

POSTHUMANIZM A MYŚLENIE MAGICZNO-
-METAMORFICZNE:
W POSZUKIWANIU MATERIALNO-CIELESNEJ
INTERSUBIEKTYWNOŚCI
(CZĘŚĆ I)

MICHAŁ RYDLEWSKI

WPROWADZENIE DO ANTROPOLOGII ANIMISTYCZNEJ

Niniejszy artykuł jest pierwszą częścią rozdziału przygotowywanej przeze mnie książki pt. *Magia i pismo. O dwóch odmianach komunikacji: obrazowej oraz pojęciowej w ujęciu antropologicznym*. Druga część tego rozdziału, jako osobny artykuł pod tym samym tytułem, ukaże się w kolejnym numerze *Rocznika Antropologii Historii*. Zastanawiając się nad miejscem jego publikacji, doszedłem do wniosku, że wspomniane czasopismo będzie miejscem do tego najlepszym. Jest to bowiem czasopismo, na którego łamach wiele pisano o metodologii historii i antropologii historii w perspektywie napięcia między różnymi konstruktywizmami, wskazując tym samym na rachunek poznawczych zysków i strat podejścia humanistycznego oraz posthumanistycznego na przykładzie projektu „powrotu do rzeczy” (Kowalewski i Piasek 2008, 60–81; Domańska i Olsen 2008, 83–100). Różnicę między konstruktywizmem społecznym jako orientacją typu kulturalistycznego a postkonstruktywizmem, szczególnie w wydaniu czołowej postaci tego środowiska Brunona Latoura, można dobrze zrozumieć, zestawiając jego idee z myślą Ludwika Flecka. W odróżnieniu od francuskiego badacza lwowski mikrobiolog uwzględniał w kolektywie myślowym „współczynnik humanistyczny” w rozumieniu Znanieckiego-Kmity, podkreślał regulację podejmowanych działań oraz uwarunkowanie infrastruktury materialnej

MICHAŁ RYDLEWSKI – etnolog, filozof, literaturoznawca; adiunkt w Zakładzie Medioznawstwa Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Wrocławskiego. E-mail: rydles@autograf.pl. ORCID 0000-0001-7055-1252.

(rzeczy) stylem myślowym. Ponadto wskazywał na zależność tego, co nie poddaje się badawczej woli, tj. stawia opór badaczowi (awizo oporu), od przyjętych, najczęściej wyuczonych i zapomnianych poglądów (teorii). Znalazło to odzwierciedlenie w koncepcji elementów czynnych i elementów biernych (Fleck 1986; Rydlewski 2016, 111–147). Nawiasem mówiąc, uważam, że dzięki tej koncepcji możliwe jest zbudowanie pewnego porozumienia między oboma konstruktywizmami, co będzie przedmiotem mojej uwagi we wspomnianej książce. Ponadto Fleck, próbując zdefiniować prawdziwą rzeczywistość, z którą ma korespondować fakt naukowy, mówi o niej jako „sieci w ciągłej fluktuacji”, przy czym owa sieć ma społeczny charakter, gdyż każde z działań podejmowanych w danym kolektywie odpowiedzialnych za konstruowanie danego faktu naukowego ma charakter społeczny (Fleck 1986).

Poruszane przeze mnie w tym miejscu problemy, głównie poznawcze, pojawiają się dzięki rewitalizacji w projektach posthumanistycznych odległej historycznie formy myślenia, jaką jest myślenie magiczne. Zagadnienie myślenia magicznego jako najstarszej historycznie formy „kulturowego bytowania” oraz dzisiejsze, posthumanistyczne ponowne przywołanie i ożywienie tego typu formacji myślowej może być interesujące dla etnologów, archeologów, historyków, a nawet psychologów i literaturoznawców.

Od razu warto dodać, że staram się w tej rewitalizacji dostrzec zarówno kwestie pozytywne, jak i negatywne, stąd moje rozważania, nawet jeśli są krytyczne, nie są kierowane w stronę posthumanistycznego projektu jako takiego, gdyż uważam go w dużej mierze za wartościowy i sądzę, że każda z poszczególnych dziedzin humanistyki, w tym np. antropologia, musi się z nim zmierzyć, co może przynieść dobre rezultaty (zob. np. Smart i Smart 2017). Kwestia ta wybrzmi w zakończeniu mojej książki. W swoich refleksjach z punktu widzenia bliskiej mi koncepcji kultury rozwijanej w poznańskiej szkole kulturoznawczej, która wpisuje się w ogólny paradygmat konstruktywizmu społecznego, rozróżniając jednak, w przypadku ujęcia Anny Pałubickiej, konstruktywizm epistemologiczny oraz kulturowy (zob. np. Pałubicka 2006, 15, 136; Pałubicka 2012, 127–137), krytykuję pewne nastawienie poznawcze, z którym nie muszą się zgadzać wszyscy sympatyzujący z posthumanizmem, ceniący sobie racjonalność oraz postawę zdystansowaną (zob. np. Nowak 2017, 593–608).

W niniejszym artykule stawiam dwie zazębiające się ze sobą tezy.

Pierwsza zakłada, że posthumanizm w wersji, którą określam mianem antropologii animistycznej (Bruno Latour, Tim Ingold, Bjornar Olsen), jest próbą skonstruowania i upowszechnienia nowego typu doświadczenia kulturowego o charakterze magiczno-metamorficznym. Ma ona na celu zastąpienie naturalistycznej ontologii naszej kultury ontologią animistyczną, by posłużyć się rozróżnieniem Philippe’a Descola (Descola 2013). Jest to równoznaczne z zasad-

niczym przeorientowaniem gramatyki kultury europejskiej przez usunięcie z niej, czy też zdeprecjonowanie, postawy teoretycznej/zdystansowanej w rozumieniu Anny Pałubickiej (Pałubicka 2013). W wymiarze epistemologicznym taki gest będzie skutkował między innymi fetyszyzacją doświadczenia (np. haptycznego) i traktowania go jako budulca wiedzy, np. antropologicznej czy archeologicznej, przy jednoczesnym zapomnieniu kulturowych warunków doświadczenia (archeologia), w tym podzielenia tegoż doświadczenia z badanym (antropologia). Nikt chyba tak trafnie nie oddaje takiego podejścia jak Tim Ingold. Szkocki antropolog, zbliżając antropologię do materiałoznawstwa, w swoim stylu otwiera „otwieranie świata”, stwierdzając: „[...] coraz dłuższa lista publikacji z dziedziny antropologii i archeologii, zajmujących się bezpośrednio materialnością i *kulturą materialną*, nie ma właściwie nic do powiedzenia na temat *materiałów*” (Ingold 2018, 7–8), czyli żelaza, złota, szkła, kości, ceramiki etc. Zdaniem szkockiego antropologa większość antropologicznych książek i referatów dotyczących materialności zajmuje się nie tyle „[...] namacalnym materiałem rzemieślników i wytwórców, co abstrakcyjnymi przemysleniami filozofów i teoretyków. Można odnieść wrażenie, że aby zrozumieć materialność, musimy jak najbardziej oddalić się od materiałów. [...] Czy my, antropologowie, aby lepiej poznać skład materialny zamieszkałego świata, nie powinniśmy raczej bezpośrednio dotknąć rzeczy, które chcemy zrozumieć: piłując kłody drewna, budując mur, obrabiając kamień czy wiosłując? Czy uczestnictwo – praktyczna praca z materiałami – nie stanowiłaby skuteczniejszej procedury badawczej niż podejście skoncentrowane na abstrakcyjnej analizie już wykonanych obiektów? Jakaż to naukowa perwersja skłania nas do mówienia o *materialności przedmiotów*, zamiast o *materiałach i ich właściwościach*?” Takie „filozoficzne” podejście do materialności formułowane z postawy zdystansowanej jest – zdaniem Ingolda – „[...] realną przeszkodą w racjonalnym badaniu materiałów, ich transformacji i afordancji” (Ingold 2018, 7–8), przy czym nie uwzględnia on kulturowych, uprzednich wobec doświadczenia, parametrów w postrzeganiu owych materiałów i „odczytywaniu” afordancji.

Antropologia animistyczna, będąca swoistą odsłoną animizmu (Harvey 2006; Ingold 2006, 9–20), jest propozycją nowego określenia relacji między naturą a kulturą, co przekłada się na odmienne od nowożytno-europejskiego wyobrażenie podmiotu, relacji między ludźmi a nieлюдźmi, bytów żywych i nieożywionych oraz różnych perspektyw w zależności od tego, kto patrzy i kto potrafi przyjąć czyją perspektywę (perspektywizm). Inaczej w takim ujęciu wygląda przypisywanie sprawczości, która nie jest domeną człowieka ani też rzeczy i zwierząt, które – analogicznie jak ludzie – mają swoje wyposażenie zarówno mentalne (interesy), jak i materialne (domy), co dobrze widać w tekstach Ingolda, który wprost do tego myślenia się odwołuje i je rewitalizuje. Antropologia ta na

nowo określa miejsce człowieka pośród innych bytów, z którymi jest on związany znacznie bliżej niż w ontologii naturalistycznej, ponadto nie krępuje go niemożnością przemiany, transformacji, metamorfozy, „wymiany form” i perspektyw. Konstruując doświadczenie o charakterze metamorficznym, wyzwala człowieka z dotychczasowej konstrukcji (w tym sensie to projekt emancypacyjny), dając mu szansę na nowe doświadczenia i doznania w związku z bytami innymi niż ludzkie, co ma być korzystne dla uformowania świadomości ekologicznej zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i ponadindywidualnej. Nie należy przy tym zapominać, że rewitalizacja animizmu ma miejsce w bardzo specyficznym momencie, w jakim znalazła się współczesna kultura zachodnia, tj. uzyskania przez intelektualistów oraz część społeczeństwa świadomości względem katastrofy klimatycznej (Bińczyk 2018). W tym sensie potrzebna i konieczna refleksja nad kondycją naszego zachodniego świata przekłada się na pewne pomysły w obszarze samej humanistyki (co będzie przedmiotem mojej uwagi w zakończeniu drugiej części artykułu). Istotny jest fakt, że tak konstruowana sfera ontologii, zamiana ontologii naturalistycznej na animistyczną, ma swoje konsekwencje epistemologiczne, gdyż jako nowy sposób zamieszkiwania świata ludzi i nie ludzi daje nadzieję i szansę na „pozyskiwanie” wiedzy o charakterze praktycznym umożliwionej przez bezpośrednią interakcję ze środowiskiem. W ujęciu antropologii animistycznej człowiek funkcjonuje, działa i praktykuje w złożonym środowisku składającym się także z nie ludzi, poprzez których konstruuje swoją podmiotowość. Pochodzące z tego środowiska doświadczenia, czy też powstające w interakcji z nim, uznaje za bezpośrednie, niezapośredniczone przez kulturę jako medium poznania tegoż środowiska, w którym trzeba fizycznie działać, poruszać ciało, dopasować je do już ukształtowanego środowiska. Rozumiem i doceniam chęć zmiany w świecie zachodnim wywołaną głównie – moim zdaniem – przez nieograniczaną żadnymi restrykcjami wersję kapitalizmu bazującą na „niczyjej” naturze. Podzielam pogląd, że w toku naszej historii stworzyliśmy ontologię oddzielającą od siebie nie ludzką naturę (przedmiot naukowego poznania) i ludzką kulturę, co pozwoliło na eksploatację tej pierwszej, pozbawionej moralnej ochrony (Zybertowicz 1995). Ale czy ten gest musi za sobą pociągać likwidację pojęcia kultury i metodologiczny sposób jej rozumienia, przez który można badać ludzkie wspólnoty o różnych ontologiach? Czy jego konsekwencje nie są zbyt dalekobieżne? Czy nie tracimy istotnej świadomości względem tego, co, jak i dlaczego robimy?

Aby wspomniana konstrukcja doświadczenia mogła się powieść, należy zniszczyć zasoby tę konstrukcję utrudniającą, stąd punktem wyjścia moich rozważań będzie książka Brunona Latoura pt. *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*. Jest ona atakiem na pojęcie kultury, a dokładniej mówiąc: na jego wyobrażenie, które w zasadzie utrudnia zrozumie-

nie charakteru i skomplikowania naszej współczesnej rzeczywistości społecznej. Kulturę pojmuję się w posthumanizmie – czyni tak również Latour – jako wierzchołek góry lodowej ograniczony *jedynie* do języka, symboli, tekstu, dyskursu etc., pod którą skrywa się rzeczywistość materii i ciała mówiąca własnym językiem. Kulturze nic do tego, co pod wodą. W efekcie kulturę pojmuję się jako sztuczny porządek nijak się mający do materii i ciała, sfery działań i praktyk, jakby kultura była oddzielna od tego, co ludzie myślą i robią – nie dziwi zatem, że jest ono zbędne. Fakt, że kultura jest sztuczna, nie oznacza, że jest nierealna, wręcz przeciwnie – jest realna jak ból głowy. Kiedy piszę te słowa, nie siedzę na słowie „krzesło”, ale na materialnym przedmiocie, wiem jednak, że dla innych kultur słowo „krzesło” mogłoby być częścią materialnego przedmiotu, jakim jest dla mnie krzesło. Jeśli bierzesz „na serio” swoją kulturę, to bierzesz „na serio” materialne przedmioty, gdyż materialność ma swoją kulturową genezę.

Uważam, że posthumaniści tworzą karykaturę pojęcia kultury, parodię kulturalizmu, aby lepiej zarysować swoje własne stanowisko, czego przykładem jest Bruno Latour (Markiewka 2017, 48). To pojęcie kultury i jego specyficzne rozumienie przez antropologów animistycznych są także tym, co utrudnia, a wręcz zamyka człowieka przed pełniejszym doświadczeniem świata oraz nawiązywaniem z nim głębszych relacji – trzeba zatem wyzwolić ciało z kultury. Opisany przez antropologów świat magicznej metamorfozy, perspektywizmu i animizmu jest tym, na którym powinniśmy się wzorować w przekształcaniu swojej kulturowej ontologii, aby nie tylko lepiej ten świat rozumieć, ale i pełniej go przeżywać – właściwie jedno jest drugim, gdyż świat rozumie się tak, jak się go przeżywa. W obecnej postaci człowiek jest bytem wyalienowanym przez kulturę odcinającą go jakoby od świata, gdyż uroił sobie, że jest od niego różny. Podejście takie zostało zapoczątkowane i jest realizowane przez Brunona Latoura, w antropologii społecznej Tima Ingolda, którą za Davidem Howesem określałam mianem antropologii post-społecznej (Howes 2018, 5), oraz w projekcie „powrotu do rzeczy” Bjornara Olsena.

Druga teza zakłada, że posthumanizm we wskazanej wersji jest próbą skonstruowania nowej intersubiektywności, umożliwiającej komunikację na fundamencie doświadczenia materialno-cielesnego regulowanego myśleniem magiczno-metamorficznym. Należy podkreślić, że owa komunikacja nie dotyczy tylko ludzi, lecz przede wszystkim nie ludzi, takich jak zwierzęta, rośliny czy rzeczy, które stają równoważne człowiekowi, stąd można powiedzieć o poszerzaniu, przez zamianę ontologii, granic ludzkiego doświadczenia, w tym np. percepcyjnego i emocjonalnego. Aby jednak komunikacja z bytami nie ludzkimi była możliwa, muszą one być traktowane jako nam podobne i jako posiadające te same co my możliwości. Kontakt ze światem ma zapewnić emancypacja

rzeczy spod panowania i hegemonii kultury rozumianej w zasadzie jako pojęciowy konstrukt o charakterze opresyjnym. Wtedy to rzeczy pod postacią „nagiej” i „brutalnej” materii przemówią swoim własnym językiem. Projektem, który realizuje takie podejście, jest posthumanistyczny projekt „powrotu do rzeczy” w wykonaniu między innymi Bjornara Olsena, inspirowanego się podejściem Brunona Latoura¹. To w jego projekcie następuje fetyszyzacja doświadczenia jako budulca wiedzy antropologicznej i archeologicznej, przy czym zupełnie umyka mu z pola widzenia kulturowe uregulowanie samego doświadczanego przedmiotu, będącego rezultatem uprzedmiotowienia ludzkiego działania, tj. zobiektywizowania go w postaci materialnych wytworów dostępnych podmiotom wspólnoty jako element działania i komunikowania. Jest to równoznaczne z likwidacją pewnego poziomu refleksyjności względem kulturowego wytwarzania intersubiektywności i ponadindywidualnej rzeczywistości w postaci jednego, wytwarzanego, podzielanego i utrzymywanego pojęcia świata. Świata, dodam, mogącego składać się z opozycji natury i kultury bądź będącego jej pozbawionym (Kowalski 1997, 154).

Ażeby moje tezy stały się poznawczo zrozumiałe i odpowiednio wybrzmiały ich poznawcze konsekwencje, osadzę swoje refleksje w perspektywie sporu między konstruktywizmem społecznym a posthumanizmem jako tę wersję konstruktywizmu odrzucającego, co ma miejsce we wspomnianej książce Brunona Latoura. Ponadto konieczne jest zarysowanie kilku obszarów, na których szczególnie mocno deprecjonuje się „pracę” kultury, jako tego, co przedustawne względem doświadczenia rzeczywistości (np. percepcyjnego czy materialnego). Dopiero wtedy, gdy omówię i przeprowadzę krytykę kłopotów z pojmowaniem hybrydy i natury, wyobrażenia podmiotu oraz różnic między zbiorowościami (kwestia Wielkiego Podziału), czyli tematów ważnych dla wspomnianej książki Latoura, będę mógł pokazać konkretne realizacje myślowe myślenia magiczno-metamorficznego w pracach antropologów animistycznych, od samego Latoura poczynając.

¹ Od razu zaznaczę, że ze względu na swoistość różnych podejść w tym obszarze dokonuję pewnego rozróżnienia, swoistej typologii. Typ pierwszy to obecność infrastruktury materialnej oraz konstruowanie przedmiotów związane z praktykami „upychania” świata w maszyny. Ten typ wiąże się z praktykami laboratoryjnymi, szczególnie postrzeganiem innowacji technologicznej w świetle technonauki, nurtem etnografii laboratorium oraz społecznymi studiami nad nauką. Jest doskonale widoczny w pracy Ludwika Flecka pt. *Powstanie i rozwój faktu naukowego* oraz w *Życiu laboratoryjnym* Brunona Latoura i Steve’a Woolgara. Obie książki są znakomitymi przykładami konstruktywizmu epistemologicznego (wskazującego, że fakty naukowe są konstrukcjami społecznymi). Drugi typ to „powrót do rzeczy”, obecny na terenie archeologii oraz historii, przedostający się do antropologii społeczno-kulturowej. W swoim artykule odnoszę się głównie do tego drugiego typu.

Obie tezy zazębiają się ze sobą, albowiem konstruowanie nowej intersubiektywności, określanej u Latoura mianem „więzi społecznej”, przebiega w mojej interpretacji – mniej lub bardziej widocznie – w trzech krokach. Pierwszy krok to egzorcyzmowanie kultury skutkujące naturalizmem (w rozumieniu nauk o kulturze, nie w sensie ontologii Descoli), drugi to przypisanie materialnej rzeczy tkwiącego w niej znaczenia oraz sprawczości (jej samej bądź jej-w-relacji, co nie jest tożsame), trzeci to dopasowanie do owej rzeczy cielesnych umiejętności praktycznych. W toku swojej narracji będę pokazywał poszczególne kroki poprzez przywoływanie odpowiednich przykładów z pism wspomnianych badaczy, aby wskazać, że takie podejście *de facto* likwiduje namysł nad kulturą przez oddzielenie jej od działających, myślących, doświadczających i postrzegających ludzi, których to działania (praktyki), myślenie, doświadczanie i postrzeganie stają się indywidualne, cielesne i fizyczne – z ich opisów wyparowuje kultura. Traci się wtedy z pola widzenia kulturowo uwarunkowany wymiar zarówno poręczności (Pałubicka 2006), jak i postawy zaangażowanej/spontanicznej, która ma pozostawać poza kulturą i wyrażać jakąś bliżej niesprecyzowaną naturalną cielesność.

Jako że fundamentalny udział w tworzeniu oraz podtrzymywaniu naszej zbiorowości ludzi i nie ludzi oraz więzi społecznej, która nie istnieje bez tego, co materialne, przypisuje się rzeczom oraz innowacjom technologicznym, warto część dyskutowanych zagadnień usytuować w perspektywie sporu między deterministami technologicznymi oraz deterministami społecznymi (kulturalistami). W tym kontekście będę starał się pokazać dwie kwestie. Po pierwsze, istnieje wyraźne napięcie między tezami Brunona Latoura a tezami Marshalla McLuhana. Po drugie, uwzględniając ogromny bałagan pojęciowy towarzyszący temu sporowi, w gruncie rzeczy będący w dużej mierze jego powodem, można potraktować Latoura jako deterministę translacyjnego. Opozycja sytuująca na dwóch biegunach technologię oraz społeczeństwo jest tym, co w projekcie Latoura jest zasadniczo odrzucane jako jedna z odmian opozycji natury i kultury, i w tym względzie jego pogląd podzielam. Jego idee to raczej chęć zaproponowania nowego myślenia i narzędzi do opisu niż rozwiązywanie tego kolejnego, nowoczesnego, nierozwiązywalnego sporu. Pewne próby zażegnania takiego dualizmu, mniej lub bardziej świadomie, podejmowali badacze związani z teorią oralności – piśmienności, o których jednak Latour właściwie milczy, a mogący być – przy pewnym odczytaniu – jego „translacyjnymi” sojusznikami. Co więcej, godzić zwaśnione strony, czyli tzw. deterministów technologicznych oraz kulturalistów, przez pokazanie, że nigdy nie był on *rzeczywistym* sporem. Refleksja nad pismem jest dobrym obszarem do takiej refleksji.

Pojawiają się jednak dwa kłopoty. Pierwszy dotyczy rozdziwku, jaki istnieje między deklaracją Latoura (nie jestem ani jednym, ani drugim deterministą)

a tym, co rzeczywiście daje się wyczytać z różnych fragmentów jego książek. Odznaczając się od determinizmu technologicznego, twierdzącego, że „rzecz jest przyczyną”, przywołuje on jednocześnie pojęcie zależności Jamesa G. Gibsona, mające być w środku, między biegunem determinizmu a biegunem (jakoby) nieistnienia rzeczy (dla deterministów społecznych). Zgadza się, że rzecz może autoryzować działania, umożliwiać je, wyrażać zgodę, zachęcać i powstrzymywać (Latour 2010, 101), jednak nie dla wszystkich ludzi i nie w każdym czasie i miejscu, ich postrzeganie i używanie jest bowiem zależne od kultury, a nie biologii. Drugi dotyczy badaczy, którzy zdaniem Latoura „łagodzą” ten spór, wychodząc „poza naturę i kulturę”. Są to Philippe Descola oraz Tim Ingold (Latour 2010, 119), którzy na różne sposoby są – moim zdaniem – naturalistami, o czym będzie jeszcze mowa. Mówiąc pół żartem, pół serio, jeśli to Ingold miałby ten spór łagodzić i oferować z niego wyjście, to uchwaj, Boże, od takiego rozwiązania. W takiej perspektywie będę starał się pokazać, że *materiality is a message*, lecz nie może się ona obyć bez uprzedniej, kulturowo uregulowanej, interpretacji.

DWA KONSTRUKTYWIZMY: SPOŁECZNY I NIESPOŁECZNY. RAZEM CZY OSOBNO?

Jak łatwo zauważyć, poruszane kwestie dotyczą nie tylko różnych wersji konstruktywizmu (społecznego i poza-społecznego), odmiennych paradygmatów w łonie różnych nauk humanistycznych i społecznych, ale fundamentalnych zagadnień humanistyki jako takiej, projekty posthumanistyczne jasno bowiem dają do zrozumienia, że lepiej „pasują” do rzeczywistości społecznej, są bardziej adekwatnymi narzędziami w jej opisie niż przestarzałe pojęcie kultury używane przez konstruktywistów społecznych. Przedrostek „post” w terminie postkonstruktywizm ma na celu podkreślenie swojej opozycyjności względem konstruktywizmu społecznego, nie zawsze dostrzeganego przez filozofów spoza jednego i drugiego kręgu². Postkonstruktywistom chodzi przede wszystkim o fakt, że konstruowanie odbywa się nieco inaczej, niż wyobrażają sobie skupieni na tym, co społeczne (na kulturze), konstruktywiści. Słowem, metafora konstrukcji staje się nie tylko społeczna, ale także obejmuje czynniki pozaludzkie, czyli rzeczy

² Konstruktywiści społeczni oraz postkonstruktywiści widziani z zewnątrz mogą się wydawać homogeniczną wspólnotą (zob. np. Grobler 2006, 275; Guczyńska-Sady 2010, 9). Takie ich usytuowanie, szczególnie przez badaczy przywiązanych do obiektywistycznego modelu poznania, nie jest niczym błędnym, pokazuje jedynie ilość podobieństw i różnic między nimi widzianych z punktu widzenia innego modelu czy po prostu innej tradycji filozoficznej.

traktowane jako aktanty, które w perspektywie konstruktywizmu społecznego nie są docenione tak, jak na to zasługują. Pojęcie kultury oraz konsekwencje odrzucenia lub przyjęcia danej ontologii, w tym szczególnie przeorientowania dualizmu natury i kultury, relacji podmiotu i przedmiotu, są najważniejszym punktem spornym między konstruktywistami społecznymi a postkonstruktywistami, rzutującym na wszystkie inne kwestie. To w tym miejscu sytuuję istotę sporu między nimi, nie stroniąc od zabierania w nim głosu.

W tak zarysowanym ujęciu moje refleksje można potraktować szerzej, tj. jako próbę kulturoznawczo-filozoficznej interpretacji pewnego „wycinka” posthumanizmu rozumianego jako mniej lub bardziej zwarty zbiór paradygmatów (czasami, paradoksalnie, jednoosobowych) współczesnej humanistyki śmiało poczynających sobie na coraz to nowych polach humanistyki, mocno je redefiniując i przekształcając na swój wzór. W takim ujęciu daje się, po pierwsze, spojrzeć na postkonstruktywizm z perspektywy nierezygnującej z metodologicznego pojęcia kultury, gdyż jest on głęboko we współczesną tkankę kultury uwikłany, a po drugie, ocenić użyteczność pojęcia kultury (i co ważne, jej treści) i utrzymać je w dyskursie humanistycznym, a nie zupełnie odrzucać, jak czyni to Latour. Nawiasem mówiąc, nie jest to jedyny typ konstruktywizmu odrzucający pojęcie kultury, ale ze względu na fakt, że jest on po prostu naturalizmem, nie jest dla mnie interesujący (Balicki 2009, 385–399)³. Słowem, staram się raczej przyjrzeć tej narracji w sposób, w jaki Anna Pałubicka przygląda się tekstom filozoficznym, czyli ujmować je jako określone świadectwa historycznych stanów kultury (Pałubicka 1990, 6–7; Pałubicka 2013, 23).

Na koniec tej wprowadzającej części chciałbym zaznaczyć, że nie mam na celu deprecjonowania całości myśli Brunona Latoura, choć pozostaję w stosunku do niej w pewnych jej aspektach, szczególnie w zamierzonych lub niezamierzonych konsekwencjach, krytyczny. Doceniam wartość wielu sformułowanych przez francuskiego socjologa opisów (cenię te z *Nadziei Pandory*), w wielu

³ Warto podkreślić, że stosuje się tutaj te same argumenty na rzecz krytyki pojęcia kultury, by wymienić tylko to, że „oznacza ona wszystko”, oraz fakt, iż jej prymarność utrzymuje „archaiczną” opozycję natura–kultura. Zaznaczę jedynie, że Balickiego przekonują argumenty naturalistów w osobach E. Wilsona, K. Lorenza, H. Muturany i F. Vareli (Balicki 2009, 387), które z kolei zupełnie nie przekonują mnie. Ci, którzy odrzucają opozycję kultura–natura (lub nie starają się faworyzować żadnej części tej opozycji), w dużej mierze bezproblemowo odwołują się do naturalizmu w postaci np. badań kognitywistycznych, których opisy traktują w sposób realistyczno-naiwny. Moim zdaniem mamy tutaj do czynienia z odwróceniem asymetrii, którą zarzuca się konstruktywistom społecznym, że traktują wszystko jako kulturowo uwarunkowane (Balicki 2009, 387), przy czym zupełnie nie rozumiem, dlaczego czynić z tego zarzut. Problem w tym, że dokładnie to samo robią ci, którzy kulturę odrzucają, czego przykładem jest socjobiologia przywołana przez Balickiego.

kwestiach myślowo sympatyzuję z przedstawicielami teorii aktora-sieci, czy szerzej: społecznych studiów nad nauką i technologią. Mają one ogromną wartość poznawczą, rozwijają antropologiczną wyobraźnię – włączenie ich pomysłów i słownika w obręb humanistyki jest wręcz konieczny, aby sensownie opowiadać o rzeczywistości społecznej. Uważam jednak za Adamem F. Kolą, że należy je włączyć w obręb humanistyki, lecz jednocześnie szukać właściwych metod i sposobów ich użycia, w których byłyby one jednak tylko pewnym uzupełnieniem czy rozszerzeniem tradycyjnych, konstruktywistycznych badań humanistycznych (Kola 2008, 299–318), nie zaś ich zupełnym odrzuceniem. Owo „tylko”, czego mam świadomość, byłoby zapewne dyskusyjne dla wielu z nich. Przyjęte przeze mnie stanowisko, co bardzo wyraźnie chciałbym podkreślić, wynika przede wszystkim nie tyle z odrzucenia ustaleń postkonstruktywizmu i posthumanizmu, ile z faktu, iż nie zgadzam się z deprecjonowaniem konstruktywizmu społecznego jako takiego, co czyni Latour, uznając go za ślepą uliczkę. W tym względzie bliskie jest mi podejście Tomasza S. Markiewki, którego zdaniem nie należy odrzucać konstruktywizmu społecznego, jak czyni to Latour, gdyż w dalszym ciągu jest on użyteczny, także do celów realizowanych przez postkonstruktywistów (Markiewka 2013, 100–110). Kłopot jednak w tym, że o ile konstruktywizm społeczny uprzywilejowuje pojęcie kultury, wykazując przekonująco, iż natura, zarówno ta materialna, jak i cielesna, jest konstruktem danej kultury, to odrzucenie opozycji natura–kultura lub udanie się – jak Descola – poza tę opozycję skutkuje w niektórych przypadkach prostym powrotem do naturalizmu. I tylko temu się sprzeciwiam, nie uważam bowiem, żeby należało likwidować z trudem osiąganą świadomość uwikłania człowieka w ponadjednostkowy byt zwany kulturą, szczególnie że zabezpiecza ona przed procesem nieuprawnionej imputacji kulturowej. Świadomość tę zawdzięczamy wielu badaczom, którzy zdekonstruowali wyobrażenie o naturze jako obiektywnej, stałej i uniwersalnej. Jednocześnie mam świadomość, że „potrzebujemy nowych słów”, gdyż stare się już zużyły, wyczerpały, starły (potraktujmy słowa jak materiały). Niech te słowa będą jednak po *tej* stronie, a nie *tamtej*. Nie niszczy tej opozycji tylko po to, żeby cichaczem wrócić do jednej z jej członów.

Jest rzeczą dosyć zrozumiałą, że istnieje wiele konstruktywizmów, w tym kilka społecznych, i nie jestem przekonany, że wszystkie krytyczne uwagi Latoura trafiają w ich sedno, co więcej, wiele z nich wydaje mi się błędne i niesprawiedliwe. Problem w tym, że Latour – by tak powiedzieć – konstruuje konstruktywizm społeczny tak, jak konstruuje obraz postmodernizmu jako swojego oponenta, tj. jako całościową, zwartą opcję do przezwyciężenia (Markiewka 2012, 101–119; Markiewka 2017, 47). Jak już wspomniałem, kultura sprowadzona jest do języka, tekstu, dyskursu, symbolu, reprezentacji odnoszącej się *tylko* do rzeczy, słowem: jawi się Latourowi jako pozór narzucony na

realność, co jest zresztą rysem mocno obecnym w humanistycznej myśli francuskiej. Zdaniem Latoura kulturaliści mają nie dostrzegać rzeczy, co jest nieprawdą, jeśli wziąć pod uwagę pierwsze definicje kultury (ilościowe) oraz refleksje nad kulturą materialną, obok duchowej i społecznej. Fakt, że nie przyznali jej sprawczości, nie jest tożsamy z ich brakiem, kluczowe jest bowiem wypracowanie koncepcji myślenia o tych sferach nie jako o osobnych, lecz o funkcjonujących razem, co zostało zrealizowane w społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury.

Doceniając myśl Latoura, wołałbym zatem mówić o jego trafnej krytyce poszczególnych elementów niektórych konstruktywizmów społecznych lub zwróceniu uwagi na to, co one pomijają lub czego nie doceniają, np. wielość relacji, jakie człowiek nawiązuje ze światem pozaludzkim, który jest jednak jego „własną postacią do widzenia”, stworzoną dzięki zastosowaniu nowego, animistycznego języka, oraz któremu nadaje on znaczenia.

Podsumowując, bliskie jest mi podejście, w którym oba konstruktywizmy siebie nie zwalczają, lecz wzajemnie się dopełniają na różnych poziomach, eksplikując w swoich przekonaniach to, co umyka, patrząc z wnętrza jednego z nich. Mnie samemu w tym względzie inspiracji dostarczają między innymi Krzysztof Abriszewski (Abriszewski 2010) i Michał Wróblewski (Wróblewski 2014, 443–457; Wróblewski 2018), choć zapewne różniłyby nas statusy przypisywane danym sieciom i relacjom. Opowiadał się zatem za poszukiwaniem wzajemnych przekładów/translacji pomiędzy różnymi modelami konstruktywizmu, jak proponuje to Krzysztof Abriszewski (Abriszewski 2008, 16), przy czym rezerwuję centralne miejsce dla konstruktywizmu społecznego, w tym perspektywy kulturalistyczno-konstruktywistycznej⁴. Książki i artykuły Latoura, bardziej jego wcześniejsze niż późniejsze prace, uważam za metodologicznie cenne, mogące być niezwykle pomocnymi w tworzeniu „gęstego opisu”, etnograficznych studiach przypadku. Narzędzia, których dostarcza i którym dał początek Latour, dają się zastosować do badań nad kulturą, w tym sensie jego propozycję można potraktować jako teorię kultury (Abriszewski 2015, 99–116), co jednak – mam tego świadomość – odbiera temu projektowi jego oryginalność. Kłopot w tym, że przeniesienie jego projektu na grunt antropologii społeczno-kulturowej bez żadnej „uspołeczniającej” modyfikacji, wplecenie go w sieć kultury w postaci przekonań konkretnych ludzi względem tego, co robią, wiązałoby się – moim zdaniem – z tak radykalnym przedefiniowaniem tej dyscypliny, że być może grożącym jej likwidacją, czyli rezygnacją, jak czyni to Ingold, z określenia antropologii jako społecznej czy kulturowej. A zatem Latour tak, ale metodologicznie, jako narzędzie opisu, a nie ontologicznie.

⁴ Na temat rozumienia przeze mnie konstruktywizmu społecznego zob. Rydlewski 2016.

BRUNO LATOUR I PROJEKT (NIE)NOWOCZESNEJ (POST)ANTROPOLOGII

Refleksje Brunona Latoura potraktuję jako wyjściowy przykład postkonstruktivistycznego sposobu myślenia o rzeczywistości społecznej, a postać Latoura jako przykład twórcy nowego słownika czy aparatury pojęciowej mającej na celu opis tejże rzeczywistości. Francuski antropolog to wpływową postać dla zróżnicowanych kolektywów myślowych posthumanizmu, na którego idee powołują się wszyscy inni. W poniższych rozważaniach chciałbym przyjrzeć się bliżej wybranym elementom jego słownika, które poddam krytyce, ale nie tyle dla niej samej, ile dla swoistego zrozumienia konsekwencji, jakie to myślenie przynosi dla wybranych badaczy przejmujących, kontynuujących i reinterpretujących na własny użytek jego idee, jaką puszkę Pandory to myślenie otworzyło i umożliwiło.

Przedmiotem mojej uwagi będzie książka pt. *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, w której Latour prezentuje dojrzałą postać swojego konstrukttywizmu, przeprowadzając jednocześnie krytykę dotychczasowych wyobrażeń na temat ciągu splecionych ze sobą par opozycji konstytuujących nasze rozumienie nowocześnieści. Wprost przedstawia się w niej jako ktoś, kto wykonał filozoficzną pracę (Latour 2011, 204), która powinna być już kontynuowana przez powrót do empirii i odpowiednio sprofilowane badania. Latour we wspomnianej książce to filozof rzucający wyzwanie samej filozofii (Latour 2011, 82), ale jednocześnie formułujący nowy program badawczy antropolog, który rezygnuje z pojęcia kultury jako takiej, gdyż „potrzebne są nowe słowa”, a „kultury nie istnieją”. W tym sensie określam ów projekt mianem post-społecznej antropologii (Howes 2018, 5).

Jako że idee francuskiego filozofa i antropologa są stosunkowo dobrze znane w polskim dyskursie nauk humanistycznych oraz społecznych, a były upowszechniane i rozwijane w środowisku socjologiczno-filozoficznym, z którego się wywodzę (Bińczyk, Derra 2013, 1–6), przedstawię je w sposób skrótowy oraz polemiczny jednocześnie, ze szczególnym uwzględnieniem obrony – odrzuconego przez Latoura – pojęcia kultury. Wskażę, iż jest ona uprzednia wobec świata, a ponadto umożliwia budowanie sieci, która nie byłaby możliwa do stworzenia, gdyby nie zasoby tego, co ponadindywidualne, tj. gdyby przedmioty w danym świecie nie były *tym samym*, nie były traktowane jako *to samo* przez intersubiektywnie podzielane przekonania, nie można by z nich budować – w tym sensie sieci mają już komponent społeczny, czy też po prostu są społeczne.

W *Nigdy nie byliśmy nowocześni* Latour stwierdza, że to antropologia nadaje się najlepiej do badania nauki oraz złożoności współczesnego świata wymagającego nowej Konstytucji (Latour 2011, 26). Musi to czynić inaczej niż socjologia, w tym socjologia wiedzy, która wynalazła społeczeństwo odmienne od

starej antropologicznej matrycy zbiorowości ludzi i nieludzi (Latour 2011, 52), oraz filozofia nauki (epistemologia). Filozofowie nigdy nie pofatygowali się do laboratorium i mówili raczej o swoich wyobrażeniach nauki niż rzeczywistych praktykach. Latour rzuca antropologom pewne wyzwanie, czy inaczej – daje możliwość przeorganizowania dyscypliny w taki sposób, aby była zdolna badać naukę. Antropolodzy, twierdzi Latour, do tej pory nie chcieli jej badać, gdyż byli wobec niej bezsilni, co było z kolei skutkiem, *explicite* lub *implicite*, ich nabożnego stosunku do nauki i wiary w naukę jako dziedzinę kultury zapewniającą opis w kategoriach korespondencyjnej teorii prawdy, którą milcząco zakładali⁵. Jednak antropologia w obecnym kształcie nie jest użyteczna, gdyż została

⁵ Nawiasem mówiąc, to nieco dziwne podejście, jeśli weźmie się pod uwagę samego Latoura, który już pod koniec lat 70. XX wieku wraz ze Stevenem Woolgarem napisał książkę opartą na badaniach terenowych wśród „plemienia endokrynologów” w kalifornijskich laboratoriach Instytutu Salka, mającą na celu potwierdzenie ustaleń szkoły edynburskiej (Latour i Woolgar 1979). Ten cel jednak się nie powiódł, gdyż odwoływanie się do tego, co społeczne, w tym do wiedzy, nie wystarcza, a nawet nie jest konieczne, ponieważ kluczową rolę odgrywają aparaty inskrypcyjne oraz wszelkie narzędzia laboratoryjne zdolne porządkować chaotyczny świat w odpowiednie zapisy. Z tego względu Latour przestaje się koncentrować na tym, co społeczne. Moim zdaniem prawdopodobnie takiego gestu nie podzieliłby Ludwik Fleck, który opisując powstanie i rozwój faktu naukowego, zwracał uwagę zarówno na narzędzia jako przyporządkowane do stylu myślowego, jak i przynależne owemu stylowi myślowemu działania (Fleck, 1986). Ponadto dla badaczy związanych z myśleniem zapoczątkowanym przez Latoura pojęcie kultury (tego, co społeczne) jest sprowadzone do symbolu, reprezentacji, języka, tekstu, dyskursu etc., co ma jakoby odcinać od materialności, która jest rzeczywista, a nie kulturowa (społeczna), to bowiem, co kulturowe (społeczne), rzeczywiste w ich mniemaniu nie jest. Słowem, Latour nie może sobie wyobrazić, że można być kulturalistą i realistą jednocześnie, tj. wierzyć, że tym, co zapewnia kontakt ze światem (zobiektywizowanym i wytworzonym), jest właśnie kultura i że nie jest ona tym, co nas od tego świata oddziela, gdyż człowiek żyje w świecie kultury i to w nim myśli, działa i doświadcza. Z drugiej jednak strony Latour w posłowie do drugiego wydania *Życia laboratoryjnego* mówi o „zaniku tego, co społeczne” i odrzuca pojęcie „czynn timerów społecznych”, ponieważ słowo „społeczne” – jako że można nim określić różne umiejętności i czynności – przestaje mieć znaczenie. W jakim stopniu jest ono użyteczne, jeśli przyjmiemy – a tak czyni Latour – że wszystkie interakcje są społeczne? Faktycznie niewielkim. A zatem, podkreśla Latour, skupiamy się na samym konstruowaniu, a nie na tym, że jest ono społeczne (bo jest społeczne), czego znakiem jest usunięcie „społecznego” z tytułu książki (Latour 2020, 367). Można by nawet w zasadzie temu przyklasnąć, problem w tym, że to, co społeczne, zanika z innych względów – naturalizacji, o czym będzie jeszcze mowa, słowem: interakcje i działania wcale nie są społeczne, lecz są fizyczne, cielesne, praktyczne, życiowe, i sam Latour nie jest tutaj bez winy. Mimo wszystko jednak kłopotliwe wydaje mi się to, że Latour potraktował społeczne jako punkt dojścia, a nie wyjścia. Mam wrażenie, że Latour traktuje to, co społeczne, jak dodatek do tego, co ludzie myślą i robią, przy czym dla kulturalisty to, co społeczne, jest właśnie istotą tego, co ludzie myślą i robią. Wydaje się, że Latour chciałby badać ludzi (i rzeczy), nie kulturę, tak jakby istnieli ludzie bez kultury i kultura bez ludzi. Ujęcie, w którym bada się ludzi i rzeczy bez kultury jako regulującej relacje pomiędzy nimi, to prosta droga do naturalizmu.

uksztaltowana przez nowoczesnych w celu studiowania nienowoczesnych, co pociągnęło za sobą odpowiednie konsekwencje poznawcze. Jedną z nich było, choć zabrzmiało to nieco dziwnie, badanie ich kultur, ale porzucenie „studiowania obiektów naturalnych”; w tym sensie pozostała ona asymetryczna (Latour 2011, 132). Antropologia symetryczna musi badać naturo-kultury, a nie kultury, jej błędem było odrzucenie badania natury. Aby tego dokonać, antropologia musi stać się symetryczna, czyli mówiąc inaczej – wrócić z tropików. Oznacza to badanie nas-nowoczesnych tak, jak bada się ich-nienowoczesnych – dokładnie w ten sam sposób. Musimy spojrzeć na nas przez taki pryzmat, jakim rzeczywiście patrzyliśmy na innych. Dopiero wtedy będziemy mogli prawdziwie opisać nasz świat, w którym musimy zamienić esencje na mediatorów, dualizmy na translacje, i za wszelką cenę unikać puryfikacji. W innym przypadku nie będziemy siebie rozumieć (Latour 2011, 183–184). Nie musimy nawet zmieniać za bardzo samej antropologii, stwierdza Latour, musimy raczej zmienić definicję nowoczesności (Latour 2011, 18) i zobaczyć, że nigdy nie byliśmy nowocześni, nawet uprawiając naukę; robiliśmy to, co robią wszyscy inni, czyli mieszaaliśmy ludzi i nie ludzi.

Latour na początku *Nigdy nie byliśmy nowocześni* w celu pogłównym wspomina o figurze antropolożki/etnolożki, która jedzie Tam, a następnie wraca Tutaj. Jak zauważa Latour: „Nawet najbardziej racjonalna antropolożka, kiedy trafi już w teren, potrafi pomieścić w jednej monografii mity, etnoteorie, genealogie, ustroje polityczne, techniki, religie, epopeje i rytuały badanych ludów. Wyślijcie ją do Arapeszów albo do Aszuarów, do Koreańczyków lub Chińczyków, a dostaniecie jedną opowieść obejmującą niebiosy, przodków, formy domów, sposoby uprawiania pochrzynu, manioku lub ryżu, rytuały inicjacyjne, ustrój polityczny i kosmologię. Każdy z tych elementów jest zarazem realny, społeczny i narracyjny” (Latour 2011, 17). Wracając Tutaj, na teren nowoczesnych, jeśli jest wystarczająco subtelna, dowodzi Latour, „[...] odtworzy wam sieci przypominające te mieszaniny technospołeczne, którymi my zajmowaliśmy się w naszych własnych społeczeństwach, podążając za mikrobami, pociskami i ogniwami paliwowymi. My też boimy się, że niebo zawali się nam na głowę. Łączymy drobny gest naciśnięcia dezodorantu z zakazami dotyczącymi niebios. Musimy brać pod uwagę prawo, władzę i moralność, aby zrozumieć, co mówi nasza nauka o przemianach chemicznych w górnych warstwach atmosfery” (Latour 2011, 17). Nie jesteśmy różni, twierdzi Latour, wszyscy mieszmamy rzeczy i ludzi: oto zasada, która likwiduje różnicę będącą wynikiem nowoczesnej klasyfikacji na naturę i kulturę. Stara antropologiczna matryca, czyli zbiorowość ludzi i nie ludzi, to wzór dla antropologów, wystarczający, aby skutecznie prowadzić swoje badania terenowe czy to w społeczeństwie plemiennym, czy w plemieniu inżynierów.

W innym miejscu swojej książki, rozwijając ten początkowy wątek antropologii/etnologii, która wraca z tropików i bada nasze plemię inżynierów, Latour wskazuje, że nie chodzi nawet o to, by zobaczyć, że jedni i drudzy projektują swoje kategorie społeczne na naturę, bo moniści (przednowocześni) nie mają zupełnie pojęcia o naturze i kulturze, z kolei dualiści (nowocześni), utrzymują, że tego nie robią, a faktycznie robią. Celem antropologii symetrycznej – podkreśla Latour – nie jest prowokowanie podwójnego skandalu: pierwszego przez eksport Wielkiego Podziału i narzucanie dualizmu kulturom, które go odrzucają, drugiego przez narzucanie naszej kulturze monizmu, lecz wskazanie, że podziały te nie opisują ani naszej rzeczywistości, ani ich rzeczywistości, lecz definiują charakterystyczny dla ludzi Zachodu sposób ustanawiania relacji z innymi. Francuski socjolog zaleca „zakulisowe” badanie omijające oficjalny wymiar naszej Nowoczesnej Konstytucji i zejścia na poziom płaskich sieci mieszających ludzi i nieludzi. Wykonuje coś w rodzaju „eksperymentu terenowego” mającego na celu przedstawienie, jak oni-przednowocześni widzieliby nas-nowoczesnych. Jego zdaniem, gdyby mogli przedstawić na rysunku naszą ontologię, widzieliby nas tak, jak postrzega nas Latour. To dokładnie ten obraz, który staram się wam przedstawić od początku w swojej książce, to, co przedstawiam, to nasz świat widziany nienowoczesnymi oczami – stwierdza Latour (Latour 2011, 145–146). Spojrzeć na siebie ich oczami to znaczy spojrzeć na swoją ontologię (oddzielającą naturę i kulturę) poprzez ich ontologię (nieoddzielającą natury i kultury) i stwierdzić, że to oni są w stanie przeprowadzić lepszą analizę nas samych, niż my potrafiliśmy ich (Latour 2011, 147–148).

W takim ujęciu Latour proponuje antropologiczne spojrzenie na nas samych, co nie jest niczym nowym, ale nowa jest treść tego spojrzenia. Pytanie kluczowe brzmi, skąd Latour z taką pewnością wie, jak widzą siebie oni. Antropologiem, którego Latour darzy ogromną estymą, jest Philippe Descola (Latour 2011, 27, 64). Jego książka pt. *Beyond Nature and Culture*, będąca usystematyzowaniem niektórych idei sformułowanych na podstawie badań terenowych w latach 90. XX wieku, jak sam tytuł wskazuje, dyskutuje fundamentalne, w sensie epistemologicznym, dla antropologów pytanie o relacje między naturą a kulturą, pojmowaną jako coś, co nie jest wytworem człowieka (pozaludzkie), w odróżnieniu od tego, co nim jest (ludzkie). Uczeń Lévi-Straussa dokonuje bardzo wnikliwej historycznej analizy konstrukcji porządku natury jako odrębnej od człowieka (kultury). Descola dochodzi do wniosku, niezbyt odkrywczego w gruncie rzeczy, gdyż obecnego wyrażnie w klasyce etnologicznej (Kowalski 2008, 13–22), że społeczności przednowoczesne nie odróżniają natury od kultury, natura tam po prostu nie istnieje jako wydzielony byt (wiedzieli to już klasycy antropologii). Natura, jako pojęcie natury wypełnione taką, a nie inną treścią, jest konstruktem kulturowym pewnej lokalnej i historycznej społeczności, w której istoty ludzkie

oddzieliły się od tego, co nieludzkie (natura). Ten swoisty „reżim binarności” wywodzi się z uniwersalizacji europejskiego naturalizmu rozumianego przez Descola jako jeden ze schematów ontologicznych, który jest przekonaniem, że wszystkie istoty są zbudowane z tej samej substancji, lecz nie wszystkie mają „życie wewnętrzne”. Zarówno ów „reżim binarności”, jak i „reżim epistemologiczny”, wywodzący się z niego, jest historycznym wytworem, który antropologia upowszechniła, zapewniając sobie dyscyplinarny rozwój. Słowem, Descola przekonująco wykazuje, że istnienie natury jako odrębnej od kultury było lokalne i nie cieszyło się szczególnym zainteresowaniem poza Europą.

Ukazanie tej społecznej konstrukcji, jaką jest oddzielenie natury od kultury, tj. skonceptualizowanie świata w ten sposób, to jednak tylko długi wstęp, aby zanegować dualizm natury i kultury jako bezproblemowy punkt wyjścia dla nauk badających ludzkie społeczności. Kluczowa idea Descoli to zaproponowanie własnej interpretacji, przeprowadzenie własnego eksperymentu myślowego w antropologicznym laboratorium (Kohn 2009, 135–150), polegającego na opisanu czterech podstawowych ram ontologicznych, w których mamy do czynienia z różnymi sposobami identyfikowania rzeczy i nawiązywania relacji między ludźmi a nieludźmi (oprócz naturalizmu to: animizm, totemizm i analogizm).

Podsumowując, mówiąc o naturze, najpierw musimy zapytać, czy ona w ogóle istnieje (dla kogo i w jaki sposób), a jeśli jest konstruktem społecznym, to staje się jasne, że – jak ładnie formułuje to Descola – nie tylko kultura jest zmienna, ale i natura nie jest stabilna (Kohn 2009, 135–150). A zatem relacje ludzi i nieludzi można poukładać, pozrzeszać i pospłatać na różne sposoby, a naturalizm jest tylko jednym z nich.

Taka idea musiała wzbudzić intelektualną sympatię Latoura, którego Descola wymienia jako czytelnika manuskryptu wspomnianej książki (Descola 2013, XXII) oraz jako osobę, której wiele zawdzięcza (Kohn 2009, 135–150). Można zatem uznać obu badaczy za wzajemnie siebie inspirujących. Co więcej, Descola wymienia także Tima Ingolda, którego z kolei – jak już wspomniałem – w *Splatając na nowo to, co społeczne* wymienia Latour. Pomimo różnic między nimi (jak głęboko przebiegających, to inna kwestia, o czym wspomina sam Descola) można chyba zaryzykować tezę, że są oni badaczami ważnego, posthumanistycznego, mniej lub bardziej płynnego, paradygmatu antropologii odrzucającej – na różne sposoby i z różnych względów – pojęcie kultury jako fundamentalne dla antropologii. Jest tak nawet niezależnie od tego, czy sam Descola bezproblemowo wpisałyby siebie w ten paradygmat, gdyż z pewną rezerwą, a nawet ironią, podchodzi do propozycji Latoura zawartej w *Nigdy nie byliśmy nowocześni* (Kohn 2009, 135–150); z pewnością jednak jego książka została użyta czy wciągnięta w środowisko mające nadzieję odrzucić „reżim natury i kultury”.

Wzorując się na jego pracy, Latour powiada, że: „Zadanie antropologii świata nowoczesnego polega na opisie w podobny sposób tego, jak zorganizowane są kompetencje naszego rządu. Włączyć tu należy zarówno naturę, jak i twardą naukę – wyjaśnić, jak i po co kompetencje te został rozdzielone, a także zdać sprawę z wielości urzędów, które zrzeszają je ze sobą” (Latour 2011, 27).

Na koniec tego wątku podejmującego antropologiczną inspirację Latoura warto podkreślić kwestię wcale nie błahą, która znajduje swoją jasną eksplikację w innym miejscu jego krytyki antropologii niesymetrycznej. Obiektem krytyki jest Johannes Fabian. Poruszając problem „wizualizacji Innego”, czy szerzej: problemy z poznaniem w antropologii, Latour wskazuje, że w inspirującej książce tego badacza (chodzi o *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects*) dowodzi on, iż „[...] zasadnicza różnica między nami a tak zwanymi dzikimi (savages) leży nie w kulturze, w umyśle czy w mózgu, ale w sposobie, w jaki my ich wizualizujemy. W rezultacie mamy asymetrię, ponieważ tworzymy przestrzeń i czas, w których sami umiejscawiamy inne kultury, ale one nie czynią tego samego. Na przykład odwzorowujemy ich ziemię na mapie, ale oni nie mają map ani swojej, ani naszej ziemi; katalogujemy ich przeszłość, ale oni tego nie robią; tworzymy pisane kalendarze, a oni nie. Argumentacja Fabiana, nawiązująca do Goody’ego i do krytyki etnografii autorstwa Bourdieu, głosi, że ponieważ raz posłużyliśmy się przemocą, niezależnie od tego, co zrobimy, już nigdy więcej nie zrozumiemy dzikich. Fabian uznaje jednakże tę mobilizację wszystkich dzikich w kilku krainach poprzez kolekcjonowanie, mapowanie, tworzenie list, archiwa, językoznawstwo etc. za coś złego. Szczerze pragnie znaleźć inny sposób na »poznanie« dzikich. »Poznanie« nie jest jednak bezinteresowną czynnością poznawczą; twardsze fakty na temat innych kultur zostały stworzone w naszych społeczeństwach w dokładnie ten sam sposób jak inne fakty, te dotyczące balistyki, taksonomii czy operacji” (Latour 2012, 229). Pisząc w tym kontekście, stwierdza: „Teoria dzikich autorstwa Lévi-Straussa jest produktem indeksowania kart w College de France, dokładnie tak jak dla Onga metoda Ramusa stanowi artefakt, na który składają się wydruki zgromadzone na Sorbonie” (Latour 2012, 236; Latour 2011, 161).

Niezależnie od tego, dzięki jakim narzędziom, umiejętnościom i praktykom powstały teorie antropologów (inspirując się Latourem, można napisać o tych praktykach w duchu Jamesa Clifforda), są one wytworem społeczeństwa (społeczeństwa, do którego antropologie należą, oraz społeczeństwa samych antropologów), co Latour wprost formułuje. Fakt, że antropologowie tworzą obrazy innych kultur brane za rzeczywistość, konstruują fakty na ich temat, nie jest w świetle antropologii postmodernistycznej niczym nowym. Istotny jest jednak fakt, że Latour sam przecież obrazem przedstawionym przez antropologów się posługuje (Descola). Co więcej, ci antropolodzy nigdy by nie dostrzegli braku

odróżnienia natury od kultury w opisywanych „przednowoczesnych” społecznościach, gdyby tymi pojęciami sami się nie posługiwali, co tylko pokazuje nieuchronność antropologicznego procesu badawczego polegającego na imputowaniu oraz wycofywaniu się z tej imputacji.

Każdy badacz ma prawo przyjąć taki, a nie inny opis czy na nim się wzorować, ma prawo do swoich mitycznych bohaterów i totemicznych przodków, ale będąc konsekwentnym, musi przyznać, że obraca się w kręgu antropologicznych, a więc społecznych, wyobrażeń, a zatem opis Latoura to opis naszej własnej kultury dzięki kategoriom tej kultury służącym do opisu innych kultur. Zdaję sobie oczywiście sprawę, że takich słów, jak „społeczeństwo” czy „kultura”, Latour używa ze względów komunikacyjnych, gdyż są to abstrakcyjne artefakty, które należy rozmontować, aby zobaczyć działanie sieci.

Bruno Latour, inspirowany między innymi Descolą, proponuje nowy opis naszego świata, nowe o nim myślenie, nowe jego postrzeganie, kategoryzowanie i klasyfikowanie. Projektuje tym samym nie tylko nauki społeczne oraz nową ich metodologię, lecz także nowe doświadczenie kulturowe, które ma charakter magiczno-metamorficzny. Odrzucenie „reżimu binarności” przywraca nas i otwiera na doświadczenie transformacyjne, dopuszcza do głosu Descolowski element schematu utożsamienia, jeśli bowiem odrzucamy naturalizm w rozumieniu Descoli, to otwieramy się na animizm, którego istotą – jak wykazał to francuski antropolog, choć przecież nie tylko on – jest metamorfoza jako regulująca świat relacji ludzi i nie ludzi.

Projektując nowe metafory, należy pamiętać, że zmiana metafor to zawsze zmiana nas samych, gdyż to, jak o sobie myślimy, jest nierozdzielne od tego, kim jesteśmy. Fascynacja nową odsłoną animizmu jest z pewnością poszerzeniem naszej zachodniej wyobraźni (Ingold 2006, 9–20), niewątpliwie ciekawym i wartym namysłu, przy czym należy z pozycji zdystansowanej zastanowić się, czy przyjmując nową ontologię, nie pozbędziemy się istotnego wymiaru uprawiania humanistyki. Ponadto trzeba się także zastanowić, w jakiej sytuacji kulturowej owo myślenie rewitalizujemy i na potrzeby czego, tj. jaką funkcję owo myślenie magiczno-metamorficzne ma do spełnienia w ideach tych, którzy ową rewitalizację proponują i wprowadzają.

UCIECZKA Z WYSPY DOKTORA MOREAU, CZYLI DEFINICJA HYBRYDY...

I KŁOPOTY Z NATURĄ

W artykule pt. „Inwazja triksterów. Uwagi krytyczne o myśli społecznej Bruno Latoura i jej polskiej recepcji” Michał Kaczmarczyk ironicznie określa francuskiego filozofa jako doktora Moreau, filmowego bohatera, który na swojej wyspie tworzy hybrydy, mając tym samym na myśli, że Latour raczej wymyśla, niż opisuje

świat, z jakim mamy do czynienia. Zdaniem francuskiego filozofa i socjologa nie żyjemy ani w naturze, ani w kulturze, lecz w naturo-kulturach, co ma likwidować problem dualizmu między jedną z par nowoczesnych opozycji, czyli opozycją natury i kultury. Gdański socjolog trafnie zwraca uwagę, że pojęcie hybrydy jest niejasne (Kaczmarczyk 2019, 7), choć przecież w słowniku Latoura jest ono fundamentalne. W dużej mierze jest to związane z eseistycznym stylem literackim Latoura, z jakim mamy do czynienia w *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, co jednak nie może stanowić usprawiedliwienia dla braku klarownych definicji używanych pojęć. Warto dodać, że tam, gdzie Latour jest rzemieślnikiem, opisuje „naukę w działaniu”, jego szczegółowość i precyzja empiryczna budzi uznanie, natomiast tam, gdzie przyjmuje rolę arystokraty oraz filozofa, jest od precyzji daleki, popada w sprzeczności oraz paradoksy, mnoży pojęcia i byty, mieszając je ze sobą, co jest, jak sądzę, wynikiem chęci odcięcia się od krytykowanego przez siebie słownika nauk społecznych i „ucieczki od kultury” jako takiej.

Jak jest rozumiane to bez wątpienia jedno z kluczowych pojęć Latoura na przestrzeni jego wspomnianej książki? Hybryda to jedyny obiekt, z którym mamy do czynienia, gdyż jest połączeniem natury i kultury, a nie mamy nigdy, zdaniem Latoura, do czynienia tylko z naturą albo tylko z kulturą – żyjemy w świecie hybryd. „Cała kultura i cała natura na co dzień mieszają się ze sobą” (Latour 2011, 11) – podkreśla francuski filozof, rozpoczynając swoje refleksje nad mnożącymi się hybrydami.

Reflektując nad tym, co oznacza być nowoczesnym, Latour wspomina o dwóch „całkowicie odmiennych” praktykach czy zespołach praktyk, czyli translacji oraz puryfikacji. Te pierwsze praktyki za pomocą translacji wytwarzają „mieszaniny zupełnie nowego rodzaju – „hybrydy natury i kultury”, które następnie muszą zostać „oczyszczone” z jednego bądź drugiego elementu, czyli natury lub kultury, aby zostać upchnięte w odpowiednie miejsca, natury lub kultury, czyli miejsca badanego przez odpowiednie nauki: nauki przyrodnicze lub nauki humanistyczne i społeczne.

Najbardziej problematyczny jest fakt, iż Latour nieprecyzyjnie wyraża się o pojmowaniu przez siebie natury, jako tego, co ma być przecież jedną stroną tego, co wchodzi w skład hybrydy, choć w jego rozumieniu tak skutecznie zmieszanej, że niemożliwej do rozdzielenia (każdy taki zabieg to puryfikacja narażająca na zarzut bycia nowoczesnym). Owa nieprecyzyjność jest widoczna zarówno w *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, jak i późniejszej *Polityce natury*. W tej pierwszej twierdził, że nowocześni wyobrażają sobie naturę jako zewnętrzną rzeczywistość rządzącą się swoimi prawami, co poddawał krytyce, z kolei w drugiej *de facto* uznał takie ujęcie.

Reinterpretując poprzez swoją aparaturę pojęciową/słownik znaną książkę o historii pompy powietrznej szkockich socjologów wiedzy, Latour, zastanawia-

jąc się, gdzie, po której ze stron (natury czy kultury) umieścić naukę, zauważa, że nie można umieścić jej po stronie natury, czyli rzeczy-samych-w-sobie, gdyż fakty są skonstruowane (choć nie tak, jak chcą kulturowi konstruktywiści), ale i nie po stronie kultury, niezależnie jak tamtą stronę nazwiemy (językiem, dyskursem, *episteme*, podmiotem, społeczeństwem, grą językową). Jest tak dlatego, że czynniki biorące udział w historii budowania pompy powietrznej i jej działania, jako instruktażowej, paradygmatycznej dla Latoura genealogii nowoczesnego wyobrażenia o nauce i technice, biorą udział „czynniki naturalne”: „Duszący się ptak, marmurowe cylindry i zachodzący Merkury nie są bowiem naszymi wytworami, nie powstały z powietrza, relacji społecznych czy ludzkich pojęć” (Latour 2011, 42). To zdanie trafnie oddaje jeden ze sposobów rozumienia przez Latoura tego, czym jest natura, a czym jest kultura. Natura to coś, czego nie stworzył człowiek (Latour 2011, 74), co jest zgodne z dzisiejszym, potocznym, a sięgającym korzeni starożytnej myśli greckiej, wyobrażeniem o naturze.

Gdzie odbywa się tworzenie hybryd? Między innymi w laboratorium, tej przestrzeni łączenia natury i kultury, które tak fascynuje Latoura, buduje się hybrydę, quasi-obiekt, w terminologii zapożyczonej od Michela Serresa, dopiero stwarza się to, co potem nazwie się „naturą” lub „kulturą”. Jako zafiksowany na punkcie manipulowania przedmiotami, tym, co fizyczne materialnie i w sposób materialny konstruowane, Latour zauważa, że nowocześni tkwią w sprzeczności, gdyż z jednej strony przypisują naturze radykalną transcendencję, czyli zrywają z nią kontakt, bo jest ona nie do poznania, z drugiej strony nieustannie mobilizują krążącą wokół kolektywu naturę (i podtrzymują ją za pomocą przedmiotów), choć twierdzą, że nie mają z nią kontaktu (Latour 2011, 50–51). Podział na naturę i kulturę to jedna z gwarancji konstytucyjnych, o których mówi Latour (Latour 2011, 50).

Latour, aby nie popadać w dualizm, często używa konstrukcji retorycznej typu: „X jest taki i taki jednocześnie”, mającej oddawać charakter hybrydy, czyli mieszanie kultury i natury, ale moim zdaniem miesza głównie konteksty, w jakich się o tych rzeczach mówi i jak dzięki temu sposobowi mówienia one się jawią w danym momencie, przy czym należy pamiętać, że przedmiot opisu nie jest tym samym co opis przedmiotu (Mitterer 1996, 36). Przykładowo, Latour wskazuje, że dziura ozonowa jest jednocześnie ludzka, bo jest naszym dziełem, oraz naturalna, bo nie jest naszym wytworem (Latour 2011, 74). Natura jako coś, czego nie wytworzył człowiek, to jeden ze sposobów rozumienia natury przez Latoura.

Drugie ujęcie łączy rozumienie natury z tym, co realne. Przywołam wcześniejszy przykład dziury ozonowej, która jako hybryda, element sieci, jest taka jak sieć (tak wynika z refleksji Latoura). A sieci „[...] nie są ani obiektywne,

ani społeczne, ani nie sprowadzają się do efektów dyskursywnych, choć są realne, kolektywne i dyskursywne. [...] Fakty naukowe są skonstruowane, ale nie da się ich zredukować do wymiaru społecznego, ponieważ on sam jest nasycony użytymi do jego konstrukcji obiektami. [...] Dziura ozonowa jest zbyt społeczna i zbyt narracyjna, aby uznać ją po prostu za rzecz naturalną; w strategiach firm i szefów państw zbyt dużo jest reakcji chemicznych, aby zredukować je do władzy czy interesu; dyskurs ekosfery jest zbyt realny i społeczny, aby dało się go sprowadzić do efektu sensu. Czy to nasza wina [„posłańców złych wiadomości” – przyp. M.R.], że sieci są jednocześnie realne jak natura, narracyjne jak dyskurs i kolektywne jak społeczeństwo?” (Latour 2011, 16).

Rozumiem, że natura jest realna, tak jak realny jest ptak, którego nie skonstruował człowiek. Latour nie wyjaśnia jednak, dlaczego nie miałyby być realna kultura, która stwarza go jako ptaka właśnie dla danej społeczności (nawiasem mówiąc, już samo pojęcie „ptak” naprowadza na pojęcie właśnie, a zatem kulturę pisma), czy naukowe style myślowe kolektywów myślowych zdolne do uczynienia dla nas, dzięki między innymi odpowiednim pojęciom, w tym ozonu, dziury ozonowej elementem naszej rzeczywistości. Oczywiście że dla nas ptak jako zwierzę jest realny, tak samo jak kultura, która określa go jako ptaka, istotne jednak jest to, że dla jednych jest to zwierzę jako element naturalnego ekosystemu, a dla innych mitologiczny przodek wpisany w system totemiczny. Nie wystarczy powiedzieć, że ptaka nie stworzyła ludzka działalność kulturowa, aby bezproblemowo zaszeregować go do porządku natury, czynników naturalnych biorących udział w paradygmatycznych narodzinach nowoczesnej konstytucji. Latour robi to, co robią nowocześni: stosuje zabieg puryfikacji, lecz *a rebus*, gdyż z obiektu kultury (ptaka jako natury) zdziera warstwy znaczeń, aby na końcu stwierdzić, iż jest to element natury (niezależny od kultury), i to jednej, uniwersalnej natury, ponieważ *ptaki* jako byty niewytworzone przez ludzi istnieją w różnych miejscach globu. Kłopot w tym, że takie rozumienie natury Latour odrzuca, gdyż jak uznaje za Descolą, nie tylko kultura jest zmienna, ale i natura, przy czym we wskazanym przykładzie dokonał gestu esencjalizacji, uznając ptaka, jako niewytworzonego przez pojęcia czy więzi społeczne, za naturę. Otóż jest dokładnie odwrotnie: to właśnie nasze pojęcia, w tym pojęcie „ptaka” oraz pojęcie „natury”, stwarzają sposób jego klasyfikowania, pochodzenia, a zatem i postrzegania, choć nie stwarzają go jako bytu, bo kultura nie może tego zrobić. W tym sensie Latour akceptuje milcząco wyobrażenie natury jako czegoś nie-stwarzanego przez człowieka (z mojego punktu widzenia zawsze przez człowieka danej wspólnoty kulturowej określanego, o czym Latour nie wspomina), które kilka stron dalej odrzuca.

Ów odrzucający gest pojawia wyraźnie się we fragmentach *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, w których Latour krytykuje relatywistów, w tym modernistycznych

antropologów relatywistów, a za takiego uznaje Claude'a Lévi-Straussa. Jego zdaniem relatywiści nigdy nie byli przekonujący w kwestii równości kultur, gdyż swoje rozważania ograniczali tylko do badania kultur. A natura? – pyta Latour, mając na myśli fakt (jeśli dobrze rozumiem), że antropolodzy, poza Descolą, nigdy nie pytali o tubylcze wyobrażenie „natury”, (co jest nieprawdą), lecz zakładali w procesie badawczym własne pojęcie natury, na które „nakładali” inne kultury.

Według subtelного relatywizmu kulturowego, informuje Latour, istnieje jedna natura dla wszystkich i definiuje ją uniwersalna nauka, czego przykładem jest refleksja francuskiego strukturalisty. Uznając taki obraz, uznaje się w konsekwencji, że „wszystkie ludy tworzą tylko reprezentacje świata”, co wtrąca je do więzienia społeczeństw; jest to trudne do wyobrażenia, gdyż trudno sobie wyobrazić miliardy ludzi uwięzionych od początku dziejów w zniekształconych reprezentacjach świata (Latour 2011, 151). Stwierdzenie to znakomicie pokazuje traktowanie przez Latoura „mocy” kultury, która dla konstruktywistów społecznych jest zniewalająca, jak np. dla Flecka (Fleck 1986; Rydlewski 2011a, 11–25), a siła przekonania jest silna jak ból głowy, a dla wielu postkonstruktywistów jawi się jako powierzchnia, pod którą kryje się prawdziwy świat. Dla Latoura jest w gruncie rzeczy trudne do wyobrażenia, żeby ludzie żyli w świecie swoich reprezentacji czy przedstawień, gdyż, jak mówi, rzeczy są zbyt rzeczywiste, by być przedstawieniami, co w efekcie zbliża go do naiwnego realizmu, bo jeśli nie są naszymi przedstawieniami, to są takie, jakie są. Widać to dokładnie we fragmencie *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, gdy krytykuje postmodernizm, który uwięził nas w reprezentacjach, języku i dyskursie, odcinając od zewnętrznego świata samego w sobie, do którego Latour chce mieć dostęp (Latour 2011, 128–129). I choć ta wypowiedź Latoura jest ironiczna, to sądzę, że tkwi w niej przekonanie, że to, co określamy mianem kultury, jest po prostu nierzeczywiste.

Zdaniem Latoura w przypadku subtelного relatywizmu istnienie natury „[...] nie wymaga żadnej pracy naukowej, żadnego społeczeństwa, żadnej konstrukcji, żadnej mobilizacji, żadnej sieci. [...] Kultury zajmują w tej tradycji mniej lub bardziej adekwatne perspektywy poznawcze wobec pojedynczej natury” (Latour 2011, 149), gdzie jedni widzą lepiej lub gorzej niż drudzy. Zdaniem Latoura relatywiści wrzucają kultury do jednego worka i postrzegają je jako arbitralne kodowanie natury, nie dając jakichkolwiek wyjaśnień jej wytwarzania (Latour 2011, 154), zaś w innym miejscu Latour stwierdza, że kultury nie istnieją, tak jak nie istnieje jedna natura (Latour 2011, 149). Jego zdaniem „[...] gładka, transcendentalna i znajdująca się na zewnątrz natura jest tylko odroczonym efektem związanym z kolektywną produkcją” (Latour 2011, 181). Myśl tę powtarza w innym miejscu, dyskutując podstawę porównań kolektywów (bardzo dla mnie niejasną) i zauważając, że ową podstawą nie może być natura, gdyż

jest ona „[...] odroczonym efektem związanym z kolektywną produkcją” (Latour 2011, 181), choć wcześniej natura była tym, czego człowiek nie wytworzył, np. ptakiem, marmurowymi cylindrami i planetami.

Pomijając subtelność analitycznych rozróżnień Latoura dyskutującego zagadnienie relatywizmu, zajmę się tylko pewną niejasnością względem wcześniejszego określania natury.

Rozumiem, że Latour stwierdza, że natura, ta jedna, do której mają się jakoby odnosić relatywiści antropologiczni jako rzecznicy badanych przez siebie kultur, nie jest dla nich żadną konstrukcją, którą potem nazwą „naturą”, i jest to błędne, gdyż niesymetryczne. Jak to się ma do wcześniejszego mówienia o naturze, iż ta jest tym, czego nie wytworzył człowiek („ptak”, „marmurowe cylindry”, „zachodzący Merkury”)? To przykład tego, że Latour ten krytykowany przez siebie fakt istnienia jakiejś jednej natury uznaje (tej niewytworzonej przez człowieka). Rozumiem, że istnieje sobie natura, której człowiek nie wytwarza, i jest ona realna, i taka, którą człowiek wytwarza i która jest również realna (Latour bardzo chce przywrócić nam kontakt z rzeczywistością, gdyż dla niego to, co społeczne, nie jest realne). Jedna z natur po prostu istnieje tak, jak istnieją ptaki, niestworzone przez człowieka, a zatem obiektywnie od niego – choć tego określenia Latour nie używa, zastępując je tym, co realne – druga zaś jako konstrukt, wytwór kolektywnej produkcji. Problematyczność rozumienia natury i pewne mieszanie różnych jej znaczeń używanych przez Latoura widać wtedy, kiedy krytykuje on metaforykę narzucania gotowych znaczeń na gotową naturę, czyli narzucania Społeczeństwa na Naturę. Negując pojęcie kultury, ten „artefakt, który należy rozmontować”, stwierdza, że naturo-kultury nie zamieszkują świata znaków i symboli, które – jak nam się to wydaje – arbitralnie narzucamy na zewnętrzną naturę, lecz konstruują kolektywy poprzez mobilizowanie odpowiednich ludzi i nieludzi (przodków czy lwów). Jak rozumiem, na naturę niczego nie musimy rzutować, niczego projektować, a już na pewno nie – tak jak krytykowany Émile Durkheim i Marcel Mauss – kategorii społecznych na naturę. Jeśli ów lew, tak jak wcześniejszy ptak, to po prostu natura, którą trzeba zmobilizować do budowania kolektywu (materiały i obiekty do budowania kolektywu muszą pochodzić spoza niego), lecz w ogóle uprzednio społecznie nie określać (element natury czy mityczny przodek), to mamy do czynienia z potocznym rozumieniem natury, która jednak w innych, powyżej przywołanych fragmentach ma być konstruowana. „Natura rzeczywiście się kręci, ale nie wokół społeczeństwa. Kręci się wokół kolektywu wytwarzającego rzeczy i ludzi” (Latour 2011, 114) – podkreśla Latour.

Istnieje jeszcze jedno skojarzenie z odczytaniem realności, mianowicie w odniesieniu do Realnego w rozumieniu Jacques’a Lacana. Krytykując postmodernistów, o czym będzie jeszcze mowa, Latour przywołuje pojęcie Realnego,

które przebija przez „społeczne reprezentacje”, „język”, wszystko to, co kulturowe, i do którego mamy dostęp we wszystkich przedmiotach (Latour 2011, 128), przy czym nie trudno się domyślić, że chodzi o materię, ale pomija istotny dla mnie fakt, że to, co realne („Realne”), jest określane kulturowo. W tym sensie Latour nie odróżnia natury od materii.

Ponadto dla porządku dodam, iż Latour mówi także o „formach naturalnych”, czyli jak rozumiem, tych, których nie wytworzył człowiek, co byłoby zgodne z potocznym pojęciem natury. Jego zdaniem quasi-objekty, czyli hybrydy, jak np. dziura ozonowa, podążając swoimi trajektoriami, odciskają ślad zarówno na formach naturalnych, jak i na formach społecznych (Latour 2011, 153–154). Czy fakt, że coraz więcej świata, który wytwarzamy, wpływa na przyrodę, jest wystarczającym powodem do rezygnacji z pojęcia kultury? Zrozumiałbym to nawet jako gest pragmatyczny w sensie: „Dzisiaj nie ma już »czystej natury«”, ale czy to jest wystarczający powód, by rezygnować z tego pojęcia w ogóle, w tym jej metodologicznego ujęcia? Moim zdaniem nie.

Podsumowując, można zauważyć, że natura, to, co naturalne, pojawiające się w *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, pojawia się w trzech odsłonach. Pierwsza to odsłona potoczna (realistyczno-naiwna), druga to odsłona konstruktywistyczna, z której Latour jest najbardziej znany, gdzie natura jest rezultatem konstruowania, trzecia to odsłona pragmatyczna (nie ma już „czystej natury”, porzucmy więc dualizm natury i kultury), przy czym Latour wzorcowo je miesza, tak że kiedy wskazuje się na jeden sposób rozumienia, to będzie argumentował, że chodziło o inną naturę.

Przykładowo, omawiając „nierozstrzygalny spór o relatywizm”, mówi, że jego podejście pozwala go zażegnać, albowiem „[...] możecie uznawać różnice (zakręty spirali różnią się między sobą), zauważając podobieństwa (wszystkie kolektywy mieszają ze sobą byty ludzkie i nieludzkie)” (Latour 2011, 154). Relatywiści, powiada Latour, są skłonni wrzucać kultury do jednego worka i postrzegać je wszystkie jako arbitralne kodowanie natury, nie dając jakichkolwiek wyjaśnień jej wytwarzania oraz nie są w stanie dostrzec walki kolektywów o dominację. Latour myli się, gdyż zarzut „kodowania natury” nie dotyczy wszystkich relatywistów, ponieważ nie wszyscy myślą opozycją natura–kultura, jak w przypadku Lévi-Straussa, lub inaczej ją rozumieją, np. naturę jako wytwór kultury, efekt pracy tego, co społeczne (w tym sensie jako konstruktywista społeczny cenię ogromnie *Życie laboratoryjne*, bo książka ta świetnie pokazuje jak konturujemy to, co potem nazwiemy naturą, analogicznie jak kiłę u Flecka). „Z kolei uniwersaliści – kontynuuje Latour – nie są w stanie zrozumieć głębokiego braterstwa kolektywów, ponieważ dostęp do natury rezerwują tylko dla ludzi Zachodu, a innych zamykają w więzieniu kategorii społecznych, z którego uciec mogą tylko pod warunkiem, że staną się naukowci, nowocześni i zachodni” (Latour 2011, 154).

W tym fragmencie widać pomieszanie dwóch odmian natury, tj. natury jako tego, czego nie stworzył człowiek, oraz natury konstruowanej przez człowieka, arbitralne kodowanie” natury pojawia się bowiem w tych miejscach *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, w których Latour mówi o tej naturze niewytworzonej przez człowieka (np. ptaku czy Merkurem). W tym jednak fragmencie podkłada pod jedną naturę drugą, co ma dyskredytować relatywistów, choć sam takie pojęcie natury respektuje. W jeszcze innym, krytykującym postmodernizm fragmencie pod „naturę” Latour podstawia rozumienie pragmatyczne: „natura nie jest już naturalna” (Latour 2011, 190).

Chcąc uniknąć esencjalizacji rzeczywistości, dzielenia jej na naturę i kulturę, zażegnać realizm z jednej strony i kulturalizm z drugiej, Latour nieustannie miesza, po pierwsze, różne rozumienia pojęcia natury oraz po drugie, nieprecyzyjnie określa rzeczywistość wytwarzania natury jako konkretnych bytów czy ich zaszerogowanie jako takich, tj. czy mówi o rzeczywistości, czy o jej reprezentacji.

Z tego pomieszania, hybrydowej retoryki zastępującej niekiedy argumentację stylistyką, wynika kłopot z definicją hybrydy, problem z jasnym określeniem, czym ona jest, bo miesza się różne odsłony rozumienia pojęcia natury (a można sobie też wyobrazić różne zmieszania tych pojęć na różnych poziomach). Przykładowo Latour, definiując człowieka mówi, iż nie jesteśmy zanurzeni w dyskursie bardziej niż w naturze (Latour 2011, 194). Ale w jakiej odsłonie natury? Pierwszej, drugiej, trzeciej? Wszystkich naraz?

Pod koniec *Nigdy nie byliśmy nowocześni* Latour dyskutuje nowoczesne elementy, które powinny zostać reinterpretowane, pojawia się fragment dotyczący dwóch wymiarów rozumienia natury, będących konsekwencją stworzonej przez niego osi współrzędnych: „My postaramy się zachować podstawowy wynalazek nowoczesnych, czyli oddzielność natury, której nikt nie wytworzył (transcendencję), i swobodę ruchów społeczeństwa pozostającego swoim własnym wytworem (immanencję). Nie chcemy jednak odziedziczyć po nich tajemniczego mechanizmu inwersyjnego umożliwiającego konstruowanie natury (immanencję) i trwałe stabilizowanie społeczeństwa (transcendencję)” (Latour 2011, 197; 196–200; 181–184). Jeśli dobrze rozumiem Latoura, to stwierdza on, że nie chcemy odziedziczyć konstruowania natury, bo wtedy jedna strona konstruowałaby drugą (kultura naturę), a my przecież zawsze tworzyliśmy naturo-kultury, mobilizując przez ludzi nie ludzi, tj. ludzie mobilizowali naturę w postaci ptaków, marmurowych cylindrów i zachodzącego Merkurego do tego, aby stworzyć hybrydy. Słowem, nie chce przyznać „gotowości” żadnej ze stron: ani naturze (Naturze), ani kulturze (Społeczeństwu).

Takie podejście z punktu widzenia konstruktywisty społecznego jest jak najbardziej trafne, kłopot w tym, że po pierwsze, jest niejasne, czy i kiedy

wytwarzamy naturę jako byt, czy jako pojęciowe reprezentacje natury oraz czy hybryda jest stanem faktycznym (rzeczą), czy nowym opisem, a po drugie, pozostawia w zasadzie nietkniętym „wynalazek nowoczesnych”, jakim jest niezależna od nas natura, której nie wytworzyliśmy, tak jak nie wytworzyliśmy ptaka i powietrza.

KŁOPOTY Z NATURĄ, CZYLI PROSTA DROGA DO NATURALIZMU

Dla moich dalszych refleksji fundamentalne znaczenie mają konsekwencje – czy może lepiej powiedzieć: pewne użycia – różnych odsłon pojęcia natury. Mam na myśli szczególnie to naiwno-realistyczne oraz wykorzystanie materialistycznych poglądów, które jako niewkomponowane w świat kultury (nienależące do żadnej wspólnoty w kulturowej) dają nieskrępowaną możliwość wykorzystywania myślenia o materii, w tym o rzeczach jako przedmiotach będących podstawą rzeczywistości, nad którą nadbudowuje się świat kultury. Materialne przedmioty stają się bezproblemowym zasobem do tworzenia konstrukcji, w których kulturowe określenie materialności i kulturowego procesu wytwarzania nie ma znaczenia. Latour daje ku temu powody, gdyż w zasadzie nie pyta o status zasobu, np. materialnego, który nie jest istotny, o ile daje się użyć i działa: to, co skonstruowane, byłoby skonstruowane w pozakulturowo określony sposób i w oparciu o pozakulturowy zasób, np. „potoczną materię”. Jest tak niezależnie od tego, czy w poglądach Latoura i jego interpretacjach⁶ jest znacznie więcej realistycznie pojmowanej natury i realistycznie pojmowanej materii, niż widzą to ci spośród jego zwolenników, którzy nigdy nie zgodziliby się na uznanie go choć w części za naiwnego realistę. Kłopot w tym, pomijając nawet niejasności jego myśli, że nawet jego zwolennicy nie potrafili rozstrzygnąć tych kwestii.

W interesującym artykule pt. „Bruno Latour and the Ontological Dissolution of Nature in the Social Sciences: a Critical Review” Jacques Pollini, krytykujący stanowisko ontologiczne, choć ceniący metodologię Latoura, trafnie zauważa, że jego zwolennicy nie potrafili zdecydować się co do ontologicznego statusu natury i tego, czym ona właściwie jest, debatując, czy obiektywna rzeczywistość

⁶ Zapewne można by niejako za Latoura wyjaśniać czy jaśniej tłumaczyć jego myśl, co zresztą daje się po części zrobić, wykorzystując inne jego książki i teksty, i taka praca jest potrzebna, ażeby Latour nie został zbanalizowany, ale jak będę starał się pokazać, jego idee są używane w sposób, do którego sam dał pretekst, czyli do naturalizacji, która jest przecież jedną ze stron procesu puryfikacji. To zadziwiające, jak to myślenie, mające być symetrycznym, stało się po prostu naturalistyczne: nie możesz przywołać brzydkiego słowa na „k” (kultura), ale możesz do woli powoływać się na biologów, psychologów i neurobiologów.

istnieje, czy nie lub czy należy dokonać odróżnienia rzeczywistego świata od jego reprezentacji oraz natury od kultury (Pollini 2013, 35). Jak zauważa Pollini: „Na przykład Cronon uznaje istnienie obiektywnej natury, kiedy pisze, że natura jest »materialną rzeczywistością, która wyznacza granice [...] w możliwościach ludzkiej pomysłowości i opowiadania historii«. Ale gdzie indziej w tej samej książce mówi, że wyraźnie stara się skrytykować pogląd, że rzecz opisana słowem natura »nie jest naszym własnym wytworem«. Eden zastanawia się, czy zwrot kulturowy, jaki ma miejsce w społecznym konstruktoryzmie, pozbawia naturę sprawczości w naukach społecznych, i czy natura, jako »produkt kultury«, mogłaby wtedy przestać istnieć. Jeśli tak się stanie, wtedy występujące problemy środowiskowe będą »jedynie fikcjami misternych konstrukcji« i nie będą konieczne do ich rozwiązania. Stwierdza on, że tak jak potrzebujemy zapoznanego zwrotu kulturowego, musimy również dokonać »zwrotu naturalnego«. Zastanawiam się – zaznacza Pollini – jaka byłaby różnica między »zwrotem naturalnym« a powrotem do esencjalistycznej koncepcji natury” (Pollini 2013, 34–35).

Obie kwestie zasygnalizowane przez Polliniego, będące wynikiem zupełnego pomieszania pojęć oraz braku potrzebnych rozróżnień, to dobry punkt wyjścia do krótkiej refleksji pokazującej, co się traci, jeśli traci się z pola widzenia kulturę, oraz do jakich konsekwencji poznawczych to prowadzi. Pierwsza sprzeczność (Cronon) jest doskonale widoczna u Olsena oraz Ingolda, także u Latoura, w postaci traktowania materii jako naturalnego budulca dla konstrukcji przy jednoczesnym traktowaniu natury jako konstruktu. Druga sprzeczność (Eden) jest wynikiem traktowania kulturowej konstrukcji jako fikcji, która jeśli ulegnie zmianie, np. w jakimś stylu myślowym, to zniknie. Eden po prostu nie rozumie konstruktoryzmu społecznego, gdyż nie uważa kultury za coś rzeczywistego, gdyż ta jest bowiem niematerialna. Eden dochodzi jednak do absurdu, analogiczne do tego byłoby stwierdzenie, że gdyby zmieniło się postrzeganie szkieletu człowieka, przestałby on utrzymywać pozycję pionową. Przykładem, który dobrze opisuje, czym jest społeczna konstrukcja, jest traktowanie szkieletu jako rusztowania dla ludzkiego ciała i w taki sposób jego postrzeganie (Rydlewski 2016, 141–143).

Możliwe pola odczytań pojęcia natury, raz jako nie wytworzonej przez człowieka rzeczywistości materialnej, innym zaś jako obiektu/obiektów wytwarzanych przez zbiorowości ludzi i nie ludzi, oraz rezygnująca z pojęcia kultury antykulturalistyczna retoryka Latoura dają pretekst do naturalizmu będącego wynikiem przyjętych założeń ontologicznych.

Naturalizm, jak wiadomo, jest największym wrogiem konstruktoryzmu społecznego, gdyż każdy obiekt natury, aby po pierwsze, w ogóle zaistniał jako obiekt oraz po drugie, został włączony w postrzegalny i doświadczalny świat,

musi stać się najpierw obiektem kultury, tj. musi zostać określony przez kulturę („współczynnik humanistyczny”), włączony do „rzeczywistości kulturowej” w rozumieniu Floriana Znanieckiego. „Ptak”, „marmurowe cylindry” i „zachodzący Merkury” są obiektami danej kultury, a nie bezproblemową naturą, światem przyrody postrzeganym w ahistoryczny sposób. Obiekt natury, o którym mówi Latour, jest jak najbardziej obiektem kultury, chyba że Latour chce powiedzieć, iż jest to „natura dla nas”, czyli uwzględnić „współczynnik humanistyczny”, ale wtedy ostrość jego projektu zostaje stępiona, gdyż byłby po prostu dobrym kulturalistą. Mówiąc w ten sposób o naturze (ptak), Latour rezygnuje z konstruktywizmu kulturowego, uznając, że ma do czynienia z naturą, a nie jej kulturową reprezentacją, wszak hybryda nie może być połączeniem reprezentacji natury (po tym jak zostaje wyróżniona jako osobna sfera od sfery kultury) i kultury, ale jest połączeniem natury i kultury, co – nawiasem mówiąc – pokazuje, jak Latour miesza obiekt z pojęciową, a więc zawsze stylową w rozumieniu Flecka, obróbką⁷. Omawiana kwestia dotyczy tego, do czego tak niechętnie podchodzi Latour, czyli uprzedniości kultury, tego artefaktu, który trzeba rozmontować względem danego przedmiotu, antycypującej mocy kultury w określeniu, czym jest to, na co patrzymy i co bierzemy do ręki, choć nie zostało stworzone przez człowieka (z punktu widzenia Latoura jakiegokolwiek przywołanie pojęcia kultury jest niemożliwe, gdyż *Nigdy nie byliśmy nowocześni* to książka służąca deprecjacji tego pojęcia). Moim zdaniem tej uprzedniości nie da się pominąć, gdyż zawsze podchodzimy do rzeczy z jakimś nastawieniem, z jakimś „współczynnikiem percepcyjnym” (Rydlewski 2016).

⁷ Kwestię tę trafnie uchwycił Michał Kaczmarczyk: „Bezpośrednim przedmiotem uwagi Latoura jest mianowicie sposób, w jaki ludzie nowożytni pojmują otaczający ich świat. Postrzegają go rzekomo w kategoriach niezmiennych praw przyrody i własnej wolnej woli, podczas gdy ma się on składać ze wspomnianych hybryd, będących »mieszaninami natury i kultury«. Samo to pojęcie wydaje się wszakże podobną metaforą jak »potwory« czy »tricksterzy«, ponieważ ani przyroda, ani kultura nie są rzeczami, trudno więc je »zmieszać« jak jajka na patelni. Jeśli brać serio usilne dopatrywanie się przez Latoura we wszystkich rzeczach natury i kultury, to trzeba uznać pojęcie hybrydy za przykład Whiteheadowskiej *misplaced concreteness* – błędnej konkretyzacji pojęć abstrakcyjnych. Można poprawnie powiedzieć, że modrzew jest drzewem i stanowi część ekosystemu przyrodniczego, albo że posiada liczne znaczenia kulturowe, ale nie można powiedzieć, że składa się z natury i kultury tak jak ciało składa się z aminokwasów. Refleksja ta nasuwa z kolei przypuszczenie, że bycie hybrydą odnosić się może co najwyżej do interpretacji, opisu rzeczy [...], co zresztą Latour w innym miejscu mówi wprost” (Kaczmarczyk 2019, 8–9). To „inne miejsce” to fragment *Splatając na nowo to, co społeczne*, w którym Latour podkreśla, że różnica pomiędzy czynnikami ludzkimi oraz pozaludzkimi jest pojęciowa, a nie ontologiczna (Latour 2010, 102). W ujęciu tych czynników odsyła do Descoli, który przedstawia pełną panoramę relacji między tymi czynnikami (Latour 2010, 102). Najlepiej po prostu uznać, że czynniki pozaludzkie są takimi na mocy ontologii – u nas – naturalistycznej, w której funkcjonują; nie byłyby *tym samym* w innej ontologii.

Pomijając już wcześniejszą myśl, że obiekty nie są wytworzone przez człowieka, aby stały się elementem jego świata, muszą zostać zapośredniczone przez kulturę (ujęte w języku, wciągnięte w dyskurs *etc.*), to wydaje się, że Latour, wskazując na naturę pojmowaną w ten potoczny sposób, realizuje w najwyższym stopniu realistyczno-naiwny sposób myślenia kultury europejskiej, choć w przeważającej mierze mówi o „wytwarzaniu” natury. Jeśli zaakceptujemy myśl Latoura, zniknie w gruncie rzeczy stylowość podejścia do świata, mówiąc językiem Ludwika Flecka, a wtedy zniknie stylowość pewnych faktów.

Dobrze widać to wtedy, kiedy Latour umiejscawia swój konstruktywizm, stwierdzając, że „[...] jeśli chcemy dalej używać słowa konstruowanie, to musimy walczyć na dwa fronty: przeciwko epistemologom, którzy powtarzali, że fakty »oczywiście« nie są konstruowane – co ma dokładnie tyle sensu, co powiedzenie, że niemowlęta nie rodzą się przez łona swoich matek – oraz przeciwko naszym »drogim kolegom« [konstruktywistom społecznym – przyp. M.R.], którzy zdawali się sugerować, że jeśli fakty są skonstruowane, to są one tak słabe jak fetysze – przynajmniej w ich przekonaniu o »przekonaniach« fetyszystów” (Latour 2012, 129).

Bruno Latour nie ma racji, ironizując pod adresem konstruktywistów społecznych, których uproszczony obraz nieustannie nam podsuwa, traktując kulturę jak lukier na pączku, po udanym bowiem procesie społecznej konstrukcji faktycznie istnieje to, co zostało skonstruowane, to twardy kawałek rzeczywistości w odbiorze ludzi, którzy tego procesu dokonali. Aby odnieść to do percepcji, można powiedzieć, że jeśli nauczyliśmy się widzieć w pewien sposób, to nasze widzenie, treść percepcji, jest dla nas jak najbardziej rzeczywiste. Dobrym tego przykładem może być postrzeganie twarzy (elementu natury ludzkiej, jak nam się wydaje, której „nie wytwarzamy”) związane z wynalazkiem indywidualizmu w kulturze zachodniej, którym służyły rzeczy, jak np. lustra⁸. Nie możemy po procesie udanej konwencjonalizacji na pstryknięcie palca lub potajemne umówienie się jej odwołać, np. stwierdzić, że od dzisiaj jesteśmy „ślepi na twarz”. Zarówno przeciwnikom konstruktywizmu, jak i niektórym jego zwolennikom wydaje się, że jeśli coś zostało stworzone w procesie społecznym (najczęściej długotrwałym), to jest łatwe do „rozmontowania”. Nie jest tak z kilku powodów, a jednym z nich jest to, że kultura ma zdolność uwewnętrzniania określonych przekonań na tak głębokim poziomie, że nawet wiedza o tym, że przekonania

⁸ Zob. np. Zemon-Davis 2011, 58, 64, 86. Autorka w toku swojej narracji sygnalizuje kwestię nieobecności w czasie rozgrywania się opisywanych wydarzeń luster, portretów czy – co oczywiste – fotografii. To dzięki tym przedmiotom jesteśmy socjalizowani do określonego postrzegania, co nie oznacza jednak, że sama ich materialna obecność spowoduje, co i jak będzie się widziało: żeby działały, „pracowały” na rzecz pewnej konstrukcji, muszą być obdarzone odpowiednimi znaczeniami.

owe są kulturowe, niewiele zmienia w postrzeganiu i doświadczaniu świata. Kultura to nie jest dodatek do ciała działającego i doświadczającego człowieka, ale coś, co owego człowieka konstryuuje i nastawia do takiego, a nie innego doświadczenia. Egzorcyzując kulturę, pozostawia się samo ciało, które – nie wiedzieć czemu – miaoby *tak* działać i *tak* odczuwać, popada się w naturalizm, nie mówiąc już o poszukiwaniu ratunku w neuronaukach.

Oczywistością dla Latoura jest fakt, że fakty naukowe są konstruowane, analogicznie jak oczywiste jest, że niemowlęta rodzą się przez łona własnych matek. Biorąc nawet pod uwagę fakt, iż wypowiedź Latoura jest ironiczna, to należy odnotować, że zdanie „Niemowlęta rodzą się przez łona swoich matek” jest zdaniem możliwym do wypowiedzenia tylko w określonym stylu myślowym, w którym należy z odpowiednią obróbką stylową rozumieć „dziecko”, „łono”, „matkę” oraz relacje między nimi. Analogicznie jak „proste, stwierdzone naocznie” zdanie „Normalna ludzka ręka ma pięć palców” jest uwarunkowane stylem myślowym, jego wygłoszenie jest podyktowane uznaniem elementu biernego za świat sam w sobie, naturę po prostu, wszak tacy się rodzimy. Zdanie Latoura jest uwarunkowane biologicznym stylem myślowym, który określa naturę, przy czym naturę w naszym rozumieniu (obiekt natury nie jest jeden, a różne dla poszczególnych kultur obiekty natury jawią się, z naszego punktu widzenia, jako już zadane w odpowiednio uregulowany sposób, np. jako zwierzę lub totemiczny przodek). Ponadto istnieją kultury, które mogą inaczej definiować rodzicielstwo oraz przyznawać mniej oczywisty status dziecka i jego związku z matką. W grę może wchodzić np. kategoria łona jako zaświatu, w związku z tym dziecko jest naznaczone statusem magicznym (Nowina-Sroczyńska 1997). Ale owa stylowość jest widoczna dopiero, gdy weźmie się pod uwagę to, co mentalne, opis mentalny zamiast opisu fizykalnego, całą wiedzę dotyczącą obiektu, analogicznie jak „zachodzący Merkury” musi zostać stylowo obrobiony przez wiedzę o planetach i kulistości Ziemi. Można by mnożyć takie przykłady. Przykładowo opis szkieletu i trzymania pozycji pionowej u Ludwika Flecka, który wskazałem, pokazuje świat na zewnątrz, istnieje w pewnej formie i Latour sam to przyznaje, bo inaczej nie było możliwe tworzenie hybryd. Kłopot w tym, że opis natury jako naszego skonstruowania przedmiotu to wytwór naszej kultury, w tym pojęć, bo to my uważamy, że dzieci rodzą się przez łona własnych matek. Inny przykład to linie papilarne, które są przecież elementem natury, z nimi jako biologiczne organizmy się rodzimy, ale żeby je dostrzec i uczynić przedmiotem identyfikacji poszczególnych ludzi, trzeba mieć wbudowany w kulturę wynalazek indywidualizmu oraz służące temu narzędzia, np. mikroskop. Świat natury staje się nam znany dzięki światu kultury. Inna kultura to inna treść natury lub świat bez pojęcia lub wyobrażenia natury.

Wniosek jest jeden: te fakty to fakty naszego stylu myślowego. Nie mediujemy, będąc po stronie kultury, z żadną naturą, ale sami ze sobą, ze swoimi wyobrażeniami na temat natury. Należy przy tym odnotować fakt, że dla Latoura rozdzielenie biegunów natury i kultury nie jest złe samo w sobie, lecz złe jest usunięcie pracy mediacji (Latour 2011, 198). Z mojego kulturalistycznego punktu widzenia nasza działalność, w tym poznawcza, to gra kulturowa toczona za pomocą środków samej kultury (Zybertowicz 1995). Jeśli tworzymy kolektywy poprzez ludzką mobilizację tego, co nieludzkie, to w grę wchodzi, używając terminologii Ludwika Flecka, elementy czynne, czyli to, co się nam poddaje, co odróżnia się od elementów biernych, czyli od tego, co nie podaje się woli, a wydaje się, że jest niezależne od nas.

Ironia Latoura deprecjonuje to, co moim zdaniem najcenniejsze, czyli rozpoznanie tego, jak głęboko kultura wrzyna się w nasz świat, jak głęboko określa nas samych; odwraca uwagę od dokonań w tym względzie chociażby Flecka, którego Latour przywołuje, a przykłady tego pierwszego, które i dzisiaj wydają się obrazą dla zdrowego rozsądku, uświadamiają, że mieszanie natury i kultury tylnymi drzwiami wprowadza bezproblemową, bo zdroworozsądkową, *tamtą stronę* w postaci niewytworzonej, materialnej natury.

RZECZY, QUASI-OBIEKTY A WYTWARZANIE TEGO, CO SPOŁECZNE

Zdaniem Latoura od czasów Boyle'a mamy do czynienia z najbardziej podstawowym wymiarem naszej kultury, czyli życiem w zbiorowościach, gdzie więzi społeczne biorą się z obiektów wytwarzanych w laboratoriach (Latour 2011, 37). W tym sensie, jeśli coś miałoby nas-nowoczesnych odróżniać od nich-przednowoczesnych, to jest to istnienie laboratorium jako przestrzeni eksperymentowania (choć takie sformułowanie w książce Latoura nie pada, a byłoby – jak sądzę – wnioskiem uprawnionym). Od czasów Boyle'a mamy do czynienia z pojawieniem się nowego aktora, czyli ciała nieożywionego, pozbawionego woli i uprzedzeń, ale zdolnego do pokazywania różnych rzeczy, oznaczania ich, pisania i gryzmolenia na aparaturze laboratoryjnej w obecności miarodajnych świadków. Te ciała to nieludzie, pozbawieni duszy, ale obdarzeni znaczeniem (Latour 2011, 39). Takim aktorem, ciałem, nieczłowiekiem jest pompa powietrzna. To takie obiekty zaludniają naszą zbiorowość/wspólnotę, to ich nagromadzenie jest odpowiedzialne za ostatnie porażki nowoczesnych. Latour milczy o tym, co miałoby nimi być, choć opisuje tę nową sytuację w perspektywie kryzysu, a wręcz katastrofy, co jest nieco dziwne, biorąc pod uwagę jego własne ustalenia, gdyż to nowocześni są zawsze „kryzysowi” i „katastroficzni”. Można jednak się z łatwością domyślić, że idzie mu o fakt

rozmnożenia się hybryd, w jakim nie mieliśmy nigdy wcześniej do czynienia ze względów technologicznych.

Owe obiekty to w terminologii Latoura hybrydy, zaś w terminologii Serresa⁹ to quasi-obiekty i – jak się wydaje – francuski socjolog używa ich wymienia. Przykładem quasi-obiektu jest obiekt technologiczny, a podążając za nim, śledząc tym samym gorące narodziny, możemy dostrzec stopniowe ochładzanie i zastyganie w „naturę” bądź „społeczeństwo” (Latour 2011, 192). Status quasi-obiektu jest analogiczny jak status hybrydy: quasi-obiekty są realne, dyskursywne i społeczne, przynależą do natury, kolektywu i dyskursu (Latour 2011, 94). W innym zaś miejscu w swoim stylu Latour stwierdza: „O quasi-obiektach i quasi-podmiotach możemy po prostu powiedzieć, że kreślą sieci. Są rzeczywiste, bardzo rzeczywiste i my ludzie ich nie stworzyliśmy. Są jednak kolektywne, bo łączą nas ze sobą, ponieważ krążą z rąk do rąk i tym krążeniem określają naszą więź społeczną. Są też dyskursywne, narracyjne, historyczne,

⁹ Zdaniem Serresa „[...] quasi-obiekt nie jest obiektem [*objet*], ale zarazem nim jest, jako że jest na świecie i nie jest podmiotem [*sujet*]; jest też quasi-podmiotem, odkąd oznacza lub wskazuje podmiot, który bez niego nie mógłby być przedmiotem. Ten, kto nie został odkryty z fretką w rękę, pozostaje niewyraźny, anonimowy w monotonnym łańcuchu, z którego się nie wyróżnia. Nie jest osobny, nie został rozpoznany, odkryty, oddzielony, jest łańcuchem i tkwi w łańcuchu. Niczym fretka biegnie w stadzie. Sznurek w rękach stanowi naszą podstawową relację, nieobecność fretki, jej ruch tworzą naszą jednostkowość [*indivision*]. Kim jesteśmy? Tymi, którzy podają fretkę, tymi, którzy jej nie mają. Ten biegnący quasi-obiekt tworzy zbiorowość: gdy się zatrzymuje, tworzy jednostkę [*individu*]. Jeśli zostanie odkryty, będzie martwy. Kim jest podmiot, kim jest »ja« lub kim »ja« jestem? Ruchliwa fretka wiąże nas, zbiorowość; gdy się zatrzymuje, wskazuje »ja«. Piłka nie jest zwykłym obiektem, ponieważ jest tym, czym jest, tylko wówczas, gdy podmiot trzyma ją w ręce. Gdy leży gdzieś obok, jest niczym, jest głupia, nie ma żadnego znaczenia, funkcji ani wartości. W piłkę nie gra się samemu. Ci, którzy tak robią, którzy zatrzymują lub – jak to się mówi – monopolizują piłkę, są złymi graczami, prędko wykluczającymi z gry. Mówi się, że są samolubni [*personnels*]. W grze zespołowej nie potrzeba samolubów [*personnes*]. Pomyślmy o tym, kto trzyma piłkę. Jeśli piłka krąży tylko dookoła niego, jest niezdara, złym komediantem. Piłka nie należy do ciała [*corps*], jest dokładnie odwrotnie: to ciało stanowi obiekt piłki, podmiot obraca się wokół tego słońca. Umiejętność gry w piłkę [*adresse de balle*] można nieomylnie rozpoznać po tym, że gracz nie używa piłki i nie sprawia, że ona podąża za nim – to on podąża za nią i jej służy. Jest to podmiot jako poddany: poddany ciału, poddany ciałom i poddany podmiotom. Granie nie jest niczym innym jak byciem atrybutem piłki jako substancji. Zasady zostały spisane dla piłki, zdefiniowane w związku z nią, my jedynie się im poddajemy” (Serres 2020). Z mojego punktu widzenia najistotniejsze pytanie brzmi, kto i jak ustala reguły gry (owe reguły można nazwać kulturą). Ponadto, po pierwsze, przywołany opis jasno pokazuje, że przedmiot jest tworzony, a nie po prostu *jest*, co radykalnie zmienia optykę, w której nie można mówić o rzeczy działającej z samej siebie, jak będzie to czynił między innymi Bjornar Olsen, a po drugie, likwidacja postawy zdystansowanej uniemożliwi zrozumienie i opisanie reguł i pozostawi badacza w postawie zaangażowanej, gdzie do obiektu będzie dopasowywał ciało, nie widząc już tworzenia samego obiektu ku temu dopasowaniu w określonym celu.

pełne namiętności i zaludniane przez aktantów o autonomicznych formach. Są niestabilne i ryzykowne, egzystencjalne i nigdy nie zapomniały o byciu” (Latour 2011, 128). Co więcej, quasi-objekty wyposażyliśmy w zdolność działania, wolę, znaczenie, a nawet mowę (Latour 2011, 193).

Sformułowanie, że quasi-objekty nie zostały przez nas stworzone, przywołuje problem pojmowania natury, która zdaniem Latoura jest tym, czego człowiek nie wytworzył. Czy zatem quasi-objekty są elementami natury? „Quasi-objekty są o wiele bardziej społeczne, o wiele bardziej skonstruowane, o wiele bardziej kolektywne niż »twarde« części natury, lecz w żadnym razie nie są arbitralnymi naczyniami dla gotowego społeczeństwa. Z drugiej strony są o wiele bardziej realne, nieludzkie i obiektywne niż te bezkształtne ekrany, na które – z niewiadomych powodów – musi być projektowane społeczeństwo” (Latour 2011, 81).

Metafora ekranu pojawia się u Latoura nie po raz pierwszy (będzie ona istotna w refleksjach Olsena i Ingolda). Tłumacząc podział na składniki „miękkie” i „twarde” w biegunach natury i kultury, pomiędzy którymi krążą nauki społeczne, aby zataić to, co pomiędzy (a tam znajdują się quasi-objekty), stwierdza, że w wyobrażeniach potocznych badaczy społecznych biegun natury składa się z dwóch części: w tej „miększej” znajdują się „ekrany służące do projekcji wyobrażeń społecznych”, do „twardszej” zaliczamy „[...] przyczyny determinujące los ludzkich wyobrażeń, to znaczy nauki przyrodnicze i technologię” (Latour 2011, 78). Miękką część gromadzi wszystko to, czym zdaniem Latoura gardzą nauki społeczne, czyli religię, konsumpcję, kulturę popularną i politykę, twarđa składa się z nauk, w które w danym momencie oni wierzą, czyli np. z genetyki lub nauk o mózgu (Latour 2011, 78–79).

Refleksja nad pojmowaniem quasi-objektów oraz rzeczy (jedne i drugie są wytwarzane, choć w różnym stopniu, jak twierdzi Latour), tych „miękkich” ekranów do projekcji wyobrażeń społecznych, zazębia się w pewnym miejscu *Nigdy nie byliśmy nowocześni* z chęcią zachowania przez Latoura zdrowego rozsądku oraz krytyką części tradycji socjologicznej. Latour twierdzi, że socjologowie, w osobie Pierre’a Bourdieu, długo pozwalali sobie na demaskowanie sposobów myślenia zwykłych ludzi, nadając im miano naturalizacji, śledząc to, jak społeczeństwo wpływa na doświadczenie rzeczy, choć zwykli ludzie wyobrażają sobie, że wartość pieniędzy, atrakcyjność mody czy piękno sztuki biorą się z obiektywnych cech właściwych naturze rzeczy. Ale, ironizuje, socjologowie wiedzą lepiej, bowiem pieniądze, moda czy sztuka „[...] są tylko powierzchnią, na której odbijają się nasze społeczne potrzeby i interesy. Od czasów Emila Durkheima tak pojmuje się wektor pracy socjologa” (Latour 2011, 76). W tym duchu dodaje, że: „Nauki społeczne wymagają od uprawiających je naukowców uznania, że wewnętrzne właściwości przedmiotów się nie liczą i są wyłącznie naczyniami na ludzkie wyobrażenia” (Latour 2011, 77).

Rozważania Latoura, jak zwykle pakujące w kilka zdań dekady tradycji myślenia nauk humanistycznych i społecznych różnych od siebie paradygmatów, są znacznie bardziej skomplikowane, gdyż w dalszej części swojego wywodu opisującego dwa kierunki oddziaływania, czyli społeczeństwa na rzecz i odwrotnie, a w konsekwencji wolność podmiotu w społeczeństwie czyniącym go jakoby „kukiełką poruszaną przez obiektywne siły”, demaskując demaskację, stwierdza, że w różnych konstelacjach wspomnianych oddziaływań społeczeństwo jest tak „[...] źródłowe, że aż zdolne do formowania i kształtowania tego, co pozostaje arbitralną i bezkształtną materią” (Latour 2011, 78). Taka opcja, nawet ujęta głębiej, gdyż licząca się z faktem kulturowej genezy materialności, nie wchodzi jednak w grę, gdyż przyznaje prymat społeczeństwu w stosunku do rzeczy, co byłoby powieleniem krytykowanego nie-symetrycznego socjologizmu. Tę źródłowość Latour poddaje krytyce, gdyż w jego ujęciu to, co społeczne, jest wytworzone (Latour 2011, 114, 181, 198), a zatem jakiś społeczny, kulturowo uwarunkowany sposób postrzegania rzeczy nie może być pierwotniejszy, gdyż jeszcze po prostu nie istnieje. Praca konstruowania odbywa się pod tym, co społeczne (to wszystko, co do tej pory było społeczne, Latour zastępuje swoimi metaforami i pojęciami), w dużej mierze w oparciu o rzeczy, o to, co materialne, które istnieje dla niego w nieproblematyczny sposób: po prostu zasoby materialne są w świecie, gdyż nie wytworzył ich człowiek, w tym sensie są po stronie natury, są jej twardymi elementami. Z tego, co niespołeczne, tworzymy to, co społeczne, twierdzi, przy czym to, co społeczne, wąsko ogranicza do etykietowania już skonstruowanych bytów na naturę i kulturę.

Śledząc przechodzenie pomiędzy podziałami na to, co „miękkie” i „twarde” w naukach społecznych, a co ma w odpowiednich konstelacjach zapewniać utrzymanie dualizmu między biegunem natury a biegunem społeczeństwa, Latour pisze, że jeśli społeczeństwo jest tak silne, to dlaczego w ogóle musi projektować siebie na arbitralne obiekty, skoro same te obiekty w ogóle się nie liczą (Latour 2011, 79); czy jest tak słabe, że potrzebuje stałej reanimacji (Latour 2011, 79)? Pomijam już nieuprawnioną hiperbolizację na temat „nieliczenia się” z przedmiotami przez socjologów, gdyż jest to absurd, można to wyjaśnić stabilizowaniem kultury (rozrostem wiedzy oraz kolektywów). To, że przedmioty są określane i definiowane społecznie i tak używane, wcale nie sprawia, że się z nimi nie liczymy, wręcz przeciwnie – one są, gdyż są określane. Możemy właśnie, zgodnie ze swoim celem, mniej lub bardziej jasnym dla naszej świadomości, kształtować materię, ażeby nie musieć co rusz negocjować znaczeń, tłumaczyć definicji sytuacji, co byłoby w ostateczności wykończeniem energii podmiotu w perspektywie ekonomii uwagi. Stabilizujemy kulturę w materii, której cechy sami określiliśmy, aby stabilizować społeczeństwo. Jak ładnie stwierdza Latour: „Bez wszystkich przedmiotów podtrzymujących trwałość

imperiiów, klas, zawodów, organizacji i państw te tradycyjne obiekty teorii społecznej stawałyby się bardzo tajemnicze” (Latour 2011, 171). W tym sensie pełna zgoda z Latourem, niezgoda pozostaje co do pierwszeństwa określania rzeczy lub jej nieokreślanego bycia jako materialnego przedmiotu po prostu, tj. tego, relacji i antycypacji rzeczy i dyskursu. Przykład rozumienia dyskursu w ujęciu Michela Foucaulta jest w tym względzie, jak sądzę, moim sojusznikiem, gdyż w książkach tego autora mamy mnóstwo rzeczy, które „liczą się”, ale nie ze względu na swoje tylko i wyłącznie fizyczne właściwości, ale jako elementy dyskursu wytwarzające w oparciu o swoją materialność (inny dyskurs) podmiot, w czym nie ma nic nadzwyczajnego, wszak dyskursy się mieszają, krzyżują i nakładają na siebie, a jedne mogą brać w posiadane drugie. W tym sensie dyskurs, to, co mentalne, mobilizuje np. pięćdziesięciocentymetrowy kawałek sznurka, żeby wytworzyć zdyscyplinowane ciało żołnierza, i staje się nieodzielny od tego, co materialne, tworząc jeden świat, ale to nie sam sznurek się zmobilizował, lecz został zmobilizowany na podstawie kulturowo ukształtowanych przekonań względem materialności.

Latoura jednak taka kulturalistyczna perspektywa nie zadowala: „A jeśli religia, sztuka lub style życia są konieczne, żeby – używając tylko kilku z ulubionych pojęć teoretyków – »odbijać«, »reifikować«, »materializować«, »ucieleśniać« społeczeństwo, może w końcu należy uznać, że przedmioty te współwytwarzają to społeczeństwo? Czy społeczeństwo nie jest rzeczywiście, a nie tylko metaforycznie zbudowane z bogów, maszyn, nauk, sztuk i stylów życia? [...] Może przedstawiciele nauk społecznych zapomnieli, że zanim społeczeństwo wyprojektuje się na rzeczy, trzeba je najpierw stworzyć, zbudować, skonstruować? A z czego, jeśli nie z zasobów niespołecznych, nieludzkich? Teoria społeczna nie może jednak sformułować takich wniosków, ponieważ brak jej koncepcji przedmiotów innej od tej podsuwanej przez alternatywne »twarde« nauki, które są tak silne, że po prostu determinują porządek społeczny, przekształcając go tym samym w coś błędnego i niematerialnego” (Latour 2011, 79).

LUDZIE I RZECZY – FIZYCZNA CZY MENTALNA ZBIOROWOŚĆ?

Zacznijmy od pytania, jakie to są „wewnętrzne właściwości przedmiotów”? Moim zdaniem to jest dobry przykład nakładania swoich własnych, stylowych/kulturowych przekonań na zewnętrzną rzeczywistość, w tym rzeczy, co jako jeden z pierwszych świetnie rozpoznał Ludwik Fleck, krytycznie pisząc o Levym-Bruhlu. Latour popełnia ten sam błąd, jaki popełnia Levy-Bruhl, znakomicie opisujący myślenie magiczne, lecz nie wyciągający dostatecznych konsekwencji z własnych twierdzeń. Myśli on bowiem, że jeśli „zdejmie”, dokona puryfikacji społecznych naleciałości, które nadbudowują się na przed-

miocie, będzie miał do czynienia z ich wewnętrznymi, w domyśle fizyczno-materialnymi, właściwościami. Jak zauważa Fleck, podkreślając stylowy status każdego opisu, w tym fizykalnego, „[...] Lévy-Bruhl wychodząc od dociekań nad myśleniem ludów pierwotnych, twierdzi, że badania wyobrażeń zbiorowych tych ludów i związków pomiędzy nimi rzucają światło na powstawanie naszych kategorii i logicznych zasad. Drogą tą można będzie dojść do pozytywnej teorii poznania opartej o metodę porównawczą. Niestety, autor ten równocześnie wierzy w obiektywne cechy przedmiotów, na które automatycznie zostaje skierowana uwaga obserwatora, jeśli mistyczne elementy myślenia tracą na sile – więc sam sprzeniewierza się swojej teorii” (Fleck 2007, 182–183). W innym zaś miejscu dodaje: „[...] Lévy-Bruhl sądzi, że w myśleniu naukowym istnieją pojęcia, które wyrażają tylko obiektywne cechy i stosunki istot i zjawisk. Byłoby mu jednak trudno zdefiniować, co należy rozumieć przez »obiektywne cechy« albo »właściwe postrzeżenia«. Jest psychologiczną niemożliwością skierowanie uwagi przez obiektywne właściwości, które ma się odbyć *ipso facto*. Percepcja naukowo uznanych własności (zakładając, że Lévy-Bruhl ująłby je jako »obiektywne«) musi być najpierw wyuczona i nie pojawia się *ipso facto*, lecz zdolność ta jest nabywana przez nas i wpajana nam powoli” (Fleck 1986, 77).

W perspektywie powyższych refleksji Latoura warto poruszyć dwie kwestie.

Po pierwsze, dla Latoura to, co nie materialne, lecz mentalne, niewidzialne, w odróżnieniu od tego, co widzialne (przekonania), to po prostu metafora. Traktowanie rzeczywistości kulturowej jako metafory to nawet nie uproszczenie, ale błąd, język, reprezentacja, symbol, dyskurs etc., które „tylko”, „jedynie”, w ostateczności po prostu nie mają znaczenia, gdyż są w gruncie rzeczy nierzeczywiste (Latour 2011, 14). Dla obiektywistów, a także niektórych postkonstruktivistów, w tym Latoura, społeczne konstrukcje są „słabe”, co wiąże się jednak z ich „słabym” rozumieniem głębokości tego, jak kultura wrzyna się w świat i ciało. Owa niezgoda co do „siły” konstrukcji została trafnie uchwycona przez Michała Wróblewskiego (Wróblewski 2018, 23). Podkreślając swoją opozycyjność względem tych, którzy zajmują się „dyskursem, reprezentacją, językiem, tekstem, retoryką”, Latour pisze: „To prawda, że ci, którzy w nawias biorą zewnętrzną referencję (czyli naturę rzeczy) i mówiącego (czyli kontekst pragmatyczny lub społeczny), mogą już mówić wyłącznie o efekcie znaczeniowym i grach językowych. Tymczasem gdy MacKenzie zajmuje się rozwojem systemów sterowania, mówi o urządzeniach, które mogą zabić nas wszystkich” (Latour 2011, 14). Dla Latoura metaforyka konstruowania to metaforyka inżyniera układającego dany byt z materialnych elementów, które ma pod ręką, działającego, operującego i manipulującego nimi. To trafne ujęcie, ale nie można zapominać, iż materia nie jest pozakulturowa, że działamy na przedmiotach, które mają swoje kulturowe uregulowanie i genezę.

Po drugie, to, co Latour mówi o teorii społecznej rzeczy, może w najlepszym wypadku odnosić się jedynie do projektów modernistycznych lub ich części, jak np. w przypadku przywołanego fragmentu myśli Levy'ego-Bruhla. Nie jest tak jednak w przypadku wszystkich projektów, szczególnie w ujęciach kulturalistycznych. Owe „twarde” nauki podsuwają nam swoje obrazy rzeczy, np. jako rzeczy – fizycznego przedmiotu, ale nie traktujemy ich jako obiektywnych, są one tak samo uwikłane w ludzką działalność jak inne. To, że się nimi posługujemy, nie znaczy jeszcze, że przypisujemy im jeden, określony status, co wynika z działaniowego nastawienia Latoura, tracącego z pola widzenia fakt, że można działać, posługiwać się danym przedmiotem, ale przypisywać mu różne statusy (np. obiektywny lub obiektywny kulturowo). Jeśli działanie bierze górę nad rozumieniem działania, to taki jest właśnie efekt. To Latour przyjmuje wyobrażenie rzeczy pochodzące z „twardych” nauk, gdyż traktuje materię jako bezproblemowy element konstruowania tego, co nad tą materialnością nadbudowane (w tym sensie jest naiwnym realistą).

Moim zdaniem ten naiwno-realistyczny aspekt myśli Latoura zazębia się ze zdrowym rozsądkiem. Omawiając zwrot semiotyczny, Latour mówi, że kiedy „[...] zajmujemy się nauką i techniką trudno jest długo wyobrażać sobie, że jesteśmy tekstem, który pisze sam siebie, samodzielnie mówiącym dyskursem, albo grą znaczących bez znaczonych” (Latour 2011, 93), słowem, że jesteśmy znakami bez rzeczy. Ci z semiotyków, którzy nie chcieli tkwić w oparach absurdu i chcąc nawiązać kontakt z referentem w celu ponownego zakorzenienia dyskursu, wybrali świat nauki i zdrowego rozsądku (Latour 2011, 93). Zdrowy rozsądek jako opozycja dla absurdu pojawia się także w miejscu, w którym Latour dyskutuje relatywizm kulturowy, stwierdzając, że prowadził on do absurdów, a jego własny „relatywizm naturalny” pozwala ponownie odnaleźć zdrowy rozsądek (Latour 2011, 152). Mówi też o „potocznej nieludzkości” przywracanej przez pracę mediacji, a nie oddzielanie nas od rzeczy przez zwolenników konstruktywizmu społecznego (Latour 2011, 165).

W innym miejscu *Nigdy nie byliśmy nowocześni* Latour, krytykując w niewybredny sposób postmodernistów, odnotowuje, że wciąż wierzą w nowocześnieść, gdyż „[...] akceptują całkowity rozdział pomiędzy światem materii i technologii z jednej strony a światem gier językowych i mówiących podmiotów z drugiej” (Latour 2011, 90). Nie wiem, kogo dokładnie, których postmodernistów ma myśli Latour, o jakim poziomie i statusie rozdzwiewku mówi i dlaczego tak łatwo zestawia materię (która jest dla niego naturą) oraz technologię, ale prawdopodobnie jest tak dlatego, że postrzeganie materii, tej „twardej” części natury, czy po prostu natury, zmienia się w zależności od sposobu mówienia - gry językowej, w jaką jest ona uwikłana oraz tworzona. Dotyczy to także technologii, która może być czymś innym w odmiennych językach. Jeśli ten rozdzwiewek

istnieje, to głównie dlatego, że antropolodzy byli zdziwieni fakt, że różni antropolodzy byli zdziwieni tym, że różni ludzie odmiennie postrzegali dane obiekty, zwracając uwagę na cechy niezauważalne dla innych obserwatorów.

Wittgenstein, w mojej interpretacji, jest po *tej stronie*, po stronie gry językowej, dzięki której na to, co z zewnątrz wchodzi w postrzeganą przestrzeń, bez narzucenia odpowiedniego nastawienia wyznaczonego przez grę językową związaną z jakąś formą życia, patrzymy, lecz tego nie widzimy. Ale zdaniem Latoura jest to niedopuszczalne, gdyż sytuuje nas po jednej stronie, np. kultury, a tego robić nie można. Dyskutując nierozwiązywalny jego spór pomiędzy racjonalistami a relatywistami, w tym subtelny relatywizm kulturowy, gdyż bazujący na nowoczesnej konstytucji, stwierdza, że kultury zajmują w tej tradycji mniej lub bardziej adekwatne perspektywy poznawcze wobec pojedynczej natury, a niektóre społeczeństwa widzą, by użyć przywoływanej przez Latoura metafory Lévi-Straussa, „jak przez mgłę”, inne jak przez gęstą mgłę, a jeszcze inne jak przy idealnej pogodzie (Latour 2011, 149). „Racjoniści – kontynuuje Latour – będą zwracać uwagę na powszechne właściwości wszystkich tych perspektyw, z kolei relatywiści będą kładli nacisk na nieuniknione zaburzenia percepcji wywoływane przez struktury społeczne. Pierwszych pokonamy, wykazując, że kultura narzuca swoje kategorie, drudzy stracą grunt pod nogami, jeśli udowodni się im, że kategorie nie są narzucone przez kulturę” (Latour 2011, 149).

Po pierwsze, czynienie z obiektywistycznych poglądów Lévi-Straussa jednego możliwego sposobu spojrzenia na poruszaną kwestię jest mocno problematyczne. Faktycznie relatywiści kulturowi, czy raczej wewnątrz kulturowi, zakładają, że istnieje jedna natura, jakiś świat na zewnątrz, ale różne kultury odmiennie tę „naturę” (z naszego punktu widzenia, tj. nauki, która ten przedmiot poznania wypręparowała) problematyzują, stwarzają jako daną postać do widzenia i trudno orzec, która z nich miałaby mieć do niej bezpośredni dostęp, być z nią zgodna, by użyć słów autora *Antropologii strukturalnej*. Przykładowo, człowiek, o ile już posługujemy się tym pojęciem, utrzymuje pozycję pionową (stoi na dwóch nogach), ale sprawą kultury będzie określenie, co i jak utrzymuje go w tej pozycji, w tym np. sposoby rozumienia i percypowania szkieletu (Rydlewski 2016, 141–143). Sam posthumanizm jest przykładem takiej zmiany w pojmowaniu przez nas natury, która dzięki „nowemu animizmowi” staje się bardziej ludzka niż do tej pory – w tym sensie mamy do czynienia z kulturowym konstruowaniem nowego przedmiotu naukowego poznania, np. roślin jako intencjonalnie komunikujących się z człowiekiem.

Po drugie nie znam argumentów na rzecz tezy, że istnieje jakieś ogólnoludzkie/uniwersalne postrzeganie dotyczące *tych samych* przedmiotów i że nasza percepcja, jej treść, nie ma związku z kulturą (uprzednią wiedzą i nastawieniem

względem postrzegania). Daje się znacznie lepiej udowodnić tezę przeciwną. Ponadto takie uzasadnienie musiałoby przyjść ze strony „twardych” nauk biologicznych, neurobiologicznych, które przecież nie tylko są tworem danej kultury, ale badają podmioty danej kultury (już odpowiedniej wiedzy wyuczone). „Bravo, bis! – wykrzyknąłby pewnie Latour. – Grasz w grę, którą ja właśnie proponuje odrzucić”. Tak, nie widzę jednak powodu, dla którego miałbym przestać analizować kulturowy wymiar percepcji wzrokowej. Mnie pewnie Latour za to by zganił, ale wtedy musiałby zganić i Ingolda, dla którego percepcja jest uwarunkowana biologicznie.

Tym, co nas łączy z rzeczą, określa relację, jest kultura, nie podchodzimy do rzeczy bez jakiegoś nastawienia i nic tutaj nie pomoże skupienie się na fizycznym, praktycznym, działaniowym nastawieniu, robieniu, wytwarzaniu, produkowaniu, praktykowaniu, używaniu, gdyż wszystkie te czynności są uwikłane w praktyki kulturowe, co znakomicie przedstawił Henryk Mamzer (Mamzer 2008, 98–127). Zdaniem Latoura to „krążące z ręki do ręki” rzeczy tworzą więź społeczną. Moim zdaniem jest tak dlatego, że dzielimy milczące, nieuświadomiane założenia względem materialności. Intersubiektywność, analogicznie jak komunikacyjne porozumienie, nie pochodzi z materii, ale z przekonań o charakterze kulturowym ową materię jako materię właśnie określających.

CZŁOWIEK-HYBRYDA, CZŁOWIEK-CYBORG A... MARSHALL McLUHAN

Kiedy medioznawca czy antropolog komunikacji po raz pierwszy czytają Brunona Latoura, zapewne trudno im zrozumieć brak odwołań do jego wielkiego poprzednika, którego perspektywę, jak będę się starał zasygnalizować, w pewnym aspekcie on przyjmuje, czyli Marshalla McLuhana. Wydaje się, że francuski socjolog nie czytał prac kanadyjskiego badacza komunikacji, przynajmniej tak wynikałoby z przypisów (o ile się nie mylę, to Latour chyba tylko raz przywołuje McLuhana, i to zupełnie marginalnie). A podobieństw między nimi, a szczególnie między McLuhanem a wcześniejszym od niego Haroldem A. Innisem, jest wiele. Być może nawet więcej niż – historycznie rzecz biorąc – z późniejszymi badaczami tzw. szkoły z Toronto, którzy wydawaliby się na pierwszy rzut oka myślowo bliżsi Latourowi, tacy jak: Jack Goody, Walter J. Ong oraz Eric A. Havelock, do których jednak stosunek francuskiego socjologa jest co najmniej ambiwalentny, jeśli nie krytyczny (Latour 2012, 207–257). Latour, który chyba najwięcej sympatii ma do Jacka Goody’ego, o dwóch pozostałych przedstawicielach szkoły z Toronto pisze następująco: „Wszystko wygląda zbyt prosto, gdy pośpiesznie powiążemy zbiór komunałów, wykorzystując argumentację Havelocka dotyczącą alfabetu greckiego czy Waltera J. Onga wyjaśnienie metody Ramusa, przenosząc je w całości na kulturę komputerową,

poprzez chińską obsesję na punkcie ideogramów, regułę podwójnego zapisu, a skończywszy na Biblii. Wszyscy zgodzą się, że druk, obrazy i pismo obecne są wszędzie, ale jaka jest ich moc wyjaśniająca? Ile zdolności poznawczych mogą nie tylko ulepszyć, ale także objaśnić? Przedzierając się poprzez literaturę, mam uczucie zatapiania się, znajdowania się na przemian na stałym, nowym gruncie i grzęźnięcia w starym bagnie” (Latour 2012, 213).

Nie jestem pewien, czy dobrze zinterpretuję myśl Latoura, ale moim zdaniem chce on powiedzieć dwie rzeczy. Po pierwsze, wspomniani badacze są deterministami (chcą zbyt prostego wyjaśnienia różnych zjawisk jednym czynnikiem, czyli pismem), a po drugie, czynnik ten, obecny przecież „wszędzie”, niczego nie wyjaśnia. Abstrahując od problemu, czy Ong i Havelock są deterministami, moim zdaniem Latour się myli, co widać, gdy zastosować jego własną metodologię do teoretyków oralności–piśmienności. Pismo-aktor, przy sprzyjającym kontekście użycia, zmienia pewne fragmenty społeczeństwa oraz samo się zmienia, analogicznie jak sieć pod wpływem przyłączenia nowego aktora. Francuski antropolog nie bierze zatem pod uwagę tego, co jest zaletą tej teorii, tj. jej modelowości, a w związku z tym nie dostrzega konkretnych przykładów. Zarówno Walter J. Ong (Ong 2011, 256), jak i Grzegorz Godlewski (Godlewski 2008, 181–182) podkreślają, że w zależności od kontekstu społecznego pismo zmienia (różne pola w zależności od siły sankcji kulturowych) oraz samo jest zmieniane. Badacze z tego środowiska są relacjonistami, co dobrze pasuje zresztą do samego Latoura, a przynajmniej do jego deklaracji. Ponadto Latour pisze też, że jest ono „wszędzie”, ale nie bardzo wiadomo, co miałoby wyjaśniać, być może pokazuje tym samym, że jest bardziej deterministą technologicznym, niż mu się wydaje (czyżby chciał jednego czynnika, który determinowałby zmiany kulturowe?), i nie dostrzega istniejącego kontekstu kulturowego, który „zarządza” logiką pisma. Technologia nie wszędzie działa tak samo, przynajmniej taka jak pismo.

Moim zdaniem Latour zbyt mocno formułuje swój osąd (i niesprawiedliwie, bo nie jest to „zbiór komunalów”), mam nawet wrażenie, że nie przeczytał tych badaczy zbyt uważnie, gdyż mogą oni wyjaśnić całkiem sporo, np. narodziny Ja „odwiazanego” od świata, i to Ja w dodatku racjonalnego, myślenie abstrakcyjne, powstanie logiki. Myślę, że gdyby to uczynił, szkoła z Toronto mogłaby być jego sojusznikiem, gdyż – wbrew potocznym poglądom w dyskursie humanistycznym – badacze ci nie są wcale twardymi deterministami technologicznymi. Co więcej, można ich uznać za dobrych kulturalistów oraz latourystów jednocześnie (choć dla nich pismo jest wynalazkiem społecznym i medium kulturowym), gdyż nie oddzielają porządku społeczeństwa i technologii, lecz rozpatrują ją na wspólnym podglebiu (Godlewski 2006, 18). Dobitnie o tym świadczy pogląd Goody’ego, nieoddzielającego w analizie pisma tego, co materialne, od tego, co społeczne (Goody 2006, 244). O tych kwestiach Latour

jednak milczy i wątpię, że jest to wynik niewiedzy; to raczej intelektualna puryfikacja.

Kwestia myślowych pokrewieństw, w tym szczególnie rozumienia determinizmu technologicznego wspomnianej szkoły (Trybulec 2015), zasługiwałaby na osobne omówienie, zwróć jedynie uwagę na kilka kwestii.

Przed wszystkim Innis pojmował media jako materialne nośniki komunikacji: od kamienia, gliny, papirusu, pergaminu, papieru po drogi transportu i trasy żeglugi. Stawiał tezę, że ta materialna medialność formuje i warunkuje ludzkie zachowania i formy organizacji społecznej, w tym politycznej, czyli powstawania i rozwoju władzy i panowania. W swoim najważniejszym dziele pt. *Bias of Communication*, łącząc historię komunikacji z historią techniki i opisując między innymi fenomen transportu oraz druku i drukarstwa, pokazuje interesującą wzajemną zależność między mediami jako technologiami komunikacji a zmianami politycznymi, ekonomicznymi i społecznymi, gdzie istotną rolę odgrywa komunikacyjne „ogarnięcie” czasu oraz przestrzeni (Mersch 2010, 94–101). Można powiedzieć, że komunikacja jest torem dla ustroju politycznego, nastawia, wpływa na organizację społeczną, do których budowy pociąg musi się dostroić. Wykorzystując taką metaforę, odwołuję się wprost do zainteresować Innisa, którego pierwsze teksty dotyczyły właśnie kolei. Metafora ta jest kluczowa dla myśli Latoura, choć jej geneza sięga Marksa.

Z kolei w mniej znanej *Minervas's Owl* Innis, chyba jako jeden z pierwszych w tak ciekawy sposób, wiązał uzależnioną od komunikacji wiedzę z władzą, odpowiednie środki materialnej komunikacji, np. związane z ich fizycznymi jakościami, tj. ciężarem i trwałością, miały bowiem kluczowe znaczenie nie tylko dla tworzenia wiedzy, ale dla jej dystrybucji, w tym jej monopolizacji (to zresztą teza niezwykle aktualna, ponieważ „kto ma komunikację, ten ma władzę”). Położył także podwaliny pod opis historii kultury europejskiej związanej z gramatyką mediów, swoistą gramatykę kultury europejskiej wynikającej z odpowiedniego nastawienia medialnego czy po prostu wpływu mediów (Mersch 2010, 94–101).

Zapewne z dzisiejszego punktu widzenia jego rozważania nie wydają się tak odkrywcze, jak były w rzeczywistości tamtego czasu, przynajmniej z perspektywy posthumanistycznej oraz medioznawczej refleksji nad pismem i drukiem oraz możliwością powstania i rozwoju ustroju demokratycznego (Bard i Soderqvist 2006), w tym kluczowego dla jego istnienia wynalazku racjonalnego podmiotu możliwego do zaistnienia także dzięki pismu (Ong 2011). Nie można jednak odmówić mu zwrócenia uwagi na – używając terminologii Latoura – fundamentalną rolę nieludzi, swoistego materializmu komunikacyjnego (Innis przyznawał się do inspiracji marksistowskich), który jego kontynuator, McLuhan, rozwinie w kierunku materializmu medialnego.

Przechodząc bezpośrednio do McLuhana, bo o niego głównie mi chodzi, uważam, że wartość myśli kanadyjskiego badacza wybrzmiewa w pełni, gdy czyta się go poprzez francuskiego socjologa, co uświadamia, że za jego niełatwą retoryką kryła się ważna intuicja, którą, jak sądzę, wypowiedział dopiero w pełni Latour. McLuhan osiągnął rzecz wielką, udało mu się zmienić aspekt w naszym postrzeganiu mediów, z treści medium zwróciliśmy się ku badaniu samej materialności medium jako środka przekazu, analogicznie jak Latourowi udało się zmienić postrzeganie nauki z treści, tj. z tego, ile w niej natury, ile zaś tego, co społeczne, by przywołać dylemat socjologii wiedzy, na to, jak ta treść w ogóle jest wytwarzana, dzięki jakiej materii ona powstaje, a następnie jak jest kategoryzowana w procesie puryfikacji. To kwestia fundamentalna, bowiem McLuhan oraz Latour chcą badać ekran, a nie to, co jest na ekranie wyświetlane, by użyć tej metafory. Obaj mówią, by pozostać w tak bliskim McLuhanowi języku psychologii postaci, że widzimy postać, nie widząc tła. Do badacza należy rekonstrukcja środowiska, które jest niewidoczne. Trzeba badać tło, to, co pod figurą, to tło bowiem warunkuje działanie (umiejętności oddzielania tła od figury należy się nauczyć). W takim ujęciu medium jest zawsze ukryte, mamy do czynienia *jedynie* z treścią-postacią, choć paradoksalnie to właśnie medium jako materia, jako nam najbliższe, nawet w sensie bezpośredniego doświadczenia cielesnego, wymyka się oglądowi. Wykorzystujemy je, zanim zaczniemy o nich myśleć – stwierdza McLuhan (McLuhan 2001, 250). Z pewnością bliskie byłoby to Latourowi, gdyż jego zdaniem do tej pory byliśmy ślepi na materialny wymiar rzeczy.

Tym, co ich bezwątpienia łączy, jest przekonanie o aktywnej roli materii, zarówno mediów, jak i innego rodzaju nie ludzi, w interakcji z człowiekiem oraz między ludźmi. Połączenia między nimi projektują nasze interakcje, tworzą nasze heterogeniczne, bo złożone z różnych bytów, środowisko. McLuhan, korzystając z analizy materialnych struktur komunikacyjnych Innisa, rozszerza ją w kierunku infrastrukturalnego otoczenia, środowisk oraz mediosfer, w których media są czymś więcej niż technikami czy narzędziami – określają warunki, w jakich żyjemy, w tym jak postrzegamy, myślimy, działamy, doświadczamy; są przedłużeniem i rozszerzeniem ludzkich cech, zarówno psychicznych, jak i fizycznych. Zdaniem tego badacza należy badać sposób działania mediów, czyli to, jak zmieniają ludzkie społeczności, gdyż pomimo faktu, że to my je wytwarzamy, to raczej one panują nad nami niż my nad nimi. W tym sensie media determinują, narzucają, uwarunkowują i stanowią swoistą matrycę wyznaczającą swoiste tory komunikującym się, czy szerzej: narzucają swoją wolę ludziom. To media, fundując sposób komunikacji, fundują nie tylko więź społeczną, ale fundują nas samych, mają bowiem siłę narzucania swoich postulatów nieświadomym podmiotom. Nie są czymś neutralnym, nie są jedynie

narzędziem, ale mają wartość produktywną, gdyż zmieniają kulturę człowieka i jego samego. W tym sensie medium jest nie tylko przekazem (*medium is the message*), ale także masażem (*medium is the massage*), nie pozostawia wszak żadnego ludzkiego organu bez zmiany, docierając do wszystkich zakamarków naszego ciała (Mersch 2010, 106–127). W takim ujęciu można mówić o człowieku jako hybrydzie i procesie hybrydyzacji. Te terminy zresztą u McLuhana się pojawiają, kiedy mówi o „hybrydyzacji środków przekazu” (McLuhan 2001, 250); co ciekawe, jego zdaniem nie widzimy *medium* dlatego właśnie, że poza światłem są one połączone w jedno, gdyż hybryda to spotkanie się dwóch mediów. Ponadto Latour wyjaśnia historię pompy powietrznej z wykorzystaniem metafor McLuhana, co szczególnie widać w następującym fragmencie: „Współczesna nauka jest sposobem przedłużania tego, co robiono od zawsze. Hobbes buduje ciało polityczne na bazie nagich ciał i budzi się z gigantyczną sztuczną protezą Lewiatana” (Latour 2011, 122). Technologia jest protezą, materia jest przekazem, a Latour nowym McLuhanem.

W tej perspektywie można sięgnąć do refleksji nad pismem jako technologią. Walter J. Ong już w latach 60. ubiegłego wieku, prawie w tym samym czasie co McLuhan, w swojej klasycznej *Oralności i piśmienności* pisał pod adresem filozofii o pewnym kłopotcie, przed którym stoi, mianowicie: „[...] jeśli filozofia zwracała się ku zgłębieniu własnej istoty, to co ma zrobić z faktem, że nie da się uprawiać myślenia filozoficznego umysłem niewspomagany, że zdolny jest do tego jedynie umysł, w którym dokonała się pogłębiona interioryzacja technologii pisma. Co mówi ta w istocie intelektualna niezbędność technologii o związku świadomości ze światem zewnętrznym?” (Ong 1992, 226).

Mówi to, że pismo, analogicznie jak język, mediuje między zawsze jakoś społecznie, w tym technologicznie, skonstruowanym umysłem a rzeczywistością zewnętrzną, przy czym dla moich rozważań istotniejszy jest fakt owego technologicznego „wspomagania” umysłu, który nigdy nie jest „czysty”. Podtytuł *Oralności i piśmienności*, czyli *Słowo poddane technologii*, czy „technologia przekształcająca myśl” (Ong 2009, 140–175) wskazują bezpośrednio na związek tego, co mentalne, z tym, co technologiczne. Można zatem mówić o piśmie jako technologii umysłu¹⁰.

¹⁰ Przy czym precyzyjniej będzie określić pismo jako czynnik wpływu (determinujący, będący przyczyną) mianem „piśmienności”, wskazującej na przywołaną przez Ongą interioryzację, czyli uczynienie z pisma, rozumianego jako technologia, kompetencji kulturowej. Nabycie bowiem tej kompetencji jest kluczowe dla przemiany świadomości, w tym zyskania nowych możliwości myślenia, „uskrzydlenia umysłu”, by posłużyć się tytułem książki Stanisława Obirka (Obirek 2010). Zamiast o piśmie, jako technologii, trafniej – z mojego punktu widzenia – jest powiedzieć o „piśmienności” jako kulturowo uwarunkowanej kompetencji umysłowej przekształcającej świadomość. Dopiero piśmienność, a nie sama obecność

Takie podejście jest przecież bliskie Latourowi, który definiuje człowieka w perspektywie różnorodnych możliwości technologicznego działania, jego sprawczości, która powinna być sprawiedliwie rozłożona, a nie zredukowana tylko do tego, co *ludzkie*. Jego zdaniem: „Nowocześni humaniści są redukcjonistami, ponieważ dążą do przypisania zdolności działania małej liczbie sił, resztę świata pozostawiając tylko we władaniu niemych mocy. To prawda, że przez redystrybucję działania pomiędzy wszystkich mediatorów tracimy dawną formę humanizmu, ale zyskujemy inną, którą można nazwać formą niezredukowaną. Człowiek znajduje się w procesie delegacji, w przejściu, w nadaniu, w ciągłej wymianie form. Oczywiście, że nie jest rzeczą, ale rzeczy też nie są rzeczami” (Latour 2011, 194). Jest tak dlatego, że rzeczy, czy szerzej: technologie, nas tworzą, nigdy bowiem nie było „czystego” człowieka, tj. nieskażonego żadnym nie-ludzkim. Od zawsze byliśmy hybrydami, w tym sensie człowiek to hybryda, to połączenie tego, co ludzkie i nieludzkie, natury, w rozumieniu biologicznego ciała człowieka, którego nikt nie wytworzył (poza rodzicami), oraz kultury, jej technologicznych wynalazków, które koniec końców tworzy człowiek. Człowiek tworzy zatem technikę, która tworzy jego samego, w tym jego umysłowość, jak pismo, choć dla Latoura znacznie istotniejsze są możliwości praktyczne niż abstrakcyjne. To wyobrażenie człowieka-hybrydy jest ściśle związane z jego możliwymi działaniami, gdyż wszystko to, co nieludzkie, a dodane do jakiejś bliżej nieokreślonej części „ludzkiej”, jest związane z możliwościami ludzkiego działania, np. z możliwością dokładniejszego postrzegania, szybszym biegiem, zwiększeniem siły fizycznej etc.

Człowiek nie ma stabilnej formy, jest „w nadaniu, ciągłej wymianie form”, jest delegowany, zapośredniczony, dystrybuowany, wyposażany wypowiadany (Latour 2011, 195), jest raczej mediatorem i aktorem wymiany między biegunem natury a biegunem kultury, nie jest także biegunem konstytucyjnym, który przeciwstawia się biegunowi nie-ludzkiemu, a oba te wyrażenia – „ludzkie” i „nie-ludzkie” – są tylko opóźnionym skutkiem niewystarczającym do wyznaczenia innego wymiaru.

Jego zdaniem określenie „antropomorficzny” zdecydowanie nie docenia naszego człowieczeństwa, znacznie lepszy jest termin „morfizm”: „Morfizm to

pisma, jest czynnikiem przemiany wiedzy (Burszta 1986, 65–97), czy też – mówiąc językiem Latoura – tworzenia hybrydy, którą jest człowiek. Uważam, że nie da się oddzielić tego, co „czysto” technologiczne, od tego, co „czysto” społeczne, zważywszy na fakt, że jak twierdzi Ong, jeden z mocniejszych „deterministów technologicznych”, samo pismo ma uwarunkowania społeczne (Ong 2009, 157). Ponadto kulturaliści krytykujący tzw. determinizm technologiczny popełniają błąd, uważając, że materialność technologii nie ma znaczenia; oczywiście, że ma, i – co więcej – wcale nie trzeba przestawać być kulturalistą, żeby to przyznać, gdyż materialność ma swoją genezę, którą można prześledzić.

miejsce, gdzie spotykają się technomorfizm, zoomorfizm, fizjomorfizm, ideomorfizm, teomorfizm, socjomorfizm i psychomorfizm. Wzięte łącznie, ich sojusze i wymiany definiują *anthropos*” (Latour 2011, 194), człowiek jest zatem „tkaczem morfizmów”. Zdaniem Latoura im bliżej tego układu, bardziej staje się ludzki, im dalej, tym częściej przybiera formy, w których człowieczeństwo staje się rozpoznawalne, nawet jeśli realizuje się w figurach osoby, jednostki lub jaźni. Choć Latour nie podaje żadnych argumentów na rzecz tej tezy, to w jego optyce wydaje się ona w zasadzie bezproblemowa, gdyż zagrożeniem są raczej nowocześni¹¹, to oni bowiem „[...] chcą zredukować go do esencji, i którzy ze

¹¹ To jest jeden z moich zarzutów w stosunku do Latoura: nie daje on żadnej możliwości krytyki technologii i tego, co robi ona z ludzkim światem, gdyż istnienie owego świata jest iluzją wynikającą z niepoznania przez nowoczesnych tworzenia hybryd. Krytyki jako takiej należy się pozbyć, gdyż jest z ducha nowoczesna, jest uprawiana w ramach Nowoczesnej Konstytucji. Wytrąca on argument o potrzebie krytyki przez wskazanie, że krytykując technikę, krytykujemy samych siebie: „Jak *anthroposowi* mogłyby zagrozić maszyny? Stworzył je, włożył w nie siebie, w części maszyny włożył swoje członki, za pomocą maszyn zbudował swoje ciało. Jak mogą mu grozić przedmioty, skoro wszystkie wewnątrz kreślonego przez siebie kolektywu były quasi-obiektami. Jest z nich zrobiony w tym samym stopniu, co one z niego. Zdefiniował siebie przez mnożenie rzeczy” (Latour 2011, 195). Pomijając fakt, że takie ujęcie anihiluje całą różnorodną tradycję krytyki techniki, ale także klasyków myśli medioznawczej, od Innisa i McLuhana, których łączy ambiwalentny stosunek do techniki i przedłużenia ciała (genialna interpretacja mitu o Narcyzie tego drugiego), po Jeana Baudrillarda czy Paula Virillio, takie hybrydyczne podejście jest głęboko antyhumanistyczne (przeżytek, wiem). Jest tak dlatego, że to nie ludzie tworzą technikę, ale poszczególni ludzie, dla których jest to narzędzie wojny, podboju, kolonizacji, zniewolenia, segregowania, klasowego podporządkowania (technika zawsze była związana z przemocą, a nawet *jest* przemocą, by przywołać myśl Virillio): wydaje to ludzi na pastwę losu techniki, a właściwie władzy kapitalizmu, a jeśli ją krytykujesz, okazujesz się nowoczesny. Takie ujęcie sprawia, że w gruncie rzeczy technice musimy się poddać, tracimy argumenty za oporem przeciwko zmianom, które uznajemy za niepożądane. Dla Latoura jest to absurdalne, gdyż: „Obrona ludzi przed dominacją maszyn i technokratów jest godna pochwały, lecz jeśli maszyny są pełne ludzi, którzy znajdują w nich ratunek, czy taka obrona nie jest po prostu absurdalna?” (Latour 2011, 177). Nie przypisując sprawczości ani ludziom, ani technologii, lecz hybrydzie, zostajemy *de facto* sparaliżowani, i jest to argument za tym, żeby tę bezproblemową wizję poddać weryfikacji w taki sposób, aby to w ostateczności ktoś, człowiek, był sprawczy, bo rozproszenie sprawczości może prowadzić w prostej drodze do anomii. Latour wręcz wyśmiewa patos i jednoczesną przyjemność, jaką znajdują nowocześni w straszeniu samych siebie własnym przeznaczeniem, figurami końca człowieka, śmierci Boga, imperializmem, anomią i końcem cywilizacji, stehniczowanym kapitalizmem etc. W ujęciu Latoura to po prostu absurd (Latour 2011, 162–163). Ponadto trudno nie zauważyć, iż *Nigdy nie byliśmy nowocześni* to wyraz fascynacji Latoura, jaką jest możliwość transformacji, w tym akurat przypadku możliwość transformacji jednego problemu w drugi i „rozwiązania go” poprzez technologię, w tym laboratoryjną manipulację na fizycznych przedmiotach. Może być to zachęta do postrzegania problemów społecznych jak problemów czysto technologicznych, w których humanista jest po prostu zbędny, gdyż rozwiązania problemów są technologiczne, a społeczeństwo jest obiektem manipulacji, przy czym zapomina się, że manipuluje się na

względem na swoją pogardę dla rzeczy, przedmiotów, maszyn i społeczeństwa odcinają wszystkich delegatów i wysłanników, przekształcając humanizm w delikatny twór zagrożony przez Naturę, Społeczeństwo lub Boga” (Latour 2011, 195).

Ten filozoficzny wątek podejmuje, inspirowany rozważaniami Latoura, Krzysztof Abriszewski, zwracając uwagę, że pozwalają one odpowiadać na filozoficzne pytania, w tym na pytanie o podmiotowość człowieka. W ujęciu tutaj przywoływanym można na nie odpowiedzieć następująco: „[...] nieprawda, że człowiek staje się człowiekiem uwolnionym od nieludzkich rzeczy, to właśnie czynniki pozaludzkie czynią człowieka tym, kim jest. Ale on sam przez to się zmienia” (Abriszewski 2008, 356). Dokładnie to samo mówili teoretycy oralności – piśmienności, którzy jednak nie rezygnowali z pojęcia kultury.

Bardzo trafnie opisuje tę kwestię Marcin Trybulec: „[...] pośród zmagania z problemem techniki, rozpoznać można nawiedzający kulturową wyobraźnię ludzkości obraz hybrydy złożonej z biologicznego ciała, w które wszczepione zostały techniczne urządzenia. Metafora cyborga podważa opozycję między podmiotem a wykorzystywanymi przez niego narzędziami. Jej poważne potraktowanie prowadzi do niepokojącego pytania, czy protezy, składające się na fizyczną konstytucję cyborga, są jeszcze narzędziami, które on wykorzystuje czy raczej stanowią już element składowy nowej i nieredukowalnej całości, której to należałoby przypisywać sprawczość i autonomię” (Trybulec 2015, 8). Owa hybrydyzacja, jak trafnie zauważy lubelski socjolog i filozof, nie jest dzisiejszym wynalazkiem, metaforą związaną ze współczesną cyberkulturą, technoutopiami, technofobiami oraz popkulturą (szerzej zob. Radkowska-Walkowicz 2008), lecz istnieje – chciałoby się powiedzieć – „od zawsze”, jeśli bowiem „[...] przyjrzyć się historii gatunku ludzkiego, historii ludzkiej kultury czy nawet historii rozwojowej pojedynczego człowieka, okaże się, że założenie to jest fałszywe, bowiem z łatwością zauważyć można, że hybrydyzacja, która tak jaskrawie zaznacza się w wyobraźni twórców popkultury i doniesieniach mediów masowych, jest od samego początku nieodłącznym składnikiem ludz-

żywym organizmie ludzkim. Transformowanie jednych problemów w drugie wcale nie jest takie niewinne, jak mogłoby się wydawać, gdyż mówi w zasadzie wprost, czym i jak należy się zajmować, także w humanistyce, czyniąc jednych ważnymi, innych zaś ludźmi zbędnymi, których miejsce jest na śmietniku historii. To w takie technokratyczne myślenie, podbudowane dodatkowo naturalizacją w postaci fascynacji neurobiologią jako nauką poza czasem i przestrzenią, był skierowany mój artykuł pt. „Kulturowy wymiar postkonstrukttywizmu w perspektywie »Gramatyki kultury europejskiej« Anny Pałubickiej” (Rydlewski 2014, 401–432). To ciekawe, że ci, którzy na ten śmietnik historii jeszcze kilka lat temu wysyłali, dzisiaj w zasadzie nie przyznają się, że ich myślenie nie zostało ukształtowało przez Latoura (Kaczmarczyk 2020, 29–38). Wystarczyło siedem lat, by zapomnieć nie tylko Latoura, ale i siebie samego jako agenta przemocy.

kiego życia. Pojawiające się diagnozy radykalnych przełomów, nowych zagrożeń i nowych możliwości, wynikających z zespolenia człowieka i technologii, nie są tak odkrywczyste, a diagnozowane zmiany kulturowe nie muszą być tak rewolucyjne, jak się początkowo wydawało. Podsumowując, człowiek jako hybryda techno-biologiczna nie powstał w XX czy XXI w., na skutek rozwoju najnowszych technologii, lecz jest cyborgiem niejako ze swej natury” (Trybulec 2015, 9).

W takim McLuhanowsko-Latourowskim ujęciu nie chodzi tylko o „przedłużenie” czy rozszerzenie ciała lub umysłu, „protezę” jako dodatek czy uzupełnienie myślenia lub działania ludzkiego, posługiwanie się technologią lub używanie jej do działania, lecz o to, że człowiek jest złączony z rzeczą, granica między tym, co ludzkie, a tym, co nieludzkie, jest zatarta, i w gruncie rzeczy nigdy nie istniała. My nie tyle używamy techniki, wykorzystujemy ją do naszych celów, ile *jesteśmy* techniką, wyobrażenie jakiegoś ludzkiego Ja poza technologicznymi protezami to iluzja, gdyż zawsze byliśmy hybrydami¹².

¹² Zagadnienie protezy jako narzędzia, uzupełnienia czy okrycia zasługiwałoby na osobne omówienie. Refleksja nad przedłużeniem ciała przez medium czy protezę, i to zarówno w rozumieniu empirycznym, jak i metaforycznym, ma swoją długą historię w filozofii mediów oraz filozofii kultury. Można w tym kontekście wymienić między innymi: Martina Heideggera, Maurice’a Merleau-Ponty’ego, Jacques’a Derride, Marshalla McLuhana oraz Zygmunta Freuda. W perspektywie moich rozważań najciekawszy jest pod tym kątem ten ostatni. Freud jako jeden z pierwszych stawia tak wyraźnie tezę, że Ja nie jest, po pierwsze, jakieś, tj. powstaje i rozwija się w ciągu życia, oraz po drugie, nie jest psychicznym wnętrzem niezależnym od tego, co zewnętrzne. Freud, po pierwsze, rozpoznaje kłopotliwy status narzędzia w relacji do Ja (jak dalece ingeruje narzędzie w Ja) oraz po drugie, zauważa trudność z oceną tejże ingerencji, nie jest ona bowiem bezproblemowa. Co ciekawe, w ujęciu Freuda dla dziecka nie ma różnicy między „ja” a światem zewnętrznym, człowiek cały czas prowadzi walkę o skłonienie zewnętrznej rzeczywistości, żeby spełniała jego wolę, dostarczając mu przyjemności i używa do tego różnych narzędzi, od naturalnych po techniczne właśnie. W ujęciu twórcy psychoanalizy teza ta ujęta jest w relacji Ja–kultura, co najlepiej jest widoczne w dziele pt. *Kultura jako źródło cierpień*. Zdaniem Freuda narzędzia, jako wytwory kultury, mają na celu chronić go przed naturą oraz dominować nad nią. Ponadto rzeczy traktowane są jako przedłużenia, raz ciała, gdyż psychoanalityk wprost porównuje wynalazki do ciała, np. okulary wspomagają niedoskonałość wzroku, a mikroskop przewyżcza biologiczne ograniczenia człowieka, by trzymać się narzędzi związanych z percepcją, oraz, dwa, zdolności mentalnych, jak np. pamiętania (w tym kontekście mówi o fotografii). Narzędzia – czy szerzej: technika – pozwalają człowiekowi dorównać władzy bogów, którzy mieli zdolności nieposiadane przez niego. W tym znaczeniu Freud mówi, że człowiek staje się bliski bogom, jest „bogiem-protezą”, przy czym, twierdzi Freud, narzędzia nie są człowiekiem, nie mamy zatem tutaj do czynienia z hybrydą, stopieniem się człowieka i narzędzia. Ponadto wcale nie zapewniamu mu to szczęścia (czy byłby zatem szczęśliwy, gdyby stał się hybrydą? Czy chęć przestania bycia „tylko” człowiekiem nie jest kierowana właśnie chęcią faktycznego osiągnięcia stanu boskości, tylko w innym, technologicznym wymiarze?), gdyż kultura jako taka ogranicza możliwość doznawania rozkoszy. Traktując zatem kulturę jako

Nawiasem mówiąc, ten fragment refleksji Latoura, a wcześniej Onga mogliby sobie przyswoić w końcu niektórzy kognitywiści i neurobiolodzy, by zdać sobie sprawę, że nie badają żadnej natury ludzkiej, lecz konkretnego człowieka określonej zbiorowości czy wspólnoty kulturowej, którego „geografie myślenia” są kształtowane przez obecne w nich technologie, w tym „technologie intelektu”, by przywołać sformułowanie Jacka Goody’ego. Stało się ono tytułem znakomitej książki Mirosławy Marody, krytykującej w poruszonym aspekcie psychologię (Marody 1987).

CZŁOWIEK-HYBRYDA A METAMORFICZNA PODMIOTOWOŚĆ

Zdaniem Latoura tym, co różni przednowoczesnych od nowoczesnych, jest tylko i wyłącznie rozmiar sieci złożonej z ludzi i nie ludzi. W gruncie rzeczy jesteśmy tacy sami, inaczej jedynie o sobie myślimy. Przednowocześni tworzą hybrydy, choć o tym nie wiedzą, bo nie mają pojęć natury i kultury, nowocześni także tworzą hybrydy, ale o tym nie wiedzą, gdy rozdzielają wszystko na naturę i kulturę (w tym sensie tym, co nas różni, jest istniejąca u nas puryfikacja). Problem w tym, że Latour w ogóle nie uwzględnia stosunku do rzeczy przednowoczesnych i nowoczesnych, a te są różne.

Podam przykład, który zobrazuje, co mam na myśli.

Kiedy po polowaniu przednowoczesny wypowie zdanie: „Mój łuk i ja zabiliśmy jelenia”, ewentualnie: „Zabiliśmy jelenia”, nowoczesny powie: „Ja użyłem łuku w celu zabicia jelenia”, ewentualnie: „Zabiłem jelenia”, gdyż jak mu się wydaje, tłumaczyłby Latour, myśli, że potrafi oddzielić Ja od nie-Ja, rzecz jasna abstrakcyjnie, a nie w działaniu. Człowiek magiczny nie potrafi oddzielić Ja od nie-Ja, co przekonująco przedstawił Łukasz Dominiak (Dominiak 2015, 212, 220, 223, 231). Obaj, zdaniem Latoura, działają tak samo, z tym samym zestawem narzędzi, inaczej jedynie o tym działaniu myślą. Latour powiedziałby zapewne, że go to niezbyt interesuje, że liczy się działanie, a nie myślenie o działaniu, co jednak powoduje ślepotę na fakt, że jedna i ta sama czynność w sensie fizycznym jawi się dwóm podmiotom w radykalnie odmienny sposób i że *de facto* odmiennie postrzegają swoją rolę i udział w polowaniu oraz samo narzędzie. Kłopot w tym, że dopiero wtedy, kiedy zlikwiduje się różnice mentalne, sens czynności czy działania zdaje się pochodzić od samej czynności

protezę właśnie, Freud wskazuje, że ta protetyczna nadbudowa raczej oddziela go od przyjemności, niż jej dostarcza. Kultura hybrydyczna może być zatem zagrożeniem dla człowieka, czego zdaje się nie dostrzegać Latour oraz inni antropolodzy animistyczni, gdyż może czynić go „znarkotyzowanym” w rozumieniu McLuhana oraz poddawać ciągłej presji zmian, gdyż suplementacji nie kończy się nigdy (Derrida).

w sensie fizykalnym, a przecież mamy opisy rekonstruuujące inne sensy przypisywane działaniom z naszego punktu widzenia praktycznym, techniczno-użytkowym oraz inaczej lokującym podmiotowość (Mamzer 2008, 98–127).

Dlaczego w ogóle możliwe jest takie zdanie dla członka tzw. społeczności pierwotnej? Otóż dlatego, że jego stosunek do rzeczy jest magiczny, co powoduje, że nie liczy się tylko umiejętne użycie (umiejętności), ale sama rzecz, to ona jest wyposażona w moce sprawcze. To, co umie, np. strzelać z łuku, deleguje na łuk, bo nie widzi, z naszego punktu widzenia, swojej od niego odrębności, gdyż w działaniu-myśleniu, w postawie magicznej, zaangażowanej, taka różnica nie zachodzi, lecz jest uchwytana dopiero z dystansu. Przykłady takiego myślenia mamy jeszcze w folklorze, np. przy okazji instrumentów muzycznych (Piotrowski 2004, 149–160). Członek społeczności magicznej nie potrafi się wyraźnie zdystansować do swojej kultury, nie potrafi oddzielać tam, gdzie my, nowocześni, oddzielamy. Moim zdaniem to rezultat między innymi braku pisma jako wynalazku dystansującego, w tym sensie bez pisma nie byłaby możliwa postawa zdystansowana w rozumieniu Anny Pałubickiej, a co za tym idzie – nie jest możliwe ani Ja, ani abstrakcja. W tym sensie oburzenie Latoura na nowoczesnych jest niesłuszne, gdyż są tacy, jakimi stworzyło ich pismo, technologia, która przecież, podążając za samym Latourem, nie może być krytykowana (krytykując technikę, krytykuje się samych siebie). Nie stara się on rozumieć, skąd wzięło się myślenie nowoczesnych, nie prowadzi w tym względzie studiów nad rzeczami i technologiami, w tym pismem. Latour nie odpowiada na pytanie, dlaczego nowocześni dokonują puryfikacji, dlaczego posługują się abstrakcjami – robią tak między innymi dlatego, że posługują się pismem. Uważam, że to wynik nieprzyswojenia sobie refleksji nad pismem. Ponadto należy podkreślić, że komunikacyjne odchodzenie od pisma i opisywana przez Onga „wtórna oralność” wiąże się z myśleniem magicznym (szerzej zob. Rydlewski 2018, 77–95). Rezygnując z dotychczasowego humanistycznego myślenia, rezygnuje ze swojej podmiotowości, staje się rozszerzona na rzeczy, dokładnie tak jak w myśleniu magicznym – w tym sensie mielibyśmy do czynienia z jakąś formą wtórnej magiczności. Latour zapewnia, że ta zmiana będzie dla nas korzystna, Ingold powie, że da nam nowe możliwości – będziemy niezredukowani, a poszerzymy nasze doświadczenia. W świecie magii synkretycznie pierwotnej nie ma Ja, nie ma dystansu, bo jesteśmy zespoleni ze światem, jesteśmy światem, jest tylko emocja, doświadczenie/przeżywanie (wartość najwyższej przez posthumanistów ceniona), lecz brakuje refleksji i myślenia. Ponadto nie ma symbolu i relacji symbolizowania, pismo oddziela także teraźniejszość od przeszłości. W świecie magii, gdzie nie ma pisma, jest tylko utożsamienie i metamorfoza. To między innymi pismo sprzyja odróżnianiu się od świata. Bez niego powracamy do magii. Nie twierdzę rzecz jasna, że staniemy się na powrót magiczni,

nie ma prawdopodobnie takiej możliwości (Kmita 1984, 30), ale projekt Latoura, a szczególnie Ingolda i Olsena, sprzyja roztopieniu się w świecie. Czy to nie za duża stawka? Latour mówi, że nigdy nie byliśmy nowocześni, bo zawsze robiliśmy to, co przednowocześni. Ależ oczywiście, że jesteśmy nowocześni, bo inaczej myślimy o związku z rzeczami. Latour chce pokazać, że to myślenie jest błędne, lecz nie jest, gdyż jest wynikiem między innymi pisma – badacz ten sugeruje, że nowoczesne myślenie to jakaś niezrozumiała fanaberia. Francuski antropolog chce nas przekonać, że to nasze myślenie o nas samych to nic ważnego, że wystarczy je zmienić, lecz to myślenie tworzy nas właśnie tymi, kim jesteśmy i kim się czujemy. Latour chce przedstawienia naszego myślenia na tory magiczne, co uważam za znacznie bardziej problematyczne, niż mu się wydaje: nie wystarczy powiedzieć, że człowiek to nie rzecz, choć rzeczy go tworzą (w tym nie ma nic rewolucyjnego). Problem z podmiotowością istnieje, chyba że przestajemy mówić o człowieku, a zaczynamy o relacjach, co przypomina sieć partycypacji mistycznych, w których żaden element nie jest wyróżniony, i że to nie człowiek nadaje znaczenia światu, lecz w tym świecie znaczeń po prostu działa, nie poddając go refleksji. Problemów jest więcej, by wspomnieć chociażby dyssolucję schizofreniczną, jaka może się pojawiać na podglebiu „umagiczniającej się” kultury toczącej walkę między myśleniem prelogicznym a myśleniem logicznym (Mazurkiewicz 1980), szybkość przemian technologicznych regulującą szybkość zmienności form bycia „człowiekiem” i potencjalne zagubienie się w tych formach, uprzedmiotawianie ludzi jako rewers upodmiotowienia rzeczy (Turkle 2013; Musiał 2015, 25–41) oraz multiplikowanie tożsamości w celach konsumpcyjnych, gdyż jedno ciało jako jedna tożsamość to za mało, należy (o ile w ogóle) zachować ciało, ale pomnożyć tożsamości, aby większa ich liczba więcej konsumowała.

Latour za Michelelem Serresem, śledząc etymologię słowa „rzecz”, w zasadzie wprost mówi o rzeczy jako „przyczynie”. Ludzki świat nie wywodzi się z języka, choć język bardzo by tego pragnął, ale z rzeczy właśnie (Latour 2011, 120). Ujęcie rzeczy w ten sposób jest wynikiem tego, że rzecz traktowano właśnie w sposób magiczny, to rzecz była sprawcza, a nie tylko używający jej człowiek. Rzeczy są sprawcze mocą przekonań takimi je czyniących. Latour zachęca nas jednak, abyśmy inaczej myśleli o tym, co robimy, gdyż robiliśmy tak zawsze, zawsze byliśmy hybrydami, zawsze bowiem byliśmy z rzeczami oraz technologiami. Kłopot w tym, że nie było tak zawsze, wszak rzeczy nie zawsze były przedmiotami, a technologia nie zawsze determinowała zmiany. Źle po prostu o tym wszystkim mówimy, skonstatowałby Latour; zamiast przekonywać o swojej ludzkiej sprawczości, powiedz prawdę: to ty i luk tworzący hybrydę zabiście jelenia. W miejsce abstrakcji musi pojawić się konkret. Najlepiej, tj. najbardziej empirycznie, byłoby opisywać swoje ludzkie działania w języku

typu polisyntetycznego, który pozbawiony jest abstrakcji, a za to skupiony na konkretności. Języki te są tak szczegółowe i konkretne (odmalowują obraz), gdyż ich użytkownicy nie znają pisma wprowadzającego abstrakcję. Bez pisma są oni pozbawieni możliwości wyraźnego oddzielenia Ja od nie-Ja, gdyż Ja jest właśnie pewną abstrakcją (zdają sobie sprawę, że to kwestia bardziej skomplikowana). Żebyśmy dobrze mogli opisywać, chce powiedzieć Latour, musimy patrzeć na siebie ich oczami, i najlepiej nauczyć się opisywać sytuację ich językiem: musi zniknąć abstrakcja, aby pojawił się konkret. W tym sensie pismo czyni nas ślepych, a atak Latoura to nie tyle atak na Kulturę, Społeczeństwo i wszelką niechęć do Całości, ile atak na abstrakcję, a przytoczone pojęcia to efekt prześlepianej przez niego niechęci do pisma, które jest tą technologią intelektu odpowiedzialną za ich tworzenie, w tym całości zwanej Człowiekiem różnym od rzeczy.

Ta dyrektywa metodologiczna („opisuj działania bez abstrakcji”) wyraźnie pokazuje nowy sposób myślenia o działaniu, a zatem i o działającym podmiocie, który ma być nierozdzielny od używanych narzędzi, co jest zgodne z magicznym wzorem kulturowym. Kluczowy jest fakt nowego konstruowania podmiotowości, w której człowiek pojmowany jest jako „wymiana form”. Zgadzam się, że „podmiot to byt otwarty”, że jest tworzony, a w tym że tworzone jest jego ciało, nawet praca mózgu (Carr 2013). To fakt, któremu trudno zaprzeczyć, kłopot i nadzieja, szansa i zagrożenie w tym, że zmienia to nasze dotychczasowe wyobrażenie o tym, co ludzkie, o granicy oddzielającej nas od nie-nas, w tym sensie społeczna konstrukcja podmiotu, w której jest on oddzielony od czegoś, czym on *nie* jest, wydaje się dobiegać końca – przynajmniej tak chcieliby posthumaniści.

Fundamentalne pytanie brzmi, czy wyobrażenie to chcemy modyfikować, czy chcemy „pozostać sobą”, cokolwiek miałyby to znaczyć, czy też chcemy w zasadzie dowolnie modyfikować swoje tożsamości, swoje – używając języka Olgi Freidenburg – „stadia magiczne”. I to jest już decyzja kulturowa, tak jak decyzją kulturową było nowoczesne odseparowanie podmiotu od rzeczy, słowem: czy człowiek chce być dalej człowiekiem, czyli swoim kulturowo wytworzonym wyobrażeniem człowieka, bo być może wcale już nim być nie chce, a pragnie być np. przedmiotem (Mbembe 2018, 184). Maciej Musiał, reflektując nad statusem „pierwiastka ludzkiego” w napięciu między obecnością magii a doświadczeniem techniki, niezwykle trafnie zauważa, że w opisanych przez niego fenomenach „[...] człowieczeństwo jako wartość ulega pewnego rodzaju erozji, a granica między ludzkim i nieludzkim rozmyciu. Z jednej bowiem strony ludzie utożsamiają się z trójwymiarowymi zlepkami pikseli, a z drugiej strony żywią wobec nich silne uczucia – dzieje się tak zarówno, gdy zlepkami pikseli sterują (nieznani jednak i w tym sensie niebrani pod uwagę) ludzie, jak również

wtedy gdy, jak wskazuje jeden z tekstów już tu cytowanych, wirtualną postacią steruje sztuczna inteligencja i nie kryje się za nią żadna żywa osoba. Gdy dodamy do tego żywienie uczuć wobec robotów, okazuje się, że we współczesnej kulturze człowiek coraz częściej nie ma potrzeby być »prawdziwym« człowiekiem ani nie potrzebuje być z »prawdziwymi« ludźmi, ponieważ może – dzięki magii – wcielać się w obiekty nieożywione, a także nawiązywać z takimi obiektami emocjonalne relacje. Wydaje się, że można uznać te tendencje za praktyczne przykłady teoretycznych postulatów posthumanistów namawiających do anty-anthropocentrycznego zdetronizowania człowieka i zniwelowania przekonania o jego wyjątkowości poprzez rozmycie granic pomiędzy tym, co ludzkie i tym, co nieludzkie. Warto dodać, że również w teoretycznych rozważaniach posthumanistów można dostrzec elementy myślenia magicznego. Ocena tych tendencji, które gdzie indziej nazywam odczarowywaniem człowieka (rozumianego jako wartość), jest kwestią do osobnej dyskusji” (Musiał 2019, 50).

Dyskusja ta musi jednak rozgrywać się na podglebiu znacznie obszerniejszym niż idee Latoura, gdyż uwzględniającym aksjologię, a ponadto czerpać z refleksji psychologicznej nad obecnością myślenia magicznego u dorosłego, zdrowego podmiotu kultury zachodniej.

LUDZIE I HYBRYDY W KONTEKŚCIE SPORU O DETERMINIZM TECHNOLOGICZNY

Pojęcie hybrydy, i w ogóle relację rzeczy i ludzi, daje się dobrze zrozumieć poprzez historię, jaką opowiada Latour w *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, a mianowicie „zamach stanu” Archimedesesa i wytworzenie hybrydy w postaci nowej polityki złożonej z polityki dotychczasowej oraz zastosowania techniki. Jednocześnie dają się ją, jak sądzę, wpisać w różne odczytania, interpretacje i spory wokół determinizmu technologicznego, co jest o tyle ważne dla moich rozważań, że tym, co ma nas „trzymać razem”, zapewniając intersubiektywność naszego świata, także komunikacyjną, mają być quasi-obiekty, za którymi stoją świat materialny, technologie i cielesne praktyki.

Historia opowiadana przez Latoura na podstawie opisu Plutarcha ma na celu podkreślić, jak cenna poznawczo jest zasada symetrii, przez ukazanie, jak w rzeczywistości wygląda rozrost kolektywów i jak się one zmieniają w zależności od tego, jakich będziemy do nich włączać nieludzi. Przedstawia ona Archimedesesa, który zaprezentował władcy Syrakuz Hieronowi, który był jego przyjacielem i krewnym, praktyczne zastosowanie swojej wiedzy teoretycznej na temat siły fizycznej, a dokładniej mówiąc, tego, jak można poruszyć wielki przedmiot niewielką siłą. Dzięki wielokrążkowej konstrukcji Archimedesowi udało się bez wielkiego wysiłku wyciągnąć statek z morza na ląd. Zrozumiawszy potęgę techniki, Hieron zaproponował Archimedesowi zbudowanie machin

wojennych, zarówno obronnych, jak i zaczepnych. Należy koniecznie dodać, że Archimedes, zgodnie z greckimi przekonaniem panującymi w tamtych czasach, uważał zajmowanie się mechaniką obliczoną na przydatność za rzecz rzemieślniczą, nieszlachetną, prawdziwą dumę przynosiła mu działalność niewiążąca się z żadną potrzebą praktyczną, z tego względu też nie chciał pozostawić żadnych pism teoretycznych.

Interpretujący tę historię Latour zauważa, że: „Archimedes dzięki zastosowaniu systemu wielokrzyków zmienił nie tylko stosunki sił, zmienił także stosunki polityczne, dając królowi do ręki rzeczywisty mechanizm, który sprawiał, że jeden człowiek przewyższał siłą wielu ludzi. Aż do tej chwili suweren reprezentował masy, zabierając głos w ich imieniu, ale nie stawał się od tego silniejszy, Archimedes dzięki przekształceniu stosunku reprezentacji politycznej w mechaniczny stosunek proporcji wypracował dla Lewiatana inną zasadę kompozycji. Bez geometrii i statyki suweren musiał się liczyć z nieskończonymi przeważającymi siłami. Kiedy do gry reprezentacji politycznej dołączy się lewar techniki, można stać się silniejszym niż masy, można bronić się i atakować. Nie dziwi zatem, że Hieron osłupiał, zrozumiałwszy potęgę techniki. Nie zdarzyło mu się wcześniej łączyć władzy politycznej z krążkiem liniowym” (Latour 2011, 156). Dzięki owej translacji Hieron osiąga sukces, broni Syrakuz „machinami o rozmiarach policzalnych dzięki nauce o proporcjach, proporcjonalnie rozrasta się również kolektyw”. Kłopot w tym, zaznacza Latour, że: „Źródło tych zmian w rozmiarach i niewspółmierności znika jednak raz na zawsze”, zostaje „wymazane”, gdyż Archimedes ma boski umysł, a matematyka ma siłę nadprzyrodzoną, słowem: „Dowody matematyczne nie pasują do niskich czynności manualnych, wulgarnej polityki i codziennych zastosowań”. „Wszelkie ślady połączenia – stwierdza Latour – sojuszu, związku między tymi dwoma momentami zostają wymazane. Nawet jego traktaty muszą zniknąć, bez śladu. Pierwszy moment wytworzył nieznaną wcześniej hybrydę – dzięki wykorzystaniu sojuszu między formami politycznymi a prawami proporcji słabszy stawał się silniejszy. Drugi moment oczyszcza politykę i naukę – oddziela imperium człowieka od imperium matematyków czyniąc je niewspółmiernymi. Archimedesowego punktu podparcia należy szukać nie tyle w pierwszym momencie, ile na styku obu momentów: jak prowadzić politykę nowymi środkami, które nagle zaczynają do niej pasować, a jednocześnie zaprzeczać istnieniu jakiegokolwiek związku między absolutnie nieprzystającymi działaniami?” (Latour 2011, 157). Wszystko to, co było źródłem zmiany kolektywu, czyli matematyka i siła, zniknęły z pola widzenia, choć śledząc „zamach stanu” Archimedes, śledzimy nowego nieludzkiego aktora, który wkracza do wnętrza kolektywu.

Kluczowa jest interpretacja Latoura, która pokazuje, jak postrzega on relację ludzi i rzeczy oraz kwestię rozumienia kontekstu społecznego, na którym jego

zdaniem „poległa” szkoła edynburska. Ów kontekst społeczny miał wszystko wyjaśniać, niczego nie wyjaśnia, bo jeszcze nie może (jak mógłby coś wyjaśniać, jeśli jeszcze nie istnieje?). W jego ujęciu tej historii „Nie chodzi o to, żeby odkryć, jak geometria »odzwierciedla« interesy króla albo jakim rodzajem »przymusu« są dla społeczeństwa Syrakuz prawa geometrii. Nowy kolektyw tworzy się przez włączenie geometrii i jednocześnie zaprzeczanie temu. Społeczeństwo nie może wyjaśnić geometrii, ponieważ chodzi o społeczeństwo nowe, stworzone na »geometryczną modłę«, które zaczyna bronić murów Syrakuz przed Marcellusem. Społeczeństwo polityczne jest artefaktem uzyskanym dzięki usunięciu murów i lewarów, krążków i mieczy dokładnie tak, jak kontekst siedemnastowiecznej Anglii można uzyskać tylko przez wcześniejsze wyłączenie pompy powietrznej i rodzącej się fizyki. Dopiero gdy pozbędziemy się z kolektywu nieludzi, otrzymamy rezyduum nazywane przez nas społeczeństwem. Będzie ono niezrozumiałe, ponieważ jego rozmiary, trwałość i solidność pozostaną bez przyczyny. Równie dobrze można podtrzymywać Lewiatana za pomocą nagich ludzi albo samej umowy społecznej – bez pomp powietrznych, mieczy, ostrzy, faktur, komputerów, akt i pałaców. Więź społeczna nie łączy, jeśli wykluczmy przedmioty. Konstytucja z jednej strony dopuszcza ich mobilizowanie, z drugiej czyni je na zawsze nieprzystawalnymi do świata społecznego” (Latour 2011, 157–159). Podsumowując, krążki Archimedesas, tak jak pompa powietrzna, to właśnie quasi-objekty, czyli „przedmioty tworzące to, co społeczne”, nowi nieludzie mający właściwości cudowne, ponieważ są jednocześnie społeczni i aspołeczni, są wytwórcami natury i stwórcami podmiotów” (Latour 2011, 159).

Determinizm technologiczny, jak wiadomo, ma swoje różne wersje, by wspomnieć tylko klasyfikację lokalną i globalną oraz klasyfikację zakładającą miękki oraz twardy wpływ technologii na kulturę (Trybulec 2015, 67–94). Nieporozumienia względem tego pojęcia są – moim zdaniem – przyczyną sporów, czego dobrym przykładem są spory wokół (deterministycznych) następstw piśmienności w ramach teorii oralności i piśmienności (Trybulec 2015, 67–94; Godlewski 2008, 149–194).

Latour w swoim stylu deklaruje, że spór między deterministami technologicznymi a deterministami społecznymi jest wynikiem oddzielenia tego, co społeczne, od tego, co materialne, czego wynikiem są dyscyplinarne polemiki, które rodzą głupoty (Latour 2010, 119), albowiem: „Unikając groźby »determinizmu technicznego« podejmujemy się stanowczej obrony »społecznego determinizmu«, który przybiera formę tak skrajną (na przykład silnik parowy to »jedynie odbicie angielskiego kapitalizmu«), że nawet najbardziej otwarty inżynier staje się zażartym deterministą technicznym, który uderza silnie w stół wykrzykując o »ciężarze materialnych ograniczeń«. Gesty takie niczego nie

zmieniają, a sprawiają jedynie, że nawet umiarkowany socjolog jeszcze zacieklej upierać się będzie przy ważności niektórych »wymiarów dyskursywnych«” (Latour 2010, 119). Zdaniem Latoura obie te perspektywy są nierealistyczne, wpisują się w dotychczasową „prymitywną” humanistykę od Marksa po Bourdieu, która choć nie jest błędna, nie zdaje relacji z wielu związków między czynnikami ludzkimi a pozaludzkimi (Latour 2010, 119–120).

Przyznam, że nie jest dla mnie do końca jasne, jakie stanowisko naprawdę zajmuje Latour, a jakie jedynie deklaruje oraz jak rozumie on determinizm technologiczny. Jak widać w powyższym cytacie, w ujęciu Latoura ten spór jest jak najbardziej nowoczesny, gdyż zakłada wpływ jednego czynnika, technologicznego, materialnego, na drugi, kulturowy. Dla Latoura jednak liczy się nie ontologiczny status obiektów, ale ich działanie w sieci, nie uprzywilejowuje on ani nie określa z góry żadnych czynników jako technologicznych bądź kulturowych, a w jego żabiej perspektywie wszystko jest na jednym stole: wzajemnie splatane i transformowane. W takim ujęciu spór o determinizm technologiczny jest zapewne, jego zdaniem, jak spór o relatywizm – nierozwiązywalny. Moim zdaniem rację ma Ewa Bińczyk, gdy stwierdza, że Latourowi nie chodzi o projekt jednostronnego (twardego, jak się domyślam) determinizmu technologicznego, ale raczej o próbę wyzbycia się dychotomii pomiędzy tym, co społeczne, i tym, co pozaludzkie (Bińczyk 2007, 34; zob. także: Kil 2012, 358–372). Z kolei Aleksandra Kil trafnie zauważa, że myśl Latoura to trzecia droga w medioznawstwie, czyli droga pomiędzy determinizmem technologicznym a kulturalizmem. W tytule pojawia się „sprawczość technologii”, przy czym, po pierwsze, trzeba po Latourowsku rozumieć technologię, a po drugie, jej sprawczość właśnie nie jest oczywista, co zresztą podkreśla cytowana przez Aleksandrę Kil Ewa Domańska (Kil 2012, 361).

Ponadto czytając teksty między innymi Łukasza Afeltowicza (Afeltowicz 2009, 288), Krzysztofa Abriszewskiego (Abriszewski 2007, 119–120) oraz Ewy Bińczyk (Bińczyk 2007, 34), można zauważyć literatury z zakresu determinizmu technologicznego (Łukasz Afeltowicz), czy w ogóle wpływu technologii na życie społeczne, jako perspektywy sojuszniczej względem perspektywy Latoura. Cały kłopot w tym, że nikt nie definiuje tego pojęcia, nie określa jego rozumienia, co sprawia, że można je rozumieć (ale czy należy?) w potocznym, tj. twardym, sensie, czyli jako warunkowanie, determinowanie kultury poprzez technologię, czynnik sprawczy bezpośrednio wywołujący zmianę. Trudno zatem o precyzyjne usytuowanie myśli Latoura na tle wspomnianego sporu oraz jego zwolenników.

Zaryzykuję tezę, że perspektywa determinizmu technologicznego tylko na pierwszy rzut oka jest po tej samej stronie co myśl Latoura, podobnie jak tylko na pierwszy rzut oka teoria oralności i piśmienności jest deterministyczna. Byliby nieostrożni zatem ci badacze, którzy bez odpowiedniego komentarza zestawia-

liby myśl teoretyków oralności i piśmienności oraz Latoura jako deterministów technologicznych w rozumieniu twardym. Na dobrą sprawę w ogóle trudno wskazać twardego deterministę technologicznego, tj. takiego, który uważa, że technologia jest „pierwszą przyczyną”, „podstawowym czynnikiem”, „fundamentalnym warunkiem” zmian społecznych. Jak zauważa Marcin Trybulec: „Treść tak rozumianego determinizmu wyrazić można w stwierdzeniu, że technologia, rozumiana jako dziedzina rządząca się własnymi regułami, jest przyczyną określonych zmian społecznych, ekonomicznych, czy politycznych danej wspólnoty. W tym sensie determinizm, wyjaśniający funkcjonowanie społeczeństwa, odwołuje się do praw natury, zaś normy społeczne postrzegane są jedyne jako przejaw zmian zachodzących na głębszym poziomie argumentacji materii. Zgodnie z tym stanowiskiem przyszły stan społeczeństwa zostaje określony w sposób jednoznaczny przez prawa przyrody i zgodny z nimi rozwój technologiczny, natomiast intencje i cele jednostek oraz grup społecznych nie mają najmniejszego znaczenia” (Trybulec 2015, 68–69).

Abstrahując od pewnych naleciałości metafizycznych w rozumieniu determinizmu technologicznego oraz konieczności w odwołaniu się do „praw natury”, sądzę, że Latour w pewnej mierze przystałby na takie rozumienie determinizmu technologicznego, gdyż to innowacje technologiczne, w tym hybrydy technologiczne, „argumentacja materii”, mają fundamentalny wymiar dla przemiany naszego świata. Latour na pierwszy rzut oka wydaje się zatem deterministą technologicznym, być może nawet sam o sobie tak myśli, a prawdopodobnie myśli tak o nim część jego sympatyków (Łukasz Afeltowicz), choć nie wszyscy (Ewa Bińczyk). Zdaję sobie sprawę, że sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana, gdyż Latour programowo chce uniknąć zarówno jednego podejścia (determinizm technologiczny), jak i drugiego (podejście kulturalistyczne), a na pewno deklaruje taki stan rzeczy, choć mam wątpliwości, czy rzeczywiście realizuje ten postulat, gdyż usuwa z pola widzenia to, co mentalne, czyniąc to analogicznie jak skupiony na materii i materialności Marshall McLuhan. Niezależnie od tego, czy stanowisko Latoura określimy determinizmem technologicznym (twardym lub miękkim), czy też jakąś jego specyficzną odmianą lub pogodzeniem obu determinizmów, determinizmem translacyjnym, to i tak koniec końców „źródłem zmian” będzie materialny obiekt.

Latour w omówionej historii gubi, czy po prostu nie zwraca uwagi na przekonania aktorów i sprowadza zmianę do jednego czynnika, czyli quasi-obiektu, jakim były krążki Archimedesza. To one stały się „źródłem” i „przyczyną” zaistniałego stanu rzeczy, którym były skuteczna możliwość obrony i ataku oraz stworzenie nowej władzy politycznej połączonej z władzą siły. To materialność jest sprawcza, techniczny artefakt jest przyczyną, a nie to, co rzecz pozwala dostrzec, skonstruować, zmobilizować i włączać w kolektyw, co przecież jasno

wynika z jego opisu. Sprowadzenie sprawczości do samej rzeczy to jednak tylko część prawdy, widząc quasi-obiekty nie widzi się bowiem niczego innego. Latour bierze pod uwagę jedynie efekt końcowy, udany efekt konstrukcji, i wskazuje palcem, mówiąc: „oto czynnik sprawczy”, lecz nie zwraca uwagi na to, kto i na jakiej podstawie włączył obiekt w kolektyw. Zdanie „Nowy kolektyw tworzy się” jest tylko częściowo prawdziwe, jest on bowiem tworzony przez ludzką decyzję o włączeniu czynnika, który faktycznie go zmieni zgodnie z wyobrażeniem, na podstawie którego tę decyzję podjęto.

Hieron zobaczył „potęgę techniki”, ponieważ miejsce w strukturze władzy, jaką posiadał, sytuacja wojny wyznaczająca pewne dopuszczalne sposoby działania, wartości i cele pozwoliły mu ją zobaczyć, nie każdy bowiem człowiek, patrząc na „potęgę techniki”, jest w stanie ją „rozumieć” oraz wykorzystać. Hieron zobaczył „potęgę techniki”, posługiwał się bowiem odpowiednimi, instrumentalno-technicznymi przekonaniem normatywnymi wyznaczającymi mu wartości i cele oraz przekonaniem dyrektywnymi „podpowiadającymi” mu, jak i dzięki czemu owe cele zrealizować. Dzięki istnieniu owych przekonania translacja z siły fizycznej na siłę polityczną się powiodła, nie wspominając już o kulturowych regułach rządzących zasadami i regułami wojennymi (wszak mogły być one zupełnie inne i w osobnych kulturach mogłyby uchodzić za niepotrzebne bądź za niehonorowe). To decyzja człowieka, który ma władzę w oparciu o instrumentalno-techniczne cele, z zastosowaniem odpowiednich dyrektyw sprawia, że przedmiot zostaje włączony w kolektyw.

Historia, którą opowiada Latour, jest dobrym argumentem przeciwko niemu samemu, temu, co nadbudowuje nad samym opisem: ależ oczywiście, że chodzi tutaj o interesy króla („mapa interesów”), które geometria pozwala realizować, a społeczeństwo jest przymuszone do stosowania geometrii, o ile chce wygrać wojnę. Dostrzeżona przez Hierona „potęga techniki”, a za nim przez Latoura, pomija po prostu zasób wiedzy władcy oraz zastanę sytuację społeczną (kontekst społeczny właśnie), gdyż to jego działanie w oparciu o tę sytuację pozwala włączyć technologiczny wynalazek do zbiorowości, dając jej się przekształcić (od tej pory jest nas mniej, ale jesteśmy silniejsi). Pomijając kwestię stopnia owego przekształcenia i jego trwałość, wydaje się, że cała historia z jednej strony mogłaby zostać opowiedziana w perspektywie użycia/wykorzystania wynalazku technologicznego, na co jednak Latour by nie przystał, bo odbierałoby to sprawczość quasi-obiektu, a z drugiej strony zbyt wiele w tej historii „czynnika ludzkiego”, tj. decyzji władcy, aby uznać Latoura za deterministę technologicznego w wersji twardej – nie mam jednak pewności, czy Latour ją w ogóle dostrzega (jeśli nie dostrzega, to fetyszyzując sprawczość quasi-obiektu, traci kontakt z empirią). Moim zdaniem Latour ten kluczowy moment dostrzeżenia „potęgi techniki” czyni zupełnie oczywistym, gdyż technika jest po prostu potężna.

Latour, opowiadając tę historię, chce pognębić znienawidzony przez siebie „kontekst społeczny”, który – jak zakłada – obrazuje biegun Społeczeństwa jako czegoś gotowego, stałego i niezmiennego. Społeczeństwo nie może wyjaśnić geometrii, wskazuje Latour, gdyż jest tworzone na geometryczną modłę, buduje się, nie może więc tłumaczyć tego, co właśnie się z nim dzieje: to, co społeczne, wytworzy właśnie quasi-obiekt, który właśnie wchodzi w grę. Takie ujęcie sprawy jest co najmniej dziwaczne, gdyż – pomijając kwestię rozumienia Społeczeństwa – to właśnie Archimedes, jako część tego Społeczeństwa, tę geometrię wyjaśnia. Oczywiście, że Społeczeństwo się zmieni, ale właśnie dlatego, że ktoś pokazuje wartość geometrii, a ktoś inny zechce ją wykorzystać. Sieć, którą tworzy ta historia, mająca obrazować hybrydyzację rzeczywistości, jest znacznie bardziej ludzka, społeczna, ukontekstowana, pełna znaczeń i przekonań, niż chciałby Latour. Jeśli przypomnieć teorię quasi-obiektu Serresa, o której mówiłem, to nie jest on sprawczy w chwili działania, ale nie tworzy reguł działania. Te muszą zostać ustanowione, aby można było toczyć grę. Latour po prostu bardzo wąsko, nazbyt wąsko traktuje to, co społeczne.

Latour mówi o cudownych właściwościach quasi-obiektów, że są one społeczne i niespołeczne, że wytwarzają naturę (cokolwiek miałyby to znaczyć w omawianej historii i czymkolwiek miałyby być to, co niespołeczne) i że są stwórcami podmiotów. Problem w tym, że ta cała historia jest znacznie bardziej skomplikowana i że to nie te przedmioty wytwarzają podmioty, ale same podmioty decydują się na pewną zmianę, tworzą siebie na nowo z wykorzystaniem tego przedmiotu (świadomość konsekwencji podejmowanych decyzji to inna kwestia). Latour widzi konsekwencje, nie widząc genezy, gdyż jest ślepy na kulturę, co jest akurat typowe dla deterministy technologicznego – nie jest on w stanie „wmontować” w swoją sieć aksjologii. Ponadto odnoszę wrażenie, że lepiej podążać za opisem Latoura niż refleksją nad tym, z czym w tym opisie mamy do czynienia.

Archimedesowy punkt podparcia, jeśli uznać go w narracji Latoura za moment konstruujący na nowo świat, manifestujący się w quasi-obiekcie lub doń upakowany, jest złożony z dwóch momentów na siebie nałożonych, translacji oraz puryfikacji. W przypadku quasi-obiektu, jakim jest krążek, mamy do czynienia z przełożeniem siły techniki na siłę polityczną, przy czym oczyszczenie drugiego momentu w tej historii nie ma dla tej historii aż tak istotnego znaczenia, jak sugeruje Latour, gdyż nie ma ona znaczenia dla Hierona ani dla zmiany kolektywu (to wszystko ma działać), może mieć ona jedynie znaczenie dla samopoczucia Archimedes, gdyż status, jaki przyznaje pracy rzemieślniczej, zupełnie nie interesuje władcy, a irytuje samego Latoura (dlaczego Latour krytykuje aktora, jakim jest Archimedes, za to, kim jest i w co wierzy?). Nawiasem mówiąc, pokazuje to, że Nowoczesna Konstytucja sięga znacznie wcześniej

niż czasów Boyle'a i Hobbesa, bo podziałów na dwa style badawcze, tj. arystokratów i rzemieślników (Sojak 2014, 75–135; Afeltowicz i Sojak 2015). Ponadto Latour nic nie pisze o samym Hieronie, który miały uważać własne Społeczeństwo za pozbawione rzeczy, wręcz przeciwnie – można wywnioskować, że chętnie te rzeczy włączał, nie interesując się za bardzo ich statusem. „Więź społeczna nie istnieje bez rzeczy” – twierdzi Latour. Zgoda, ale to tylko część prawdy, żeby bowiem włączyć rzeczy do kolektywu, musimy mieć określoną więź społeczną właśnie (wspólny cel, jakim jest wygranie wojny). Latour chciałby płynąć statkiem, który jest budowany na morzu.

W perspektywie powyższej historii bliskie jest mi stwierdzenie Ruth Finnegan, która zwraca uwagę, że „[...] medium jako takie nie może samo wytwarzać społecznych konsekwencji, musi być przez ludzi używane i rozwijane przez instytucje społeczne. Zwykła techniczna egzystencja pisma nie może wpłynąć na społeczną zmianę. To, co się liczy, to jego użycie, kto go używa, kto kontroluje po co jest używane, jak pasuje do struktury władzy, jak szeroko jest rozpowszechnione – to społeczne i polityczne czynniki kształtują te konsekwencje” (cyt. za: Trybulec 2015, 93)¹³. Jeśli odnieść jej uwagi do wynalazku Archimedesza, który jako żywo pokazuje, że technologia jest czymś ludzkim (stworzył ją Archimedes, wykorzystując odpowiednie idee, materiały i narzędzia) oraz rozwija się dzięki ludziom (rozkaz Hierona), nie jest zatem jakimś bytem pozaludzkim analogicznym do biologii, jak chcieliby niektórzy determiniści technologiczni (Levinson 1999), to staje się jasne, że Latour w omówionym przykładzie nie jest deterministą technologicznym, ale wręcz kulturalistą, niezależnie od tego, co sam uważa na temat swojego stanowiska (co deklaruje albo co można uznać, że deklaruje) lub co uważają jego zwolennicy. W ujęciu kulturalistycznym,

¹³ Gwoli precyzji warto dodać, że poglądy tej badaczki mają krytyczne nastawienie względem wspomnianej teorii. Krytyka ta jednak, zdaniem Grzegorza Godlewskiego (Godlewski 2008, 165, 168–169, 178, 180–183), jest dobrym przykładem nieporozumień względem teorii oralności i piśmienności, gdyż krytykuje teoretyków tej opcji za coś, czego ci nie mówią; nie są oni twardymi deterministami technologicznymi, raczej pokazują właśnie splatanie się czynników technologiczno-materialnych z kulturowymi. Nie da się w ich ujęciu mówić o determinizmie technologicznym w prostym schemacie „X powoduje Y”, lecz trzeba uwzględnić społeczny świat, do którego pismo wkracza (Godlewski 2008, 181–182) i którego jest wytworem, gdyż jego geneza ma społeczne uwarunkowania (Ong 2009, 157). Słowem, cytowana autorka nie mówi czegoś odmiennego od teoretyków oralności i piśmienności. Najlepiej bliskie mi stanowisko wyraża David R. Olson, podkreślając: „Piśmienność nie jest jedynie podstawowym, całkowicie wyizolowanym zestawem umiejętności umysłowych. Jest ona zdolnością wykorzystywania pewnego rodzaju zasobów kulturowych. Tym, co konstytuuje piśmienność, jest rozwój tych zasobów w połączeniu z wiedzą i umiejętnością ich wykorzystywania w konkretnych celach. Właśnie dlatego piśmienność i właściwe jej kompetencje mają swoją historię” (Olson 2010, 92).

reprezentowanym między innymi przez Raymonda Williamsa, należy postrzegać media, np. pismo, w splocie różnego rodzaju zjawisk i praktyk, ale zawsze mających swoje kulturowe nachylenie, gdyż w zasadzie nie jest możliwe wyodrębnienie „czysto” technologicznego ujęcia (Williams 1992; Godlewski 2008). W tym sensie można powiedzieć, że w przytoczonej historii stajemy się hybrydami dzięki samym sobie, dzięki naszym decyzjom kulturowym, analogicznie jak podążamy za samymi sobą, za tymi, których mocą kulturowej decyzji uczynimy aktorami i którzy faktycznie nimi się stają.

MARSHALL McLUHAN VS. UMBERTO ECO – STARA POLEMIKA W NOWEJ ODSŁONIE

W tym miejscu warto przywołać krytykę włoskiego semiotyka, którą skierował w stronę koncepcji McLuhana, mówiąc, że medium jest przekazem. Uważam, że Eco celnie uchwycił pewne niedostatki, na które cierpi teza McLuhana. Jego zdaniem jest ona wieloznaczna i sprzeczna, w rozważaniach kanadyjskiego badacza mediów brakuje konsekwencji poznawczej oraz wygłasza się tezy pozbawione empirycznego pokrycia. Najistotniejszy – z mojego punktu widzenia – zarzut wskazuje, że McLuhan nie uwzględnia w wystarczającym stopniu, choć Eco nie używa takiego sformułowania, ale o nie w gruncie rzeczy chodzi, kontekstu kulturowego. Chodzi przede wszystkim o to, że zdaniem Eco McLuhan, mówiąc o „środkach przekazu”, nieustannie miesza zjawiska prowadzone w semiotyce raz do Kanału, raz do Kodu, raz do Formy Przekazu oraz – co najważniejsze – cały czas je myli, głównie Kanał z Kodem.

Jak to rozumieć? Zobrazuję to przykładem samego McLuhana komentowanego przez Eco. Włoski semilog ukazał to, co miał na myśli, mówiąc o nieuprawnionym mieszaniu Kanału z Kodem, w dosyć prosty sposób: przywołał komikсового wodza plemienia kanibalów, który nosił zegarek na szyi, traktując go jako wisiołek. „Być może wynalazek zegarka – twierdzi Eco – przyzwyczaił nas do myślenia o czasie w formie przestrzeni podzielonej na jednakowe części zmieniając dla niektórych ludzi sposób percepcji, to jednak nie jest to uniwersalne, gdyż z pewnością istnieje ktoś, dla kogo »przekaz-zegarek« znaczy coś innego. Jeśli jednak tak się rzeczy mają, to nie jest też prawdą, że wpływanie na formę i na treść przekazu może nawrócić tego, kto ów przekaz odbiera. Ponieważ temu, kto odbiera przekaz, pozostała resztką wolności: wolności odczytania go w i n n y sposób” (Eco 1999, 160; podkr. oryginalne). A zatem to nie sam przekazyźnik, rozumiany w swoim materialnym znaczeniu, nie rzecz sama, czyli to, co w języku semiotyki jest nazywane Kanałem, jest przekazem, bowiem aby był on znaczący, musi być dodany Kod. Przekaz, bazujący na materialnym substracie, nie jawi zatem bez pośrednictwa interpretacji, czyli procesu nada-

wania znaczenia. W tym sensie wódz kanibali nie zinterpretował błędnie zegarka, lecz zinterpretował go inaczej niż ktoś, kto wyposażony jest w schemat pojęciowy z linearnym pojęciem czasu, a zatem nadał mu takie znaczenie, jakie podpowiadał mu jego własny schemat pojęciowy pozbawiony owego pojęcia (nawiasem mówiąc, konstrukcja czasu w kulturze europejskiej to niezwykle skomplikowana kwestia, gdyż aktorami, których trzeba uwzględnić, są między innymi: stosunek do narracji, pismo, symbol, pierwociny logiki). Aby wymyślić zegarek, należy najpierw uprzednio dysponować koncepcją czasu linearnego (choć nie musi być ona w ogóle uświadamiana), analogicznie jak np. do wynalazku wagi trzeba posiadać pojęcie ciężaru fizycznego (a ciężar na przestrzeni dziejów nie zawsze był tak pojmowany). Nie chodzi mi tutaj nawet o obronę tezy, że zawsze koncepcja mentalna poprzez fizyczne wykonanie (mogę zaakceptować tezę, iż czynniki materialne ze względu na swoją rozpoznaną specyfikę mogą wywoływać skutki niezależne od zamierzonych intencji ich wykonania), ale o wskazanie, że rzecz w świecie kanibali może jawić się zupełnie inaczej.

Widać więc wyraźnie, że Eco jest zainteresowany mechanizmem komunikacji, w perspektywie którego idea McLuhana staje się wątpliwa w zaproponowanej przez niego wersji, co jednak wcale nie musi i nawet nie powinno czynić jej zbędną (zwracają oni uwagę na inne aspekty komunikacji). W mechanizmie tym fundamentalny akcent stawia się na pojęcie znaczenia, to od niego czy – mówiąc precyzyjnie – od jego odczytania, a więc posługiwania się Kodem, zależy bowiem, czy media jako „środki przekazu”, jak mówi o nich McLuhan, będą w ogóle dla kogokolwiek znaczące. Eco obrazuje to następująco: „Powiedzieć, że światło jest środkiem przekazu, znaczy nie zdawać sobie sprawy, że istnieją co najmniej trzy znaczenia »światła«. Światło może być informacyjnym sygnałem (posługując się elektrycznością, żeby przekazać impulsy, które na podstawie alfabetu Morse’a oznaczać będą konkretne przekazy); światło może być przekazem (jeśli moja kochanka zapala w oknie światło, to znaczy, że mąż wyjechał); światło wreszcie może być kanałem (jeśli w pokoju świeci się światło, mogę czytać książkę przekaz). W każdym przypadku – twierdzi dalej Eco – oddziaływanie zjawiska na społeczeństwo zmienia się w zależności od roli, jaką odgrywa ono w łańcuchu komunikacji. [...] [M]usimy stwierdzić, że w każdym z tych trzech przypadków znaczenie przekazu zmienia się zależnie od kodu według którego jest on interpretowany” (Eco 1999, 161–162). Przekaznik McLuhana, czyli Kanał w terminologii semiotycznej Eco, „[...] jest technologicznym wynalazkiem wpływającym na samą formę sygnału” (Eco 1999, 163), nie przesądza on jednak, co różni ludzie z niego odczytają. Eco prawdopodobnie optowałby za tezą, iż skupienie się tylko i wyłącznie na „przekazniku jako przekazie” likwiduje *de facto* namysł nad komunikacją jaką taką, a co więcej, likwiduje namysł nad kulturą, której komunikacja jest fundamentem. Myśl taką odnajduję po części

u samego Eco, który zauważa, że: „Przejdźcie od Galaktyki Gutenberga do Nowej Wsi Totalnej Komunikacji nie powstrzyma – by odwołać się do powyższego przykładu – odwiecznego dramatu zdrady i zazdrości, jaki rozpęta się między mną, kochanką i jej mężem” (Eco 1999, 163). Nie ma ucieczki od interpretacji, a zatem nie ma ucieczki od kultury.

Na czym polega aktualność uwagi Umberto Eco względem dyskutowanej przeze mnie kwestii?

Aktualność uwag włoskiego semiologa wynika przede wszystkim z tego, że owo mieszanie Kanału z Kodem ma miejsce w wybranych tezach wybranych postkonstruktywistów. W tym sensie obrona takich pojęć jak chociażby interpretacja, jawiąca się zawsze jako kulturowo niezbędna, nadal ma znaczenie. Jak trafnie zauważa Łukasz Afeltowicz, zbieżność między Latourem a McLuhanem dotyczy traktowania mediów jako przedłużeń człowieka. Afeltowicz nie ma jednak racji, gdy stwierdza: „Rozwój społeczeństw zawsze wiązał się z innowacjami technologicznymi lub – jak ujmuje to Latour – »socjalizowaniem rzeczy«, wokół których organizowało się życie społeczne” (Afeltowicz 2009, 288). Nie ma racji, ponieważ nie było tak zawsze, ponieważ to nie sama technologia wprowadza zmianę, lecz kulturowe reguły jej stosowania. Daje się to dobrze zaprezentować na przykładzie społeczeństw archaicznych, które nie postrzegały technologii rolniczych tylko i wyłącznie jako wytwórczych. Polski etnolog Andrzej P. Kowalski w artykule pt. „Gospodarka neolityczna jako wyraz reguł kulturowych” omawia czynniki kulturowe uniemożliwiające traktowanie rolnictwa jako działalności jedynie wytwórczej. Są one podyktowane tym, że w społecznościach tych, w których moc regulacyjną ma magia pierwotnie synkretyczna, porządek rytualny nie jest odróżnialny od techniczno-użytkowego. Pierwotnie rolnictwo było tylko nowym środkiem umożliwiającym magiczną manifestację witalnych sił i rozwiniętym sposobem uzyskiwania satysfakcji z podejmowania irracjonalnej (z naszego punktu widzenia) decyzji o ich roztrwonieniu (chodzi tutaj o agonistycznie zorientowaną wymianę dóbr). W pewnym więc sensie uczestnicy tamtej kultury nie rozpoznawali swojej technologicznej użyteczności, nie byli zdolni do takiej innowacji jak wprowadzenie produkcji na własne potrzeby przeżycia bez kontekstu magicznego (Kowalski 2014, 65–83; zob. także: Mamzer 2008, 98–127). Widać zatem, że teza Afeltowicza błędnie zakłada powszechność swoistej racjonalności podmiotu w dziedzinie technologicznej. Można się zgodzić z tą tezą, ograniczając ją do naszej, zachodniej kultury oraz pewnego w niej momentu, tj. chwili, gdy nastąpił podział sfer kultury na techniczno-użytkową oraz symboliczną. Z etnologicznego punktu widzenia brak swoistej racjonalności technologicznej (jeszcze w XX-wiecznych społecznościach chłopskich) jest dobrze uchwycony, np. w *Konopielce* Edwarda Redlińskiego (Rydlewski 2017, 147–166).

WSZYSCY JESTEŚMY TACY SAMI, CZYLI ILUZJA WIELKIEGO PODZIAŁU

Zdaniem Latoura, jako że „nigdy nie byliśmy nowocześni” i „nigdy tak naprawdę nie porzuciliśmy starej matrycy antropologicznej”, tj. mieszania ludzi i nie ludzi, od innych kolektywów wcale nie oddziela nas taki duży dystans (Latour 2011, 72). „Przednowocześni są tacy jak my” – twierdzi Latour (Latour 2011, 147). Nigdy też nie byliśmy odczarowani, nigdy bowiem nie opuściliśmy antropologicznej matrycy i wciąż znajdujemy się w wiekach ciemnych lub w okresie dzieciństwa świata (Latour 2011, 122).

Owa wspólna matryca to tylko punkt wyjścia dla antropologii porównawczej, gdyż antropologia powinna wrócić z tropików i badać swoją własną kulturę zgodnie z tym, jak my widzimy przednowoczesnych, i tak, jak widzą oni samych siebie, czyli jako tych, którzy w przeciwieństwie do nas nie są opętani dychotomiami. Jeśli spojrzeć na nas ich oczami, to otrzymamy właśnie to, co stworzył w swoje książki Latour, „nasz świat widziany nienowoczesnymi oczami”. „Gdy potraktuje się ich symetrycznie, mogą zaproponować analizę Zachodu lepszą niż analiza przednowoczesnych w wykonaniu modernistycznej antropologii. A mówiąc dokładniej, możemy teraz całkowicie porzucić dychotomię »my« i »oni«, a nawet rozróżnienie na nowoczesnych i przednowoczesnych. Jedni i drudzy zawsze budowali wspólnoty z natury i społeczeństw. Istnieje tylko jedna symetryczna antropologia” (Latour 2011, 147–148). Jego zdaniem „[...] z perspektywy antropologii porównawczej wszystkie kolektywy są do siebie podobne, ponieważ rozprzestrzeniają elementy, które po stabilizacji staną się elementami częściami natury i świata społecznego. Nikt nigdy nie słyszał o kolektywie, który nie poruszałby nieba i ziemi przy okazji swojej kompozycji, który nie korzystałby z ciał i dusz, własności i prawa, bogów i przodków, władzy i wierzeń, bestii i stworzeń fantastycznych... Tak wygląda pradawna matryca antropologiczna i nigdy jej nie porzuciliśmy” (Latour 2011, 152). Ażeby zobaczyć nasz świat taki, jaki jest, musimy myśleć o sobie tak, jak oni myślą o sobie, a dokładniej: jak my myślimy, że oni myślą o sobie.

Kolektywy są do siebie podobne ze względu na zasadę ich współwytwarzania, lecz różnią je rozmiary (Latour 2011, 153), „nowocześni po prostu wynaleźli dłuższe sieci przez włączenie do nich określonych nie ludzi” (Latour 2011, 166). „Wszystkie kolektywy różnią się od siebie tym, jak dzielą byty, jakie przypisują im właściwości, jakie formy mobilizacji uznają za akceptowalne. Różnice tworzą niezliczone małe podziały i nie ma już Wielkiego Podziału oddzielającego jeden kolektyw od wszystkich innych” (Latour 2011, 166) – twierdzi Latour. Różnice to tylko kwestia rozmiaru, jak zauważa bowiem francuski socjolog: „Wszystkie kolektywy są do siebie podobne, niczym kolejne zakręty spirali, różnią się tylko rozmiarem. To, że jeden kolektyw potrzebuje przodków i gwiazd

stałych, a inny (nieco bardziej ekscentryczny) wymaga genów i kwazarów, wyjaśnia się rozmiarem przestrzeni, nad którą dany kolektyw musi zapanować. Dużo większa liczba przedmiotów wymaga dużo większej liczby podmiotów. Dużo większy poziom subiektywności wymaga dużo większego poziomu obiektywności” (Latour 2011, 154).

Patrzeć na siebie oczami innych i myśleć o sobie tak, jak myślą o samych sobie oni, ma swoją wartość poznawczą. Mówiąc, o tym, co warto ocalić z dorobku przednowoczesnych, Latour wskazuje: „[...] ich niezdolność do wyraźnego rozróżnienia między sieciami a czystymi biegunami natury i społeczeństwa, ich obsesyjne zainteresowanie myśleniem o wytwarzaniu hybryd (z natury i społeczeństwa oraz z rzeczy i znaków), ich pełne przekonanie o obfitości transcendencji, ich zdolność do postrzegania przeszłości i przyszłości poza schematami postępu i upadku oraz mnożenie nieludzi różnych od tych tworzonych przez nowoczesnych” (Latour 2011, 189), lecz „[...] nie powinniśmy zachowywać granic, jakie przednowocześni nakładają na rozmiary kolektywów, terytorializmu, mechanizmu kozła ofiarnego, etnocentryzmu i trwałego braku rozróżnienia między naturą a społeczeństwem” (Latour 2011, 189). Efektem tej zmiany myślowej, zastąpienia jednej ontologii, naturalistycznej, drugą ontologią, animistyczną, jest postrzeganie świata w kategoriach tego, co Lucien Levy-Bruhl nazwał partycypacją mistyczną; wszak jeśli nie jesteśmy różni od przednowoczesnych i nigdy nie byliśmy, to i my jesteśmy zaczarowani, nigdy nie byliśmy bowiem tak naprawdę odczarowani (w tym sensie tytuł książki Latoura mogłaby brzmieć *Nigdy nie byliśmy odczarowani...*). Bardzo wyraźnie widać to w następującym fragmencie Latoura: „Nowocześni zawsze byli zaskoczeni rozproszeniem sił sprawczych i duchowych w tak zwanych kulturach przednowoczesnych. Nigdzie nie działała po prostu czysta materia albo czyste siły mechaniczne. Duchy i aktorzy, bogowie i przodkowie mieszały się tam ze sobą na każdym kroku. W odróżnieniu od tego świat nowoczesny widziany oczami nowoczesnych wydawał się odczarowany, opustoszały z tajemnic, zdominowany przez gładkie siły czystej immanencji, na które tylko ludzie narzucają wymiar symboliczny, a gdzieś tam być może istnieje transcendencja wykluczonego Boga. Jeśli teraz nie ma immanencji, są jedynie sieci, aktorzy i aktanci – nie możemy zostać odczarowani. Nie tylko ludzie arbitralnie dodają »wymiar symboliczny« do czystych sił materialnych. Te siły są tak samo transcendentne, aktywne, wzburzone i duchowe, jak my” (Latour 2011, 183).

Przypisanie sił duchowych przedmiotom oraz siłom materialnym, analogicznie jak ma to miejsce w świecie animistycznym, to zaproszenie do magii, gdyż jeśli nigdy nie byliśmy i nie jesteśmy inni, to jesteśmy magiczni, z tym że nie patrzymy na nasz świat jako magiczny. Nasz naturalistyczna ontologia to iluzja, zawsze żyliśmy w świecie animistycznie umeblowanym.

CZY LATOUR FAKTYCZNIE WYJAŚNIA WIELKI PODZIAŁ...
I DLACZEGO NIE?

Sposób myślenia Latoura cierpi na pewne niedostatki wynikające z hybrydowej, mieszającej wszystko ze wszystkim retoryki.

Przed wszystkim Latour miesza ujęcia typu *emic* i *etic*, wikłając się w paradoks, bo jeśli przednowocześni nie mają natury odróżnionej od kultury, tak jak mają to nowocześni, to nie można powiedzieć, że wszystkie kolektywy są do siebie podobne, ponieważ rozprzestrzeniają elementy, które po stabilizacji staną się elementami natury i świata społecznego, bo oni właśnie tych światów nie rozróżniają. Tak jak nie mogą tworzyć naturo-kultur, jak tworzą to nowocześni, bo nie mają natury i kultury. Chyba że Latour imputuje im, że ptaka określają jako swojego totemicznego przodka, tak jak inni „czynniki naturalny” w pompie powietrznej, to wtedy nie robi nic innego, jak podkłada swoje wyobrażenia o naturze tym, którzy jej nie mają. Robiłby zatem to, co krytykowany przez niego Lévi-Strauss. Ponadto kiedy mówi o podobieństwach pomiędzy kolektywami, to mówi o zasadzie ich tworzenia, a dokładniej – opisuje swoją metodologię, narzędzie opisu, a nie same te kultury w sensie przedmiotowym. To tak, jakbym powiedział, że wszystkie kultury są takie same, bo można je badać w ten sam sposób dzięki metodologicznej definicji kultury jako przekonań regulujących działania (Latour widzi tę trudność, podobną do tej, którą dostrzegał w subtelny relatywizmie kulturowym, takie podejście bowiem „znosi różnice poprzez uczynienie ich na równi różnymi”, lecz stara się wybrnąć z tego przez wskazanie różnicy w rozmiarach sieci).

Przyjmując ideę Latoura, w gruncie rzeczy należy uznać, że różnice kulturowe to fikcja, gdyż „kultury nie istnieją”, przy czym Latour niezbyt przekonująco wyjaśnia, w zasadzie w ogóle nie wyjaśnia, dlaczego „przednowocześni” spowalniają czy hamują rozrost sieci oraz jak, w oparciu o jakie przekonania, normy, wartości mobilizują „nieludzi” (mam na myśli to, że w innych ontologiach, poza naturalistyczną, rzeczy mają swoje własne istnienie). Jak są budowane te relacje ludzi i nieludzi? Dlaczego tak, a nie inaczej wartościują dane byty, przypisując im określone właściwości? (Latour 2011, 151–152) Kto lub co reguluje, co można, a czego nie można w takiej, a nie innej mobilizacji? Jakie są jej reguły? Latour milczy na ten temat, choć można się domyślać, że wszystko to, co społeczne czy mentalne, zostało wytworzone przez sieci, ale nie opisuje w ogóle, jak te sieci wyglądają i jak wygląda ich waloryzacja światopoglądowa hamująca rozrost sieci. „Wszystkie kolektywy – pisze Latour – różnią się od siebie tym, jak dzielą byty, jakie przypisują im właściwości, jakie formy mobilizacji uznają za akceptowalne. Różnice tworzą niezliczone małe podziały i nie ma już Wielkiego Podziału oddzielającego jeden kolektyw od wszystkich innych” (Latour

2011, 152). Nawet w świetle ustaleń antropologicznych, na które Latour się powołuje, czyli Descoli, taka teza jest mocno kontrowersyjna, gdyż Descola uznaje, że różne ontologie to *de facto* różne światy, a zakres różnic wcale nie jest „mały”. Różnica jest dokładnie taka jak ogląd stołu jako przedmiotu materialnego, a otoczonego mistyczną aurą, jak widzenie rzeczy jako przedmiotu materialnego, a przodka. Wszak sam Latour zauważa, że u przednowoczesnych nie ma czystej materii, a zatem reflektując o materii jako budulcu mówi już o uregulowanym kulturowo wyobrażeniu – posługuje się zatem środkami własnej kultury, czego jednak nie chce przyznać, a co sprawia, że wielu jego zwolenników uznaje materię na niezależną od kultury, popadając w naiwny realizm i twierdząc, że ontologia jest w rzeczach.

Nigdy nie byliśmy nowocześni to książka, która zaciekle atakuje pojęcie kultury, uznawane przez Latoura w zasadzie za wymysł antropologów (tak, antropologiczne pojęcie kultury jest wymysłem antropologów) i tak naprawdę coś, co wcześniej nie istniało, a jest rzutowane w przeszłość. Ma o tym świadczyć dobrze znana antropologom kategoria „wynalezionej tradycji”, którą to Latour przywołuje przy okazji „starożytnego” elementu góralskiej tradycji Szkocji, jaką jest kilt, który tak naprawdę został stworzony na początku XIX wieku (Latour 2011, 109). Akceptując przywołując tezę Jacka Goody’ego mówiącą, iż Lévi-Straussowskie „ludy bez historii” zostały wymyślane przez ludy, w których wiara w historię była czymś radykalnie nowym, dodaje, że w praktyce to te pierwsze ludy dokonywały ciągłych innowacji, gdyż nikt nie rodzi się tradycjonalistą, lecz staje się nim dzięki innowacjom (Latour 2011, 109–110). Latour ma sporo racji, mówiąc o wymyślaniu odwiecznej tradycji, niezmienności, można wszak w tym względzie przywołać inne przykłady, np. polskiej tradycji góralskiej (Kroh 2000), a nawet dodać poważniejszego kalibru zagadnienie, jakim jest w ogóle „wynajdywanie społeczeństwa pierwotnego” (Kuper 2009). Nie uważam jednak, aby jego teza była trafna w odniesieniu do przedpiśmionych społeczności archaicznych (Pałubicka 2020).

Warto zauważyć, że po pierwsze, tradycja to nie to samo co kultura, po drugie, wymyślanie na nowo tradycji pokazuje, że odbywa się to w planie mentalnym: ludzie „uwieczniają” swoje praktyki w określonych celach, na przykład dla poczucia tożsamości, ze względów ekonomicznych etc. – co jest właśnie kulturą, a tradycja jej skonstruowanym elementem. Problem stałości i zmienności, dynamiki zmian i swoistego konserwatyzmu, jest przez antropologów dobrze rozpoznany, by wspomnieć chociażby dyskusję na polskim gruncie etnologicznym wokół kultury typu ludowego i tego, jak dalece jej etnograficzny opis przystaje do rzeczywistości (Robotycki i Węglarz 1983, 3–8). W tym przypadku chodzi o model danej kultury i jej pasowanie do rzeczywistości, przy czym jest jasne, że nigdy nie istniała taka kultura spełniająca

wszystkie wymogi opisane przez etnografów, analogicznie jak nie każda śmierć „przypisana” do modelu „śmierci oswojonej” realizuje w pełni ten model. Społeczeństwo nie jest gotowe, stąd właśnie dynamika kulturowych zmian (nie wszyscy uznają kontekst społeczny za trwały), lecz jeśli antropologowie mówią o wynajdywaniu tradycji (a spełnia to przecież swoje społeczne funkcje), to Latour powiedziałby zapewne, że pojęcie kultury jest zbędne. Jeśli tak rozumieć kulturę, jako wynajdywaną tradycję nijak się mającą do tego, co ludzie robią i myślą, to faktycznie pojęcie to wydaje się niepotrzebne.

Latour chce nas przekonać, że w gruncie rzeczy jesteśmy tacy sami i zawsze tacy byliśmy, gdyż nawet demonizowana przez Latoura Nowoczesna Konstytucja jest tak naprawdę małym diabełkiem – naszą *differentiae speciftae* (Latour 2011, 153). Jedynym, co nas różni, jest fakt, że my-nowocześni dokonujemy procesu puryfikacji i odmawiamy uznania quasi-obiektów (Latour 2011, 159).

Latour nie odpowiada jednak na kluczowe pytanie: dlaczego tylko my rozszerzamy sieci, bo przecież jeśli my to robimy, a oni nie, to coś nas różni, w pewnym momencie zaszła *jakaś* zmiana, wobec której Latour jest bezbronny. Wszak to my mnożymy hybrydy, a nie oni. Refleksja kulturalistyczna, uwzględniająca takie wynalazki, jak: pismo, odchodzenie od magii i utrata ochrony moralnej świata pozaludzkiego (Zybertowicz 1995), mogłaby mu w tym zakresie pomóc.

ZACZAROWANY ŚWIAT BRUNONA LATOURA. PODSUMOWANIE

Moim zdaniem w *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej* daje się dostrzec wyraźne naleciałości myślenia magicznego, czy po prostu jego rewitalizację. Bruno Latour projektuje je na „odczarowaną”, jak dotychczas – jego zdaniem – błędnie sądziliśmy, kulturę zachodnią. Nie jesteśmy Inni (różnice kulturowe to iluzja), a prawdę o nas powie patrzenie na nas ich oczami, a patrzeć na siebie ich oczami to myśleć, działać, doświadczać oraz pojmować siebie (Ja), analogicznie jak ma to miejsce w myśleniu magicznym, którego ontologia animistyczna jest wyrazem.

W takim ujęciu nie jestem odosobniony, by wymienić tylko Ewę Bińczyk, Ewę Kwiatkowską oraz Philippe Stamenkovica. Ewa Bińczyk, recenzując przed laty książkę Andrzeja P. Kowalskiego pt. *Myślenie przedfilozoficzne*, stawia w zakończeniu tegoż tekstu interesujące pytanie: czy „[...] koncepcja Bruno Latoura *Actor-Network Theory*, w ramach której rezygnuje się z dychotomii podmiot–przedmiot i określa przedmioty jako aktanty, umożliwi nam myślenie o rzeczach na sposób bliski wyobrazeniom archaicznym?” (Bińczyk 2003, 141). Z kolei Ewa Kwiatkowska w przypisie swojego interesującego artykułu stwierdza, że „[...] Latour *implicite* rewaloryzuje myślenie mityczne, a w każdym

razie pewien jego aspekt, ten mianowicie, który pozwala stawać się aktantem wszystkim bytom” (Kwiatkowska 2012, 38). W odróżnieniu od polskich badaczek mało przychylny Latourowi Philippe Stamenkovic wprost pisze o mistycznej koncepcji natury i przyrównuje ją do myślenia mitycznego Ernsta Cassirera (Stemenkovic 2020, 9–10). Autorzy ci jednak odnotowują tę kwestię marginalnie, nie wyciągają z niej poznawczych konsekwencji oraz nie odpowiadają na pytanie, dlaczego właściwie mielibyśmy *na powrót* myśleć magicznie.

Jak starałem się pokazać, aspektów rewitalizującego myślenie magiczne Latoura jest więcej. Wymienię je raz jeszcze: wizja świata jako dynamicznego, postrzeganego w perspektywie sieci (różnego rodzaju powiązań i transformacji), świata złożonego z hybryd, brak wszelkich dualizmów (podmiot–przedmiot, natura–kultura, postawa zaangażowana–postawa teoretyczna, Ja–świat, Ja–narzędzie), nieodróżnienie myślenia i działania (w magii działanie jest myśleniem) oraz traktowanie rzeczy jako aktantów. To, jak Latour widzi świat, przypomina – w starej formie z nową treścią – jego magiczne postrzeganie przez społeczności archaiczne, gdyż brak w nim tak istotnego dla gramatyki kultury europejskiej szeregu wypracowanych przez stulecia opozycji. Jak zauważa Andrzej P. Kowalski: „We wspólnotach, gdzie logika opozycji nie dokonuje rygorystycznego sankcjonowania według zakazów warunkowanych kulturowo, wyobrażenia metamorficzna [...] natychmiast szuka dla siebie ujęcia” (Kowalski 2013, 71). Warto w tym kontekście przywołać klasyka filozofii kultury Ernsta Cassirera, który pisał, że życie dla nowożytnego Europejczyka „[...] podzielone jest na odrębne zakresy wyraźnie od siebie oddzielone. Podstawowe i nie do zatarcia są różnice między królestwami roślin, zwierząt, człowieka – różnice między gatunkami, rodzinami, klasami. Ale umysł pierwotny ignoruje i odrzuca je wszystkie. Jego pogląd na życie jest syntetyczny, a nie analityczny. Życie nie jest podzielone na klasy i podklasy. Jest w jego odczuciu nieprzerwaną, ciągłą całością, która nie dopuszcza żadnych wyraźnych i ostrych rozróżnień. Granice między różnymi zakresami nie są przegrodami nie do przebycia, są płynne i zmienne. Nic nie ma kształtu określonego stałego, statycznego” (Cassirer 1977, 174). Zdaniem Andrzeja P. Kowalskiego: „Metamorfozy niejako »ignorują« takie pryncypia, jak: substancjalne i przypadłościowe składniki tożsamości podmiotu lub rzeczy, podział na to, co ożywione i martwe, naturalne i stworzone, podzielone na gatunki lub płci, itd. W świecie człowieka pierwotnego wyobrażalne były przemiany dające poczucie w pełni realnego utożsamienia się z różnymi obiektami. Stąd też pochodzą wyobrażenia mitycznych istot charakteryzujących się tożsamościami dynamicznymi, nieokreślonymi, zawierającymi różne, heterogeniczne z naszego punktu widzenia, elementy, np. centaur, pegaz, itd.” (Kowalski 2013, 66). Człowiek pierwotny dostrzegał więc w swoim otoczeniu istoty hybrydowe (Kowalski 2013, 72).

Przytoczę kilka tez z koncepcji Latoura omawianych wcześniej w niniejszym artykule, które w moim przekonaniu zbliżają jego sposób myślenia do magicznego. Weźmy podstawowe pojęcia myśliciela francuskiego, jakimi są sieć i aktor. Wybitni badacze myślenia magicznego (J. Frazer, L. Levy-Bruhl, E. Tylor, strukturalizm, kroniki misjonarskie z czasów konkwisty, współczesne koncepcje magii etc.) przypisują magii dynamiczny obraz świata, czyli taki, w którym wszystko jest powiązane ze wszystkim. Co więcej, każdy element dynamicznej całości obdarzony jest mocą działania, może wywoływać skutki. Ową moc oddziaływania antropolodzy przyrównywali z działaniem niewidzialnej mocy ducha w naszej kulturze. Pogląd ten odnotowany został w literaturze antropologicznej pod nazwą animizmu lub dynamizmu. Człowiek magiczny myśli metamorficznie, wszystko jest płynne w jego widzeniu świata, jest w ruchu, przeistacza się i zmienia swoją postać, a więc i tożsamość.

Latour, mówiąc o człowieku jako mediatorze, byciu delegowanym, zapośredniczonym i w ostatecznym rozrachunku transformowanym, proponuje nowy sposób myślenia o podmiotowości, w którym człowiek jest „wymianą form”, co zbliża go do myślenia magiczno-metamorficznego, gdyż w magicznym obrazie świata nie odróżnia się Ja (podmiot) od nie-Ja. Ponadto człowiek nie jest tam personą, lecz splotem różnorodnych związków społecznych (Dominiak 2015, 226), jego bycie jest rozszerzone (Dominiak 2015, 223–224), wymienialne z innymi bytami (Dominiak 2015, 220). Nowe konstruowanie podmiotowości jest w istocie magiczne albo – podążając za Latourem – niczego nie konstruujemy, gdyż zawsze byliśmy magiczni, tj. zawsze używając heterogenicznych bytów, rozszerzaliśmy i transformowaliśmy nas samych i nasz kolektyw, lecz tak o tym nie myśleliśmy. Nowe wyobrażenie podmiotu nie oddziela go od świata, ale go na niego otwiera, co znajdzie swoje odzwierciedlenie u Tima Ingolda, podejmującego wątek metamorfozy jako sposób pełniejszego „otwarcia się” na świat, bardziej prawdziwego i autentycznego bycia w nim.

W magicznym obrazie świata, jako że nie odróżnia się Ja od nie-Ja, człowiek nie zajmuje wyróżnionej pozycji w dynamicznej wizji połączeń, sprawczość przysługuje każdemu elementowi całości. Co więcej, działając na wybrany element dynamicznej całości, wywołuje się (pożądane najczęściej) skutki w całości (magiczna zasada *pars pro toto* to odpowiednik Latourowskiej translacji: aktor zmienia i sam podlega zmianie). Wedle współczesnych nurtów obecnych w humanistyce magię należałoby zaliczyć do posthumanizmu lub antyantropocentryzmu. Weźmy przykład pokrewieństwa, które w kulturze magicznej jest niezwykle istotne, tworzy i kształtuje bowiem strukturę społeczną. Obowiązujące w kulturach magicznych zasady pokrewieństwa nie ograniczają się tylko do ludzi. Pokrewieństwo zachodzić może między człowiekiem i zwierzęciem czy jakimś przedmiotem martwym, bywa nawet ważniejsze niż pokre-

wieństwo krwi. Podobnie jest u Latoura i w posthumanizmie, który proponuje coś na kształt nowego systemu pokrewieństwa.

Myślenie magiczne jest synkretyczne. Człowiek współczesny dobiera odpowiednie przekonania, kiedy podejmuje działania z przedmiotami, inne, kiedy wchodzi w interakcje z bliźnimi, jeszcze inne, kiedy realizuje swój światopogląd. Obraca się w trzech sferach kultury: techniczno-użytkowej, społeczno-obyczajowej i światopoglądowej, nie myląc przekonań i działań należących do każdej z tych sfer. Dla człowieka magicznego wymienione sfery tworzą jedność, czyli każde podejmowane przez niego działanie jest jednocześnie manipulacją przedmiotami, podtrzymywaniem struktury społecznej (pokrewieństwa) i celebrowaniem światopoglądu, np. budowa łodzi jest manipulowaniem przedmiotowością, podtrzymywaniem struktury społecznej i afirmacją wierzeń. Latour, stwierdzając, że „[...] sieci są jednocześnie realne jak natura, narracyjne jak dyskurs i kolektywne jak społeczeństwo” (Latour 2011, 16–17), deklaruje się jako zwolennik synkretyzmu. W powyższym ujęciu Latourowskie sieci to nowa odsłona synkretyzmu magicznego, Levy-Bruhlowskich sieci partycypacji, dynamizmu magicznego i połączonych oddziaływań aktywnych czynników: ludzkich i pozaludzkich.

Ostatnią kwestią wartą podkreślenia jest wersja naiwnego realizmu, którą określiłbym mianem „naiwnego realizmu magicznego”, charakterystycznego dla kultury pierwotnej. Bezwątpienia podmiot tej kultury jest naiwnym realistą (Kowalski 2013, 81). Naiwny realizm magiczny, jaki prezentują niektórzy posthumaniści, w tym po części Latour, wynika lub jest skutkiem przyjęcia postawy zaangażowanej, działaniowej, w której świat – by tak powiedzieć – jawi się „na serio”, bez żadnego pośrednictwa kultury. Jest tak dlatego, że: „Działając w świecie, myślimy przedmiotowo, obiektywizujemy treści przedmiotowe bo je przeżywamy. Realizm naszych przeżyć rozciągamy na przedmiotowość rzeczy” (Pałubicka 2013, 103). Nie dziwi więc, że w magicznej wizji świata i jej nowej, posthumanistycznej odsłonie przedmioty materialne traktowane są jako aktanty, nie widzi się bowiem swojego zaangażowania, własne przekonania stają się przezroczyste. Nie jest zatem potrzebna świadomość sfery symbolicznej kultury, lecz wystarcza sfera techniczno-użytkowa. „Działaniowość” rzeczy do nas mówi, przy czym słyszana opowieść jest echem naszej własnej: to nie świat mówi, lecz my mówimy. Zgadza się, że używając rzeczy, wpłatając je w sieć, ich materialność może działać, oddziaływać na używającego, a nawet kształtować pewne nawyki oraz praktyki, ale jest efekt tego, że tak, a nie inaczej materię postrzegamy, że jest ona uspołeczniona, o czym przed laty pisał Stefan Czarnowski (Czarnowski 2019, 9–29), a często rzecz została zaprojektowana tak, aby pewne praktyki powstały i mogły się rozrastać. Dla nas, operujących fizykalnymi koordynatami rzeczy, kamień jest twardy, choć jeszcze w naszej

kulturze ludowej był postrzegany jako żywy i miękki, a dla człowieka archaicznego mógł być przodkiem, którego nie można używać do wytwarzania narzędzi.

Naiwny realizm magiczny jest ponadto związany z fetyszyzacją doświadczenia, będącą z kolei wynikiem przyjęcia postawy zaangażowanej. W myśleniu magicznym dokonuje się antropomorfizowania świata natury, przydawania jej ludzkich cech, w związku z czym staje się ona duchowa oraz reifikuje kulturowy wymiar ludzkiego świata, który się naturalizuje i uprzedmiotawia, czy to w postaci rzeczy właśnie, czy ciała (ciało to zresztą osobny temat na porównanie obu postaw magicznych: pierwotnej i wtórnej).

Powyższe uwagi należy jeszcze uzupełnić następującym komentarzem, istotnym dla rozumienia mojego stanowiska w sporze z Latourem. Odróżniam treść przedmiotową myślenia magicznego od formy tego myślenia, czyli schematów myślenia magicznego. Zmienności historycznej, widocznej gołym okiem, podlegają treści przedmiotowe magii pierwotnej w porównaniu ze współczesną treścią operacji magicznych. Treści przedmiotowe uzależnione są od rodzaju klimatu i środowiska życia wspólnoty, wierzeń etc., schematy pojęciowe myślenia magicznego są natomiast stałe. Takimi schematami magicznymi są np. zasady magii sympatycznej Jamesa Frazera. Ponadto pamiętać trzeba, że w okresie wspólnoty pierwotnej, tak jak u dzieci, schematy, o których mowa, przybierają postać działaniową, a dla nas to już również schematy myślenia. Możemy stosować schematy myślenia magicznego w działaniach i w autonomicznych względem aktywności myślach: zdaniach, sądach, przekonaniach. Większość humanistów uważa zapewne, że myślenie magicznie charakteryzuje wyłącznie wspólnoty pierwotne, a w późniejszych okresach historycznych jest tylko reliktem. Bruno Latour jakby zaprzeczał tym poglądom, może być ono bowiem obecne w naszym myśleniu. Czyżby magia zredukowana do posługiwania się schematami nigdy nie „opuściła” człowieka i w tym sensie, jak twierdzi Latour, nigdy nie byliśmy nowocześni?

Chciałbym podkreślić, że nie mam pewności, czy wskazane podobieństwa, które starałem się wskazać, są poczynione w sposób świadomy, czy też powstały nieświadomie. Nie widzę nic złego w nawiązywaniu i przywracaniu myślenia magicznego, jeśli korzyści z tego zabiegu dla współczesnych są ewidentne. Mam na myśli dwa rodzaje korzyści. Pierwszy rodzaj to korzyści poznawcze. Niewątpliwie jest tak, że myśląc Latourem, i innymi posthumanistami, widzę więcej niż bez tego myślenia, gdyż dostrzegam wielość relacji, jakie łączą człowieka z bytami pozaludzkimi: rzeczami, materiałami, zwierzętami i roślinami. Nowy animizm jest absolutnie genialnym ćwiczeniem wyobraźni antropologicznej, nawet jeśli z pewnymi kwestiami się nie zgadzam lub mam co do nich wątpliwości. Empiryczne opisy sieci są niezwykle pomocne w analizowaniu społeczeństwa, którego różne elementy są ze sobą powiązane i ulegają

zmianom, co było trudno uchwytne bez animistycznej metafory: faktycznie nie widzieliśmy działania wielu sił, w mocy których jesteśmy (używając dezodorantu, dbasz nie tylko o higienę). Drugi rodzaj korzyści płynących z rewitalizacji myślenia magicznego dotyczy korzyści psychicznych, głównie poczucia bezpieczeństwa ontologicznego w świecie utraty sensu oraz entropii (w tym sensie spełniałoby ono funkcję adaptacyjną). Daje także możliwość poetyckiego zamieszkiwania świata, czego przykładem jest Tim Ingold, poeta-antropolog. Uważam, że w takiej perspektywie posthumanizm wypowiada, nie zawsze nawet świadomie i *explicite*, niezwykle cenną, potrzebną i ważną intuicję co do bycia w świecie, choć ma w tym swoich niezauważanych poprzedników (głównie filozofów i poetów). Wskażę tylko na Mikołaja Bierdiajewa, który napisał, że „[...] wspólnota przewyciężająca samotność możliwa jest nie tylko w kontakcie z ludźmi, ale także ze światem zwierząt, a nawet roślin i minerałów, które także mają swoje wewnętrzne istnienie” (Bierdiajew 2002, 59). Takie podejście jest mi bliskie, choć ma ono swoje zagrożenia, gdyż może skutkować swoistą „ucieczką od człowieka”. Nie podzielam jednak przesadzonego i wyolbrzymionego przez posthumanistów zagrożenia płynącego ze strony istnienia pojęcia kultury, albowiem pomijając kwestie metodologicznego jej rozumienia, to właśnie w kulturze i poprzez kulturę człowiek poszukuje sensu, zwracając się nawet do myślenia magicznego jako lekarstwa na entropiczną sytuację kulturową.

Myślę jednak, że odwołania do myślenia magicznego należy czynić w sposób świadomy i czynić swoje pomysły jawnymi, gdyż utrudnia to dyskusję nad proponowanym, w tym przypadku przez Latoura, sposobem myślenia o nauce i nie tylko. Jeśli już ożywiamy to myślenie, to przemyślmy je w sposób jawny jako nową animistyczną ontologię. Rewitalizacja myślenia magicznego i jej potrzeba to niezwykle interesujący temat dla antropologa.

W kolejnej części artykułu postaram się pokazać, że projektowanie doświadczenia magiczno-metamorficznego, jak można by pomyśleć, nie jest „na niby”, lecz jak najbardziej „na serio” – jest raczej magią niż magizmem (Martino 2011). Nawet jeśli, choć nie mogą być tego pewien, myślenie magiczne miałoby być w koncepcji Latoura *tylko* metaforą, to stało się metaforą, która szybko umiera na dosłowność, czego przykładem są idee Bjornara Olsena i Tima Ingolda. Unaocznia to potrzebę namysłu nad tym zagadnieniem.

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski, Krzysztof. 2007. „Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura.” *Teksty Drugie* 1–2: 113–126.
- Abriszewski, Krzysztof. 2008. *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Abriszewski, Krzysztof. 2010. *Wszystko na nowo otwarte. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*. Toruń: Wydawnictwo UMK w Toruniu.
- Abriszewski, Krzysztof. 2015. „Teoria Aktora-Sieci jako teoria kultury.” *Prace Kulturoznawcze* 18: 99–116.
- Afeltowicz, Łukasz. 2009. „Ambient Intelligence i technologie interfejsowe.” W *Teorie komunikacji i mediów*, red. M. Graszewicz i J. Jastrzębski, 271–293. Wrocław: Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Afeltowicz Łukasz i Radosław Sojak. 2015. *Arystokraci i rzemieślnicy: synergia stylów badawczych*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK w Toruniu.
- Aries, Philippe. 1995. *Historia dzieciństwa: dziecko i rodzina w dawnych czasach*. Przeł. M. Ochab. Gdańsk: Wydawnictwo Marabut.
- Balicki, Bogdan. 2009. „»Kultura« – pojęcie problemotwórcze czy problematyczne? Kilka uwag z konstruktivistycznego punktu widzenia.” W *Kultura w nauce o literaturze. Wiedza o literaturze z punktu widzenia obserwatora IV*, red. B. Balicki, B. Ryż i E. Szczerbuka, 385–399. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Bard Aleksander, i Jan Soderqvist. 2006. *Netokracja: nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*. Przeł. P. Cypriański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Bierdiajew, Mikołaj. 2002. *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*. Przeł. H. Paprocki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Bińczyk, Ewa. 2003. „Antropolog w zaklętym kręgu imputacji.” *ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura* 1: 135–143.
- Bińczyk, Ewa. 2007. „Program badawczy Bruno Latoura i jego zalety w kontekście badań nad światem współczesnym.” *Przegląd Kulturoznawczy* 34: 32–42.
- Bińczyk, Ewa, i Aleksandra Derra. 2013. „Toruńska szkoła konstrukttywizmu. Manifest.” *Przegląd Kulturoznawczy* 1: 1–6.
- Bińczyk, Ewa. 2018. *Epoka człowieka: retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burszta, Wojciech J. 1986. „»Piśmienność« jako czynnik rozwojowy systemów wiedzy kulturowej.” *Lud*: 70: 65–97.
- Carr, Nicholas. 2013. *Płytki umysł: jak internet wpływa na nasz mózg*. Przeł. K. Rojek. Gliwice: Wydawnictwo Helion.
- Cassirer, Ernst. 1977. *Esej o człowieku: wstęp do filozofii kultury*. Przeł. A. Staniewska. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Czarnowski, Stefan. 2019. *Kultura*. Kraków: Wydawnictwo Vis-a-Vis.
- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

- Domańska, Ewa, i Bjornar Olsen. 2008. „Wszyscy jesteśmy konstruktywistami.” W *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek i M. Śliwa. 83–100. Olsztyn: Colloquia Humaniorum.
- Dominiak, Łukasz M. 2015. *Partycypacja i dyskurs. Mentalność pierwotna w badaniach Luciena Levy-Bruhla*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Eco, Umberto. 1999. *Semiologia życia codziennego*. Przeł. J. Ugniewska, P. Salwa. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Fleck, Ludwik. 1986. *Powstanie i rozwój faktu naukowego: wprowadzenie do nauki o kolektywie myślowym i stylu myślowym*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Fleck, Ludwik. 2007. „Patrzeć, widzieć, wiedzieć.” W *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel i F. Schmaltz. 163–185. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Godlewski, Grzegorz. 2006. „Jack Goody – uczony w piśmie.” W Jack Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. G. Godlewski, 7–23. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Godlewski, Grzegorz. 2008. *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywa antropologiczna*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, Jack. 2006. *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*. Przeł. G. Godlewski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grobler, Adam. 2006. *Metodologia nauk*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gurczyńska-Sady, Katarzyna. 2010. „Słowo od redaktora.” *Annales UMCS Philosophia-Sociologia* 35: 9–15.
- Gurczyńska-Sady, Katarzyna. 2013. *Podmiot jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Harvey, Graham. 2006. *Animism: Respecting the Living World*. New York: Columbia University Press.
- Havelock, Eric A., 2007. *Przedmowa do Platona*. Przeł. P. Majewski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Howes, David. 2018. „Embodiment and the Senses.” W *The Routledge Companion to Sound Studies*, red. M. Bull, 5. London: Routledge.
- Ingold, Tim. 2006. „Rethinking the Animate, Re-Animating Thought.” *Ethos. Journal of Anthropology* 1: 9–20.
- Ingold, Tim. 2018. *Splatać otwarty świat: architektura, antropologia, design*. Przeł. E. Klekot i D. Wąsik. Kraków: Instytut Architektury.
- Kaczmarczyk, Michał. 2019. „An Invasion of Tricksters. Critical Remarks on Bruno Latour’s Social Theory and Its Polish Reception.” *Studia Socjologiczne* 4: 5–44.
- Kaczmarczyk, Michał. 2020. „Dyskretny urok irracjonalizmu (odpowiedź na »Chocholitaniec«).” *Studia Socjologiczne* 2: 29–38.
- Kil, Aleksandra. 2012. „Nowe media jako nasi współnicy. O sprawczości technologii na podstawie myśli Bruno Latoura.” *Teksty Drugie* 6: 358–372.
- Kmita, Jerzy. 1984. „Magiczne źródło kultury.” *Odra* 2: 24–30.
- Kohn, Eduardo. 2009. „A Conversation with Philippe Descola.” *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7: 135–150.
- Kola, Adam. 2008. „Tyfus, wszy, klatki, karmiciele i II wojna światowa.” W *Rzeczy*

- i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek i M. Śliwa. 299–318. Olsztyn: Colloquia Humaniorum.
- Kowalewski, Jacek, i Wojciech Piasek. 2008. „W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu »zwrot ku rzeczom« w historiografii i archeologii.” W *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek i M. Śliwa. 60–81. Olsztyn: Colloquia Humaniorum.
- Kowalski, Andrzej P. 1997. „Synkretyzm kultury pierwotnej a interpretacje archeologiczne.” W *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, red. A. Pałubicka, 151–169. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Kowalski, Andrzej P. 2014. „Gospodarka neolityczna jako wyraz reguł kulturowych.” W Andrzej P. Kowalski, *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, 65–83. Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- Kowalski, Andrzej P. 2008. „Narodziny sztuki w świetle koncepcji «animistycznego perspektywizmu».” W *Inspiracje i funkcje sztuki pradziejowej i wczesnośredniowiecznej*, red. B. Gediga, A. Grossman i W. Piotrowski, 13–22. Biskupińskie Prace Archeologiczne 13.
- Kowalski, Andrzej P. 2013. *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Kroh, Antoni. 2000. *Sklep potrzeb kulturalnych*. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Kuper, Adam. 2009. *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego: transformacje mitu*. Przeł. T. Sieczkowski i A. Dąbrowska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kwiatkowska, Ewa. 2012. „O naturze, kulturze, granicy i potencjale kategorii habitusu.” *Prace Kulturoznawcze* 14/1: 35–52.
- Latour, Bruno, Woolgar Steve. 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills and London: Sage Publications.
- Latour, Bruno. 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przeł. K. Abriszewski i A. Derra. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Latour, Bruno. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*. Przeł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Latour, Bruno. 2012. „Wizualizacja i poznanie: zrysowanie rzeczy razem.” *Avant* 3: 207–257.
- Latour, Bruno. 2020. *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*. Przeł. K. Abriszewski et al. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Levinson, Paul. 1999. *Miękkie ostrze: naturalna historia i przyszłość rewolucji informatycznej*. Przeł. H. Jankowska. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Mamzer, Henryk. 2008. „Wytwarzanie w społeczeństwach archaicznych jako działanie komunikacyjne.” W *Język i przedstawienie*, red. A. Pałubicka, G. A. Dominiak, s. 98–127. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram. S. 98–127.
- Markiewka, Tomasz S. 2012. „Bruno Latour i »koniec« postmodernizmu.” *Diametros* 33: 101–119.
- Markiewka, Tomasz S. 2013. „Problem dualistycznego podziału na naturę i kulturę. O postkonstruktywizmie i konstruktywizmie kulturowym.” *Przegląd Kulturoznawczy* część A: 110–111.

- Markiewka, Tomasz S. 2017. *Język neoliberalizmu. Filozofia, polityka i media*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK w Toruniu.
- Martino, Ernesto de. 2011. *Świat magiczny. Prologomena do historii magizmu*. Przeł. B. Nuzzo. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Marody, Mirosława. 1987. *Technologie intelektu: językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mazurkiewicz, Jan. 1980. *Zarys psychiatrii psychofizjologicznej*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Mitterer, Josef. 1996. *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mbembe, Achille. 2018. *Polityka wrogości*. Przeł. U. Kropiwiec, K. Bojarska. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- McLuhan, Marshall. 2001. *Wybór tekstów*. Red. E. McLuhan i F. Zingrone. Przeł. E. Rożańska i J.M. Stokłosa. Poznań: Wydawnictwo Zysk i Sk-a.
- McLuhan, Marshall. 2004. *Zrozumieć media: przedłużenie człowieka*. Przeł. M. Szczucka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne.
- Mersch, Dieter. 2010. *Teorie mediów*. Przeł. E. Krauss. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Musiał, Maciej. 2015. „Intymność dziś i jutro. Od emancypacji do uprzedmiotowienia do lalek i robotów.” *Tematy z Szewskiej* 1: 25–41.
- Musiał, Maciej. 2019. „Magia awatarów – o metamorfozie, animizmie i synkretyzmie w doświadczeniach i refleksjach dotyczących Second Life i rzeczywistości wirtualnej.” *Sensus Historiae* 34: 41–51.
- Nowak, Andrzej W. 2017. „Ontologia gramatyki kultury (post)europejskiej. Humanistyka wobec posthumanistycznego wyzwania.” *Filo-Sofija* 1: 593–608.
- Nowina-Sroczyńska, Ewa. 1997. *Przezroczyste ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Obirek, Stanisław. 2010. *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Olson, David R. 2010. *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*. Przeł. M. Rakoczy. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ong, Walter J. 1992. *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Przeł. J. Japola. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Ong, Walter J. 2009. „Pismo – technologia przekształcająca myśl.” W Walter J. Ong, *Osoba, świadomość, komunikacja*, przeł. J. Japola, 140–175. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ong, Walter J., 2011. *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*. Przeł. J. Japola. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pałubicka, Anna. 1990. *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pałubicka, Anna. 2006. *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Pałubicka, Anna. 2012. „Po co rozum miałby poznawać wszystko?” W *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*, red. E. Kulczycki i M. Wendland, 127–137. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

- Pałubicka, Anna. 2013. *Gramatyka kultury europejskiej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Pałubicka, Anna, 2020. *Pojęcie czasu linearnego a komunikacja symboliczna* (maszynopis).
- Piotrowski, Robert. 2004. „Skrzypce, taniec i czarty – o diabolicznym charakterze muzyki.” *Etnografia Polska* 1–2: 149–160.
- Pollini, Jacques. 2013. „Bruno Latour and the Ontological Dissolution of Nature in the Social Sciences: a Critical Review.” *Environmental Values* 22/1: 25–42.
- Radkowska-Walkowicz, Magdalena. 2008. *Od Golema do Terminatora: wizerunki sztucznego człowieka w kulturze*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Robotycki, Czesław, i Stanisław Węglarz. 1983. „Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce.” *Konteksty. Polska sztuka ludowa* 1–2: 3–8.
- Rydlewski, Michał. 2011a. „Przemoc myślowa w perspektywie teoriopoznawczych idei Ludwika Flecka i Stanleya Fisha.” W *Antropologia o przemocy. Przemoc w kulturze*, red. I. Morozow i J. Radziszewska, 11–25. Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Rydlewski, Michał. 2011b. „Konstruktywizm jako metoda badania kultury oraz spojrzenie integrujące humanistykę.” W *Kultura i metoda*, red. J. Michalik, 237–253. Warszawa: Wydawnictwo Eneteia.
- Rydlewski, Michał. 2014. „Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu w perspektywie »Gramatyki kultury europejskiej« Anny Pałubickiej.” *Filo-sofija* 25: 401–432.
- Rydlewski, Michał. 2016. *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Rydlewski, Michał. 2017. „»Spór o kosę« w »Konopielce« Edwarda Redlińskiego a zmienne treści percepcyjne schematów pojęciowych.” *Etnografia Polska* 1–2: 147–166.
- Rydlewski, Michał. 2018. „Wtórna oralność a myślenie magiczno-metamorficzne.” W *Zmiany, metamorfozy, rewolucje*, red. M. Czapiga i K. Konarska, 77–95. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Serres, Michel. 2020. „Teoria quasi-obiektu.” *Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej* 26 (bez numerów stron).
- Smart Alan, Smart Josephine. 2017. *Posthumanism: Anthropological Insights*. Toronto: University of Toronto Press.
- Sojak, Radosław. 2014. *Spełniona obietnica. Szkic do koncepcji stylów badawczych na przykładzie socjologii wiedzy*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Sokołowski, Marek. 2009. „Spojrzenie po latach. Medialne utopie McLuhana a współczesne teorie mediów.” W *Teorie komunikacji i mediów*, red. M. Graszewicz i J. Jastrzębski, 257–271. Wrocław: Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Stamenkovic, Philippe. 2020. “The contradictions and dangers of Bruno Latour’s conception of climate science.” *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 9/13: 1–34.
- Trybulec, Marcin. 2015. *Media i poznanie. Pojęciowe dylematy teorii komunikacji społecznej z Toronto*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.

- Turkle, Sherry. 2013. *Samotni razem: dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki, a mniej od siebie nawzajem*. Przeł. M. Cierpisz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Williams, Raymond. 1992. *Television. Technology and Cultural Form*. Hanover: Wesleyan University Press.
- Winiecka, Elżbieta. 2003. „Nierozstrzygalność – drugie imię dekonstrukcji?” *Przestrzenie Teorii* 2: 119–138.
- Wróblewski, Michał. 2014. „Postkonstruktywizm, czyli zmienimy temat rozmowy. Odpowiedź Michałowi Rydlewskiemu.” *Filo-Sofija* 2: 443–457.
- Wróblewski, Michał. 2018. *Medykalizacja nadpobudliwości. Od globalnego standardu do peryferyjnych praktyk*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Zemon-Davis, Natalie. 2011. *Powrót Martina Guerre’a*. Przeł. P. Szulgit. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Zybertowicz, Andrzej. 1995. *Przemoc i poznanie: studium z nieklasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: Wydawnictwo UMK.

POSTHUMANISM AND MAGICAL THINKING:
IN SEARCH OF THE MATERIAL-BODY INTERSUBJECTIVITY
(PART I)

SUMMARY

The article is a reflection on the views of B. Latour contained in the book *We have never been modern*. The author puts forward the thesis that the French researcher revives and revitalizes magical thinking as characteristic of pre-modern societies. Such an approach deserves criticism, as it eliminates a distanced attitude in which one can learn about and reflect on culture as understood by the Poznań school of cultural studies, with which the author sympathizes. Latour, as a representative of posthumanism, seeks a new intersubjectivity, which is no longer determined by the attitude towards things, but by things themselves as material objects. The article is the first part of the reflection on this aspect of humanism, the next one will concern the views of B. Olsen and T. Ingold.

Keywords: Bruno Latour, magic, posthumanism, social constructivism