzeczywistości społecznej (oczywiście, w jej rozumieniu przez ANT) nie jest, co warto wciąż podkreślać, prostym efektem podmiotowego sprawstwa. To mozolne, nieoczywiste wykonywanie, budowanie (się) sieci zależności, które następnie przekształcają całą zbiorowość. Snow, pisząc po epidemii 1831–1933 tekst o wodnej teorii rozchodzenia się cholery, wpłynął pośrednio na demografa Williama Farra. Badacz ten był miazmatykiem, nie został przekonany do teorii „wodnej” rozpowszechniania się cholery. Zaintrygowało go jednak, że ktoś połączył możliwość śmierci czy ciężkiej choroby z wodą pitną, dołączył więc do swojego spisu statystycznego źródło wody jako jedną z możliwych przyczyn śmierci. Mamy tu do czynienia z dwoma przynajmniej ważnymi przesunięciami ontologicznymi: z decyzją Farra pod wpływem tekstu oraz z ucieleśnieniem tej decyzji w postaci spisu statystycznego. Jak pamiętamy, ostatnie źródło niepewności dotyczyło tego, jak traktujemy teksty: „nie jako odzwierciedlenia świata – już wiemy, że nie tak się rzeczy mają – ale jako laboratorium, którego prace współuczestniczą

cholergę, pomimo że poniósł fiasko w walce z miazmatykami, niż obserwujący ją pod mikroskopem Pacini. Jeżeli pozostać na poziomie epistemocentrycznym, metafora „odkrywania” przez kogoś wynalazku „przed kims” jest niezrozumiała. Chyba że założymy za Popperem istnienie owego Trzeciego Świata i wtedy różni badacze mieliby doń dostęp w różnym czasie. Ontologiczne wyjaśnienie jest prostsze: pokazuje „odkrycie” jako proces budowania sieci, łańcucha referencji, przebudowę zbiorowości. W tym ujęciu, posługując się metaforą, Pacini chciał budować dobry dom, ale niestety, pozostał na poziomie naszkicowania projektu (obserwacja laboratoryjna cholery). Snow budował, nie mając dobrych planów, to, co powstało, wymagało korekty, przebudowy, naprawienia, ale jego budowla zaistniała. Por. Filippo Pacini, *Osservazioni microscopiche e deduzioni patologiche sul cholera asiatico (Mikroskopowa obserwacja i wnioski patologiczne na temat cholery azjatyckiej)*, „Gazzetta Medica Italiana: Toscana, 2nd series, 1854, no. 4(50), s. 397–401; 4(51), s. 405–412, przedruk online: https://books.google.pl/books?id=F9s_AAAAaAAJ&pg=PA1&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false, data dotępu: 13.04.2016.

w budowaniu zbiorowego świata”²⁹. W tym momencie zrozumiałe jest, w jaki sposób tekst może stać się aktorem i tworzyć nowe połączenia, często poza wpływem autora, a nawet wbrew jego intencji. Tak też się stało, gdy najpierw artykuł Snowa zaintrygował Farra, w związku z czym ten stworzył nową rubrykę w spisach powszechnych, a fakt ten ucieleśniony w dokumencie-spisie trafił w ręce Snowa i posłużył jako argument w polemice z teorią miazmatyczną.

Snow, dysponując statystycznymi zestawieniami zawierającymi dane dotyczące zgonów w powiązaniu ze źródłem wodny pitnej, może uruchomić inne typy wiedzy oraz inne obszary wyobraźni – z mikroskali (badania prelaboratoryjne), mezoskali (detektywistyczna praca lekarza w terenie) może przejść do makroskali (praca demograficzna i kartograficzna). Analiza kohortowa ujęć wody dla całego Londynu oraz analiza map ujęć wodnych pozwoliła mu zauważyć korelację pomiędzy śmiertelnością a źródłami wody w makroskali (porównanie północnego i południowego Londynu). Ponadto, wracając do mezoskali, Snow wyodrębnił dwa domy położone obok siebie, które pobierały wodę z dwóch różnych spółek wodnych (Lambeth oraz S&V). Dlaczego to było ważne? Sama analiza w skali makro nadal była niewystarczająca. Korelacja pomiędzy źródłami wody nakładała się na korelację pomiędzy wysokością nad poziomem morza a zapadalnością na cholere. Przypadkowo te same dane statystyczne, które wskazywały na wodną transmisję choroby, potwierdzały też teorię miazmatyczną. Widzimy, że byty mogą się redukować na najróżniejsze sposoby, sploty i korelacje nie są wyznaczane jedynie przez jakąś wewnętrzną immanentną logikę. To, co w sieci odniesień stabilizowanych tłumaczonych poprzez wodę działa na rzecz Snowa, stabilizuje cholere jako wynik działania mikrobow w wodzie, to w sieci odniesień stabilizowanych tłumaczonych poprzez korelację wysokości i powietrza stabilizuje odkrycie miazmatyków. Cholera jest więcej niż jedna, ale mniej jej niż wiele. Dlatego potrzebna jest dodatkowa stabilizacja, stąd waga odkrycia dwóch blisko położonych domów (poddanych tym samym miazmatom), a mających inne ujęcia wody.

²⁹ Krzysztof Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, op. cit., s. 261.

Jednak, mimo że sama wyprawa w dziedzinę statystyki i kartografii nie wystarczyła, by Snow udowodnił swą hipotezę, wystarczyła, by zmienił on sposób argumentowania. Dokonało się coś, co można nazwać pracą „map” i skali³⁰. Umożliwia to Snowowi początek prac nad opracowaniem mapowania epidemii w Soho. Zatrzymajmy się na chwilę w tym miejscu. Ten skrótowy, niejasny opis perypetii Johna Snowa to tylko szkielet tego, jak może wyglądać analiza w stylu „wyobraźni ontologicznej”. Uzbrojeni w pojęciowość Latoura możemy łatwo śledzić różne rodzaje bytów i wiedzy, które splatają się ze sobą. Możemy zobaczyć, w jakich momentach i w jakich miejscach Snow odnosi sukces, gdzie zawodzi. Podsumujmy krótko, jakie rodzaje biegłości i wiedzy dotychczas zostały zaangażowane: umiejętności Snowa jako lekarza praktyka, biegłość i wiedza quasi-detektywistyczna, badania statystyczne i biegłość w ich interpretacji, wiedza i biegłość kartografa (sporządzanie mapy!), wywiady z chorymi (wiedza i biegłość medyczna oraz psychologiczna), badania prelaboratoryjne (wnioskowanie indukcyjne, biegłość chemiczna). Zapewne nie udało się wymienić wszystkich rodzajów wiedzy i biegłości, które zostały „włączane” i „wyłączane” w procesie śledzenia, podążania za cholera jako „aktorem”, sprawczynią epidemii. Przyjrzyjmy się z kolei rodzajom bytów, które zarówno Snow, jak i sama epidemia połączyli z sobą: ludzie, pałeczki cholery, choć są one milczącą „rzeczą w sobie”, miasto Londyn i jego historia, wynalazek spłukiwanej toalety (*water-closet*), który przyspieszył przelewanie się szamb i ułatwił wybuch cholery, kolonizacja, która ułatwiła, gdyż zglobalizowała epidemię cholery³¹, mapy, dane statystyczne etc. Widzimy zatem, że porzucenie „wysokiego tonu” w narracji pozwala na opowieść dużo bardziej „realistyczną” niż obecna w tradycyjnej historii nauki paraboliczna opowieść o wielkich ludziach

³⁰ Na temat wagi map i wizualności w argumentacji naukowej polecam szczególnie prace Edwarda Tufte’a: *The Visual Display of Quantitative Information*, Graphics Press, Cheshire, CT, wyd. 1: 1983, wyd. 2: 2001; *Envisioning Information*, Graphics Press, Cheshire, CT 1990; *Visual Explanations...*, op. cit.; *Beautiful Evidence*, Graphics Press, Cheshire, CT 2006.

³¹ Ta sama kolonizacja pozwoli później pośrednio na sfinansowanie wodociągów i zapobieganie wybuchom cholery w przyszłości.

jako odkrywca. To „geniusz” Johna Snowa jest tutaj głównym aktorem zmian, ale kluczowa jest dodatkowa biegłość i wiedza, które umożliwiały przełączanie się Snowa z jednej perspektywy w drugą, przeskakiwanie od jednego zestawu działań do drugiego. Snow nie tylko wiedział, że trzeba zmieniać ramę odniesienia. On potrafił w praktyce wykonywać (*enact*) różne ontologie (w obrębie których dana rama odniesienia była stabilizowana). Po tym krótkim interludium przejdźmy do kolejnego elementu.

4.2.3. Praca „socjologa”

Kolejną postacią w tej zawiłanej historii jest Henry Whitehead – pastor, którego parafia obejmowała epicentrum epidemii. Był on obserwatorem życia parafii i jej mieszkańców – prowadził drobiazgowy dziennik podczas epidemii, notując wszystkie śmierci, i był świadkiem większości z nich. Ta działalność „protosocjologiczna” była kolejnym ważnym elementem splatania sieci. Pastor Whitehead był początkowo sceptyczny wobec teorii „wodnej” i „zarazków”. Co ciekawe, jego opór wynikał z obserwacji empirycznej i „socjologicznej”: pompa na Broad Street – źródło epidemii – cieszyła się dobrą sławą. Co więcej, wielu chorych wyzdrowiało, pijąc z niej wodę w dużych ilościach. To ostatnie związane było z dynamiką wzrostu i „śmierci” kolonii bakterii cholery w „pompie”. Po pierwszym okresie ruch wód podziemnych wymył źródło zarażenia i faktycznie czysta już woda pomagała chorym; jak bowiem wiadomo, głównym źródłem śmierci osób chorych na cholera jest odwodnienie. Ponadto na korzyść teorii miazmatów świadczyło osobiste doświadczenie pastora: sam napił się wody z fatalnej studni i nie zachorował. Umknął mu, co prawda, fakt, że mieszał tę wodę z whisky. Mimo swych wątpliwości Whitehead zaczął współpracować ze Snowem. Wiedza socjologiczna pastora (i jego dziennik) pozwoliła ustalić, dlaczego osoby chorowały nawet w dość dużym oddaleniu od feralnej studni. Ponieważ woda z pompy na Broad Street była przed epidemią znana ze swej jakości i czystości, wiele rodzin posyłało dzieci, aby przynosiły ją do gotowania, nawet jeśli do innych celów używano wody z bliższych pomp. Snow nie mógłby tego faktu ustalić, dzieci noszące wodę były bowiem jednymi

z pierwszych ofiar. W ten sposób Snow mógł połączyć swą pracę lekarza-detektywa w mikroskali, przejście do makroskali (mapa ujęć wodnych całego Londynu) i wiedzę socjologiczną pastora, aby udoskonalić swą słynną mapę. Wydawać się może, że mamy tu do czynienia z historią sukcesu; niestety, tak nie jest. Wymienione „krążenie” faktu, jakim była wodna transmisja cholery, odbywało się jednak w zbyt „słabej” sieci. Snowowi zabrakło sojuszników, aby fakt ustabilizować na tyle, by mógł on „mówić sam za siebie”. Rekonstrukcja sieci była niewystarczająca. Zaszła praca w trybie **przemyslenia**, ale nie udało się tak ustabilizować własnej sieci, aby po pierwsze, **podminować** i zburzyć (samo)oczywistość miazmatycznej teorii choroby (i stabilizowanych przez nią porządków społecznych i politycznych oraz codziennych praktyk ludzi w ich *milieu*) oraz, po drugie, **przekształcić** zbiorowość dzięki wprowadzeniu cholery traktowanej jako powodowana przez mikroby i wodę, dzięki czemu zmieniłyby się też nadbudowywane nad wykonywaniem ontologii cholery porządki społeczne, polityczne i codzienne praktyki ludzi w ich najbliższym otoczeniu.

Snow musi znaleźć szersze sieci, które następnie ustabilizują jego naukową sieć odniesienia. Nie zrozumiemy tego jednak bez przypomnienia, jak nauka krąży w obrębie całej zbiorowości, w jaki sposób spleta się z ontologią całej zbiorowości. W książce *Nadzieja Pandory*³² Latour wskazywał pięć kluczowych „pętli”, które połączone razem miały stanowić model praktyki naukowej. Wymieńmy je: *mobilizowanie świata, autonomizacja, sprzymierzeńcy, reprezentacja publiczna, powiązania i węzły*. Mobilizowanie świata to „pakowanie świata w słowa”, to praktyka laboratoryjna, eksperyment, możliwość studiowania „księgi natury”. Autonomizacja to wpisywanie się w rolę zawodową, funkcjonowanie w ramach kolektywów badawczych (używając terminu Flecka). Sprzymierzeńcy to przede wszystkim pozyskiwanie funduszy, instytucjonalizacja „zainteresowania” (co dobrze pokazywał cytat dotyczący Pasteura). Reprezentacja

³² Bruno Latour, *Nadzieja Pandory...*, op. cit., rozdział *Krwiobieg nauki. Przykład naukowej inteligencji Jolioty*, s. 114–138; por. także Krzysztof Abriszewski, *Wszystko otwarte na nowo...*, op. cit., s. 30–33.

publiczna to „oswajanie” ludzi z badaniami, budowanie zaufania do nauki, relacje z mediami i teksty popularnonaukowe. Wreszcie powiązania i węzły to pętla nauki, która łączy wszystkie inne pętle. Praca wyobraźni ontologicznej najsilniej stabilizowana i wykonywana byłaby właśnie na tej ostatniej pętli, ale w praktyce wyposażony w nią badacz (antograf) powinien „podróżować”, „płynąć” w obrębie całego krwioobiegu. Poszczególne pętle są bowiem od siebie nierozdzielne. Ten prosty model dobrze oddaje istotę badań z zakresu ontologii wiedzy: widzimy dokładnie, jak nauka się przemieszcza, jak funkcjonuje w zbiorowym złożonym układzie zmiennych. Ten prosty model pozwala też zauważyć, dlaczego w odróżnieniu od zwyczajnej opowieści o Pasteurze Snow za życia nie osiągnął sukcesu (w zdroworozsądkowym rozumieniu akcentującym sławę jednostki). Po pierwsze, nie dysponował możliwością „mobilizacji świata”, która byłaby przekonująca – brak mikroskopowego potwierdzenia istnienia cholery. Po drugie, nie udało mu się pozyskać funduszy i zmienić nastawienia kolegów do idei wodnej transmisji cholery. Widzimy zatem, że odwołując się do „czystej nauki”, Snowowi nie udało się przekonać do własnej teorii sobie współczesnych. Używając metafory Latoura – zabrakło „punktu podparcia, aby poruszyć Ziemię”. Formułując to inaczej, okazało się, że droga „naukowa” była zbyt słaba, aby tego punktu dostarczyć. Jednak musimy pamiętać też o innych pętlach i ich powiązaniach jako warunku uzyskania pełni obrazu o funkcjonowaniu „krążenia” faktu naukowego. Metafora „dźwigni” jest dla mnie bardzo ważna. Bez jej użycia pozostajemy bezsilni – nawet jeśli intencje mamy szczytne, to nie potrafimy uruchomić procesu mediacji. Nie jesteśmy w stanie zbudować sieci „długiego zasięgu”, która zadziała w naszym imieniu. Metafora dźwigni cenna jest o tyle, że dobrze ilustruje niebezpieczeństwa związane ze stabilizowaniem, mediowaniem i działaniem „dalekiego zasięgu”. Dźwignia jest przecież narzędziem, którym można podważać, przewracać, niszczyć, destabilizować. Mając punkt podparcia, możemy – przykładając relatywnie niewielką siłę – odnieść duży efekt. Metafora dźwigni jest użyteczna, gdyż dobrze ilustruje sens tego, co znaczy działać roztropnie (kierując się *phronesis*). Przykładanie dźwigni, podobnie jak *phronesis*, wymaga wiedzy i biegłości, kiedy ich użyć, wymaga wycucia czasu, doświadczenia.

4.2.4. Wyobraźnia polityczna, ciężar wyboru a suwerenna decyzja

Snow wiedział, które miejsca przyłożenia są zbyt słabe, miał świadomość, że pomimo mozolnej pracy jego argumentacja naukowa jest zbyt wątpliwa, przyłożenie dźwigni prędzej ją zniszczy, niż **podminuje** zastaną *dokę*. Snow okazał się roztropny – działając ze szlachetnych pobudek, nie pozostał naiwnym pięknoduchem. I pokazał, że jest biegły w użytkowaniu przestrzeni publicznej. Użył on innej dźwigni niż „czysto naukowa” (*mobilizacja zasobów*), skorzystał z zasobów biograficznych (*autonomizacja*) i politycznych (*sojusznicy*). Był wówczas znanym i szanowanym lekarzem i chociaż teoria wodnej transmisji cholery nie przekonywała ówczesnych lekarzy, Snow cieszył się szacunkiem za swe dokonania jako anestezjolog. Opracował jako pierwszy bezpieczną metodę podawania eteru przy operacjach – w tym porodach³³. To ostatecznie jest o tyle ważne, że Snow asystował przy dwóch porodach samej królowej Wiktorii (był jej osobistym anestezjologiem).

Odwolanie do autorytetu i wpływów politycznych spowodowało, że nieprzekonany („naukowo”) Zarząd Właścicieli (Committee Board) oraz „strażnicy” parafii wraz z doktorem Johnem Snowem i pastorem Henrym Whiteheadem podejmują decyzję o usunięciu uchwytu pompy. Ten klasyczny moment polityczny zadziałał, gdyż połączone siły: autorytet lokalnego pastora oraz sława Snowa jako anestezjologa królowej Wiktorii, były prawdopodobnie silniejszym, stabilniejszym punktem podparcia niż dowody czysto „naukowe”. To jednak nie oznacza, że nie były one naukowe, kiedy posłużymy się rozszerzonym „krążeniowym” modelem praktyki naukowej. Niedomaganie jednych pętli zostało zrekomensowane rozbudowaniem innych pętli. Punkt podparcia stabilizowany był przez całą sieć. Kluczowe było jednak dostrzeżenie, które pętle w krwiobiegu są tak ustabilizowane, że mogą służyć jako miejsce, gdzie stabilnie przyłożona dźwignia będzie w stanie uruchomić katalizator procesu **podminowania** (zaatakowanie teorii miazmatycznej)

³³ Por. jego tekst: *Observations on the vapor of ether, and its applications to prevent pain in surgical operations*, „Lancet”, 27.02.1847, <http://www.ph.ucla.edu/epi/snow/snowetherbook4.html>, data dostępu: 25.02.2012.

oraz **przekształcenia** (wpływ na decyzję zarządu, odkręcenie rączki (dźwigni!) pompy).

Gdy „czysto” naukowy dowód nie wystarczył do kluczowego dla przewrzenia epidemii odkręcenia rączki od pompy, trzeba było decyzji „politycznej”. Możemy w tej „pustej” decyzji odczytać echo maksymy Carla Schmitta: „Ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny”³⁴. Widzimy zatem, że gdy połączone siły wyobraźni socjologicznej, umiejętności detektywa i lekarza, wiedza kartograficzna nie wystarczyły, niezbędne okazało się wzmocnienie ich przez moment suwerennej decyzji politycznej. Nauka jako „autorytet” została użyta w „czysto” politycznej formule. Połączone autorytety Whiteheada i Snowa pozwalają na „zawieszenie” dotychczasowego porządku: mimo że teoria miazmatów wciąż formalnie jest utrzymana, podjęta zostaje decyzja nieuzasadniona stanem szeroko wówczas przyjmowanej wiedzy. Ale tutaj pojawiają się ciekawe konsekwencje – rączka od pompy, zwrócenie uwagi na połączenie, jakim jest cholera-śmierć i pompa, powodują, że ten nowy polityczny aktor (czyli pompa) zaczyna żyć własnym życiem. Chociaż cholera zostanie „odkryta” w 1883 roku przez Kocha, w gazecie z roku 1866³⁵ pojawi się rycina przedstawiająca śmierć nalewającą wodę z feralnej studni. Mimo że naukowo to wciąż miazmaty zabijają ludzi, w szerokiej świadomości społecznej (*reprezentacja publiczna*) zaczyna krążyć idea, że to woda jest odpowiedzialna za chorobę. Teraz to miazmatycy muszą stabilizować swe łańcuchy odniesień i sieci stabilizujące miazmatyczną ontologię choroby.

4.2.5. Rozbudowa sieci i jej paradoksalny „efekt”

Nasza historia pełna jest ironicznych aspektów, sam Snow nie dożywa do „odkrycia”, umiera w 1858 roku na udar. Jego oponent, który, jak pamiętamy, stanowił także ważne źródło inspiracji, demograf William Farr,

³⁴ Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, przekład i wstęp M.A. Ci-chocki, Znak, Kraków 2000, s. 33.

³⁵ Obraz taki autorstwa George’a J. Pinwella zatytułowany *Death Dispensary* pojawił się w gazecie „Fun”, 18.08.1866, <http://water-institute.eu/> oraz <http://www.eoearth.org/article/Cholera>, data dostępu: 13.04.2016.

w 1866 roku, osiem lat po śmierci Snowa, zmienia zdanie i przychyła się do teorii „zarazków” oraz wodnej transmisji cholery. Sam z kolei umiera w wieku 75 lat, krótko po przejściu na emeryturę w 1883 roku. W tym samym roku Robert Koch „odkrywa” *Vibrio cholerae*. Dla porządku należy dodać, że szczepionka na cholereę powstaje w roku 1900. Widać wyraźnie na przykładzie tych kilku biografii, jak trudno przypisać autorstwo „odkrycia” cholery.

Wydawać się może, że Snow poniósł porażkę, nie odkrył cholery, za życia nie przekonał środowisk naukowych i medycznych. Tak historię tę możemy ujrzyć, kiedy podzielamy kilka przesądów związanych z funkcjonowaniem nauki. Pierwszym przesądem jest dyfuzjonizm, według którego odkrycie rozpowszechnia się, „rozchodzi” w społeczeństwie podobnie jak kropla atramentu wpuszczona do wody. Odkrycie, gdy zostanie raz uczynione, powoli, ale nieubłaganie zabarwia całą próbkę, aż stanie się niebieska. Dzieje się tak pozornie bez żadnego dalszego wysiłku poza pierwszym ruchem – wpuszczeniem kropli. Drugim przesądem jest przywiązanie do „biblijnej historii nauki”, tzn. utożsamianie odkryć naukowych z jakimiś wyróżnionymi odkrywcami, którzy na wzór Mojżesza znoszą z góry tablice z wrytymi na nich prawdami. Trzecim wreszcie przesądem jest wiara, że możliwe jest jasne i wyraźne oddzielenie kontekstu nauki od jej „twardego” rdzenia. Ale jeśli zastąpimy to opisaną wyżej szkicowo „krążeńiową” wizją praktyki naukowej, nasza historia okazuje się skomplikowaną opowieścią ontologiczną. Wtedy praca Snowa jest tylko jednym z elementów rozrostu zbiorowości, jaką był dziewiętnastowieczny Londyn, ówczesna nauka i kapitalizm. Mimo że kłącza „naukowe” budowane przez Snowa za jego życia nie spłoty się w trwałą sieć, to nie oznacza, iż one nie działały. Co więcej, nie oznacza to, iż nie działała jego polityczna decyzja – usunięcie rączki od pompy. Ponadto, jeżeli pamiętamy o milczącym tle, jakim jest kolonializm, nasza historia nie jest tylko opowieścią „mikro”-ontologiczną, ale dotyczy całej ludzkości, staje się opowieścią o ludzkiej ekumenie.

4.2.6. Polityka ścieku

Wybuch cholery ma jednak dalsze, poważne konsekwencje: władze miejskie postanawiają podjąć walkę z nieczystościami w mieście. Zgodnie z teorią miazmatów należy usunąć ich źródło, dlatego niezliczone ustępy, doły kloaczne zostają podłączone do sieci rur, które odprowadzały wodę deszczową. Owocuje to chwilowym i bardzo nietrwałym sukcesem – usunięcie „smrodu”, oczyszczenie przepełnionych kloak powoduje, że Tamiza staje się jednym wielkim dołem kloacznym. Sytuacja staje się tragiczna, gdy latem 1858 roku stopień zanieczyszczeń osiąga poziom nazwany „Wielkim Smrodem” („Great Stink”). Stan jest tak alarmujący, że wymaga interwencji dotyczących także możliwych (rozważana jest ewakuacja parlamentu). Ponieważ dominująca jest wciąż teoria miazmatyczna, pojawiające się zagrożenie postrzegane jest jako „demokratyczne”, dotyczy zarówno biednych, jak i bogatych. Jest to ważne, gdyż dotychczas obserwowano, iż tyfus i gruźlica zabijają masowo biednych, cholera także zabijała częściej biednych niż bogatych, jednakże „panika moralna” związana z epidemią 1855, a później „Wielki Smród” powodują zmianę nastawienia. Następuje budowa wodociągów w Londynie. Ten cud epoki wiktoriańskiej powstał m.in. dzięki politycznej sile Chadwicka i inżynierskim zasobom Bazalgette’a – osoby te były odpowiedzialne za politykę zdrowotną w Londynie. Co ciekawe, zarówno oni, jak i ich sprzymierzeńcy w tym czasie byli zwolennikami miazmatów. Budowali wodociągi przede wszystkim po to, by oczyścić Tamizę i zniwelować skutki fatalnej decyzji, jaką było połączenie systemu usuwania nieczystości z usuwaniem wody deszczowej. Nowy system wodociągów usuwał nieczystości daleko poza granice miasta, do ujścia Tamizy poniżej poziomu przyływów. Paradoksalnie, chcąc usunąć miazmaty jako źródło cholery, inicjatorzy budowy wodociągów usunęli główną przyczynę rozwoju cholery – brudną, skażoną nieczystościami ludzkimi wodę pitną.

Budowa wodociągów miała swój wymiar polityczny, wymagała odejścia od ścisłego trzymania się zasad „laissez faire”. Cholera i zagrożenie, jakie wywołała, dały możliwość nacisku na niezliczonych właścicieli gruntów i mieszkań, aby podporządkowali swe interesy i pozwolili zbudować wodociągi publiczne. Skutkiem ubocznym okazało się to, że stan

zdrowia biednych staje się sprawą publiczną, bogaci inwestują w biopolityczną maszynę, jaką jest „zdrowie publiczne”.

Czynią tak początkowo powodowani strachem – „Wielki Smród” wydawał się grozić wszystkim, a nie tylko „niebezpiecznym klasom”. Kolejne regulacje, jak akt z 1867 roku, pozwalają klasie robotniczej głosować, co czyni ze zdrowia biednych dodatkową przesłankę w procesie politycznym.

Widzimy zatem, że klasyczna teoria polityczno-ekonomiczna, czyli leseferyzm, napotkała trzech silnych polemistów, a są to kolejno: mikrob (pałeczka cholery) i jej własności (wodna transmisja), miasto i własności pojawiające się wraz z jego rozrostem, nauka, która pomagała „pokleić” różnych odrębnych aktorów i pozwalała ustabilizować sieć (niezależnie od „prawdziwości” jej ówczesnych teorii).

4.3. Czas na pytanie: co robić?

Powyżej skrótowo przedstawiłem zawiłe losy Londynu, cholery, doktora Johna Snowa i narodzin idei współczesnego zdrowia publicznego. Opowieść ta nie jest kompletna, jest tylko szkicowym, wrywkowym, pobieżnym przedstawieniem tego, w jaki sposób „krażyły” fakty naukowe i fakty polityczne oraz jakie są warunki ich stabilizowania.

Widzieliśmy, że Snow, mimo iż „naukowo” nie zdołał zwyciężyć, dzięki mobilizacji innych sojuszników mógł wypełnić swe lekarskie powołanie i zmniejszyć zakres epidemii cholery aż do jej wygaśnięcia. Z drugiej strony widzieliśmy, że zbudowanie wodociągu, chociaż uzasadniane teorią miazmatów, kończy występowanie epidemii cholery w Londynie. Pojawiają się tutaj ważne pytania i kwestie do rozstrzygnięcia. Dla skonstruowania skutecznej sieci zależności, która spowodowała, że Londyn nie był już dłużej trapiiony epidemiami cholery, kluczowe były dwie decyzje polityczne. Pierwsza, podjęta przez Snowa i Whiteheada, dotyczyła usunięcia rączki pompy. Co ważne, pamiętajmy, że decyzji tej wówczas nie udało się uzasadnić i w pełni podeprzeć „czysto” naukowo. Druga z decyzji – Gatwicka o budowie wodociągów – opierała się z kolei na uzasadnieniu naukowym, które było błędne. Szczególnie interesujący jest ten

drugi moment. Uzasadnienie miazmatyczne, choć fałszywe, paradoksalnie dawało większą szansę na mobilizację polityczną i przeprowadzenie reform, czyli budowę wodociągów. Dlaczego? Miazmaty jawiły się jako groźba powszechna, podobna promieniowaniu, globalnemu ociepleniu³⁶, co spowodowało, że bogaci poczuli się zmuszeni do porzucenia egoizmu klasowego. Co ciekawe, powiązanie wody i choroby, które doprowadziło najpierw do błędnych decyzji (usuwanie nieczystości razem z deszczówką), a później do budowy wodociągów, zawdzięczano Snowowi. Usunięcie rączki pompy działało w „ukryciu”, było aktorem, który przeobraził świadomość, wpłynął na decyzję, mimo że wyraźne stanowisko Snowa nie było obowiązujące. Nadużywając metafory, można stwierdzić, iż działanie Snowa dobrze oddaje hasło McLuhana: „środek przekazu sam jest przekazem”. „Treść”, którą chciał przekazać Snow, początkowo „przegrała”, ale oddziaływał sam przekaz – skojarzenie choroby i wody.

W tym momencie dochodzimy do jeszcze bardziej zakłamanego paradoksu, musimy sobie odpowiedzieć na pytanie, co by się stało z angielskim zdrowiem publicznym, gdyby Snow w 1854 roku zwyciężył. Możemy postawić śmiałą hipotezę, że gdyby Snowowi w 1854 roku udało się przekonać „miazmatyków”, nie doszłoby do przebudowy wodociągów na skalę całego miasta. Dlaczego? Teoria wodna nie uzasadniałaby mobilizacji całego społeczeństwa, wystarczyłoby tylko dostarczać czystą wodę bogatym. Tylko od siły stronnictw leseferystycznych i siły ich oponentów zależałyby losy budowy wodociągów powszechnych i kształt przyszłego zdrowia publicznego. W ówczesnej konfiguracji czynników mogłoby się okazać, iż klasowa struktura społeczeństwa brytyjskiego byłaby tak silna, że nie udałoby się pokonać egoizmu klasowego klas wyższych. Błędna teoria miazmatów, poprzez wytworzenie stanu powszechnej paniki i mobilizacji, spowodowała, iż zwolennicy budowy wodociągów nie byli tylko „pięknoduchami”, którzy chcą zdrowia publicznego, oni

³⁶ O demokratyczności zagrożenia por. Ulrich Beck, *Spoleczeństwo ryzyka...*, op. cit.; Nick Bostrom, Milan M. Ćirković (eds), *Global Catastrophic Risks*, Oxford University Press, Oxford 2008. O specyfice zagrożeń, które dotyczą całej populacji, pisał także Nowak, używając pojęcia „efektu kresowego”, Leszek Nowak, *Efekt kresowy w procesie historycznym*, op. cit.

także mówili w imieniu i interesie możliwych. Oczywiście, powyższe rozważania są spekulacją, jednakże warto zauważyć, jak nierozzerwalne stają się ontologia, wiedza i polityka.

Nie sposób rozdzielić zależności politycznych od zależności naukowych, są one złożonymi powiązaniem, kłęczami, które konstytuują naszą zbiorowość. Dziś, ponad 150 lat po epidemii w Londynie, możemy próbować pokazać, jak poszczególni aktorzy ludzcy i pozaludzcy oraz ich splecenie ukształtowało współczesny Londyn (i inne wielkie miasta), jak to wpłynęło na naukę i politykę. Trudniejsze jest pytanie, jak uprawiać naukę i politykę w danym momencie, bez owej quasi-boskiej wiedzy, którą posiadamy, odtwarzając historię.

Dlaczego nie możemy pozostać jedynie na gruncie pracy analitycznej – **przemyslenia**? Jest tak dlatego, że opowieść teoretyczna prowadzona tylko w duchu rekonstrukcyjnej ontologii bez jej uzupełnienia o aspekt aksjologiczny, polityczny jest nieprzyzwoita. Dlaczego stawiam tak mocną tezę? Musimy sobie uświadomić, że dziś, mimo iż dokładnie znamy etiologię cholery, znamy sposoby jej leczenia, a środki są dostępne, wciąż jest to groźna choroba zabijająca tysiące osób. Zatrzymanie pracy wyobraźni ontologicznej tylko na jej pierwszym etapie nie pozwoliłoby nam na zapytanie o populację miejską żyjącą w slumsach dziś, narażoną na co dzień na możliwość śmierci z powodu cholery. Przedstawmy kilka liczb: Nairobi, slums Laini – 40 000 osób – 10 czynnych ustępów; Daka – 67 000 domów – 8 500 przyłączy do kanalizacji; Delhi (1990) – 480 000 rodzin – 160 desek sedesowych i 110 przenośnych toalet³⁷. Cholera dzisiaj to także wybuchy epidemii w Basrze (Irak) i Afganistanie – były one efektem działań wojennych i zniszczenia infrastruktury. Cholera dziś to także ognisko zapalne na Haiti będące efektem braku przewidywania przez uczestników pomocy międzynarodowej, epidemia w Rwandzie po wojnie domowej, przypadki cholery na obszarach byłego Związku Radzieckiego³⁸.

³⁷ Dane przytaczam za rozdziałem pod wymownym tytułem *Życie w gównie*, z książki Mike'a Davisa, *Planeta slumsów*, Wydawnictwo Książka i Prasa, Warszawa 2009, s. 194–201.

³⁸ Na bieżąco raporty dotyczące tej choroby dostępne są na stronach WHO: http://www.who.int/gho/epidemic_diseases/cholera/en/index.html, data dostępu: 13.04.2016.

Pozostawanie tylko badaczem z zakresu społecznych studiów nad nauką nie wystarczy, przenikliwe analizy z zakresu teorii aktora-sieci, wbrew nadziei Latoura, nie doprowadzają do zmiany. Potrzeba wciąż humanistycznej nadziei, która, jak pisał Mills, powinna przyświecać naszym badaniom, oraz możliwości „przyłożenia” i użycia dźwigni, która umożliwi **przekształcenie** zbiorowości i osiągnięcie aksjologicznie pożądaných celów.

Przybliżenie III: Wyobraźnia ontologiczna – przykładając dźwignię

Przedstawione studium cholery pokazało kolejne wymiary wyobraźni ontologicznej, a szczególnie trudności związane z jej aspektem trzecim – **przekształcania** naszej zbiorowości. Analizując przypadek Snowa, widzieliśmy „w działaniu” aspekt **przemyslenia**, mogliśmy zaobserwować mozolny proces, w którym Snow uczył siebie i swoją zbiorowość **widzieć szeroko i daleko**. Gdy przyjrzymy się drugiemu z zaproponowanych momentów wyobraźni ontologicznej – **podminowaniu**, widzimy, że Snow odniósł umiarkowany sukces. Nie zdestabilizował w pełni paradygmatu miazmatycznego, ale zachwiał nim na tyle, że dopuszczono możliwość istnienia alternatywnego pojmowania choroby. Dzięki temu polityki stabilizowane przez taki – **frakcyjny** – sposób istnienia „cholery” były bardziej wrażliwe na przekształcanie. Paradoksalnie, Snow odniósł największy sukces w sferze **przekształcenia**, doprowadził do zmiany na skalę całego Londynu, spowodował narodziny współczesnego zdrowia publicznego i epidemiologii. Przypadek Snowa pokazuje, że trialektyczny proces wyobraźni ontologicznej domknięty zostanie wraz z odpowiedzią na następujące pytania: jak nie utonąć w sieciach, w jaki sposób dokonać wyboru oraz gdzie szukać oparcia, aby móc „**przyłożyć dźwignię**”¹. Ten ostatni moment

¹ Potrzebę etycznego działania, które wykracza poza indywidualistycznie ujmowany poziom, rozwija Krzysztof Abriszewski w swym postulatcie „etyki dalekiego zasięgu”. Powyższa propozycja jest częściowo inspirowana, współgra i rozwija jego projekt. Por. rozdział *Etyka dalekiego zasięgu*, w: idem, *Wszystko otwarte na nowo...*, op. cit.

jest najtrudniejszy, gdyż wymaga od nas wypełnienia prometejskiej obietnicy wyobraźni socjologicznej, zaangażowania – wypełnienia powołania zaangażowanego intelektualisty – wykonywania nowoczesnego ethosu. Równocześnie musimy pozostać strażnikiem (pasterzem, odwołując się do metaforyki Heideggera), który troszczy się o przetrwanie zbiorowości. Tutaj wciąż musimy potrafić przywoływać „zaczarowany” obraz świata, aby być wrażliwym na możliwości pojawienia się innych, alternatywnych sposobów jego reedukacji. Wreszcie ostatni moment to opuszczenie relatywnie bezpiecznego gruntu badania ontologicznego. W tym momencie wchodzimy w niebezpieczną grę Wiedzy (Racji) i Władzy (*Right and Might*)². Snow kierujący się pełnym pasją zaangażowaniem, którego celem było polepszenie losu chorych, musiał zaryzykować: **podminował** stary układ oparty na wykonywaniu teorii miazmatów. Konstruktorski aspekt wyobraźni to konieczność wybierania, kiedy „przeskakujemy” pomiędzy ekologiczno-konserwatywną troską o naszą zbiorowość a ryzykownym momentem decyzyjnistyczno-rewolucyjnym.

Do tego dochodzi tu jeszcze kolejny aspekt, czyli kwestia relacji pomiędzy politycznością, zaangażowanym programem studiów nad nauką a problemem demokratyzacji naszej zbiorowości³. Programy polityczne formułowane w ramach STS/ANT zwykle przyjmują istnienie demokracji i możliwość deliberacji jako oczywistą ramę odniesienia. Jednak globalne krążenie wiedzy, jej uwikłanie w związki ze stosunkami ekonomicznymi i geopolitycznymi pokazują, że owa naiwna wizja „demokratyzacji techniki” jest niewystarczająca⁴. Przykładanie

² Por. rozdział: *Wynalezienie wojen o naukę. Porozumienie Sokratesa i Kalliklesa* oraz *Polityka uwolniona od nauki. Ciało Kosmopolityczne*, w: Bruno Latour, *Nadzieja Pandory...*, op. cit., s. 269–328.

³ Por. Michał Wróblewski, *Teoria aktora-sieci, zaangażowany program studiów nad nauką a problem polityczności*, „Prace Kulturoznawcze XVIII” Wrocław 2015, Acta Universitatis Wratislaviensis No 3664, s. 143–161.

⁴ Jest ona obecna nawet w pracach Andrew Feenberga. Pomimo że deklaruje się on jako marksista, późny spadkobierca szkoły frankfurckiej, to także ulega historycznemu złudzeniu w stylu Fukuyamy, że demokracja jest oczywistą, stabilną ramą

dźwigni, poszukiwanie stabilności niezbędnej do tego, żeby uruchomić proces przekształcania naszej zbiorowości, może stać w napięciu do naiwnie rozumianej demokratyzacji. Snow przekonał zarząd właścicieli dzięki użyciu swego autorytetu zbudowanego na relacji z dworem królewskim. Zdemokratyzował medycynę w tym sensie, że pomógł biednym, chorym mieszkańcom Soho, ale odbyło się to dlatego, że użył mało deliberatywnego argumentu, aby złamać konsensus rady właścicieli.

Decyzjonistyczny/rewolucyjny tryb wyobraźni, **przekształcanie** jest ryzykownym zajęciem, które nieustannie naraża badacza na wchodzenie w rolę „ucznia czarnoksiężnika”. Ustabilizowanie sieci, które będą stanowić podstawę do „przyłożenia” **dźwigni**, musi być nieustannie monitorowane, wpływ i przekształcanie zbiorowości nadzorowane. Kulturowe i polityczne funkcjonowanie nauki w społeczeństwie musi równocześnie uruchomić potencjał aksjologicznie pożądanej zmiany i pragmatycznie umożliwić jej przeprowadzenie. Do tego, jak to zadanie przeprowadzić, potrzebny jest społecznie dystrybuowany proces uczenia roztropności (*phronesis*).

odniesienia. Zadaniem naszym jest jedynie demokratyzacja nauki i techniki. Por. Tyler Veak (ed.), *Democratizing Technology. Andrew Feenberg's Critical Theory of Technology*, State University of New York Press, Albany 2006.

Zakończenie – w stronę roztropnej wyobraźni

Gdybyście chcieli zawrzeć główną myśl tej książki w jednym, chwytliwym zdaniu, myślę, że na kandydatkę nadawałaby się następująca maksyma: *Potrzeba nam radykalnej, odważnej wyobraźni, uzupełnionej stanowczą wolą działania oraz roztropności, która będzie spoiwem*. Aby jednak było to możliwe, musimy nauczyć się zarówno barokowej wyobraźni, która pozwoli zobaczyć „nieodczarowany” świat, jak i umiejętności, które pozwolą stabilizować, wytwarzać obszary wolności, mogące przetrwać choć chwilę w tańcu działających bytów¹. Stąd książka ta chce godzić wezwanie do metodycznej, „krótkowzrocznej” pracy etnologa, zapisującego swe wyniki przy użyciu gęstego opisu (*thick description*) z rozmachem intelektualnym filozofa, który dzięki swej praktyce w operowaniu ideami nie będzie się wahał przed przedstawieniem śmiałych propozycji intelektualnych, propozycji nowych rozdań w grach kulturowych. Ta dialektyka jest uzupełniana przez wezwanie do działania. Opuszczenie bezpiecznych murów akademii, uczestnictwo w przemianie zbiorowości jest ryzykowne. Książka skupia się na dwóch pierwszych momentach. Trzeci wymaga innego rodzaju studium, bardziej empirycznej pracy poświęconej praktykowaniu zmian społecznych i politycznych. Nie byłoby roztropne, abym jako filozof w książce filozoficznej proponował doraźne rozwiązania społeczne i polityczne. Wierny Millsowi nie

¹ Sformułowanie to nawiązuje do Andrew Pickeringa, który używał określenia *dance of agencies*.

pozostają oderwany od trosk i problemów, ale pamiętam o koniecznym momencie izolacyjnym. On daje szansę na tworzenie możliwie obiektywnej, uniwersalnej nauki. Książka niniejsza jest pracą przygotowawczą, jedną z wielu, mam nadzieję, opinii. Celem jest przywrócenie możliwości głosu współczesnym naukom społecznym i filozofii. Nie mam złudzeń, że książki same w sobie są rewolucyjne (co więcej, nie jestem pewien, czy takie być powinny). Publikacja ta wpisuje się w wiele istniejących dziś nurtów intelektualnych, szkół myślowych tradycji. Starałem się, aby zgodnie z wezwaniem Millsa, była ona przykładem pracy w trybie wyobraźni socjologicznej (i ontologicznej), by uczyła praktykowania tych dyspozycji.

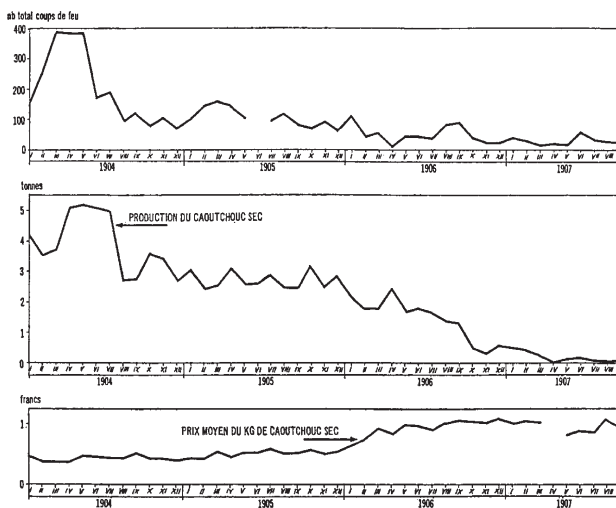
Zwrot ku fronetycznym naukom społecznym jest zadaniem przyszłości. Wprowadzanie wątków mądrościowych w programy edukacyjne, polityki wiedzy, praktykę doradczą wymaga czasu oraz nakładu sił i środków. Tym, co mogłem zrobić w ramach pisania książki filozoficznej, było pokazanie pewnej propozycji, która poprzez redefinicję pojęcia wyobraźni socjologicznej związała ze sobą na nowo ontologię i aksjologię. Aby móc przywrócić filozofii jej mądrościowy wyraz, nie wystarczy odwołać się do aksjologii, wtedy pozostaniemy jedynie na poziomie „pobożnych życzeń”. Dopiero nauczanie się od społecznych studiów o nauce i technice tego, jak wykonywana jest ontologia codzienności, jak ustanawiana jest rzeczywistość, daje szansę, by móc samemu w tym procesie uczestniczyć. Wyjście poza fundamentalizm humanistyczny² jest szansą, o ile pamiętamy, że nie jest to działanie ostateczne. Posthumanistyczna ontologia jest tylko momentem, warunkiem poprawnego metodologicznie badania, które stosując postulat symetrii, ontologiczną *epoche*, zawiesza rozstrzygnięcie na temat statusu bytów i ich aksjologicznej wagi. Pokazanie tego, jak modernistyczna higiena „pokroiła” rzeczywistość, nie oznacza, że my musimy pozostać

² Fundamentalizm humanistyczny (antropocentryczny) to pogląd podkreślający odrębność (czystość) ontologiczną przyjmowanych modeli człowieka, wyraźnie separujący „istotę człowieczeństwa” od tego, co technonaukowe czy przyrodnicze. Por. Krzysztof Ab-riszewski, *Wszystko otwarte na nowo...*, op. cit., rozdział *Fundamentalizm humanistyczny*, s. 143–157.

na poziomie ontologii upływu, chaosu. Co więcej, w książce niniejszej argumentuję za tym, że na tym poziomie pozostawać nie powinniśmy. W rozdziale pierwszym, za Timothy Mitchellem, pokazuję wagę odwołania do posthumanistycznej ontologii poprzez przywołanie pytania „Czy komar może mówić?” (*Can the Mosquito Speak?*). Zestawiam je z pytaniem o aksjologię, którą symbolizuje pytanie Spivak „Czy podporządkowani inni mogą przemówić?”³ (*Can the Subaltern Speak?*). Rozróżnienie na ontologię i aksjologię przybiera wymienioną już przeze mnie postać relacji pomiędzy komarem (*Mosquito*) a podporządkowanym Innym (*Subaltern*). Bez ontologicznej przenikliwości nie jesteśmy w stanie zobaczyć bogactwa bytów, nie będziemy w stanie ich „usłyszeć”. Gdy zabraknie nam wrażliwości etycznej, nie będziemy potrafili rozróżnić, które z bytów zasługują na to, aby być dopuszczone do głosu. Wrażliwość ta chroni przed kakofonią, w rezultacie której do głosu dochodzą najsilniejsi. Gra pomiędzy obiema figurami (poziomem aksjologii i poziomem ontologii) winna być regulowana poprzez doświadczenie odwołujące się do mądrości praktycznej, roztropności (*phronesis*). Nieroztropne jest przywiązanie do jednego tylko z wymienionych biegunów. W rozdziale drugim przywoływałem ludobójstwo w Rwandzie, pokazywałem, że przyjęcie każdorazowo danej ramy analizy to wykonywanie jakiejś ontologii (i aksjologii). Dobrze koresponduje z tym przykład ludobójstwa, jakiego dopuścili się Belgowie w Kongu za panowania króla Leopolda II. Przyjrzyjmy się pewnemu wykresowi⁴.

³ Gayatri Chakravorty Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2011, nr 24–25, s. 196–239.

⁴ Wykres ten można znaleźć w książce: Catherine Coquery-Vidrovitch, *Le Congo au temps des Grands Compagnies Concessionnaires 1898–1930*, vol. 1, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2001, s. 181, <http://books.openedition.org/editionsehess/379>, data dostępu: 13.04.2016. Szerzej pisałem o tym w swoich dwóch tekstach: *Czy można filozofować po Kongo Belgijskim?*, w: Łukasz Musiał i in. (red.), *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, oraz *Europejska nowoczesność...*, op. cit.



Wykres powyższy pokazuje korelację pomiędzy ilością zużytych kul (góra), produkcją kauczuku (środek) oraz jego średnią ceną za kilogram (dół). Odwołanie tylko do posthumanistycznej ramy interpretacyjnej prowadzi do takiego rezultatu: wykres przedstawia relację pomiędzy trzema pozaludzkimi czynnikami (aktorami) – kule w jakiś sposób oddziałują na kauczuk, a następnie na jego cenę. Materialne, metalowe kule są połączone w jedną sieć z żywicą pewnej rośliny (kauczuk) i z abstrakcyjnym pojęciem (średnia cena za kilogram). Widzimy, dlaczego konieczne jest pytanie o ustanawianą i wykonywaną aksjologię. Bez tradycyjnego, humanistycznego pytania o Człowieka możemy przeoczyć jeden z łączników, którym jest podporządkowany Inny (*Subaltern*). A nawet jeśli nie przeoczmy tego łącznika („aktora”), to pozostawszy na gruncie czysto posthumanistycznym, nie możemy odróżnić ontologicznie Kongijczyków od kul czy kauczuku. Ci pierwsi zapłacili wysoką cenę za bycie włączonymi w sieć, której wynikiem była produkcja kauczuku⁵. Pozostanie na gruncie klasycznej etyki, z jej

⁵ Szacuje się, że 23-letni okres panowania króla Leopolda doprowadził do zagłady od 5 do 10 milionów ludzi (Adam Hochschild), choć inni badacze wskazują, że populacja

ześrodkowaniem na bliskości, pojedynczym podmiocie działania, niewiele pomoże, nie pozwoli dostrzec połączeń pomiędzy jazdą rowerem w spokojnym belgijskim miasteczku a ludobójstwem w Kongu. Historia kauczuku jest dawna, ale przecież dziś też stajemy przed podobnymi problemami. W tym samym Kongu są ulokowane złoża minerałów (m.in. koltanu) niezbędnych do produkcji telefonów komórkowych, komputerów. Jak stwierdza raport ONZ, wydobycie tego minerału jest ściśle odpowiedzialne za wojny domowe, które trapią ten kraj⁶. Pisząc niniejszą książkę, korzystałem z technologii, która włączona była w sieć podtrzymującą spiralę przemocy w Kongu. Posthumanistyczna ontologiczna, barokowa wyobraźnia pozwala to dostrzec. Pytanie brzmi, co czynić dalej? Zanim jednak odpowiem na to pytanie, trzeba dodatkowo pokazać pewną słabość posthumanistycznej ontologii.

Możemy dobrze to zilustrować, odwołując się odpowiednio do twórczości Pieta Mondriana i Willema de Kooninga, na których przykładzie Andrew Pickering pokazał dwie alternatywne wizje ontologiczne⁷. Uporządkowana, kartezyjska siatka geometrycznych linii, których czarno-białe, chłodny rytm jest tylko częściowo ożywiany przez kolorowe kropki, przeciwstawiona gęstemu, pełnemu zaangażowania układowi maźnięć, pociągnięć pędzla, które nie tyle stwarzają obraz (abstrakcyjny), co same stają się synonimem działania, tworzenia, wykonywania. Różnica pomiędzy tymi dwoma typami malarstwa abstrakcyjnego służy Pickeringowi do pokazania napięcia pomiędzy dwoma „filozoficznymi obiektami” i wykonywanymi przez nie ontologiami: abstrakcyjną pracą

Konga spadła z 30 do 8 milionów (w tym wypadku trudno rozróżnić ofiary śmiertelne od osób zmuszonych do ucieczki), zob. Jeanne M. Haskin, *The Tragic State of Congo: From Decolonization to Dictatorship*, Algora Publishing, New York 2005, s. 2.

⁶ Marta Gontarska, *Marzenie o sprawiedliwym telefonie komórkowym*, „Bez Dogmatu” 2009, nr 82; Marcin Gerwin, *Co kryje komórka*, „Zielone Brygady. Pismo Ekologów” 2007, nr 7(228), wydanie internetowe: <http://zb.eco.pl/shared/upload/zb/228/pdf/18-19.pdf>, data dostępu: 19.11.2010; strona Friends of the Congo, friendsofthecongo.org/resource-center/coltan.html, data dostępu: 19.11.2010.

⁷ Metafory te są podstawą tekstu Andrew Pickeringa *New Ontologies*, w: Andrew Pickering, Keith Guzik (eds), *The Mangle in Practice: Science, Society, and Becoming*, Duke University Press, Durham 2008, s. 1-14.

wyobraźni Mondriana, która wytwarza przestrzeń oderwanego namysłu, i zaangażowaną pracą wytwarzania zaproponowaną przez de Kooninga. Paradoksalnie, dla nas dziś naturalniejsza wydaje się pierwsza z ontologii: „Ontologia Mondriana jest, jak myślę, bardzo bliska wielu z nas. W ciągu ostatnich kilku stuleci stała się ona, aby pożyczyć termin od Arthura Fine’a, naturalnym nastawieniem ontologicznym”⁸. Pickering, odwołując się do bliskiej Heideggerowi metaforyki, zauważa, że kartezjańska siatka Mondriana jest jakoby bardziej naturalna od tej kłączowatej ontologii proponowanej przez de Kooninga. Pickering zauważa, że oba typy ontologii współgrają ze sobą:

Moją podstawową myślą jest uznanie, że ontologia kojarzona z de Kooningiem jest, nazwijmy to tak, naturalną ontologią – tą, która ukazuje, czym bycie w świecie zawsze było i zawsze będzie; Mondrian może być widziany jako ujęcie *pewnego stanu* w przepływie stawania się (*becoming*), konkretną praktyką bycia w owym przepływie, która opiera się rozpoznaniu przepływu poprzez próbę wyjścia poza niego, i jako taka jest kojarzona z dualistycznymi projektami dominacji nad materią i zaprzeczeniem uczasowienia (*denial of time*)⁹.

Wbrew Pickeringowi i jego postmodernistycznej relatywizacji twierdzą, że obie ontologie są naturalne. Przepływy ontologiczne są równie pierwotne jak sposoby opierania się im, tworzenia stabilnych ram, które regulują „przepływy bycia”. Pickering w swej krytyce nowoczesnego kartezjanizmu przechodzi na pozycje uniesienia praktykami samoorganizowania się materii i sprawczości (*mangle of practise*). Jest on zwolennikiem barokowej, pełnej rozmachu wyobraźni, niestety, nie jest to wyobraźnia roztropna. Pickering, podobnie jak Heidegger i Adorno, nie zadaje sobie pytania, jak możliwa jest uprawniona władza i panowanie¹⁰. Odwołując się do przykładu z cholerą, Pickering może i zauważyłby przepływy materialności, wiedzy i sprawczości, ale nie potrafiłby uzasadnić, dlaczego mamy tak je ustabilizować, aby leczenie ludzi było możliwe. Podobnie

⁸ Ibidem, s. 3. ⁹ Ibidem, s. 4.

¹⁰ Hermann Mörchen, *Władza i panowanie...*, op. cit.

jak w przykładzie kongijskim, odwołanie do „kłaczonej ontologii” pomoże dostrzec relację pomiędzy telefonem komórkowym a wojną, ale dopiero odważne propozycje nowej siatki (nowej „dźwigni”), która spowoduje wykonywanie pożądanej aksjologicznie ontologii, pozwoli tę wojnę ograniczyć (a może zlikwidować).

Dychotomiczne przeciwstawienie dwóch rodzajów ontologii, które zaproponował Pickering, bazuje na przywołanym już w rozdziale pierwszym dziedzicznym od czasów Kanta podziale na sferę wolności przypisaną temu, co podmiotowe, oraz sferę konieczności przypisaną temu, co przyrodnicze. Moja propozycja domaga się przekroczenia, odmyślenia, ale nie porzucenia tego podziału, odmyślenia podziałów na nauki przyrodnicze, nauki społeczne i humanistyczne. Brak takiego zabiegu spowodował, że w obrębie struktur wiedzy mamy do czynienia z klinczem, impasem, dobrze rozpoznanym pod nazwą „wojen o naukę”¹¹. W jego ramach utworzyły się dwa proste obozy: pogmatwane, pełne chaosu szeregi postmodernistycznych humanistów przeciwstawione karnym szeregom scjentystycznych naukowców. Obozy te nie dość, że były oparte na uproszczonej z konieczności identyfikacji „plemiennej”, to jeszcze fałszywie ujmowały świat dychotomicznie, poprzez przypisanie każdej z wymienionych wersji danej ontologii, odpowiednio: de Kooning – humanistyka, nauki społeczne, Mondrian – nauki ścisłe. Analiza praktyk naukowych prowadzona w ramach STS przez ostatnich trzydzieści lat pokazała, że zarówno praktyka, jak i wykonywana przez nią ontologia nauk ścisłych łączą obie ontologie: rozpoczynamy od obserwacji kłaczonej rzeczywistości i poprzez metodyczną praktykę jednocześnie poznajemy ją, zmieniając ją w świat bliższy uporządkowanemu Mondrianowi. Nie ma poznania bez panowania i przekształcania, ale równocześnie nie istnieje możliwość trwania jedynie „w przepływie”. Humanistyka, gdy odcięła się wraz z postmodernistycznym przełomem od modernistycznej ontologii panowania symbolizowanej odwołaniem do Mondriana,

¹¹ Por. Radosław Kazibut, „Wojny o naukę”..., op. cit., s. 183–207; Barbara Tuchańska, *O Sokalu z Bricmontem...*, op. cit., s. 93–111; rozdział *The Science Wars: A Way Out*, w: Bent Flyvbjerg, *Making Social Science Matter...*, op. cit., s. 1–5.

straciła możliwość wywierania wpływu, stabilizowania, tworzenia oraz stabilności. Jak pamiętamy z opisu przypadku Snowa, to ostatnie było warunkiem działania politycznego, kierowanego moralnym namysłem przekształcenia rzeczywistości. Humanistyka, skazując się jedynie na płynięcie, pozbawia się możliwości stabilizacji rzeczywistości, stworzenia **dźwigni** do jej przekształcania.

Analogicznie do mojego pytania o „dźwignię”, odpowiedź na odnowione przez Sokala pytanie o naukowy status humanistyki stała się dla Benta Flyvbjerga impulsem do rozwinięcia projektu fronetycznych nauk społecznych. To, czego zdaniem Flyvbjerga nauczyły nas spory wokół „wojen o naukę”, jest konieczność przemyślenia roli nauk społecznych. Humanistyka i nauki społeczne nie mogą konkurować ze ścisłymi, jeżeli chodzi o możliwość przewidywania, wyjaśniania i laboratoryjnego przekształcania rzeczywistości. Flyvbjerg uważa, że podtrzymywanie dotychczasowych, modernistycznych przesądzeń na temat racjonalności powoduje, iż nauki społeczne znalazły się w sytuacji bez wyjścia, iż w sporach z naukami przyrodniczymi są skazane na porażkę. Utrzymywanie prostego, kantowskiej proveniencji podziału na sferę konieczności (przyroda) i wolności (człowiek) prowadzi nieuchronnie do bezowocnego klinczu. Konieczne jest takie ujęcie, które będzie koncentrowało się na samej analizie rozpoznania i wyboru tego, co konieczne, i tego, co wolne, możliwe. Flyvbjerg proponuje, abyśmy odnowili potencjał sprawczy nauk społecznych poprzez odwołanie do potencjału zreinterpretowanego ujęcia *phronesis*.

Phronesis jest ważna, gdyż jest aktywnością, w której instrumentalna racjonalność jest równoważona przez racjonalność materialną. I dlatego, że owa równowaga jest według Arystotelesa kluczowa do podtrzymywania dobrostanu (*happiness*) obywateli każdego społeczeństwa. Dlatego poniżej postaramy się odwrócić nierównowagę pomiędzy intelektualnymi cnotami poprzez przywołanie pojęcia *phronesis* w sposób odpowiadający potrzebom współczesnych nauk społecznych. Celem jest przywrócenie naukom społecznym ich klasycznej pozycji, jako praktycznej, intelektualnej aktywności nakierowanej na objaśnianie (*clarifying*) problemów,

niebezpieczeństw (*risks*) i możliwości, które napotykamy jako ludzie i społeczności, i na udziale [nauk społecznych – dop. A.W.N.] w społecznej i politycznej *praxis*¹².

Niestety, Flyvbjerg w swej propozycji zatrzymał się w pół kroku, jego fronetyczne badanie nie przekroczyło bram laboratoriów, nie potrafił przekroczyć tradycyjnych podziałów na humanistykę i nauki przyrodnicze. Stąd konieczność proponowanej w niniejszej książce zmiany ontologii, wypracowania narzędzi, które to umożliwią. Moja propozycja pokazuje, że nauki społeczne, o ile mają moc wypełnić program powrotu do *phronesis*, muszą być skuteczne. Nieprzypadkowo roztropność, sytuacyjna mądrość, wycucie czasu było tak ważne w nauczaniu sofistów. Oni wiedzieli, że nie wystarczy słuszność, należy jeszcze móc wprowadzać ją w praktyce. To, czego możemy się nauczyć od STS i ANT, to techniki śledzenia redukcji świata, sposoby jego stabilizacji, aby następnie móc dzięki temu opuścić ześrodkowany na pojedynczym podmiocie horyzont fundamentalistycznej humanistycznie etyki. Dosadnie rzecz formułując – aby ocalić ethos nowoczesny, oświeceniowy program emancypacji, musimy „zabić” pewne formy tego, co dziś uważamy za definiujące człowieka. Nie czynimy tego jednak po to, aby napawać się „śmiercią człowieka”, ale abyśmy wierni późnemu Foucaultowi potrafili oświeceniowy ethos przechować także po upadku, destrukcji nowożytnej *episteme*. Propozycją, która wydaje mi się najbardziej obiecująca, jest próba wypracowania *etyki dalekiego zasięgu*¹³. Zgadzam się z Krzysztofem Abriszewskim, że nasze dotychczasowe, tradycyjne koncepcje etyczne i praktyki interpretacyjne skupiały się na tym, co bliskie, na otoczeniu – *milieu*. Wierni wezwaniu Millsa powinniśmy być w stanie przechodzić pomiędzy perspektywą osobistą a perspektywą systemową, czy nawet globalną¹⁴. Zgadzam się

¹² Bent Flyvbjerg, *Making Social Science Matter...*, op. cit., s. 4.

¹³ Rozwinięcie tej koncepcji można znaleźć w: Krzysztof Abriszewski, *Wszystko otwarte na nowo...*, op. cit., szczególnie w rozdziale *Etyka dalekiego zasięgu*, s. 143–192.

¹⁴ Przywołując przykład telefonu komórkowego i Konga, trzeba postawić pytania: jak roztropnie w tej sprawie postąpić, w jakie łańcuchy sprawstwa się wpisać, jak zdefiniować *etyczne działanie dalekiego zasięgu* pozwalające zadziałać w sprawie toczących się w Kongu wojen.

z Abriszewskim, że nawet nasze drobne, małe działania oddziałują globalnie i tak też są warunkowane. Zauważę polemicznie, że nie jest to nic nowego, opowieść o cholercie pokazała wyraźnie, iż pomiędzy napięciem się szklanki wody, kolonializmem i śmiercią z powodu cholery istniał ścisły, intymny związek. Późna nowoczesność po prostu ujawniła ten fakt. Propozycja ontologicznej wyobraźni jest w tym sensie zarówno archeologią naszej samowiedzy (w obrębie nauk społecznych i filozofii), jak i propozycją odpowiadającą na palące wezwania epoki. Monitorowanie tego, w jaki sposób ja uruchamiam globalne łańcuchy sprawstwa, uczenie ludzi tego, aby mogli ów proces zauważyć, obserwować i być może nawet nań wpłynąć, to wezwanie do życia przeciwko alienacji. Zdaniem Abriszewskiego ów pakiet antyalienacyjny składać się powinien z następujących kompetencji: **umiejętności uwidaczniania ryzyka, umiejętności radzenia sobie z wiedzą oraz konieczności wypracowania etyki dalekiego zasięgu opartej na wiedzy na temat tego, jak delegować, stabilizować to, co międzyludzkie, moralność, za pomocą łańcuchów sprawstwa, które nas łączą**¹⁵. Wyobraźnia ontologiczna współgra z tą propozycją, trialektyczna gra pomiędzy **przemysleniem, podminowaniem i przekształcaniem** odpowiada trzem wymienionym przez Abriszewskiego kompetencjom. Etyka dalekiego zasięgu wymaga dopasowania do niej koncepcji tego, czym jest działanie roztropne, fronetyczne¹⁶. Należy porzucić praktykę filozofowania i działania etycznego ześrodkowanych na pojedynczym podmiocie – to już nie wystarcza. Etyka dalekiego zasięgu wymaga rozmachu ontologicznego i odwagi etycznej. Nauki społeczne, o ile chcą być fronetyczne, muszą na nowo przyswoić i w nowy sposób wyrazić to, co można by było nazwać połączonym programem arystotelesowsko-marksowskim – czyli program, którym byłby **ontologiczny namysł prowadzący do rozropnej praktyki**.

¹⁵ Ibidem, s. 164.

¹⁶ Na konieczność powrotu do *phronesis* zwraca uwagę Žižek w rozdziale *Środki bez celu: polityczna froneziz*, w: Slavoj Žižek, *Żądanie niemożliwego*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, s. 22–25.

Bibliografia

- Abriszewski Krzysztof, Afeltowicz Łukasz, *Arterioskleroza i jej wersje. Krążąca referencja, perspektywizm i ontologiczna frakcyjność*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2009, nr 3(181–182).
- Abriszewski Krzysztof, Afeltowicz Łukasz, *Jak gołym okiem zobaczyć neurony i siłę alergii? Krążąca referencja w nauce i poza nią*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2007, vol. XLIII, nr 3–4(173–174).
- Abriszewski Krzysztof, *Jak nowe media tworzą nowe środowisko. Przypadek usos-a*, w: Marek Jeziński (red.), *Nowe media w systemie komunikowania: edukacja i cyfryzacja*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011.
- Abriszewski Krzysztof, *Kulturowe funkcje filozofowania*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- Abriszewski Krzysztof, *Notes Towards Uniting Actor-Network Theory and Josef Mitterer's Non-dualizing Philosophy*, „Constructivist Foundations” 2008, no. 3(3), s. 192–200.
- Abriszewski Krzysztof, *Pogranicze, wykluczanie, krzyżowanie i emigrowanie*, w: Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, Marta Śliwa (red.), *Granice dyscyplinarne w humanistyce*, Colloquia Humaniorum, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2006, s. 23–45.
- Abriszewski Krzysztof, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków 2012.
- Abriszewski Krzysztof, *W stronę powiązania Teorii Aktora-Sieci i niedualizującego sposobu mówienia Josefa Mitterera*, „Ruch Filozoficzny” 2007, nr 3, s. 439–458.
- Abriszewski Krzysztof, *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.
- Abriszewski Krzysztof, *Zombie, ostatni sprawiedliwi, pisarze i reproduktorzy. Nowocześni intelektualiści pomiędzy rynkiem a tradycją*, w: Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja. Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Colloquia Humaniorum, Olsztyn 2007.
- Abu-Lughod Janet L., *Europa na peryferiach. Średniowieczny system-świat w latach 1250–1350*, przeł. A. Bugaj, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.

- Adam Barbara, *Timescapes of Modernity: Environment and Invisible Hazards*, Routledge, London 1998.
- Adorno Theodor W., Horkheimer Max, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Afary Janet, Anderson Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Akrich Madeleine, Rabeharisoa Vololona, *Towards Evidence-Based Activism: Some Insights from the EPOKS Project*, „The Innovia Foundation Newsletter” 2014, no. 24, s. 3–6.
- Althusser Louis, *Ideologia i ideologiczne aparaty państwa. Wskazówki do badań*, w: idem, *Positions, Editions sociales*, Paris 1976, przeł. A. Staroń, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne”, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374>, data dostępu: 13.04.2016.
- Amsterdamski Stefan, *Filozofia nauki a socjologia wiedzy*, w: idem, *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, PWN, Warszawa 1994.
- Amsterdamski Stefan, *Utopia i antyutopia w rozważaniach o nauce*, w: Stefan Amsterdamski i in. (red.), *Historia i wyobraźnia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 23–33.
- Anderson Benedict, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.
- Andreski Stanisław L., *Ubozne skutki rozkochania się w modelu*, w: Stanisław Kozyr-Kowalski, Andrzej Przystalski, Jan Włodarek (red.), *Krytyka rozumu socjologicznego*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997, s. 296–305.
- Aptheker Herbert, *Świat Millsa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963.
- Arystoteles, *Metafizyka*, IX.3, t. 2, Redakcja Wydawnictwo Naukowych KUL, Lublin 1996.
- Bachmann-Medick Doris, *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2012.
- Bakke Monika, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010.
- Balibar Etienne, Wallerstein Immanuel, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London–New York 1991.
- Barad Karen, *Posthumanist Performativity: Towards Understanding of How Matters Comes to Matter*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 2003, vol. 28, no. 3.
- Bard Alexander, Söderqvist Jan, *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, przeł. P. Cypryański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.
- Barthes Roland, *Mitologie*, wyd. 2, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2008.
- Barua Dhiman, William B. Greenough III (eds), *Cholera*, seria *Current Topics in Infectious Disease*, Plenum Medical Book Company, New York 1992.
- Bauman Zygmunt, *Nowoczesność i zagłada*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.
- Bauman Zygmunt, *Płynna ponowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Bauman Zygmunt, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

- Bauman Zygmunt, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, przeł. M. Bogdan, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Bauman Zygmunt, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, PIW, Warszawa 1996.
- Bauman Zygmunt, *Wizje ludzkiego świata. Studia nad społeczną genezą i funkcją socjologii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964.
- Bauman Zygmunt, *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
- Beck Ulrich, Giddens Anthony, Lash Scott, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, PWN, Warszawa 2009.
- Beck Ulrich, *Spółczesność światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.
- Bednarek Joanna, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012.
- Bednarek Joanna, *Zwrot posthumanistyczny a ontologia*, „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 4 (14).
- Benner Patricia, *From Novice to Expert, Excellence and Power in Clinical Nursing Practice*, Addison-Wesley Publishing Company, Menlo Park, CA 1984.
- Berger Peter, Luckmann Thomas, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, wyd. 2, przeł. J. Niżnik, seria Biblioteka Socjologiczna, PWN, Warszawa 2010.
- Bielawski Zaremba Maciej, *Higienišci. Z dziejów eugeniki*, wyd. 2, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014.
- Bielik-Robson Agata, *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Universitas, Kraków 2008.
- Bihl Alain, *Nowomowa neoliberalna*, przeł. A. Łukomska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008.
- Bińczyk Ewa, Derra Aleksandra (red.), *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2014.
- Bińczyk Ewa, *Josef Mitterer na tropie dualizujących technik argumentacji*, w: eadem, *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Universitas, Kraków 2007.
- Bińczyk Ewa, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- Błaszak Maciej, *Programy badawcze w naukach kognitywnych a metafizyka powszedniości*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.
- Bobako Monika, *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- Bobako Monika, *Hegemonia – polityczny wymiar bezpieczeństwa ontologicznego*, w: Anna Pałubicka, Andrzej P. Kowalski (red.), *Bezpieczeństwo ontologiczne*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007.
- Bobako Monika, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasawianie. Przypadek polski po 1989 roku*, w: Piotr Żuk (red.), *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje*

- socjologiczne po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/fo108Bobako2011.pdf>, data dostępu: 13.04.2016.
- Bostrom Nick, Čirković Milan M. (eds), *Global Catastrophic Risks*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Bourdieu Pierre, *Medytacje Pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Bourdieu Pierre, *Moment krytyczny* (fragm. *Homo academicus*), przeł. M. Gdula, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 6, s. 66–92.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc, *Nowomowa neoliberalna*, <http://recyklingidei.pl/bourdieu-wacquant-nowomowa-neoliberalna>, data dostępu: 13.04.2016.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loic J.D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Bowker Geoffrey C., Star Susan Leigh, *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences*, MIT Press, Cambridge, MA 2000.
- Braidotti Rosi, *Po człowieku*, PWN, Warszawa 2014.
- Brockman John (red.), *Nowy renesans*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2005.
- Bryant Levi R., *Outline of an Object-Oriented Ontology*, w: Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harmans (eds), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press, 2011.
- Bucchi Massimiano, *Beyond Technocracy: Science, Politics and Citizens*, Springer, 2009.
- Buck-Morss Susan, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Buksiński Tadeusz, *Dwa rozumy filozofii*, w: Tadeusz Buksiński (red.), *Rozum i racjonalność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997.
- Buksiński Tadeusz, *Moderność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001.
- Burawoy Michael, *The Last Positivist*, „Contemporary Sociology” 2011, vol. 40, no. 4, s. 396–404.
- Burawoy Michael, *Open letter to C. Wright Mills*, w: Katharyne Mitchell (ed.), *Practising Public Scholarship Experience and Possibilities Beyond the Academy*, seria Antipode nr 3, Wiley-Blackwell 2008, s. 25–26.
- Bytniewski Paweł, *Funkcje i cele nauk humanistycznych: komplementarność czy sprzeczność?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2011, nr 3(189), s. 340–342.
- Callon Michel, Lascoumes Pierre, Barthe Yannick, *Acting in an Uncertain World: An Essay on Technical Democracy*, transl. G. Burchell, MIT Press, Cambridge, MA 2009.
- Callon Michel, *Actor-Network Theory – the Market Test*, w: John Law, John Hassard (eds), *Actor Network Theory and After*, Blackwell, Oxford–Keele 1999.
- Callon Michel, Latour Bruno, *Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macro-structure Reality and How Sociologists Help Them To Do So*, w: Karen Knorr Cetina, Aaron Cicourel (eds), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, Routledge, London 1981.

- Canetti Elias, *Prowincja ludzka. Zapiski 1942–1972*, przeł. M. Przybyłowska, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996.
- Carson Rachel, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, 1962; Mariner Books, 2002.
- Castoriadis Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, wyd. 2, przeł. K. Blamey, MIT Press, Cambridge, MA 1997.
- Chakrabarty Dipesh, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.
- Chalmers David, Clark Andy, *Umysł rozszerzony*, w: Marcin Miłkowski, Robert Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 342–357.
- Chmielewski Adam, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, wyd. 2 zmienione, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2014.
- Chomsky Noam, Foucault Michel, *Human Nature: Justice vs Power. The Chomsky Foucault Debate*, Fons Elders (ed.), Souvenir Press, London 2011.
- Christian David, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, University of California Press, Berkeley 2004.
- Cohn-Bendit Daniel, *Co robić? Mały traktat o wyobraźni politycznej na użytek Europejczyków*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Cohn-Bendit Daniel, Dammann Rüdiger (red.), *Maj '68. Rewolta*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- Collins Patricia Hill, *Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji*, przeł. B. Baran, w: Aleksandra Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006 [1990], s. 1185–1196.
- Connell Raewyn, *The Vocation of Sociology: Collective Work on a World Scale*, „Global Dialogue” vol. 3, iss. 3, <http://isa-global-dialogue.net/the-vocation-of-sociology-collective-work-on-a-world-scale/>, data dostępu: 16.04.2016.
- Coquery-Vidrovitch Catherine, *Le Congo au temps des Grands Compagnies Concessionnaires 1898–1930*, vol. 1, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2001, s. 181, <http://books.openedition.org/editionsehess/379>, data dostępu: 13.04.2016.
- Cronon William, *Nature's Metropolis. Chicago and the Great West*, W. W. Norton & Company, New York–London 1991.
- Czajkowski Waldemar, *Kilka uwag o Leszku Nowaku nie-Marksowskim materializmie historycznym oraz Immanuela Wallersteina i Andre G. Franka teoriach systemu światowego*, w: Krzysztof Brzechczyn, Mieszko Ciesielski, Eliza Karczyńska (red.), *Jednostka w układzie społecznym. Próba teoretycznej konceptualizacji*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” 2013, nr 22.
- Czarniawska Barbara, *Trochę inna teoria organizacji. Organizowanie jako konstrukcja sieci działań*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2010.

- Czyżewski Marek, *Między panoptyzmem i «rządomyślnością» – uwagi o kulturze naszych czasów*, „Kultura Współczesna” 2009, nr 2, s. 83–95.
- Davis Mike, *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*, Verso, London 2001.
- Davis Mike, *Planeta slumsów*, Wydawnictwo Książka i Prasa, Warszawa 2009.
- Davis Mike, *Wiktoriańskie ludobójstwo i korzenie Trzeciego świata*, „Lewą Nogą” 2005, nr 17.
- Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Traktat o nomadologii: maszyna wojenna*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3(36–38).
- Dolphijn Rick, Tuin Iris van der, *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanities Press, An imprint of M. Publishing – University of Michigan Library, Ann Arbor 2012.
- Domańska Ewa, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 48–61.
- Domosławski Arur, *Kapuściński non-fiction*, Świat Książki, Warszawa 2010.
- Douglas Mary, *Jak myślą instytucje*, przeł. O. Siara, PWN, Warszawa 2012.
- Dreyfus Hubert L., Dreyfus Stuart E., *A Five-Stage Model of the Mental Activities Involved in Directed Skill Acquisition*, Raport Operation Research Center February 1980, <http://www.dtic.mil/cgi-bin/GetTRDoc?AD=ADA084551&Location=U2&doc=GetTRDoc.pdf>, data dostępu: 13.04.2016.
- Dreyfus Hubert L., Dreyfus Stuart E., Athanasiou Tom, *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*, The Free Press, New York 1988.
- Duraj Jakub, niepublikowana praca doktorska: *Krytyka i etyka komunikacji na przykładzie hermeneutyki Martina Heideggera (1919–1929)*, <https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/handle/10593/890>, data dostępu: 13.04.2016.
- Eagleton Terry, *Comrade and Colons*, w: Katharyne Mitchell (ed.), *Practising Public Scholarship Experience and Possibilities Beyond the Academy*, seria Antipode nr 3, Wiley-Blackwell 2008, s. 6–10.
- Eagleton Terry, *Koniec teorii*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.
- Eisenstein Elizabeth L., *Rewolucja Gutenberga*, przeł. H. Hollender, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.
- Epstein, Steven, *Impure Science: AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge*, University of California Press, Berkeley 1996.
- Etzioni Amitai, *Spółczesność aktywne*, Nomos, Kraków 2012.
- Falkowski Mateusz, *O maszynach*, t. 1: *Wiek XVII a filozofia techniki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Fenber Andrew, *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, University of California Press, Berkeley 1995.
- Fenber Andrew, *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*, MIT Press, Cambridge, MA 2010.

- Feenberg Andrew, *From Essentialism to Constructivism: Philosophy of Technology at the Crossroads*, <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg/talk4.html>, data dostępu 13.04.2016.
- Feenberg Andrew, *When Poetry Ruled the Streets: The May Events of 1968* (razem z Jamesem Freedmanem), SUNY Press, 2002.
- Flacks Dick, C. *Wright Mills, Tom Hayden, and the New Left*, w: Tom Hayden, *Radical Nomad. C. Wright Mills and His Times*, Paradigm Publisher, Boulder–London 2006.
- Flyvbjerg Bent, *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Flyvbjerg Bent, *Megaprojects and Risk: An Anatomy of Ambition*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Flyvbjerg Bent, *Pięć mitów o badaniach typu studium przypadku*, „Studia Socjologiczne” 2005, vol. 2, no. 177, s. 41–69.
- Flyvbjerg Bent, *Rationality and Power: Democracy in Practice*, University of Chicago Press, Chicago 1998.
- Foucault Michel, *Czym jest Oświecenie?*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Foucault Michel, *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz, „Lewa Noga” 1998, nr 10.
- Foucault Michel, *Politics of Truth*, Semiotext(e), Los Angeles 1997.
- Foucault Michel, *What is Revolution?*, w: idem, *Politics of Truth*, Semiotext(e), Los Angeles 1997.
- Fuller Steve, *Nauka vs. religia. Inteligentny projekt a zagadnienia ewolucji*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2009.
- Fuller Steve, *Social Epistemology*, 2nd ed., Indiana University Press, Bloomington 2002 [1988].
- Fuller Steve, *The New Sociological Imagination*, SAGE, 2006.
- Fuller Steve, *The Philosophy of Science and Technology Studies*, Routledge, New York 2006.
- Fuller Steve, *The Sociology of Intellectual Life: The Career of the Mind in and Around the Academy*, SAGE, 2009.
- Fuller Steve, *The Governance of Science: Ideology and the Future of the Open Society*, Open University Press, Buckingham–Philadelphia 2000.
- George Susan, *Jak wygrać wojnę idei: czytając Gramsci’ego*, przeł. M. Turowski, „Dissent” Summer 1997, vol. 44, no. 3; polskie tłumaczenie: <http://www.turowski.uni.wroc.pl/george2.htm>, data dostępu: 13.04.2016.
- Gerwin Marcin, *Co kryje komórka*, „Zielone Brygady. Pismo Ekologów” 2007, nr 7(228), wydanie internetowe: <http://zb.eco.pl/shared/upload/zb/228/pdf/18-19.pdf>, data dostępu: 19.11.2010.
- Giddens Anthony, *Socjologia, krótkie, lecz krytyczne wprowadzenie*, przeł. J. Gilewicz, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998.
- Giddens Anthony, *Socjologia*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

- Gontarska Marta, *Marzenie o sprawiedliwym telefonie komórkowym*, „Bez Dogmatu” 2009, nr 82.
- Gould Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, W. W. Norton & Company, 1996.
- Graham Elaine L., *Representations of the Post/human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester University Press, Manchester 2002, s. 33–37.
- Greenwood Davydd J., Levin Morten, *Reforma nauk społecznych i uniwersytetów przez badania interwencyjne*, przeł. M. Niezgoda, w: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, red. nauk. polskiego wydania Krzysztof Podemski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 77–106.
- Grochowska Magdalena, *Wytrąceni z milczenia*, wyd. 2 rozszerzone, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2013.
- Habermas Jürgen, *Interesy konstytuujące poznanie*, „Colloquia Communia” 1985, nr 19(2), s. 157–169.
- Habermas Jürgen, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, w: Ryszard Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
- Habermas, Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Hacking Ian, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 2002.
- Hacking Ian, *Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Halber Małgorzata, *Najgorszy człowiek na świecie*, Znak, Kraków 2015.
- Haraway Donna, *Wiedza usytuowana: problem z nauką w feminizmie a przywilej przyjęcia częściowej niepełnej perspektywy*, w: Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra (red.), *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2014, s. 104–133.
- Harbers Hans, *Science in Context: The Paradoxes of Universalism and Liberalism*, „Science, Technology, & Human Values” 2005, vol. 30, no. 4, s. 575–582.
- Harding Sandra, *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities (Next Wave: New Directions in Women’s Studies)*, Duke University Press, Durham 2008.
- Harman Graham, *O przyczynowości zastępczej*, „Kronos. Realizm spekulatywny” 2012, nr 1(20).
- Harman Graham, *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*, seria Anamnesis, re.press, Melbourne 2009.
- Harman Graham, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court Publishing, 2002.
- Harman Graham, *Traktat o przedmiotach*, przeł. M. Rychter, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Haskin Jeanne M., *The Tragic State of Congo: From Decolonization to Dictatorship*, Algora Publishing, New York 2005.
- Havelock Eric A., *Przedmowa do Platona*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 247–251.

- Hayden Tom, *Radical Nomad. C. Wright Mills and His Times*, Paradigm Publisher, Boulder–London 2006.
- Hecht Gabrielle, *Africa and the Nuclear World: Labor, Occupational Health, and the Transnational Production of Uranium*, „Comparative Studies in Society and History” 2009, no. 51(4), s. 896–926.
- Hegel Georg W.F. *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger Martin, *Co zwie się myśleniem?*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Heidegger Martin, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Wydawnictwo Rolewski 2007.
- Heidegger Martin, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Heur Bas van, Leydesdorff Loet, Wyatt Sally, *Turning to Ontology in STS? Turning to STS Through ‘Ontology’*, „Social Studies of Science” 2013, no. 43, s. 341–362, <http://www.leydesdorff.net/ontology/ontology.pdf>, data dostępu: 24.02.2012.
- Hoły-Luczaj Magdalena, *Przedmiot poczwórny*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2014, nr 3, s. 229–234.
- Horowitz, Irving Louis, *C. Wright Mills: An American Utopian*, Free Press, New York 1983.
- James William, *Doświadczenia religijne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
- Jaskułowski Krzysztof, *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, seria Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2009.
- Johnson Steven, *The Ghost Map: The Story of London’s Most Terrifying Epidemic – and How it Changed Science, Cities and the Modern World*, Riverhead Books, 2006.
- Kanazawa Satoshi, *Why Productivity Fades with Age: Crime – Genius Connection*, „Journal of Research in Personality” 2003, no. 37
- Kawabata Yasunari, *Meijin – mistrz go*, Polskie Stowarzyszenie Go, Wydawnictwo ELAY, Warszawa–Bielsko-Biała 2004.
- Kazibut Radosław, „Wojny o naukę” – geneza, strony konfliktu i problemy do rozwiązania, „Studia Metodologiczne” 2013, nr 31, red. Andrzej W. Nowak (część poświęcona socjologii wiedzy).
- Kemasang A.R.T., *Tea – Midwife and Nurse of Capitalism*, „Race Class” 2009, vol. 51, no. 1, July, s. 69–83.
- Kessler Susi, Favin Michael, Melendez Diane, *Speeding up child immunization*, „World Health Forum” 1987, vol. 8, [http://whqlibdoc.who.int/whf/1987/vol8-no2/WHF_1987_8\(2\)_p216-220.pdf](http://whqlibdoc.who.int/whf/1987/vol8-no2/WHF_1987_8(2)_p216-220.pdf), data dostępu: 13.04.2016.
- Kiedrowski Krzysztof, *Zarys negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- Kieniewicz Jan, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, seria Wielkie problemy dziejów człowieka, Czytelnik, Warszawa 1986.

- Kirsh David, *Problem Solving and Situated Cognition*, w: Philip Robbins, M. Aydede (eds), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 264–306.
- Kmita Jerzy, Banaszak Grzegorz, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.
- Kochan Jerzy, *(Nie)obecność Oświecenia*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article199>, data dostępu: 13.04.2016.
- Kohn Eduardo, *How Forest Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkley–Los Angeles–London 2013.
- Kołąkowski Leszek, *Epistemologiczny sens etiologii wiedzy*, w: idem, *Czy diabeł może być zbawiony*, Londyn 1982.
- Kołąkowski Leszek, *Wojna z rzeczami*, w: idem, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Państwowe Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1990.
- Konecki Krzysztof T., *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, PWN, Warszawa 2000.
- Kostyszak Maria, *Istota techniki: głos Martina Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
- Kostyszak Maria, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2010.
- Koterski Marek, *Dzień Świra i inne monologi Adasia Miauczyńskiego na jedną lub więcej osób*, Wydawnictwo Świat Literacki, Izabelin 2002.
- Kowalczyk Agnieszka, *Współnota poszerzona – spotkania ludzkich i pozaludzkich aktorów*, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1, s. 116–135.
- Kowalewski Jacek, Piasek Wojciech (red.), *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, Colloquia Humaniorum, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2009.
- Kowalewski Jacek, Piasek Wojciech, Śliwa Marta (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2008.
- Kowalska Małgorzata, *Nowoczesno-ponowoczesne perypetie wyobraźni*, w: Szymon Wróbel (red.), *Światłocienie wyobraźni*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań–Kalisz 2008.
- Kraszek Janusz, *Świat Go*, Wydawnictwo WM, Warszawa 2008.
- Krieken Robert van, *Social Discipline and State Formation: Weber and Oestereich on the Historical Sociology of Subjectivity*, „Amsterdams Sociologisch Tijdschrift” 1990, no. 17(1), s. 3–28.
- Kruif Paul Henry de, *Łowcy mikroobów*, przeł. K. Beylin, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1965.
- Kula Marcin, *Ekologia humanistyczna*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Koźmińskiego, Warszawa 1999.
- Kula Witold, *Miary i ludzie*, wyd. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 2004.

- Kuszyk-Bytniewska Mariola, *Dylemat rozumu scholastycznego: racjonalne kontra socjologiczne rekonstrukcje rozwoju wiedzy*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Lublin – POLONIA” 2010, vol. XXXV, z. 2, Sectio I, s. 195–205.
- Kuszyk-Bytniewska Mariola, *Epistemocentryzm jako epistemologiczna przeszkoda nauk społecznych*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2011, no. 2(188), s. 165–182.
- Kuszyk-Bytniewska Mariola, *Znanięcki i Husserl o rzeczywistości kulturowej i jej badaniu. Onto-epistemologiczna interpretacja współczynnika humanistycznego*, „Studia Metodologiczne” 2013, nr 31, red. tomu Andrzej W. Nowak.
- Kwa Chunglin, *Romantic and Baroque Conceptions of Complex Wholes in the Sciences*, w: John Law, Annemarie Mol (eds), *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, Duke University Press, Durham, N. CA–London 2002, s. 23–52.
- Kwiek Marek, *Foucault, Kant i ontologia codzienności*, w: idem, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1999, s. 290–310.
- Laet Marianne de, Mol Annemarie, *The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology*, „Social Studies of Science” 2000, no. 30(2), April, s. 225–263.
- Latour Bruno, *An Attempt at a „Compositionist Manifesto”*, „New Literary History” 2010, vol. 41, s. 476.
- Latour Bruno, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2013.
- Latour Bruno, *Aramis, or the Love of Technology*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1996.
- Latour Bruno, *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, przeł. K. Arbiszewski, Ł. Afeltowicz, „Teksty Drugie” 2009, nr 1–2.
- Latour Bruno, *Morality and Technology: The End of the Means*, „Theory, Culture & Society” 2002, vol. 19(5/6), SAGE, London–Thousand Oaks–New Delhi, s. 247–260.
- Latour Bruno, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2014.
- Latour Bruno, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour Bruno, *On Selves, Forms, and Forces*, „Hau: Journal of Ethnographic Theory” 2014, vol. 4, no. 2, s. 263–264.
- Latour Bruno, *On the Difficulty of Being Glocal*, http://artefact.mi2.hr/_ao4/lang_en/theory_latour_en.htm, data dostępu: 13.04.2016.
- Latour Bruno, *Polityka natury*, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15.
- Latour Bruno, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Latour Bruno, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. K. Arbiszewski, A. Derra, seria Horyzonty Nowoczesności, Universitas, Kraków 2010.

- Latour Bruno, *Technologia jako utrwalone społeczeństwo*, „AVANT. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej” vol. IV, no. 1/2013.
- Latour Bruno, *The Pasteurization of France*, transl. A. Sheridan, J. Law, Harvard University Press, Cambridge, MA 1988.
- Latour Bruno, *To Modernize or to Ecologize, that is the Question*, w: Noell Castree, Bruce Braun (eds), *Remaking Reality: Nature at the Millenium*, Routledge, London–New York 1997, s. 221–242.
- Latour Bruno, *Wizualizacja i poznanie: zrysowywanie rzeczy razem*, przeł. M. Frąckowiak, A. Derra, „AVANT. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej” vol. III, no. T/2012.
- Law John, *Enacting Naturecultures: A Note from STS*, Centre for Science Studies, Lancaster University, Lancaster, <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2004EnactingNaturecultures.pdf> 13.04.2016, data dostępu: 13.04.2016.
- Law John, *After Method: Mess in Social Science Research*, Routledge–Taylor & Francis Group, London–New York 2004.
- Law John, *Assembling the Baroque* (CRESC Working Paper no. 109), <http://www.cresc.ac.uk/medialibrary/workingpapers/wp109.pdf>, data dostępu: 13.04.2016.
- Law John, *Matter-ing: Or How Might STS Contribute*, <http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/law-matter-ing.pdf>, data dostępu: 24.02.2012.
- Law John, *On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigation, and the Portuguese Route to India*, w: John Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, Sociological Review Monograph 32, Routledge, Henley, 1986, s. 234–263.
- Law John, *What's Wrong with a One-World World*, <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>, data dostępu: 13.04.2016.
- Law Johna, *Uwagi na temat teorii aktora-sieci: wytwarzanie ładu, strategia i heterogeniczność*, w: Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra (red.), *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 215–242.
- Law, John, *Organizing Modernity*, Blackwell, Oxford–Cambridge, MA 1994.
- Leder Andrzej, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Lee Richard E., *The Structures of Knowledge and the Future of the Social Sciences: Two Postulates, Two Propositions and a Closing Remark*, „Journal of World-Systems Research” 2000, VI, 3, Fall/Winter, s. 786–796, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part II, <http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/201>, data dostępu: 15.04.2016.
- Lepenies Wolf, *Historyzacja natury i niezależnienie nauk od moralności od wieku XVIII*, w: idem, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, seria Terminus, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 4–31.
- Lepenies Wolf, *Lęk a nauka*, w: idem, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, seria Terminus, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 32–51.

- Leśniewski Norbert, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”*. Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010.
- Lewontin Richard, *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA*, Penguin Books 1991.
- Lewontin Richard, *The Triple Helix. Gene, Organism and Environment*, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 2000.
- Lezaun Javier, Woolgar Steve, *The Wrong Bin Bag: A Turn to Ontology in Science and Technology Studies?*, „Social Studies of Science” 2013, vol. 43, no. 3, June, s. 321–340.
- Lilley Sasha et al., *Catastrophism: The Apocalyptic Politics of Collapse and Rebirth*, seria Spectre, PM Press, Oakland 2012.
- Long Christopher P., *The Ethics of Ontology. Rethinking an Aristotelian Legacy*, SUNY series in Ancient Greek Philosophy, New York 2004.
- Losurdo Domenico, *Liberalism: A Counter-History*, Verso, London 2011.
- Lubecki Marcin, *Przedmiot jest tym, czym jest*, w: *Grahama Harmana ontologia przedmiotu poczwórnego*, „Estetyka i Krytyka” 2013, nr 29(2).
- Luksemburg Róża, *Nakaz honoru*, „Die Rote Fahne” nr 3, 18.11.1918, cyt. za: Róża Luksemburg, *Wybór pism*, t. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1959, <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/klasyka-mysli-marksistowskiej/roza-luksemburg/>, data dostępu: 13.04.2016.
- Lynch Michel, *Ontography: Investigating the Production of Things, Deflating Ontology*, „Social Studies of Science” 2013, no. 43, June, s. 444–462.
- Łastowski Krzysztof, *Dwa obrazy ewolucji w teorii Darwina*, w: Piotr Buczkowski, Andrzej Klawiter (red.), *Klasy – światopogląd – idealizacja*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1985, z. 9, s. 163–182.
- Madajczyk Czesław, *Klerk czy intelektualista zaangażowany? Świat polityki wobec twórców kultury i naukowców europejskich w pierwszej połowie XX wieku*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999.
- Magala Sławomir, *Gorzkie żale, czyli autoreflksja zawodowa*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2012, t. 8, nr 2, s. 294–301, http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org/index_pl.php, data dostępu: 29.04.2015.
- Manasterska Sara, Nowak Andrzej W., *Przednowoczesna oczywistość masakry*, <http://codziennikfeministyczny.pl/oczywistosc-masakry/>, data dostępu: 13.04.2016.
- Marks Karol, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
- Mattson Kevin, *When America was Great*, Routledge, New York–London 2004.
- McGuire J.E., *Hermeneutyka jaźni: Foucault o subiektywizacji i krytyce genealogicznej*, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne” 2005, nr 18, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article266>, data dostępu: 13.04.2016.
- McNeill William Hardy, *The Ecumene: Story of Humanity*, Harper & Row, 1973.
- Mills Wright C., *Elita władzy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Mills Wright C., *Listen, Yankee: The Revolution in Cuba*, Ballantine Books, New York 1960.
- Mills Wright C., *The Causes of World War Three*, Secker & Warburg, London 1958.

- Mills Wright C., *Wyobraźnia socjologiczna*, PWN, Warszawa 2007.
- Mills Wright C., *The New Men of Power. America's Labor Leaders*, University of Illinois, 1948 (1976).
- Mills Wright C., *The Politics of Truth: Selected Writings of C. Wright Mills*, wybór tekstów pod redakcją Johna H. Summersa, Oxford University Press, Nowy York 2008.
- Mills Wright C., *The Powerless People: The Role of the Intellectual in Society*, „Politics” 1944, vol. 1, no. 3, April, tekst dostępny też w pracy zbiorowej *Power, Politics and People*, pod tytułem *The Social Role of the Intellectual*, cyt. za książką: s. 292304.
- Mitchell Timothy, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, University of California Press, 2002.
- Mitterer Josef, *Tamta strona filozofii*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996.
- Mitterer Josef, *Ucieczka z dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 2004.
- Mol Annemarie, *Actor-Network Theory: Sensitive Terms and Enduring Tensions*, „Journal Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, Sonderheft, 2010, vol. 50, s. 253–269.
- Mol Annemarie, *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*, Duke University Press, Durham, NC 2002.
- Mol Annemarie, *Mind Your Plate! The Ontonorms of Dutch Dieting*, „Social Studies of Science” 2013, vol. 43, no. 3, June.
- Mol Annemarie, *Ontological politics. A Word and Some Questions*, w: John Law, John Hassard (eds), *Actor Network Theory and After*, Blackwell and the Sociological Review, Oxford–Keele 1999.
- Moore Jason W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, 2015.
- Moore Jason W., *The Capitalocene. Part II: Abstract Social Nature and the Limits to Capital*, http://www.jasonwmoore.com/uploads/The_Capitalocene___Part_II__June_2014.pdf, data dostępu: 13.04.2016.
- Moore Jason W., *Kryzys: ekologiczny czy ekologicznie-światowy?*, przeł. A.W. Nowak, K. Abriszewski, „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 4(14), <http://www.praktykateoretyczna.pl/czasopismo/kryzys-ekologiczny-czy-ekologicznie-swiatowy>, data dostępu 16.04.2016.
- Moore Jason W., *Wasting Away: Value, Waste, and Appropriation in the Capitalist World-Ecology*, <https://jasonwmoore.wordpress.com/2014/04/01/wasting-away-value-waste-and-appropriation-in-the-capitalist-world-ecology/>, data dostępu: 13.04.2016.
- Mörchen Hermann, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Mucha Janusz, *Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej*, PWN, Warszawa 1986.
- Mucha Janusz, *Wyobraźnia w naukach społecznych*, w: C. Wright Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, PWN, Warszawa 2007.

- Mudyń Krzysztof, *W poszukiwaniu prywatnych orientacji ontologicznych*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.
- Mumford Stephen, *The Metaphysics of Chess*, <https://blogs.nottingham.ac.uk/artsmatters/2013/10/06/the-metaphysics-of-chess/>, data dostępu: 22.09.2015.
- Nacher Anna, *Gender studies a zmiana praktyk wiedzy w świecie nowych mediów*, w: Jacek Kochanowski (red.), *Spółczesność, wiedza, demokracja*, Wydawnictwo Wschód-Zachód, Łódź 2008.
- Napiórkowski Marcin, *Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj?*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014.
- Nawratak Krzysztof, *Dziury w całym. Wstęp do miejskich rewolucji*, seria Idee, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.
- Needham Joseph, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, przeł. I. Kałużyńska, P1W, Warszawa 1984.
- Nijakowski Lech, *Radość masakry. Transgresyjne funkcje masakry w nowoczesnych czystkach etnicznych i ludobójstwie*, w: Magdalena Kamińska, Adam Horowski (red.), *Erotyzm, groza, okrucieństwo – dominanty współczesnej kultury*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2008.
- Nkrumah Kwame, *Autobiografia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
- Nowak Andrzej W., *Czy możliwa jest metrologiczna suwerenność? Metrologia i ekonomia polityczna miary*, „Przegląd Humanistyczny” 2014, nr 5(446).
- Nowak Andrzej W., *Czy można być prawodawcą po Zygmuncie Baumanie?*, „Zeszyty Artystyczne” 2013, nr 23.
- Nowak Andrzej W., *Czy można filozofować po Kongo Belgijskim?*, w: Łukasz Musiał i in. (red.), *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- Nowak Andrzej W., *Czyje łęki? Czyja nauka? Pomiędzy nauką niepiśmiennością a technokracją*, „Czas Kultury” 2012, nr 6.
- Nowak Andrzej W., *Demokratyzacja debaty publicznej nad medycyną niekonwencjonalną*, „Studia Metodologiczne” 2013, nr 30.
- Nowak Andrzej W., *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnątrz”*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26/27.
- Nowak Andrzej W., *Methodenstreit, podmiot, phronesis. Wpływ sposobu interpretacji opozycji „humanistyka a przyrodoznawstwo” na rozumienie etyki, polityki i podmiotu*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 137–146.
- Nowak Andrzej W., *Nauki o kulturze w kraju półperyferyjnej nowoczesności*, „Kultura Współczesna” numer specjalny „Historie Współczesności” 2013, nr 5.
- Nowak Andrzej W., *Nigdy nie byliśmy (tylko) ludźmi*, „Bez Dogmatu” 11/2015 (104), s. 28–31.
- Nowak Andrzej W., *Ontologia a aksjologia – co możemy zyskać, a co stracić, używając teorii aktora-sieci? Diagnoza wstępna*, „Prace Kulturoznawcze XVIII”, Acta Universitatis Wroclaviensis No 3664, Wrocław 2015, s. 65–79.

- Nowak Andrzej W., *Ontologia czy polityka wiedzy? Wyobrażenia socjologiczna a społeczne studia nad nauką*, „Studia Metodologiczne” 2013, nr 31.
- Nowak Andrzej W., *Podmiot, system, nowoczesność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2011.
- Nowak Andrzej W., *Pojęcie aktora w naukach społecznych a zaangażowanie społeczne nauki. Dyskusja Wallerstein–Joas nad raportem komisji Gulbenkiana*, w: Michał Korczyński, Przemysław Pluciński (red.), *Konstrukcja czy rekonstrukcja rzeczywistości? Dylematy społecznego zaangażowania*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2006, s. 153–168.
- Nowak Andrzej W., *Struktury świata, struktury kapitalizmu, struktury wiedzy*, w: Lech M. Nijakowski (red.), *Oprogramowanie rzeczywistości społecznej. Szkice o współczesnych teoriach socjologicznych*, Krytyka Polityczna, Warszawa 2014.
- Nowak Andrzej W., *Szukając dźwigni. O złożonych związkach władzy, wiedzy i medycyny*, „Respublica: Władza i Medycyna” 2013, nr 2.
- Nowak Andrzej W., *Zalani wiedzą. Spiętrzenie czasu i informacji a atencjonalistyczne piramidy władzy*, „Kultura Współczesna” 2013, nr 1(76).
- Nowak Leszek, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1: *Nicość i istnienie*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998.
- Nowak Leszek, *Efekt kresowy w procesie historycznym*, w: Piotr Przybysz, Leszek Nowak (red.), *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997.
- Olson David R., *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Olsena Bjørnar, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013.
- Onken Orrin R., *Practical Mysticism and the Promise of Sobriety: James, Dewey and Theology in Alcoholics Anonymous*, <http://www.loris.net/aapragf.html>, data dostępu: 20.04.2016.
- Osiatyński Wiktor, *Alkoholizm. Grzech czy choroba?*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2005.
- Osiatyński Wiktor, *Alkoholizm. I grzech, i choroba, i...*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2009.
- Ossowski Stanisław, *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1962.
- Ost David, *Journalism and Revolution*, „Dissent. A Quarterly of Politics and Culture”, Winter 2013, <http://www.dissentmagazine.org/article/journalism-and-revolution>, data dostępu: 13.04.2016.
- Otto Rudolph, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Pacini Filippo, *Osservazioni microscopiche e deduzioni patologiche sul cholera asiatico*, „Gazzetta Medica Italiana: Toscana, 2nd series, 1854, no. 4 (50), s. 397–401; 4 (51), s. 405–412, przedruk online: https://books.google.pl/books?id=F9s_AAAAcAAJ&pg=PA1&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false, data dotępu: 13.04.2016.

- Pałubicka Anna, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006.
- Parenti Christian, *The Environment Making State Territory, Nature, and Value*, „Antipode” 2015, vol. 47, no. 4, s. 829–848.
- Passoth Jan-Hendrik, Rowland Nicholas J., *Actor-Network State: Integrating Actor-Network Theory and State Theory*, „International Sociology November” 2010, vol. 25, s. 818–841.
- Perlman Fredy, *The Incoherence of Intellectual. C. Wright Mills’ Struggle to Unite Knowledge and Action*, April 1969, Black & Red, Detroit 1970.
- Pickering Andrew, *New Ontologies*, w: Andrew Pickering, Keith Guzik (eds), *The Mangle in Practice: Science, Society, and Becoming*, Duke University Press, Durham 2008, s. 1–14.
- Popowicz Kamil, *Lamarkizm społeczny a rasizm i eugenika we Francji*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Prasad Amit, Mallavarapu Srikanth, *Facts, Fetishes, and the Parliament of Things: Is There any Space for Critique*, „Social Epistemology” 2006, vol. 20, no. 2, April-June, s. 185–199.
- Przybysz Piotr, *O poznawaniu innych umysłów. Wokół kognitywistycznych badań nad poznaniem społecznym*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2014.
- Prigogine Ilya, Stengers Isabelle, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, seria Biblioteka Myśli Współczesnej, P1W, Warszawa 1990.
- Rämö Hans, *An Aristotelian Human Time-Space Manifold: From Chronochora to Kairotopos*, Time & Society, 1999.
- Rychter Marcin, *Posłowie tłumacza. Poczwórny Harman*, w: Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, PWN, Warszawa 2013.
- Rzepiński Tomasz, *Wyjaśnianie i rewizja wiedzy w medycynie. Od modeli do badań klinicznych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013.
- Sadura Przemysław, *Polska 2030, czyli edukacja bez innowacji. Główne błędy raportu i nowe rekomendacje*, w: Michał Syska (red.), *Jaka Polska 2030?*, Ośrodek Myśli Społecznej im. Ferdynanda Lassalle’a, Warszawa 2010, s. 53–69.
- Schmitt Carl, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, przekład i wstęp M.A. Cichocki, Znak, Kraków 2000.
- Schnädelbach Herbert, *Filozofia*, w: Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 57–97.
- Schreiner Camilla, Sjøberg Svein, *How do learners in different cultures relate to science and technology? Results from the project ROSE (the Relevance of Science Education)*, Svein Sjøberg, Camilla Schreiner, *Asia-Pacific Forum on Science Learning and Teaching*, vol. 6, iss. 2, Foreword, http://roseproject.no/?page_id=39, data dostępu: 13.04.2016.
- Shapin Steven, *Never Pure: Historical Studies of Science as if It Was Produced by People with Bodies, Situated in Time, Space, Culture, and Society, and Struggling for Credibility and Authority*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010.

- Shapin Steven, *Sick City: Maps and Mortality in the Time of Cholera*, „The New Yorker” 6 November 2006.
- Sikora Marek, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2007.
- Silver Beverly J., *Globalny proletariat. Ruchy pracownicze i globalizacja po 1870 r.*, seria Biblioteka Le Monde Diplomatique, Książka i Prasa, Warszawa 2009.
- Smith Mark K., *C. Wright Mills: power, craftsmanship, and personal troubles and private issues* (1999, 2009), „The encyclopaedia of informal education”, <http://infed.org/mobi/c-wright-mills-power-craftsmanship-and-private-troubles-and-public-issues/>, data dostępu: 18.04.2015.
- Snow John, *Observations on the vapor of ether, and its applications to prevent pain in surgical operations*, „Lancet”, 27 February 1847, <http://www.ph.ucla.edu/epi/snow/snowetherbook4.html>, data dostępu: 25.02.2012.
- Snow John, *On the Mode of Communication of Cholera*, Wilson and Ogilvy, London 1849, „International Journal of Epidemiology” 2013, no. 42, s. 1543–1552, <http://ije.oxfordjournals.org/content/42/6/1543.full.pdf+html>, data dostępu: 16.04.2016.
- Sobczyńska Danuta, *O dwóch żydowskich losach: Albert Einstein i Fritz Haber*, Berlin 1914–1933, w: *Wokół Einsteina. Dylematy filozofów i fizyków*, Oficyna Wydawnicza Batik, Poznań 2009, s. 189–199.
- Soja Edward W., *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and Imagined Places*, Blackwell Publishers, 1996.
- Sojak Radosław, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Monografie FNB, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.
- Sowa Jan, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.
- Sowa Jan, *Inna Rzeczpospolita jest możliwa!*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2015.
- Spivak Gayatri Chakravorty, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2011, nr 24–25, s. 196–239.
- Stalder Felix, *Beyond Constructivism: Towards a Realistic Realism. A Review of Bruno Latour’s Pandora’s Hope*, „The Information Society” 2000, no. 16(3).
- Stankiewicz Piotr, *Od przekonywania do współpracowania: zarządzanie konfliktami wokół ryzyka i technologii*, „Studia Socjologiczne” 2011, nr 4(203).
- Stengers Isabelle, *Cosmopolitics I*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2010.
- Strelhny Kim, *Dawkins vs. Gould. Survival of the Fittest*, seria Revolutions in Science, Icon Books & Totem Books, 2001.
- Such Jan, *Czy istnieje experimentum crucis*, PWN, Warszawa 1975.
- Sztompka Piotr, *Another Sociological Utopia*, „Contemporary Sociology” 2011, vol. 40, no. 4, s. 388–396.

- Taylor Peter J., *The State as Container: Territoriality in The Modern World-System*, „Progress in Human Geography” 1994, vol. 18(2), s. 151–162.
- Thorwald Jürgen, *Godzina detektywów*, Znak, Kraków 2010.
- Touraine Alain, *Mysleć inaczej*, przeł. M. Byliniak, PIW, Warszawa 2011.
- Touraine Alain, *Sociology as a Vocation: Moving Beyond Sociology*, „Global Dialogue” 2014, vol. 1, iss. 4, <http://isa-global-dialogue.net/sociology-as-a-vocation-moving-beyond-sociology/>, data dostępu: 20.04.2016.
- Traverso Enzo, *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011.
- Trzebiatowski Jakub, *Pomiędzy światem „czynnego alkoholizmu” a rzeczywistością zdrowienia. Mechanizmy (re)socjalizacyjne anonimowych alkoholików*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2014, t. X, nr 1.
- Trzeciak Katarzyna, *Ucho do pisania*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/ucho-do-pisania-30017>, data dostępu: 13.04.2016.
- Tuchańska Barbara, *Czy Minerwa może się spotkać z Klio? Interakcje między filozofią i historią nauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2003, nr 3–4, s. 211–225.
- Tuchańska Barbara, *Historyczność nauki inaczej ujęta*, w: Ewa Chmielecka, Jędrzej Jedlicki, Andrzej Rychard (red.), *Ideale nauki i konflikty wartości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Szkoła Nauk Społecznych przy IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Tuchańska Barbara, McGuire J.E., *Science Unfettered: A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Ohio University Press, Athens 2000.
- Tuchańska Barbara, *O Sokalu z Bricmontem, Latourze i o tym, co z tego (nie) wynika*, „Nauka” 2006, nr 1, s. 93–111.
- Tuffte Edward, *Beautiful Evidence*, Graphics Press, Cheshire, CT 2006.
- Tuffte Edward, *Envisioning Information*, Graphics Press, Cheshire, CT 1990.
- Tuffte Edward, *The Visual Display of Quantitative Information*, Graphics Press, Cheshire, CT, wyd. 1: 1983, wyd. 2: 2001.
- Tuffte Edward, *Visual Explanations: Images and Quantities, Evidence and Narrative*, Graphics Press, Cheshire, CT 1997.
- Vattimo Gianni, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006.
- Veak Tyler (ed.), *Democratizing Technology. Andrew Feenberg’s Critical Theory of Technology*, State University of New York Press, Albany 2006.
- Wallerstein Immanuel, *Dziedzictwo socjologii, obietnica nauki społecznej*, w: idem, *Koniec świata, jaki znamy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Wallerstein Immanuel, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.
- Wallerstein Immanuel, *Konflikt kultur. Kim jesteśmy My, kim są oni*, wykład z serii Y.K. Pao Distinguished Chair Lecture wygłoszony w Center for Cultural Studies, Hong Kong University of Science and Technology, 20.09.2000, przeł. M. Turowski, http://www.turowski.uni.wroc.pl/wallerstein_we.htm, data dostępu: 13.04.2016.

- Wallerstein Immanuel, *Koniec świata, jaki znamy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Wallerstein Immanuel, *Liberalizm i demokracja: freres ennemies*, w: idem, *Koniec świata, jaki znamy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Wallerstein Immanuel, *The French Revolution as a World-Historical Event*, „Social Research: An International Quarterly” 1989, vol. 56, no. 2 (Summer), s. 33–52, przedruk w: Ferenc Fehér (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, University of California Press, Berkeley 1990.
- Wallerstein Immanuel, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Second Edition, with a New Preface, Temple University Press, Philadelphia 2001.
- Wallerstein Immanuel, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Oficyna Wydawnicza Bractwo „Trojka”, Poznań 2008.
- Wallerstein Immanuel, Zukin Sharon, *1968 – rewolucja w systemie światowym*, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 6.
- Wallerstein, Immanuel, *Trwale dziedzictwo światowej rewolucji 1968 roku*, w: *Modernizacja. Centrum. Peryferie. Księga jubileuszowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Ryszarda Stemplowskiego*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2009, s. 439–448.
- Welzer Harald, *Wojny klimatyczne*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Warych Piotr, *Zrównoważony rozwój jako wezwanie do harmonii świata natury i kultury*, w: Danuta Sobczyńska, Antoni Szczuciński (red.), *Świat natury i świat techniki*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2006, s. 78–97.
- Wawrzynowicz Andrzej, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001.
- Wesołowski Włodzimierz, *Wyobrażenia socjologiczne i przyszłość*, w: idem, *Z problematyki struktury klasowej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1975.
- Wesoły Marian, *Mowy epidejktyczne Gorgiasza: Pochwała Heleny i Obrona Palamedesa*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014, nr 4(8).
- Wesoły Marian, *Phronesis – roztropność jako racjonalność praktyczna według Arystotelesa*, w: Piotr Orlik, Krzysztof Przybyszewski (red.), *Filozofia a sfera publiczna*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, s. 229–251.
- Whooley Owen, *Knowledge in the Time of Cholera. The Struggle over American Medicine in the Nineteenth Century*, The University Chicago Press, Chicago–London 2013.
- Wolf Eric R., *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Wróblewski Michał, *Teoria aktora-sieci, zaangażowany program studiów nad nauką a problem polityczności*, „Prace Kulturoznawcze XVIII” Wrocław 2015, Acta Universitatis Wratislaviensis No 3664, s. 143–161.
- Wyzwania wobec nauk społecznych u progu XXI wieku*, oprac. Andrzej Flis, Universitas, Kraków 1999.

- Zaród Marcin, *Fabryka edukacji. Laboratoria wytwórcze jako nowe narzędzie edukacji technicznej*, „Edukacja Biologiczna i Środowiskowa” 2013, nr 4, s. 38–44.
- Zaród Marcin, *Laboratory Under Microscope: From Sociology of Science to the STEM Education*, „Edukacja Biologiczna i Środowiskowa” 2014, nr 1, s. 53–57.
- Zaród Marcin, *Polityka, organizacja i praktyki tworzenia wiedzy w kolektywach otwartego kodu. Socjolog techniki czyta Inną Rzeczpospolitą Jana Sowy*, „Praktyka Teoretyczna” 2015, vol. 15, nr 1, s. 266–286.
- Zaród Marcin, *Wirtualna politechnika. Otwarte kursy internetowe w edukacji przyrodniczo-technicznej*, „Edukacja Biologiczna i Środowiskowa” 2013, nr 1, s. 31–41.
- Ziarek Krzysztof, *Ethos codzienności: Heidegger o poezji i języku*, „Sztuka i Filozofia” 1999, nr 16.
- Žižek Slavoj, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Žižek Slavoj, *Żądanie niemożliwego*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.
- Zybertowicz Andrzej, *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995.
- Żeromski Stefan, *Przedwiośnie*, rozdział *Wiatr od Wschodu*, w: *Dzieła*, Stanisław Pigoń (red.), s. 11, t. 14, Warszawa 1957, <http://literat.ug.edu.pl/przdwn/0044.htm>, data dostępu: 13.04.2016.

Indeks osób

- Abriszewski Krzysztof 13, 15, 22, 24, 36,
44, 59, 68, 72, 112, 116, 144, 146, 155,
157–161, 163–165, 178, 180, 203, 206,
207, 209, 215, 227, 228, 235, 236, 238,
260, 263, 265, 268, 271, 279, 285–288,
293, 306, 309, 311, 320, 328, 330, 339,
340, 359, 362, 373, 378, 385, 386
- Abu-Lughod Janet L. 189
- Adam Barbara 194, 195, 200
- Adorno Theodor W. 226, 227, 305, 349,
350, 382
- Afary Janet 147
- Afeltowicz Łukasz 116, 144, 328
- Agamben Giorgio 84
- Akrich Madeleine 103
- Alberti Leon Battista 140
- Aleksijewicz Swietłana 27
- Althusser Louis 90
- Amsterdamski Stefan 37, 90, 124, 125
- Anderson Benedict 90
- Anderson Kevin B. 147, 258
- Andreski Stanisław L. 135
- Apel Karl-Otto 44
- Aptheker Herbert 81
- Arystoteles 49, 57, 63, 140, 143, 152,
153, 246–250, 257, 269, 270, 335, 384
- Ashmore Malcolm 172, 321
- Athnasiou Tom 72, 75
- Aydede Murat 207
- Bachmann-Medick Doris 220
- Badiou Alain 90
- Bakke Monika 57
- Balibar Etienne 169, 216
- Banaszak Grzegorz 173
- Barad Karen 213, 239, 240
- Baran Bogdan 216
- Bard Alexander 166, 198
- Barthe Yannick 104, 268, 281
- Barthes Roland 145
- Barua Dhiman 350
- Bauman Janina 156
- Bauman Zygmunt 80, 86, 94, 105, 109,
141, 145, 156, 157, 160, 162–165, 167,
168, 186, 187
- Bazalgette Joseph 367
- Beck Ulrich 26, 57, 60, 95, 97, 186–188,
194, 200, 230, 231, 369
- Bednarek Joanna 84, 212
- Benner Patricia 75
- Berger Peter L. 91, 103, 157, 158, 228,
310, 311
- Bernini Giovanni Lorenzo 29
- Bihl Alain 135
- Bielik-Robson Agata 348, 349
- Bińczyk Ewa 10, 18, 238, 331
- Blamey Kathleen 90
- Błaszak Maciej 73
- Bobako Monika 106, 136, 149, 150, 209,
216, 318, 354
- Bogdan Michał 141

- Bojarska Katarzyna 47
 Bonecki Mateusz 41
 Bostrom Nick 369
 Bourdieu Pierre 18, 20, 32, 33, 76, 93,
 97, 124, 135, 150, 172, 209, 277, 278,
 294, 311
 Bowker Geoffrey C. 320
 Braidotti Rosi 220
 Braudel Fernand 10, 174
 Brockman John 67, 133
 Bryant Levi R. 35
 Brzechczyn Krzysztof 296
 Bucchi Massimiano 44, 104
 Buck-Morss Susan 47
 Buczkowski Piotr 137
 Bugaj Arkadiusz 189
 Buksiński Tadeusz 79, 235
 Burawoy Michael 82, 83, 85–88, 104,
 114, 115, 141
 Burchell Graham 104
 Burke Edmund 45
 Byliniak Maciej 92
 Bytniewski Paweł 40
- Callon Michel 19, 104, 144, 202, 217,
 265, 268, 281, 286
 Canetti Elias 27, 28
 Carrigan Mark 89
 Carson Rachel 26
 Castoriadis Cornelius 90
 Castree Noell 230
 Ceynowa Andrzej 109
 Chadwick Edwin 367
 Chakrabarty Dipesh 170
 Chalmers David 98
 Chase Dunn Christopher 188
 Chmielecka Ewa 50
 Chmielewski Adam 312
 Chomsky Noam 148
 Christian David 11
 Cichocki Marek A. 365
 Cicourel Aaron 265
 Ciesielski Mieszko 296, 391
 Clark Andy 98
 Cohn-Benedict Daniel 9, 93, 184, 194
 Comte August 13
- Condorcet Nicolas de 47, 48
 Connell Raewyn 83
 Coquery-Vidrovitch Catherine 379
 Cronon William 202
 Curtis Adam 85
 Cypryański Piotr 166
 Czajkowski Waldemar 296
 Czapliński Janusz 96
 Czarnacka Agata 104, 397
 Czarnawska Barbara 340
 Czyż Iwo 190
 Czyżewski Marek 147
- Ćirković Milan M. 369
- Dammann Rüdiger 9, 184
 Darwin Karol 55
 Davis Mike 174, 190, 370
 Dawkins Richard 133, 137
 Deleuze Gilles 30, 166, 270, 271
 Denzin Norman K. 125
 Derra Aleksandra 15, 18, 323, 331
 Dewey John 126, 149
 Dilthey Wilhelm 50, 94
 Dolphijn Rick 212
 Domańska Ewa 213, 215
 Domosławski Artur 156, 162
 Douglas Mary 34
 Dreyfus Hubert L. 72–77, 275, 285,
 309
 Dreyfus Stuart E. 72–77, 275, 285, 309
 Duraj Jakub 41, 44
 Durkheim Émile 18, 87, 142, 148, 150,
 337
 Dybel Paweł 44
- Eagleton Terry 143, 155
 Eisenstein Elizabeth L. 241
 Elders Fons 148
 Engels Fryderyk 102
 Epstein Steven 305
 Etzioni Amitai 18, 82
- Falkowski Mateusz 11, 43, 49, 50
 Farr William 358, 359, 365
 Favin Michael 26, 183

- Feenberg Andrew 63–65, 67–71, 275,
 279, 283, 284, 353, 374
 Fehér Ferenc 47
 Feyerabend Paul 113
 Fichte Johann Gottlieb 106, 208
 Fiennes Sophie 184
 Fine Arthur 382
 Flacks Dick 82
 Fleck Ludwik 34, 331, 362
 Flis Andrzej 106
 Flyvbjerg Bent 66, 71–74, 77, 133, 275,
 309, 345, 383–385
 Foucault Michel 14, 39–41, 44, 45,
 51–54, 58, 70, 108, 109, 147–150,
 152, 153, 193, 202, 233, 290, 319, 338,
 347, 385
 Frąckowiak Maciej 323
 Freud Sigmund 55, 57
 Freedman James 64
 Fuller Steve 20, 89, 104, 129–133, 135,
 136, 138–154, 156, 163, 172, 190, 226,
 233, 247

 Gadamer Hans-Georg 52, 111
 Garfinkel Harold 225
 Gatwick 368
 Gdula Maciej 124
 George Susan 135
 Gerwin Marcin 381
 Giddens Anthony 93–95
 Giebułtowski Jerzy 109
 Gilewicz Joanna 94
 Gontarska Marta 381
 Gorgiasz 73, 265
 Gould Stephen Jay 137, 138, 323
 Graham Elaine L. 57
 Gramsci Antonio 86, 129, 135
 Greenough William B. III 350
 Greenwood Davydd J. 125
 Grochowska Magdalena 139
 Guattari Félix 166, 270, 271
 Gulbenkian Calouste 140, 190
 Gunder Frank André 174, 189
 Gutenberg Johannes 26
 Guzik Keith 381

 Haber Franz 25
 Habermas Jürgen 10, 44, 45, 48, 64, 95,
 107, 155, 168, 226, 242, 325, 348
 Habib Sadia 89
 Habyarimana Juvénal 173
 Hacking Ian 37, 53, 54, 317
 Halber Małgorzata 100
 Haraway Donna 18, 97, 220, 345
 Harbers Hans 38
 Harding Sandra 220
 Harman Graham 34, 35, 43, 146, 217,
 218, 228, 235, 245, 247–254, 256–260,
 265, 301, 305, 316
 Haskin Jeanne M. 381
 Hassard John 35, 286
 Hatzfeld Jean 178
 Havelock Eric A. 71
 Hayden Tom 82, 91
 Hayek Friedrich von 152
 Hecht Gabrielle 200
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 41, 47,
 49, 55, 63, 68, 95, 106, 153, 185, 208,
 227, 263, 298, 305, 350
 Heidegger Martin 12, 37, 41–45, 49,
 52, 55, 62, 63, 73, 111, 142, 153, 165,
 185, 208, 209, 225, 227, 229, 232, 233,
 236–242, 244, 246, 250, 252, 261, 262,
 266, 278, 323, 324, 374, 382
 Heur Bas van 20, 221
 Hezjod 140
 Hill Collins Patricia 216
 Hobsbawm Eric 258
 Hochschild Adam 380
 Hollender Henryk 241
 Holy-Łuczaj Magdalena 217
 Homer 81
 Horkheimer Max 350
 Horowitz Irving Louis 81
 Horowski Adam 179
 Husserl Edmund 37, 111, 224, 225, 244
 Hutchins Robert Maynard 206

 James William 61, 62, 254–256
 Jasińska-Kania Aleksandra 216
 Jaskuła Zdzisław 9
 Jaskułowski Krzysztof 105

- Jedlicki Jędrzej 50
 Jeziński Marek 320
 Johnson Steven 350
- Kaczyński Ted 129
 Kałużyńska Irena 113
 Kamińska Magdalena 179
 Kamola Isaac 173
 Kanazawa Satoshi 138
 Kant Immanuel 39, 41–43, 45, 46, 106,
 152, 153, 208, 265, 307, 383
 Kaplan Abraham 137
 Kapuściński Ryszard 156, 157, 162, 163
 Karczyńska Eliza 296
 Kartezjusz 49, 50, 243, 265
 Katon Starszy 140
 Kawabata Yasunari 269, 278, 282–284
 Kazibut Radosław 221, 383
 Kemasang A.R.T. 189
 Kessler Susi 26, 183
 Kiedrowski Krzysztof 296
 Kieniewicz Jan 197
 Kierkegaard Sören 50
 Klawiter Andrzej 137
 Kmita Jerzy 173
 Knorr Cetina Karen 220, 265
 Koch Robert 357, 365, 255
 Kochan Jerzy 46
 Kochanowski Jacek 208
 Kohn Eduardo 250–252
 Kołakowski Leszek 25, 37
 Konecki Krzysztof T. 345
 Kooning Willem de 381–383
 Korczyński Michał 140
 Kostyszak Maria 12, 27, 48, 72, 244
 Kotarbiński Tadeusz 35, 258, 288
 Koterski Marek 165, 166
 Kowalczyk Agnieszka 54
 Kowalewski Jacek 28, 36, 37, 164
 Kowalska Małgorzata 89, 90
 Kowalski Andrzej P. 209
 Kozyr-Kowalski Stanisław 18, 135
 Krajewski Marek 215
 Krasnodębski Zdzisław 90
 Kraszek Janusz 271, 274
 Kremakova Milena 89
- Krieken Robert van 49
 Kruif Henry Paul de 346
 Kula Marcin 194
 Kula Witold 268, 316
 Kuszyk-Bytniewska Mariola 32, 39, 157,
 176, 210, 214
 Kwa Chunglin 29
 Kwiek Marek 54
- Lacan Jacques 90, 91
 Laclau Ernesto 112
 Laet Marianne de 169, 222
 La Mettrie Julien Offray de 50
 Landman Adam 63
 Lascoumes Pierre 104, 268, 281
 Lash Scott 95
 Lasswell Harold D. 137
 Latour Bruno 10, 11, 15, 18, 19, 21,
 29, 36–39, 42, 45, 46, 48, 55, 60,
 65, 69, 70, 72, 94, 101, 104, 107,
 108, 111–113, 116–122, 131, 144,
 148, 158, 162, 170, 188, 193–195,
 200, 202, 206, 211–214, 217, 220,
 221, 224–228, 230, 233, 235–250,
 252–258, 260–269, 271, 276,
 280–282, 284, 290–293, 298, 300,
 301, 305–307, 309, 310, 313–315,
 321, 323, 325, 326, 329, 336–342,
 347, 353, 354, 356, 360, 362, 363,
 371, 374
 Lavoisier Antoine 48
 Law John 19–21, 26, 29, 30, 32, 35, 61,
 108, 148, 169, 202, 211, 217, 268, 286,
 287, 290, 291, 293, 295, 296–304,
 306–310, 312, 314, 317, 321, 331,
 332, 335, 340
 Leder Andrzej 91
 Lee Richard E. 189
 Lefort Claude 150
 Leibniz Gottfried Wilhelm 30
 Lemert Charles 91
 Lenin Włodzimierz 122, 123, 151, 196
 Leopold II (król Belgii) 379, 380
 Lepenies Wolf 46, 47, 50, 51, 58, 59
 Leszczyński Damian 45
 Leśniewski Norbert 41–43, 111

- Levin Morten 125
 Lewontin Richard 114, 137
 Leydesdorff Loet 20, 221
 Lezaun Javier 221–223, 334
 Lilley Sasha 59, 195
 Lincoln Yvonna S. 125
 Lipsius Justus 49
 Lisiecka Sława 9
 Long Christopher P. 57, 335
 Losurdo Domenico 57
 Lubecki Marcin 217, 258
 Luckmann Thomas 91, 103, 157, 158,
 228, 310, 311
 Luhmann Niklas 99, 113, 304, 311,
 330
 Lukács György 296
 Lukes Steven 129
 Luksemburg Róża 123
 Lumumba Patrick 162
 Lynch Michel 280
 Lyotard Jean-François 220

 Łastowski Krzysztof 137
 Łukasiewicz Małgorzata 45, 107, 238,
 350
 Łukomska Agata 135

 MacIntyre Alasdair 90, 143
 Madajczyk Czesław 164
 Magala Sławomir 141
 Majewska Ewa 379
 Mallavarapu Srikanth 122, 244
 Manasterska Sara 231
 Marciszuk Piotr 44
 Marcuse Herbert 63, 64, 67–69
 Marks Karol 33, 41, 55, 63, 81, 87, 102,
 140, 142, 143, 148, 153, 154, 205, 208,
 296, 386
 Martens Ekkehard 239
 Mattson Kevin 92
 McGuire J.E. 40, 53
 McLuhan Herbert Marshall 89, 177,
 179, 369
 McNeill William Hardy 11, 195
 Meillassoux Quentin 218
 Melendez Diane 26, 183

 Mills C. Wright 14, 15, 17, 20, 21, 51,
 54, 62, 68, 79–105, 110, 114, 120,
 125–132, 136, 139, 145, 147, 148, 150,
 151, 153–156, 164, 167, 176, 177, 187,
 189, 190, 193, 195, 202, 203, 205, 207,
 297, 310, 311, 336, 350, 351, 371, 377,
 378, 385
 Miłkowski Marcin 98
 Minoru Kitani 281
 Mitchell Katharyne 82, 89, 155
 Mitchell Timothy 23, 33, 42, 63, 112,
 170, 171, 201, 217, 379
 Mitterer Josef 228, 238, 245
 Mojżesz 366
 Mol Annemarie 19, 21, 29, 35–38, 62,
 115, 117, 148, 169, 181, 211, 217, 222,
 223, 240, 257, 290, 301, 310, 312–314,
 317–319, 321, 327–331, 334, 335, 349
 Mondrian Piet 381, 382, 383
 Moore Jason W. 11, 24, 56, 188,
 193–203, 253, 264, 326, 327
 Mörchen Hermann 227, 382
 Mouffe Chantal 112, 115, 117, 123, 129
 Mucha Janusz 20, 93, 103, 205
 Mudyń Krzysztof 212
 Mumford Stephen 11, 270
 Musiał Łukasz 379

 Nacher Anna 208
 Napiórkowski Marcin 171, 173–180,
 182
 Nawrotek Krzysztof 117, 217
 Needham Joseph 113
 Nietzsche Friedrich 267
 Niezgoda Marian 125
 Nijakowski Lech M. 29, 179
 Nishida Kitaro 68, 69, 283
 Niźnik Józef 157
 Nkrumah Kwame 162
 Nowak Andrzej W. 24, 29, 39, 84, 198,
 221, 231
 Nowak Leszek 32, 286–292, 294–300,
 302–304, 306–309, 344, 369
 Nycz Ryszard 107, 349

- Olsen Bjørnar 37
 Olson David R. 215, 241, 306
 Onken Orrin R. 100
 Orlik Piotr 71
 Orwell George 325
 Osiatyński Wiktor 99
 Ossowski Stanisław 135, 137–140
 Ost David 156
 Otto Rudolf 61
- Pacini Filippo 357, 358
 Pałubicka Anna 43, 208, 209, 236, 262
 Papadoulos Dimitris 333
 Parenti Christian 23, 201
 Parsons Talcott 81, 99, 113, 352
 Pascal Blaise 49, 50
 Passoth Jan-Hendrik 129
 Pasteur Ludwik 116, 276, 354, 356, 362, 363
 Peirce Charles Sanders 251
 Perlman Fredy 123, 126–128, 130
 Piasek Wojciech 28, 36, 37, 164
 Pickering Andrew 213, 377, 381–383
 Pigoń Stanisław 122
 Pinwell George John 365
 Platon 246
 Pluciński Przemysław 140
 Poczobut Robert 98
 Podemski Krzysztof 125
 Popowicz Kamil 142
 Popper Karl 34, 358
 Prasad Amit 122, 244
 Prigogine Ilya 55, 152, 193, 196
 Przystalski Andrzej 135
 Przybyłowska Maria 28
 Przybysz Piotr 32, 207
 Przybyszewski Krzysztof 71
- Rabeharisoa Vololona 103
 Raburski Tomasz 212
 Rainey Price 81
 Rämö Hans 73
 Rasiński Lotar 45
 Restrepo Forero Olga 172, 321
 Robbins Philip 207
 Robespierre Maximilien de 47
- Rommel Erwin 23
 Rorty Richard 28, 163, 332
 Rousseau Jean-Jacques 47, 48
 Rowland Nicholas J. 129
 Rychard Andrzej 50
 Rychter Marcin 35
 Rymkiewicz Wawrzyniec 218
 Rzepiński Tomasz 36, 332
- Sadura Przemysław 139
 Saint-Simone Henri de 47
 Sartre Jean-Paul 50
 Sawisz Anna 32
 Schmitt Carl 112, 115, 123, 142, 365
 Schnädelbach Herbert 239
 Schreiner Camilla 154
 Schütz Alfred 103, 225, 228, 310
 Serres Michel 11, 69
 Shapin Steven 19, 350
 Sheridan Alan 108
 Shusaku Honinbo 272, 281
 Siara Olga 34
 Siemek Marek 43
 Sikora Marek 314
 Silver Beverly J. 127
 Sjøberg Svein 154
 Smith Adam 140
 Smith Mark K. 80
 Snow John 268, 345, 346, 348, 351, 353–366, 368, 369, 373–375, 384
 Sobczyńska Danuta 25, 113
 Söderqvist Jan 166, 198
 Soja Edward 208
 Sojak Radosław 105, 155, 293
 Sokal Alan 384
 Sowa Jan 64, 91
 Spivak Gayatri Chakravorty 171, 217, 379
 Srnicek Nick 35
 Stalder Felix 221
 Stankiewicz Piotr 123
 Star Susan Leigh 320
 Staroń Andrzej 90
 Stelarc 199
 Stengers Isabelle 55, 152, 188, 196, 232, 263, 333

- Sterelny Kim 137
Such Jan 357
Summers John W. 84
Surma-Gawłowska Monika 301
Syska Michał 139
Szczeniński Antoni 113
Sztompka Piotr 141
Szulżycka Alina 93
- Śliwa Marta 36, 37
- Taleb Nassim Nicholas 178
Taylor Peter J. 108
Thatcher Margaret 150
Thier Lars von 60
Thomas William I. 156, 175
Thorwald Jürgen 355
Touraine Alain 92, 104
Traverso Enzo 168
Trzebiatowski Jakub 99
Trzeciak Katarzyna 27
Tuchańska Barbara 50, 51, 53, 221, 383
Tufte Edward 350, 360
Tuin Iris van der 212
Turowski Mariusz 135, 191
- Usakiewicz Wojciech 189
- Vattimo Gianni 301
Veak Tyler 375
- Wacquant Loïc 18, 32, 76, 135
Wallerstein Immanuel 10, 47, 54, 70, 80, 87, 96, 101, 106, 109, 140, 169, 170, 174, 183, 187, 188–196, 201–204, 216, 284, 285, 294, 347
Warych Piotr 113
Wawrzynowicz Andrzej 227
Weber Max 87, 94, 96, 127, 140, 142, 150
- Welzer Harald 56, 57, 174
Wesołowski Włodzimierz 110, 111, 117, 159, 207, 289
Wesoły Marian 71, 73
Whitehead Alfred North 49
Whitehead Henry 346, 361, 364, 365, 368
Whooley Owen 350
Wiktoria (królowa Wielkiej Brytanii) 364
Willems-Braun Bruce 230
Wilson Edward O. 67, 354
Windelband Wilhelm 94
Witkacy (wł. Stanisław Ignacy Witkiewicz) 235
Włodarek Jan 135
Wodziński Cezary 44
Wolf Eric R. 46, 47, 50, 51, 58, 189
Woolgar Steve 220–223, 269, 300, 301, 306, 307, 334
Wróbel Szymon 90
Wróblewski Michał 215, 374
Wyatt Sally 20, 221
- Zaremba Bielawski Maciej 138, 142
Zaród Marcin 65, 155, 185, 280
Zeidler Paweł 16
Zeidler-Janiszewska Anna 238
Ziarek Krzysztof 42, 240
Žižek Slavoj 184, 386
Znanięcki Florian 156, 175, 176
Zukin Sharon 183
Zybertowicz Andrzej 13, 158, 168, 176, 186, 187, 206, 207, 229
Zychowicz Jacek 347
- Żeromski Stefan 122, 123
Żuk Piotr 136

Andrzej W. Nowak – interesuje się problematyką z zakresu ontologii społecznej, społecznych studiów nad nauką oraz socjologią wiedzy (szczególnie teorią aktora-sieci). Jest popularyzatorem na gruncie polskim teorii nowoczesnego systemu-świata Immanuela Wallersteina. Ważna część jego zainteresowań to badanie kontrowersji naukowo-społecznych. Jest autorem książki *Podmiot, system, nowoczesność* oraz współautorem (razem z Krzysztofem Abriszewskim i Michałem Wróblewskim) monografii *Czyje lęki? Czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*. Ponadto opublikował kilkadziesiąt artykułów naukowych. Jest także aktywnym uczestnikiem życia naukowego, okazjonalnie publicystą, obecnym również w blogosferze.

Główna myśl książki może się zawrzeć w jednym chwytliwym zdaniu: *Potrzeba nam radykalnej, odważnej wyobraźni, uzupełnionej stanowczą wolą działania, oraz roztropności, która będzie spoiwem*. Aby było to możliwe, musimy nauczyć się barokowej wyobraźni, która pozwoli zobaczyć „nieodczarowany” świat i posiadać umiejętność stabilizowania oraz wytwarzania obszarów wolności, tak aby przetrwały one choć chwilę w tańcu działających bytów.

Filozofowie i filozofki są szczególnie podatni na pokusy i szaleństwa „scholastycznego rozumu”. Myślenie puste, oderwane, abstrakcyjne jest podstawowym surowcem, z którym pracują, który obrabiają. Wyobraźnia ontologiczna nakłada nazbyt nieusytuowanemu myśleniu filozoficznemu spowalniające je pęta. Badanie ontologiczne, próba „słuchania” świata, to przyjęcie „żabiej perspektywy”, to myślenie prowadzone na obniżonym tonie. Wolno pomyśleć wiele, zgół wszystko, można formułować śmiało hipotezy, jednakże wymagają one weryfikacji, pokornego zmierzenia się z ontologiami lokalnymi, światem konstytuowanym przez samych aktorów – zarówno ludzkich, jak i pozaludzkich.

