

Michał Wróblewski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Postkonstruktywizm, czyli zmieńmy temat rozmowy. Odpowiedź Michałowi Rydlewskiemu

Głównym celem niniejszego tekstu jest odpowiedź na zarzuty, jakie pod adresem perspektywy postkonstruktywistycznej wysuwają obrońcy tradycyjnego konstruktywizmu społecznego/kulturowego. Moim bezpośrednim adwersarzem jest Michał Rydlewski, który w tekście *Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu w perspektywie „Gramatyki kultury europejskiej”* Anny Pałubickiej krytykuje Latoura za naiwny realizm oraz wyrzucenie z humanistycznego słownika pojęcia kultury, co miało stanowić zagrożenie dla trwałości europejskiej cywilizacji. Odwoływać się również będę do tekstu Jacka Kowalewskiego i Wojciecha Piaska pt. *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrotu ku rzeczom” w historiografii i archeologii*. Chociaż krytykowany przez Kowalewskiego i Piaska paradygmat „powrotu do materialności” wywodzi się z nauk historycznych, to jego inspiracje sięgają myśli autora *Science in Action*, w związku z czym przedmiotem krytyki (choć nie tak jednoznacznej jak w przypadku Rydlewskiego) jest również twórczość Latoura. Rydlewski, Kowalewski oraz Piasek widzą w teorii aktora-sieci próbę delegitymizacji tradycyjnego konstruktywizmu społecznego/kulturowego. Dla tego pierwszego największym zagrożeniem jest Latourowska krytyka pojęcia kultury, z kolei dla Kowalewskiego i Piaska przypisywanie rzeczom sprawstwa.

Po co wdawać się w metateoryczne spory, które w większości przypadków kończą się niekonkluzywnym wynikiem? Widzę co najmniej trzy powody, dla których pisanie o postkonstruktywizmie w kontekście jego krytyki wydaje się uzasadnione. Po pierwsze, sam spór intelektualny jest doskonałą okazją, aby do nauk humanistycznych w Polsce (które są, bądź co bądź, zdominowane przez perspektywę konstruktywizmu społecznego/kulturowego) wprowadzić nowy słownik, wypełniony nieużytymi metaforami oraz definiujący w inny sposób przedmiot badawczy. Warto tu tylko wspomnieć, że teoria aktora-sieci oraz studia nad nauką i technologią również usytuowały się na drodze szeregu teoretycznych dysput akademickich, które z jednej strony sprowokowały wyznawców nowego paradygmatu do dokładniejszego okre-

ślenia swojego stanowiska w stosunku do innych nurtów humanistyki, z drugiej zaś umożliwiły zaistnienie alternatywnego sposobu myślenia o nauce, technologii, społeczeństwie czy polityce. Po drugie, po uważnej lekturze tekstów Rydlewskiego, Piaska oraz Kowalewskiego nasuwa się wniosek, że wokół postkonstruktywizmu i teorii aktora-sieci narosło wiele nieporozumień. Krytycy Latoura nie biorą pod uwagę ani ogólnego celu, jaki przyświeca jego projektowi badawczemu, ani nie starają się myśleć w kategoriach odmiennych od przyjmowanych w ramach konstruktywizmu społecznego/kulturowego. O ile prawdą jest, że ANT nie wzięło się znikąd (a zatem można wyznaczyć genealogię takiego sposobu myślenia), to należy również podkreślić, że postkonstruktywizm – który z teorii aktora-sieci wyrasta – proponuje zupełnie inną perspektywę ontologiczną. Przeciwnicy postkonstruktywizmu często zapominają, że filozoficzne przesłanki kryjące się za, dla przykładu, koncepcją sprawstwa rzeczy są zgoła odmienne od przesłanek, które przyjmuje tradycyjny konstruktywizm. Po trzecie wreszcie, styl pisarski Latoura (czego nie można powiedzieć o innych postkonstruktywistach, takich, jak John Law czy Annemarie Mol) tworzy złudzenie, że oto wszelkie jego pomysły mają charakter przełomowy oraz są czymś zupełnie nowym wobec tego, co konstruktywizm społeczny/kulturowy proponował wcześniej. Rodzi to mylne przekonanie, że nie ma jakichkolwiek podobieństw pomiędzy postkonstruktywizmem a, dla przykładu, antropologią kulturową, tradycyjną socjologią czy narratywizmem. Jest zatem ważne przypominać zarówno zwolennikom, jak i przeciwnikom postkonstruktywizmu, że nie jest on zaprzeczeniem konstruktywizmu, lecz raczej próbą jego dopełnienia, przekroczenia jego błędów z jednoczesnym zachowaniem jego sukcesów.

W związku z tym mój skromny wkład w debatę postkonstruktywizm *versus* konstruktywizm społeczny/kulturowy skoncentruję na dwóch wątkach. Pierwszym z nich będzie próba takiego zdefiniowania postkonstruktywizmu, dzięki któremu stanie się jasne, dlaczego jest innym sposobem myślenia, tzn. takim, do którego nie pasują kategorie krytyczne wysuwane przez obrońców konstruktywizmu społecznego/kulturowego. Postaram się pokazać to w dwóch etapach: (1) prezentując ogólny cel poznawczy postkonstruktywizmu; (2) argumentując, że postkonstruktywizm zastępuje typową dla konstruktywizmu społecznego/kulturowego perspektywę opartą na relacji epistemologicznej ontologią relacyjną, w której od relacji poznawczej opartej na dychotomii podmiot/przedmiot ważniejsza jest relacja przekształcania i oddziaływania. Drugi poruszany przeze mnie wątek odnosić się będzie do rzekomego antykulturalistycznego charakteru postkonstruktywizmu, który podnosi w swoich tekstach Rydlewski. Będę starał się pokazać, że perspektywa obecna w twórczości Latoura ani nie nakazuje nie liczyć się z kulturą, ani też nie zrywa całkowicie z intuicjami tradycyjnego konstruktywizmu. Będę chciał to zrobić w trzech krokach: (1) pokazując, że w samej antropologii obecne są „ślady” myślenia charakterystyczne dla ANT i postkonstruktywizmu (w tym sensie teorii aktora-sieci niezwykle blisko do nauk o kulturze, zwłaszcza spod znaku badań etnograficznych); (2) wskazując, że inspirowani postkonstruktywizmem badacze, używając narzędzi teoretycznych ANT, mogą z powodzeniem badać kulturę; (3) argumentując, że sam Latour zostawia w swoich zaleceniach metodologicznych furtkę dla brania elementów kultury jako pełnoprawnych aktorów, czyli elementy współtworzące relacyjne sieci.

Polityka zbiorowości

Podstawowe pytania, jakie stawia sobie Latour w najważniejszych swoich pracach brzmią: w jaki sposób działają zbiorowości¹? jak się tworzą i rekonstruują? co sprawia, że dana zbiorowość trwa? kto, co i w jaki sposób decyduje o tym, że zbiorowość przybiera taki, a nie inny kształt? jaka perspektywa jest najlepsza dla uchwycenia procesów konstytucji i rekonstytucji zbiorowości? W *Nigdy nie byliśmy nowoczesni* te zagadnienia skoncentrowane są wokół krytyki dualizmu kultury i natury². Według Latoura nowoczesność to projekt społeczno-polityczny polegający na ciągłym ukrywaniu praktyk współtworzących zbiorowość. O ile każda zbiorowość uwikłana jest w praktyki własnej rekonstytucji (które Latour nazywa translacjami), to zbiorowość nowoczesna pragnie ten fakt ukryć poprzez oddzielenie natury od kultury, społeczeństwa, polityki. A jest to o tyle paradoksalne, że nowoczesność z uwagi na zwielokrotnienie praktyk translacyjnych (głównie z powodu rozwoju technologicznego) przekształca zbiorowość na niespotykaną dotąd skalę. Perspektywa nowoczesna rodzi zatem wiele problemów w kontekście interesujących Latoura pytań. Oddzielenie natury od kultury sprawia bowiem, że ta pierwsza staje się bytem niezmiennym i niezależnym wobec jakichkolwiek praktyk przekształcających oraz że ta druga jest obszarem autonomicznym wobec wpływu wszelkich czynników niekulturowych. Mówiąc wprost, projekt nowoczesności nie zdaje sprawy z faktu ciągłej rekonstytucji zbiorowości, ponieważ wyklucza możliwość przekształcania tego co naturalne, przez to, co społeczne, polityczne czy kulturowe oraz jednocześnie nie bierze pod uwagę faktu, że sam obszar kultury jest konstytuowany nie tylko poprzez normy, wartości, idee czy interpretacje, ale jego trwanie zależy od praktyk mobilizujących świat czy od czynników pozaludzkich.

Temat ten powraca w innej głośniejszej pracy pt. *Politics of Nature*, w której francuski filozof raz jeszcze krytykuje pojęcie natury, jednocześnie podkreślając mocniej wątek polityczny. Według Latoura zdefiniowanie natury jako bytu niezmiennego i oddzielnego wobec tego, co społeczne czy kulturowe jest gestem wykluczającym wszelką deliberację na temat kształtu zbiorowości. Czyni tak dyskurs skupiony wokół Nauki (Latour pisze to słowo dużą literą, by podkreślić, że chodzi o uświęcone i wyróżnione rozumienie nauki, której blisko do ideałów sejentystycznych), który, posługując się odpowiednią retoryką epistemologiczną, „odbiera moc zwyczajnemu życiu politycznemu przez zawieszenie nad nim groźby natury, z którą się nie dyskutuje”³. Jednak odwołanie do samej natury jest problematyczne, ponieważ uniemożliwia decydowanie zbiorowości o własnym kształcie, o tyle odwołanie do samego społeczeństwa jako *spiritus movens* zmiany nie zdaje sprawy z praktyk mobilizowania świata, jakie przypadają w udziale technonauce, a które bezustannie wpływają na społeczeństwo.

Jeżeli zatem przyjrzymy te dwa bieguny (natura – kultura/społeczeństwo) za dwa typy wyjaśnień, to odpowiedź na pytanie o kształt zbiorowości będzie albo

¹ Tutaj rozumiane nie tylko jako społeczeństwo, ale ogólna organizacja życia, w której biorą udział zarówno podmioty ludzkie, jak i czynniki pozaludzkie.

² Por. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 25-72. Por. również na ten temat: T. Markiewka, *Problem dualistycznego podziału na naturę i kulturę. O postkonstrukttywizmie i konstrukttywizmie kulturowym*, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 1 (2013), s. 100-110.

³ B. Latour, *Polityka natury*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 28.

takie, że to niezmienna natura dyktuje prawa społeczeństwu (i tym samym społeczeństwo nie za wiele ma do powiedzenia, ponieważ wszystko jest już ustalone), albo to społeczeństwo/kultura samo z siebie (za pomocą relacji międzyludzkich, norm, wartości itd.) trwa, zmienia się itd. Postkonstrukttywizm Brunona Latoura pragnie wykroczyć poza tę dychotomię.

Zastanówmy się na chwilę nad konkretnym wymiarem tej argumentacji. Dobrą ilustracją myślenia postkonstruktivistycznego w zakresie pytania o kształt zbiorowości jest wywód Ewy Bińczyk z książki *Technonauka w społeczeństwie ryzyka*. Bińczyk, łącząc spostrzeżenia Ulricha Becka z postkonstruktivistyczną wrażliwością teorii aktora-sieci, twierdzi, że rozwój technonauki postawił światu współczesnemu nie lada wyzwanie polegające na projektowaniu ładu społecznego w kontekście niepewności i ciągłego zagrożenia ze strony dynamicznego rozwoju technologii. Na pytanie o kształt zbiorowości w kontekście społeczeństwa ryzyka (które charakteryzuje się nieprzewidywalnością, nieracjonalnością i przypadkowością) nie sposób szukać odpowiedzi ani w samym konstrukttywizmie społecznym (który ogranicza zakres sprawstwa w konstytuowaniu zbiorowości), ani tym bardziej w scjentystycznej epistemologii (dla której nauka nie jest zmaganiem się ze światem, lecz czytaniem księgi przyrody). Bińczyk dostarcza również przekonującej argumentacji przemawiającej za faktem, że to właśnie rozwój technologiczny jest głównym źródłem przekształcającym zbiorowość. I tutaj również argument na rzecz postkonstrukttywizmu ma charakter pragmatyczny. Jeżeli pytamy o to, w jaki sposób społeczeństwo jest przekształcane, jakie procesy i aktorzy dokonują jego ciągłej zmiany oraz jakie czynniki determinują jego charakter, to – biorąc za dobrą monetę tezę o społeczeństwie ryzyka – musimy siłą rzeczy skupić się na praktykach wytwarzania wiedzy. Te z kolei mogą być uchwycone jedynie w słowniku wykraczającym poza prostą dychotomię natura – kultura i wiążącej się z nią perspektywy epistemologicznej. Nie sposób odpowiednio modelować praktyki naukowej poprzez odwołanie do samej relacji podmiotowo-przedmiotowej, w której podmiot poznaje przedmiot ani poprzez przywoływanie samych norm kulturowych i relacji społecznych. Ani realistyczna epistemologia, ani konstrukttywizm społeczny nie zdaje w pełni sprawy z tego, co naukowcy robią w laboratoriach, a to właśnie one, jak wielokrotnie wskazywał Latour, stanowią podstawowy środek zmiany⁴.

Nie oznacza to oczywiście, że każdy badacz lub badaczka zainteresowani zmianą społeczną czy kształtem zbiorowości muszą z konieczności zajmować się nauką i przyjmować perspektywę teorii aktora-sieci. Chociaż ta ostatnia z powodzeniem jest wykorzystywana również w badaniach fenomenów niezwiązanych z postępem technologicznym⁵, to można sobie wyobrazić, że tradycyjny konstrukttywizm społeczny/kulturowy jest również narzędziem aplikowalnym do pewnego spektrum zjawisk. Przyznaje to zresztą sam Latour, twierdząc, że stanowisko tradycyjnego konstrukttywizmu jest pożyteczne w obalaniu pozytywistycznych mitów na temat nauki⁶.

⁴ Por. B. Latour, *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, przeł. Ł. Afeltowicz, K. Abriszewski, „Teksty Drugie”, nr 1-2, (2009), s. 163-192.

⁵ Dobrym przykładem są analizy codziennej konsumpcji: por. E. Shove, F. Trentmann, R. Wilk, *Time, Consumption and Everyday Life. Practice, Materiality and Culture*, Berg, Oxford – New York 2009.

⁶ Por. uwagi na temat roli Mocnego Programu szkoły edynburskiej w: B. Latour, *For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's 'Anti-Latour'*, „Studies in History and Philosophy of Science”, vol. 30, No. 1 (1999), s. 114.

Powyższe uwagi staną się być może jeszcze bardziej zrozumiałe, gdy posłużymy się pewnym przykładem. Pochodzi on z głośnej książki Charlesa Perrowa pt. *Normal Accidents*, która jest analizą wypadku w elektrowni atomowej Three Miles Island. Perrow stawia tezę, że wydarzenia z 28 marca 1979 r. pokazują kompleksowość współczesnych systemów organizacyjnych. Cechuje je interaktywna złożoność (wypadek jest nieprzewidywalny, gdyż jego użytkownicy oraz twórcy nie przewidzieli istnienia związków pomiędzy możliwymi błędami) oraz sprzężenie zwrotne (jeden błąd powoduje całą sekwencję kolejnych błędów, których nie da się już uniknąć). Bezspornie taki wynalazek jak energia atomowa jest elementem współkonstituującym naszą zbiorowość, gdyż potencjalnie może wpływać na nasze codzienne życie. Z punktu widzenia studiów nad nauką i technologią nie chodzi jednakże tylko o przekształcanie społeczeństwa za pomocą innowacji, ale również o ryzyko z tym związane. W kontekście zarysowanej dychotomii ani realizm, ani konstruktywizm nie daje zadowalającej interpretacji wydarzeń w Three Miles Island. Perrow przekonuje, że wypadek systemowy ma charakter wieloczynnikowy – wynika on w dużej mierze ze złożoności całego systemu, w którym nie sposób przewidzieć interakcji wszystkich czynników ze sobą. To, co jednakże dla nas najważniejsze, to fakt, że nie sposób jednoznacznie przypisać w tym przypadku sprawczości. Kto bowiem odpowiada za wypadek? Nie sposób powiedzieć, że twórcy elektrowni mogli w jakikolwiek sposób przewidzieć przebieg wydarzeń. Nie można również powiedzieć, że elektrownia zachowała się zgodnie ze swoją naturą, gdyż w przyrodzie nie występuje coś takiego jak elektrownia atomowa. Sprawstwo musi być tutaj rozłożone zarówno po stronie czynników pozaludzkich, co podmiotów ludzkich.

Problem sprawczości jest jednym z głównych składników ANT i postkonstruktywizmu. Już na poziomie samych pytań badawczych stawianych przez tę perspektywę jest to zagadnienie najważniejsze. Postkonstruktywizm, pytając o kształt zbiorowości, zastanawia się nad dynamizmem, zmianą i przekształcaniem. Pyta o to, kto i w jaki sposób działa? Odpowiedź ma charakter symetryczny: działa nie tylko to, co ludzkie, ale również to, co ludzkie nie jest. Przykład z elektrownią Three Miles Island pokazuje, że sprawstwo w tak tragicznych sytuacjach nie da się sprowadzić jedynie do działań ludzkich.

Dyskusyjna z tej perspektywy staje się zatem teza Piaska i Kowalewskiego, którzy piszą:

Z punktu widzenia istoty projektu humanistyki zaskakują próby rezygnacji na poziomie analitycznym z idei, że mentalne koncepcje poprzedzają w sensie logicznym ich materialne realizacje. Moglibyśmy bowiem zapytać, czy sieci la-tourowskich hybrydycznych relacji mogłyby zaistnieć bez udziału świadomości człowieka [...]?

Biorąc pod uwagę wyjściowy problem (jaka jest forma tego, co społeczne?), zakładając jednocześnie nieprzewidywalność i przypadkowość procesów zmiany społecznej (teza o społeczeństwie ryzyka), nie możemy twierdzić, że „mentalne koncepcje poprzedzają w sensie logicznym ich materialne realizacje”. To ostatnie

⁷ J. Kowalewski, W. Piasek, *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrotu ku rzeczom” w historiografii i archeologii*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińskiego, Olsztyn 2008, s. 71.

twierdzenie zakłada bowiem planowość i intencjonalność procesów społecznych, które przecież w globalnym planie stają się procesami nieprzewidywalnymi i nieintencjonalnymi. Z uwagi na charakter rozwoju naukowego, społeczeństwo jest często polem doświadczalnym, przedłużeniem laboratorium, w którym każda implementacja określonego wynalazku jest tak naprawdę eksperymentem, gdyż nie sposób przewidzieć wszystkich konsekwencji działania innowacji⁸.

Widać to doskonale na powyższym przykładzie. Jaka mentalna koncepcja poprzedziła wypadek w Three Miles Island? Jeżeli odpowiedź brzmi: intencja ludzi, którzy zaprojektowali elektrownię, to wynika z tego, że za wypadek odpowiedzialne są konkretne osoby. Być może z punktu widzenia epistemologicznej ekwilibrystyki jest w tym dużo racji, ale rzecz tutaj rozcina się o prawną i moralną odpowiedzialność za dość kosztowną katastrofę, która mogła skończyć się ogromną tragedią. Komisja badająca całą sprawę na całe szczęście nie przyjęła konstruktywistycznego myślenia i zaleciła wieloczynnikowe działanie – zmianę w szkoleniu pracowników elektrowni atomowych oraz lepszą kalibrację i widoczność instrumentów pomiarowych. Faktem jest również to, że nie wskazano jednej przyczyny całego wypadku ani nie udowodniono nikomu świadomego bądź nieświadomego zaniedbania.

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Dla postkonstruktywizmu podstawową kwestią jest pytanie o kształt zbiorowości, czyli o ogólną organizację życia, w której podmioty ludzkie współkonstrytuują pewną całość z czynnikami pozaludzkimi. Jeżeli tak brzmi podstawowe pytanie postkonstruktywizmu, to interesować nas będą głównie praktyki, które mają na celu tworzenie owej zbiorowości, jej podtrzymywanie i zmianę. Biorąc pod uwagę argumentację Latoura, którą przytoczyłem, słowniki oparte na dychotomii natura-kultura są redukcjonistyczne, ponieważ nie potrafią uchwycić w należyty sposób ani stopnia, w jakim mobilizacja świata przekształca społeczeństwo, ani stopnia „wytwarzania” natury w laboratoriach. To, co tutaj najważniejsze to fakt, że cała postkonstruktywistyczna krytyka konstruktywizmu ma sens jedynie wówczas, gdy potraktuje się ją jako argumentację o charakterze pragmatycznym, a nie epistemologicznym. Konstruktywiści pragną przekonać postkonstruktywistów, że to nasze przekonania tworzą nasz świat. Jednakże ci ostatni zadają zupełnie inne pytanie. Pytają bowiem o to, co sprawiło, że egzystujemy w takim, a nie innym świecie, co sprawia że jest on dla nas wygodnym bądź niewygodnym miejscem do życia. Z jednej strony nie sposób się nie zgodzić, że żyjemy zgodnie z kanonami kulturowymi i partycypujemy w pewnej rzeczywistości myślowej. Z drugiej jednak strony, gdy interesuje nas, dlaczego nasz świat przybrał taki, a nie inny kształt czy też, jak działa w praktyce implementacja twórców technonauki, musimy wziąć pod uwagę praktyki mobilizowania świata oraz rolę czynników pozaludzkich, które, jak w przypadku elektrowni Three Miles Island, mogą zrobić dość znaczącą różnicę.

⁸ Por. W. Krohn, J. Weyer, *Society as Laboratory. The Production of Social Risks Experimental Research*, „Science and Public Policy”, nr 21 (1994), s. 173-183.

Ontologia relacyjna – działanie zamiast poznania

Już na tzw. pierwszy rzut oka widać, że filozoficzne propozycje postkonstruktywizmu wymierzone są w dużej mierze w tradycyjną epistemologię. Latour nie tylko uważa, że przeciwstawianie podmiotu przedmiotowi jest błędne, gdy idzie o wyjaśnianie praktycznego sukcesu technonauki⁹, ale również niesie za sobą niebezpieczeństwo niedemokratycznej polityki. Epistemologia ustanawia bowiem dwa rodzaje wiedzy: wiedzę ekspercką (właściwej jedynie dla naukowców) oraz wiedzę praktyczną (która jest wytworem pozbawionej wglądu w prawdziwą rzeczywistość masy społecznej)¹⁰.

Problem z konstruktywizmem dla Latoura również ma charakter epistemologiczny. Ów paradygmat odtwarza bowiem charakterystyczny dla tradycyjnej epistemologii podział na podmiot i przedmiot. Francuski filozof zauważa, że konstruktywizm społeczny jest wynikiem Kantowskiej rewolucji kopernikowskiej¹¹. Celem Kanta było ugruntowanie prawdziwego poznania poprzez ograniczenie zakusów klasycznej metafizyki na rzecz podmiotu. To kategorie poznawcze transcendentego ego określały zakres możliwego doświadczenia. Konstruktywizm społeczny w dużej mierze przejmuje ten schemat. O ile dla Kanta fenomen kształtowany był przez aprioryczne zasady możliwości doświadczenia, o tyle w przypadku konstruktywizmu to normy społeczne bądź kulturowe jako właściwe dla podmiotu są warunkiem możliwości doświadczania rzeczywistości.

Myślenie zgodnie z kategoriami dychotomii podmiot-przedmiot do pewnego stopnia odpowiada dychotomii kultura-natura, zwłaszcza gdy idzie o nadrzędne pytanie postkonstruktywizmu dotyczące kształtu zbiorowości. Jeżeli pytamy o to, co sprawia, że zbiorowość działa w taki, a nie inny sposób, przybiera taką, a nie inną formę, to argumentowanie za pomocą odwołania do tradycyjnego schematu epistemologicznego nie ma sensu. Pytanie postkonstruktywizmu nie brzmi bowiem „jak możliwe jest ludzkie doświadczenie rzeczywistości?” (na które konstruktywizm odpowiada zawsze: poprzez normy społeczne, kody kulturowe, interpretacje itp.), ale „jakie praktyki mobilizujące świat sprawiają, że coraz to nowi aktorzy działają na rzecz danej zbiorowości?”. Jeżeli tak sformułujemy pytanie, to siłą rzeczy porzucimy perspektywę, którą wyznacza nam epistemologia. Stawką nie jest bowiem filozoficzna gimnastyka na rzecz argumentowania za lub przeciw jakiemuś stanowisku epistemologicznemu, lecz wyjaśnienie, jakie działania jakich aktorów sprawiają, że nasz świat wygląda tak, jak wygląda. Latour pisze o tym w ten sposób:

Według mnie, studia nad nauką zaangażowane zostają w realizację całkowicie innego, niemodernistycznego zadania. Nowoczesność nigdy nie była dla nas obowiążącym porządkiem. Nigdy nie zbywało ani rzeczywistości, ani moralności. Walka – z/na rzecz prawdy absolutnej, z/na rzecz wielu punktów widzenia, z/na rzecz społecznego konstruowania, z/na rzecz obecności – nigdy nie była istotna. Program demaskowania, ujawniania, unikania bycia zwodzonym, zabiera energię

⁹ Por. również: E. Bińczyk, *(Post)konstruktywizm na temat technonauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 2 (2010), s. 231-251.

¹⁰ Więcej na ten temat por.: M. Wróblewski, *Sięci, wiązania, naddeterminacja i wyzwanie technonauki – Bruno Latour, Ernesto Laclau i Chantal Mouffe w poszukiwaniu nowej filozofii społecznej i politycznej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, vol. VIII, fasc. 4 (2013), s. 63-77.

¹¹ B. Latour, *Nadzieja Pandory*, przeł. K. Abriszewski et al., Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 34.

przeznaczoną na zadania, które zawsze zdawały się znacznie ważniejsze dla zbiorowości ludzi, rzeczy i bogów, jak na przykład organizowanie kosmosu z bezładu. Chodzi nam o politykę rzeczy, a nie o przestarzałą dyskusję o to, czy słowa odnoszą się do świata. Oczywiście, że się odnoszą!¹²

Zamiast epistemologii opartej na oddzieleniu podmiotu od przedmiotu postkonstruktywizm proponuje specyficzne myślenie ontologiczne. I znów – Latour postuluje, aby pytać nie tyle o relację poznawczą, ile o to, jakie praktyki sprawiają, że dany przedmiot może działać w relacjach kształtujących zbiorowość. Mówiąc krótko – pytanie o poznanie jest tutaj ściśle połączone z pytaniem o działanie.

Aby to zrozumieć, posłużmy się ulubionym przykładem Latoura, czyli historią Ludwika Pasteura. W *Nadziei Pandory* francuski filozof poświęca cały rozdział, by zanalizować artykuł Pasteura dotyczący fermentacji kwasu mlekowego. Celem Latoura jest pokazanie, że praca naukowa odbywająca się w laboratorium nie daje się uchwycić poprzez podział podmiotowo-przedmiotowy i tym samym nie daje się wyjaśnić jedynie przez kategorie epistemologiczne. Wysiłki Pasteura zmierzały ku udowodnieniu tezy, że istnieje osobny byt (drożdże) odpowiedzialny za określone zjawisko (fermentację). Zdaniem autora *Science in Action*, Pasteur nie tyle poznał jakieś czekające na odkrycie nowe prawo natury, co dzięki konsekwentnemu majsterkowaniu poznał zasadę działania fermentacji poprzez testowanie nowego aktora, jakim były drożdże. Uzyskanie informacji odnośnie do działania drożdży odbyło się nie tylko na drodze narzucania swoich kategorii poznawczych na przedmiot, co w skutek zmagania się z materią. O charakterystyce tej ostatniej decyduje nie jakiś metafizyczny wgląd w naturę rzeczy, co raczej prosta pragmatyka oparta na metodzie prób i błędów, która ma za zadanie zdobyć wiedzę (moglibyśmy powiedzieć: praktyczną) na temat działania danego fenomenu w specjalnym kontekście, jakim jest laboratorium:

[...] Pasteur projektuje próby dla aktora, aby ukazać jego charakterystykę. Dlaczego aktor definiowany jest przez próby? Ponieważ nie istnieje żaden inny sposób, aby zdefiniować aktora niż przez jego działania, tak jak nie ma sposobu, by zdefiniować działania, inaczej niż przez dociekanie, jacy inni aktorzy zostali zmodyfikowani, przekształceni, zaniepokojeni czy stworzeni dzięki postaci, która nas interesuje¹³.

Na opisanie tej postawy dobrze pasuje określenie „pragmatyczna”. I rzeczywiście – Latour twierdzi, że „Pasteur jest dobrym pragmatystą: według niego, istota jest istnieniem, a istnienie działaniem”¹⁴.

Jeżeli celem Latoura jest ugruntowanie myślenia, które zamiast skupiania się jedynie na kwestiach epistemologicznych stawia pytanie o ontologię zbiorowości (w której to działanie określa charakterystykę danego fenomenu), to niektóre zarzuty konstruktywistów społecznych trafiają kulą w płot, ponieważ wykorzystują kategorie filozoficzne niedające się przyłożyć do tego, co ma na myśli postkonstruktywizm. Michał Rydlewski zarzuca Latourowi w swoim artykule „naiwny realizm”, co, w perspektywie argumentów zaprezentowanych wyżej, jest kompletnym nie-

¹² *Ibidem*, s. 53.

¹³ *Ibidem*, s. 159.

¹⁴ *Ibidem*, s. 160.

porozumieniem¹⁵. Jeżeli zdefiniujemy realizm tak, jak Andrzej Zybertowicz, czyli jako obiektywistyczny model poznania¹⁶, to o realizmie naiwnym mówimy wtedy, gdy „badacz sądzi, że jest w stanie dokonać konfrontacji jakiegoś przeszłego bądź aktualnego systemu wiedzy z samą rzeczywistością i na tej podstawie oszacować stopień prawdziwości tej wiedzy”¹⁷. Pasteur, zdaniem Latoura, zrobił jednakże coś innego – skonstruował on warunki, w których działanie danego aktora przełożyło się na określony rezultat. I jeżeli nazwiemy jego praktyki badawcze „konfrontacją”, to jej przedmiotem nie jest „sama rzeczywistość”, gdyż takowa w warunkach laboratoryjnych jest już rzeczywistością w pewnym sensie wytworzona przez samego naukowca. Pasteur nie miał bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością w sensie epistemologicznym. On raczej konfrontował swoje zabiegi badawcze z „zachowaniem” samego przedmiotu i to w specjalnie wytworzonych warunkach. Efektem jego pracy nie było poznanie esencji drożdży, lecz skonstruowanie takiego zestawu praktyk, które w efekcie umożliwiło pożądane działanie badanego obiektu.

Z perspektywy zarówno tej argumentacji, jak i wielu badań z zakresu antropologii laboratorium czy studiów nad nauką i technologią nieprawdziwa jest również inna teza Rydlewskiego:

[...] w postkonstruktywizmie przedmioty materialne traktowane są jako działające same z siebie, nie widzi się bowiem swojego zaangażowania, swoje przekonania stają się przezroczyste, co swoją drogą pozwala gładko działać¹⁸.

Rzeczy w teorii aktora-sieci nie działają same z siebie, gdyż (1) potrzebują do tego określonych praktyk mobilizujących i stabilizujących oraz (2) działają zawsze w sieci relacji. Uchwycenie tego wymaga jednakże przyjęcia podstawowych zasad ontologii relacyjnej. Ta ostatnia w przypadku postkonstruktywizmu zasadza się na dwóch innych twierdzeniach: (1) o istnieniu decyduje ilość relacji, w których dany fenomen jest wpleciony; (2) działanie jest atrybutem dystrybuowanym w całej sieci, nie przynależy zaś tylko jednemu czynnikowi. W przypadku Pasteura drożdże jako czynnik pozaludzki mogły zadziałać jedynie w specjalnych warunkach laboratoryjnych, które same w sobie są gęstą relacyjną siecią. Drożdże nie działały same z siebie. Konfrontacja laboratoryjna pomiędzy Pasteurem a drożdżami miała charakter dialektyczny – nie da się bowiem z pełną klarownością orzec, kto jest tutaj głównym podmiotem sprawstwa; działanie jest rozłożone pomiędzy badaczem a przedmiotem badawczym.

Nieporozumieniem jest również mówienie o translacji jako o reprezentacji i jako czymś niezmiennym. Przytoczmy słowa Rydlewskiego:

Sformułowanie „ciąg transformacji, czy też translacji” [Abriszewski 2008, s. 31] może budzić wątpliwość, albowiem, z jednej strony, chodzi tu raczej o sferę znaków i tworzenia reprezentacji, którymi można manipulować [Abriszewski 2008, s. 41] oraz, z drugiej strony, podkreślana jest niezmienność [Abriszewski 2008, s. 57, 85]. Moja wątpliwość byłaby następująca: czy naukowiec w swoich działa-

¹⁵ Por. na temat tego, że ANT nie jest realizmem: K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka*, Universitas, Kraków 2008, s. 114-122.

¹⁶ Por. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995, s. 72-73.

¹⁷ *Ibidem*, s. 77.

¹⁸ M. Rydlewski, *Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu...*, s. 419 (w niniejszym tomie).

niach, w swoim zaangażowaniu, faktycznie traktuje to jako znak i reprezentację? Może wykazuje tutaj nieco dalej idącą skłonność do myślenia metamorficznego wynikającą z braku nawyku reflektowania (jeśli ufać postkonstruktywistom)?¹⁹

Teza Rydlewskiego jest taka, że teoria aktora-sieci z uwagi na cechy charakterystyczne przypomina myślenie magiczne, metamorficzne czy też przedfilozoficzne. Zostawiając na boku ten pogląd, musimy w tym miejscu podkreślić kilka rzeczy. Po pierwsze, translacje nie są tylko i wyłącznie reprezentacjami w sensie semiotycznym. Rydlewski, stawiając tę tezę, posiłkuje się opisem wyprawy do dżungli amazońskiej, w której brał udział Latour. W *Nadziei Pandory* opis perypetii badawczych grupy, którą obserwował francuski badacz jest pretekstem do zaprezentowania tezy o krążącej referencji. Głosi ona, że w toku praktyki badawczej dokonywana jest postępująca redukcja złożoności, dzięki której załamane zostaje bezpośrednie odniesienie znaku do rzeczywistości. Zamiast prostego modelu referencyjnego (znów: opartego na tradycyjnej epistemologii) Latour proponuje, aby mówić o całym ciągu referencyjnym, w którym odniesienie cały czas zmienia swój przedmiot. Tworzenie takiego ciągu jest nazywane przez francuskiego filozofa translacją. Jednakże (1) nie jest to jedyny rodzaj translacji (a zatem translacja nie charakteryzuje jedynie obszaru znaków) oraz (2) samo tworzenie łańcucha krążącej referencji wymaga elementów pozasemiotycznych, np. określonych urządzeń skalujących, infrastruktury optycznej itp. Po drugie, efektu translacji nie można utożsamić z czymś niezmiennym. Rydlewski myli tutaj niezmienną ze stabilnością. Rzeczywiście – celem manipulowania, przekształcania, włączania nowych aktorów jest sieć, które będzie na tyle stabilna, aby trwać i móc się reprodukować. Nie oznacza to jednakże, że jest czymś niezmiennym. Wręcz przeciwnie. Latour i inni przedstawiciele teorii aktora-sieci podkreślali wielokrotnie, że cechą sieci jest jej ciągła rekonstrukcja. Mobilizacja świata, a co za tym idzie również zmiana kształtu zbiorowości są zjawiskami powszechnymi. Po trzecie wreszcie, praktyki badawcze nie są w optyce konstruktywizmu oparte tylko i wyłącznie na czystym, pozateoretycznym zaangażowaniu. Gdyby tak było, efektem działań naukowców nie byłyby teksty naukowe, które wymagają przecież pewnego teoretycznego namysłu.

Wszystkie te nieporozumienia wynikają jak sądzę z próby wtrącenia krytyków konstruktywizmu w stare koleiny tradycyjnej epistemologii. Jeżeli postkonstruktywizm mówi o materialności, to jego krytycy podnoszą zarzut o popadanie w naiwny realizm oraz tęsknotę za Rzeczywistością. Jednakże materialność nie jest traktowana tutaj jako gotowy zasób wiedzy. Jeżeli postkonstruktywizm postuluje myślenie o sprawstwie czynników pozaludzkich, to jego oponenci grzmia, że pozbawia się człowieka jego prawa do konstytuowania rzeczywistości, w której żyje. Jednakże sprawstwo rzeczy nie jest tym samym, co intencjonalność rzeczy. Jeżeli postkonstruktywizm postuluje modelować praktykę badawczą za pomocą metafory majsterkowania, to jego adwersarze wskazują na ślady myślenia magicznego, ponieważ nie mogą sobie wyobrazić sytuacji, w której działanie i teoretyzowanie może być udziałem tej samej praktyki.

¹⁹ *Ibidem*, s. 420.

Czy kultura też może działać? Pytanie o antropologiczny wymiar postkonstrukttywizmu

Jednym z głównych zarzutów wobec Latourowskiego postkonstrukttywizmu jest rzekomy postulat pozbycia się kategorii kultury. Postanowiłem temu wymiarowi krytyki Rydlewskiego poświęcić szczególnie dużo miejsca, gdyż uważam, że autor myli się, przypisując orientacji postkonstrukttywistycznej takie stanowisko. Samo wyjaśnienie nieporozumień może, jak sądzę, wskazać na pewne powinowactwa pomiędzy teorią aktora-sieci a tradycyjnym konstrukttywizmem społecznym/kulturowym. Uważam, że z różnych powodów postkonstrukttywizm nie rezygnuje całkowicie z pojęcia kultury. Postaram się to pokazać, podążając trzema ścieżkami.

Pierwsza z nich prowadzi mnie do antropologii kulturowej, której uprawianie od samego początku oparte jest na myśleniu konstrukttywistycznym. Dość wspomnieć o Cliffordzie Geertz i jego antropologii interpretatywnej, zgodnie z którą uczestnictwo w kulturze jest swego rodzaju hermeneutyką, gdyż polega, z grubsza rzecz biorąc, na interpretowaniu i tworzeniu sensów. Jednakże antropologii kulturowej niezwykle blisko w sposobie myślenia o badanych przez siebie zjawiskach do postkonstrukttywizmu. Przytoczmy w tym miejscu przykład z twórczości samego Geertza. W 1980 r. ukazuje się jego *Negara* – praca traktująca o balijskiej państwowości. W rozdziale trzecim tej niezwykle ciekawej książki antropolog zastanawia się, jakie relacje łączą panujące na Bali stosunki władzy ze skomplikowaną i specyficzną organizacją sieci irygacyjnej. Podstawową jednostką odniesienia jest dla Geertza tzw. subak, czyli spółka wodna, której zadaniem jest uprawianie ziemi. Każdy subak tworzy skomplikowany system nawadniania, który – począwszy od kanału głównego znajdującego się na górze – tworzy całą strukturę odgałęzień. Geertz dzieli ten system na kilka różnych poziomów odpowiadających wysokości, na której się znajdują. Pytanie, jakie sobie zadaje, dotyczy tego, jakie relacje władze i stosunki społeczne odpowiadają każdemu poziomowi subaku²⁰. Jeden z wniosków brzmi:

Jako ustrój [...] system subaków był więc bytem zwykle określanym przez antropologów jako acefaliczny – bezgłowy. Nie skupiał się wokół jakiegoś ośrodka władzy, która stanowiłaby dla niego jednocześnie oś i kotwicę, lecz składał się z piętrowo ułożonych warstw społecznych, na każdym poziomie i w każdym wymiarze utrzymywanych w równowadze przez wzajemne interakcje. Najważniejsze z tych warstw społecznych występowały na poziomach: pojedynczego tarasu lub zespołu tarasów, wnętrza subaku, samego subaku i powyżej subaku. Przesuwanie się od podstawy systemu ku górze oznaczało również przesuwanie się od węższego zakresu znaczenia społecznego ku szerszemu, od koncentracji na technicznych kwestiach uprawy lub nawadniania ku koncentracji na kwestiach integracyjnych, ze swej istoty bardziej obrzędowo-prawnych niż biurokratyczno-administracyjnych, i wreszcie od stabilnych, dobrze zrównoważonych form społecznych ku bardziej niestałym i podatnym na zawirowania²¹.

²⁰ Por. C. Geertz, *Negara: państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006, s. 90.

²¹ *Ibidem*, s. 88.

Najbardziej interesujące w tym cytacie jest to, że Geertz pokazuje nam, jak mobilizacja świata przez jakąś zbiorowość tworzy nie tylko pożytki o charakterze ekonomicznym, ale również wpływa na relacje władzy, interakcje, trwanie państwowości, biurokrację czy upowszechnienie się pewnych rytuałów i obrzędów. Nie negując swojego interpretatywno-konstruktywistycznego nastawienia wobec badania kultury, antropolog pokazuje nam, jak pewien czynnik pozaludzki (w tym przypadku organizacja systemu nawadniania) oddziałuje na zbiorowość, tworząc określone stosunki społeczne. Sam Latour, pisząc, że „kultury nie istnieją”²² twierdzi, że jedyne o czym możemy mówić, to o „naturo-kulturach”, czyli zbiorowościach, które trwają i funkcjonują, dzięki praktykom mobilizującym, które sprawiają, że elementy świata działają na ich korzyść. Przykładem takiej naturo-kultury jest Geertzowska Negara.

Skąd u Geertza taki ślad myślenia postkonstruktywistycznego? Jak sądzę bierze się to stąd, że postkonstruktywizm jest bardzo antropologiczny, przynajmniej jeżeli idzie o perspektywę badawczą. Chodzi z jednej strony o to, że antropologia pragnie zrekonstruować działanie zbiorowości w ujęciu holistycznym: „jej system wierzeń, technologię, etnonaukę, grę władzę czy ekonomię”²³. Z drugiej zaś o skoncentrowanie się na szczególe oraz na dokładnym opisie danego fenomenu, który nie dba o podział na lokalne i globalne. Dla antropologa miejsce określonego przedmiotu bądź pojedynczego rytuału może „odbijać” ogólne stosunki społeczne panujące w danej kulturze. Samo podążanie za aktorami, które jest głównym postulatem metodologicznym ANT, przypomina Geertzowską strategię „gęstego opisu”:

Nie ma żadnego narzędzia, żadnego medium, jedynie mediatorzy. Tekst jest gęsty (*thick*). Jeśli w ogóle istnieje jakiś dogmat ANT, to jest właśnie taki²⁴.

Jeżeli zgodzimy się, że podobieństwa te rzeczywiście istnieją, to również musimy zauważyć, że gdy przychodzi do konkretnych analiz, perspektywa postkonstruktywistyczna (akcentująca sprawczość czynników pozaludzkich) oraz perspektywa antropologiczna (kładąca nacisk na całościową rekonstrukcję oraz wyczulona na szczegóły i praktyki mobilizowania świata) niekoniecznie muszą się wykluczać.

Druga ścieżka broniąca tezy, że myślenie w kategoriach postkonstruktywistycznych niekoniecznie oznacza zrezygnowanie z kategorii kultury, wiedzie ku tym analizom, które wykorzystując narzędzia ANT, badają praktyki kulturowe. Wspomnę tu tylko o jednej pracy. Bada ona strategię melomanów muzycznych w kontekście zmieniających się nośników dźwięku. Krzysztof Abriszewski pokazuje, że z jednej strony praktyki kulturowe konsumentów muzyki związane są z używaniem rzeczy, z drugiej zaś wskazują raczej na istnienie różnych mikrostrategii używania kultury, które często idą w poprzek dominującym narracjom na temat rozwoju rynku muzycznego²⁵. Badania Abriszewskiego nie tylko pokazują, że kultura może być badana

²² B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, s. 148.

²³ *Ibidem*, s. 144.

²⁴ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne*, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, Universitas, Kraków 2010, s. 214.

²⁵ Por. K. Abriszewski, *Przemysł kulturowy jako pole sił. Działania melomanów i ewolucja nośników muzycznych*, [w:] A. Gwóźdź, *Od przemysłów kultury do kreatywnej gospodarki*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2010, s. 205-227.

w ramach perspektywy postkonstruktywistycznej, ile, zgodnie z wytycznymi teorii aktora-sieci, przeobrażają samo pojęcie kultury. Nie jest już ona bytem podobnym naturze – czyli czymś niezmiennym, abstrakcyjnym, autonomicznym i samo siebie wyjaśniającym – lecz jest raczej zbiorem praktyk. W innym miejscu, Abriszewski twierdzi, że nie sposób już zdefiniować samej kultury (tak jak nie da się już, idąc śladem Latoura, zdefiniować samej natury). Pojęcie to,

[...] zawsze trzeba [...] dookreślać, przechodzić od jego ogólności do bardziej konkretnych ujęć, a najlepiej pozostawić je jedynie w ogólnej etykietce naklejonej na szufladki dyscyplinarne, by następnie wejść w szczegóły, które mówią cokolwiek.²⁶

Zdaniem Abriszewskiego zmianie ulega również samo pojęcie uczestnictwa w kulturze. Z perspektywy postkonstruktywizmu autor *Kulturowych funkcji filozofowania* wymienia tutaj trzy wymiary:

1. Uczestniczenie staje się procesem uspołeczniania. Poprzez uczestniczenie może następować wiązanie ze sobą ludzi i rzeczy [...] na rozmaite sposoby. W rezultacie może dojść do tworzenia się mniej lub bardziej stabilnych sieci relacji [...].
2. Uczestniczenie pociąga za sobą przekształcanie elementów, które wchodzą w relacje. Wchodzenie w relacje pozostawia materialny ślad, który można tropić. [...].
3. Uczestnictwo oznacza także swoiste „metauczestnictwo”, to znaczy wpływa na warunki sytuacji uczestnictwa, modyfikuje je, wpływa na reprodukcję stanu rzeczy, jego stabilizację [...].²⁷

Ostatni trop, jakim chcę podążyć, wiąże się bezpośrednio z twórczością Latoura. Jeżeli prawdą jest, że postkonstruktywizm nie jest próbą całkowitego zrezygnowania z pojęcia kultury, to należałoby udowodnić, że również praktyki operujące na znaczeniach, ideach, interpretacjach czy przekonaniach (choć, uściślijmy, usytuowanych materialnie) mogą być elementem działającym na rzecz trwałości całej sieci. Pewną wskazówkę uporania się z tym problemem znajdziemy w książce *Splatając na nowo to, co społeczne*. We wstępie do tej książki, Abriszewski twierdzi że inspiracją dla Latoura we wczesnych etapach twórczości była m.in. etnometodologia, w której niezwykle ważne było to, w jaki sposób aktorzy definiują swoje własne usytuowanie. Mówiąc innymi słowy, etnometodologia dała ANT „wrażliwość na to, w jaki sposób otaczający świat ujmuje ci, którzy są przedmiotem badań”²⁸. Jedno z zaleceń metodologicznych ANT głosi, aby brać pod uwagę konceptualizacje świata, które pochodzą od samych aktorów. Latour nazywa to „dociekaniem z zakresu praktycznej metafizyki”. W *Splatając na nowo to, co społeczne* czytamy:

Jak niestrudzenie pokazują antropolodzy, aktorzy bez ustanku biorą udział w najbardziej zawiłych metafizycznych konstrukcjach poprzez definiowanie na nowo wszystkich elementów świata²⁹.

²⁶ K. Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 19.

²⁷ K. Abriszewski, *Uczestnictwo jednostek w kulturze. Uwagi na temat nowej dynamiki kultury na przykładzie melomanów i ewolucji nośników muzyki*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. LV, nr 1 (2011), s. 45.

²⁸ Por. K. Abriszewski, *Splatając na nowo ANT. Wstęp do „Splatając na nowo to, co społeczne*, [w:] B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne*, s. VII.

²⁹ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne*, s. 73.

Gdybyśmy poruszali się jedynie na obszarze konstruktywizmu społecznego/kulturowego, to sam fakt, że ludzie tworzą pewne wyobrażenia na temat świata, a następnie dokonują ich dyskursywnej ekspresji, skłaniałby nas do nazwania takiego działania partycypacją w kulturze. Jeżeli z kolei w danym przypadku aktorem będzie człowiek o określonym światopoglądzie, który wyznaje określone wartości i kieruje się określonymi normami, to z perspektywy ANT należałoby to wziąć pod uwagę jako elementy współkonstruuujące sieć, gdyż sama konceptualizacja świata jest niezwykle ważna.

Musimy tutaj jednak niezwykle uważać i nie przypisywać Latourowi zbyt wiele. Faktem jest bowiem to, że autor *Science in Action* uchyla się od wykorzystywania pojęcia kultury i ma ku temu kilka ważnych powodów. Pierwszy z nich jest taki, że owo pojęcie (podobnie jak pojęcia społeczeństwa czy natury) jest zbyt abstrakcyjne, by zdać relację z konkretnych praktyk kształtujących zbiorowość. Drugi wiąże się z dychotomią natura – kultura. Mówienie o kulturze zgodnie z projektem nowoczesności implikuje fakt, że jest to coś różnego wobec natury³⁰. Pojęcie kultury odtwarza zatem oddzielenie dwóch obszarów, na co postkonstruktywizm zgodzić się nie może.

Wyjściem z tego impasu jest, jak sądzę, przeformułowanie pojęcia kultury w taki sposób, aby nie było ono ani zbyt abstrakcyjne, ani zbyt redukcjonistyczne. Oznaczałoby to myślenie o kulturze w kategoriach usytuowanych materialnie praktyk, w których, dla przykładu, ekspresja znaczenia zawsze związana jest z pewnym nośnikiem. Przykładem takiej perspektywy może być teoria piśmienności/oralności³¹. Oznaczałoby to również, idąc śladem Abriszewskiego, że nie ma czegoś takiego jak jednolita kultura, ile raczej pole zmagania różnych praktyk kulturalnych, których nie da się w prosty sposób sprowadzić do wspólnego mianownika.

Podsumowanie

W artykule starałem się, poprzez polemikę z tekstem Michała Rydleńskiego, wyjaśnić pewne nieporozumienia, jakie narosły wokół postkonstruktywizmu. Ten ostatni krytykuje konstruktywizm społeczny/kulturowy za: dychotomiczny podział natura – kultura (który nie zdaje sprawy z praktyk przekształcających zbiorowość), ograniczoną definicję sprawstwa (która nie dopuszcza możliwości działania przez czynniki pozaludzkie, przypisując działanie jedynie człowiekowi) oraz uprzywilejowanie relacji epistemologicznej opartej na podziale podmiot – przedmiot. Postkonstruktywizm stawia jednocześnie zupełnie inne pytania (jakie praktyki kształtują zbiorowość? zamiast: jak możliwe jest poznanie?), zastępuje tradycyjną epistemologię ontologią relacyjną oraz postuluje rezygnację z Kantowskiej perspektywy.

Najcenniejsze wydaje się podkreślanie nie tylko różnic, ale również artykułowanie podobieństw pomiędzy konstruktywizmem a postkonstruktywizmem. Widzę

³⁰ Śledząc genealogię tego pojęcia można rzeczywiście wysnuć taki wniosek – por. na temat trzech tradycji definiowania kultury, m.in. jako cywilizację w duchu oświeceniowym: A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kołbon, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 21-39.

³¹ Por. np.: J. Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. G. Godlewski, Wydawnictwa UW, Warszawa 2006.

je przede wszystkim w perspektywie antropologicznej (skupionej na szczególe, wyculonej na myślenie holistyczne). Szukanie podobieństw powinno jednak przebiegać dwukierunkowo. O ile faktem jest, że postkonstruktywiści doskonale znają konstruktywizm, o tyle mam duże wątpliwości czy jest odwrotnie³². Tym bardziej potrzebne są głosy polemiczne, które, jak sędzę, mogą jedynie rozwiązać pewne sporne kwestie i stać się impulsem do wspólnych badań.

Michał Wróblewski

**Postconstructivism or Let's Change the Subject of Conversation. A Reply to
Michał Rydlewski**

Abstract

This paper is a polemic with the theses of Michał Rydlewski presented in the article 'The cultural dimension of postconstructivism in the perspective of Anna Pałubicka's 'Grammar of European culture'. Its purpose is to clarify misunderstandings and to present Bruno Latour's philosophical project, which came to be called postconstructivism. The theses of the latter are discussed in the context of the critique of social/cultural constructivism, of which Rydlewski is an advocate. The author focuses on the general cognitive purpose of postconstructivism, the principles of relational ontology, as well as on the importance of Latour's philosophy for thinking about culture.

Keywords: Bruno Latour, Anna Pałubicka, Michał Rydlewski, constructivism, postconstructivism, culture.

³² Warto tu jednakże zaznaczyć, że „klasyczni” polscy badacze konstruktywiści byli jednymi z pierwszych komentatorów Latoura w polskiej humanistyce. Myślę tutaj o A. Zybortowiczu (por. *idem, Przemoc i poznanie*, s. 310-312) i A. Szahaju (*idem, Postmodernizm a scjentyzm*, [w:] A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2004, s. 26).