

Tomasz Szymon Markiewka

Problem dualistycznego podziału na naturę i kulturę. O postkonstruktoryzmie i konstruktoryzmie kulturowym

The Problem of the Dualistic Distinction of Nature and Culture. On Postconstructivism and Cultural Constructivism

Abstracts: The aim of the article is to present how postconstructivism tries to overcome the dualistic distinction between nature and culture (and why this is so important issue). In order to do this, the author of the text compares postconstructivism with cultural constructivism (and its way of dealing with above-mentioned dualism). The former is represented by Bruno Latour, the latter is represented by Richard Rorty. Cultural constructivists want to weaken the nature/culture distinction by persuade us that every object of our knowledge is a cultural object and one should never use nature as an argument. Postconstructivists say that we should stop using both the notion of nature and the notion of culture in our debates.

Key words: anti-dualism, Bruno Latour, dualism, cultural constructivism, postconstructivism, Richard Rorty

Jednym z najciekawszych aspektów nurtu, który – z braku lepszego określenia – nazywam w tym tekście postkonstruktoryzmem¹, jest to, że jego przedstawiciele

potrafią połączyć filozoficzną problematykę

nie podkreślając przy tym, że nie jest to konstruktoryzm społeczny). Zob. B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010, s. 130. Ostatnio Latour na określenie swojego stanowiska używa też nazwy „kompozycjonizm”. Zob. B. Latour, *An Attempt at a „Compositionist Manifesto”*, „New Literary History” 2010, nr 3, s. 471–490. Na temat postkonstruktoryzmu i jego relacji do konstruktoryzmu zob. E. Bińczyk, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 51–112. Dodajmy do tego, że tak rozumiany postkonstruktoryzm wiele łączy z posthumanizmem oraz posthumanistyką. Na ten temat zob. np.: E. Domańska, *O nowej humanistyce* (z Ewą Domańską rozmawia Katarzyna Więckowska), „Litteraria Copernicana” 2011, nr 2,

¹ Przedrostek „post-” nie oznacza, że postkonstruktoryzm odrzuca konstruktorywistyczną tezę mówiącą, iż rzeczywistość jest zawsze konstruowana. Postkonstruktoryzmem chodzi raczej o to, aby wziąć pod uwagę, że owo konstruowanie nie odbywa się jedynie za pomocą „materii” kulturowej, społecznej bądź językowej. Postkonstruktoryści chcą badać nie tylko kulturę, społeczeństwo czy język, ale także rzeczy (w szerokim, wziętym z ANT, rozumieniu słowa „rzecz” – rzeczami są np. zarówno atomy, krzesła, psy, jak i drzewa). Najbardziej znanym przedstawicielem tak rozumianego podejścia postkonstruktorywistycznego jest obecnie Bruno Latour, choć on sam woli nazywać swoje stanowisko po prostu konstruktoryzmem (wraż-

z praktycznymi problemami, z którymi zmagamy się nie tylko na kartach akademickich książek, ale również w naszym codziennym życiu. Chęć do łączenia filozofii z praktyką nie jest rzeczą jasną niczym szczególnie nowym (już Platon pragnął przełożyć swoją filozoficzną koncepcję na polityczną praktykę), lecz w przypadku wspomnianego nurtu wydaje się wręcz ostentacyjna. Badacze postkonstruktywistyczni są bardzo czuli na wszystko to, co jest związane z funkcjonowaniem we współczesnych społeczeństwach (szczególnie zachodnich). Stąd też zajmują się oni w swoich pracach m.in. wpływem rozwoju nauk i technologii na nasze życie, zagadnieniem zwierząt i naszego stosunku do nich, a także potrzebą szerszego niż do tej pory uwzględnienia czynników materialnych zarówno w opisie społeczeństw współczesnych, jak i w tekstach historycznych.

W swoim artykule skupię się jednak nie na silnie rozwiniętym aspekcie praktycznym postkonstruktywizmu, lecz na jego wymiarze filozoficznym. Sądzę bowiem, że jest rzeczą niezwykle ważną, aby przedstawiciele tego nurtu nieustannie pamiętali o uwikłaniu swoich badań w filozoficzną problematykę i o tym, że nie mogą tak po prostu porzucić filozoficznego dyskursu. Pokusa ograniczenia roli filozoficznych rozważań może być zaś spora. Dla badaczy tak bardzo skupionych na praktycznym wymiarze rozważań teoretycznych filozofia może się, prędzej czy później, wydać niepotrzebnym brzemieniem ze względu na swoją tendencję do nieustannego piętrzenia problemów i z powodu braku ogólnie przyjętych kryte-

riów ich rozwiązywania. Wzorcową postacią wydaje mi się w tym kontekście działalność Brunona Latoura. Bardzo chętnie łączy on badania empiryczne z problematyką filozoficzną, co widać choćby na przykładzie wydanej wreszcie w Polsce *Nadziei Pandory* – dzieła, które spośród wszystkich opublikowanych dotąd w naszym kraju książek Latoura zdaje się, jakkolwiek paradoksalnie może to brzmieć, zarówno najbardziej filozoficzne, jak i najbardziej empiryczne². Do książki tej wrócę w ostatniej części mojego tekstu, gdy będę omawiał, w jaki sposób Latour radzi sobie z zagadnieniem dualizmu kultury i natury.

To właśnie różne sposoby przewycięzania dualistycznego podziału na naturę i kulturę interesują mnie w niniejszym artykule³.

² B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. K. Abriszewski et al., Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

³ Pomysł, żeby zwrócić uwagę na zagadnienie dualizmu i antydualizmu w kontekście rozważań postkonstruktywistycznych, nie jest niczym nowym. Sam Latour wprost stawia ten problem. Polscy badacze też mają świadomość jego wagi – wystarczy wspomnieć o publikacjach Krzysztofa Abriszewskiego, Ewy Bińczyk czy Aleksandry Derry. Do tej pory wysiłki wymienionych autorów szły jednak w stronę rysowania podobieństw (głównie między koncepcją antydualistycznego sposobu mówienia Josefa Mitterera i antydualistycznymi poglądami Latoura) lub wybierania jednego sposobu przewycięzania dualizmu jako tego najbardziej wzorcowego. K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii-aktora sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków 2008, s. 97–122; *idem*, *Wszystko otwarte na nowo: teoria aktora-sieci i filozofia kultury*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 224–244; *idem*, *Notes towards Uniting Actor-Network Theory and Josef Mitterer's Non-dualizing Philosophy*, „Constructivist Foundations” 2008, vol. 3, nr 3, s. 192–200; E. Bińczyk, *Looking for Consistency in Avoiding Dualism*, „Constructivist Foundations” 2008, vol. 3,

s. 221; M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] J. Sokolski (red.), *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2010, s. 337–357.

Chcę jednak podkreślić, że obydwa pojęcia wchodzące w skład tego dualizmu traktuję tutaj bardzo szeroko. Przez naturę rozumiem wszystko to, co w tradycyjnym podejściu (esencjalistyczno-fundacjonalistycznym) uważa się za niezależne od człowieka, obiektywne, niezmiennie i odkrywane przez niego. Pojęcie kultury oznacza zaś to, co jest przez człowieka stwarzane i co jest od niego zależne (a więc także wszystkie czynniki społeczne i językowe). Stąd też dualizm kultury i natury, tak jak go rozumiem w tym tekście, zawiera w sobie inne podobne dualizmy (np. rzeczywistość–język, fakty–interpretacje, przedmiot–podmiot itp.). Oprócz antydualizmu Latoura reprezentującego w moim tekście poglądy postkonstruktivistyczne, omówię antydualizm Richarda Rorty’ego, którego wybrałem jako przedstawiciela konstruktywizmu kulturowego.

Zrozumienie odmienności wspomnianych rodzajów antydualizmu jest jednak niemożliwe bez choćby częściowego uświadomienia sobie różnic między postkonstrukttywizmem oraz konstruktywizmem kulturowym. Zacznę więc od próby odpowiedzi na pytanie, czym różnią się od siebie te dwa konstruktywizmy. Zresztą jak się szybko okaże, odpowiadając na to pytanie, zacznę już poniekąd wyjaśniać różnicę między antydualizmem postkonstruktivistycznym a antydualizmem konstruktywizmu kulturowego – te dwie rzeczy (definicje obu nurtów oraz związane z nimi wersje antydualizmu) są nierozzerwalnie z sobą związane. Nie mogę oczywiście opisać w tym tekście różnic (a także podobieństw) między postkonstrukttywizmem i konstruktywizmem kultu-

rowym w sposób wyczerpujący. Zrobię to zatem skrótowo, skupiając się na meritum sporu. Najlepszym zaś sposobem na wychwycenie najbardziej istotnych relacji między dwoma stanowiskami jest przyjrzenie się polemikom, jakie toczą między sobą ich przedstawiciele. W tomie *Rzeczy i ludzie*⁴ znajduje się bardzo ciekawa dyskusja między Ewą Domańską i Bjørnarem Olsenem (reprezentującymi jedną stronę konfliktu) oraz Jackiem Kowalewskim i Wojciechem Piasekiem (reprezentującymi drugą stronę konfliktu). Pozwolę sobie zinterpretować tę polemikę jako konflikt między stanowiskiem postkonstruktivistów (Domańska/Olsen) oraz stanowiskiem konstruktywistów kulturowych (Kowalewski/Piasek)⁵.

Kowalewski i Piasek dopatrują się w wizji humanistyki lansowanej m.in. przez Domańską i Olsena wyrazu tęsknoty za rzeczywistością, która nie byłaby zapośredniczona przez kulturowe, społeczne czy językowe uwarunkowania. Główną wątpliwość wywołuje w nich propagowana przez postkonstruktivistów próba powrotu do badania rzeczy i materialności. Piszą oni: „idea »zwrotu ku rzeczom« przybierająca skonkretyzowaną postać historii nieantro-

nr 3, s. 201–207; A. Derra, *The Non-dualizing Way of Speaking and the Female Subjectivity Problem*, „Constructivist Foundations” 2008, vol. 3, nr 3, s. 208–213.

⁴ J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2008.

⁵ Zresztą dokładnie w taki sposób konflikt ten definiują Kowalewski i Piasek. Najpierw nazywają projekt humanistyki reprezentowany przez Domańską i Olsena „pokonstruktivistycznym” (J. Kowalewski, W. Piasek, *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrot ku rzeczom” w historiografii i archeologii*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie...*, op. cit., s. 64), a następnie opisują go jako opozycyjny wobec konstruktywizmu kulturowego, który sami reprezentują (*ibidem*, s. 65).

pocentrycznej [której przedstawicielką jest Domańska – przyp. T.M.] i archeologii symetrycznej [której przedstawicielem jest Olsen – przyp. T.M.] to naszym zdaniem projekt, którego podstawą jest sprzeciw wobec zniewalającej mocy kultury⁶. Wszystkie wątpliwości Kowalewskiego i Piaska wobec tego zwrotu w humanistyce można sprowadzić do jednej zasadniczej: Jak możemy powrócić do rzeczy pojmowanych materialnie i na nowo łączących nas z rzeczywistością, skoro każdy przedmiot zawsze postrzegamy przez pryzmat kulturowych uwarunkowań? Piszą oni, odwołując się do Tima Ingolda: „(...) w ludzkim świecie tępa materialność nieodwołalnie owinięta jest w cienką warstwę kultury i wobec takiej i tylko takiej materialności ludzie stają codziennie twarzą w »twarz«⁷. W różnych częściach swojego tekstu Piasek i Kowalewski podkreślają, że nie ma ucieczki od „mentalnych koncepcji poprzedzających ich materialne realizacje⁸, że każdy artefakt może mediować tylko „dzięki swemu osadzeniu w skomplikowanej sieci semiotycznej⁹, że sam pomysł powrotu do rzeczy w humanistyce jest „formą kulturowego doświadczenia¹⁰.

Domańska i Olsen w swojej odpowiedzi narzekają, że ich polemici pochopnie zarzucają im „romantyczne tęsknoty za rzeczywistością, które są naiwne z punktu widzenia pozbawionych złudzeń konstruktywistów¹¹. Autorzy tekstu *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami* uważają zarzut Kowalewskie-

go i Piaska za niesprawiedliwy. Jak piszą, w projekcie postkonstruktywistycznym nie chodzi bowiem o sprzeciw wobec konstruktywizmu w ogóle, a jedynie wobec niektórych jego wersji – szczególnie takich, które sprowadzają wszystko do języka, tekstu czy wyobrażeń. Domańska i Olsen zaznaczają, że niechęć do tak pojmowanego konstruktywizmu wiąże się z dostrzeżeniem przez nich niewystarczalności „metafory świata jako księgi, którą się czyta, a kultury materialnej jako zespołu znaków czy metafor, które należy zdekodować¹². Odpowiedź Domańskiej i Olsena można by zatem sprowadzić do następującego stwierdzenia: Jesteśmy konstruktywistami, ale sądzimy, że podstawowe pojęcia, którymi posługują się konstruktywiści kulturowi, trochę się zużyły i warto poszukać innych. Dodajmy, że odczytanie poglądów autorów *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami* jako wyraz nostalgii za rzeczywistością nie było jednak zupełnie nieuprawnione. Po pierwsze, jak starałem się pokazać w poprzednim akapicie, konstruktywizm kulturowy reprezentowany przez Piaska i Kowalewskiego jest bardzo podejrzliwy wobec każdego stanowiska, które odsuwa na bok takie pojęcia jak kultura, społeczeństwo, język, historia czy wspólnota interpretacyjna. Z perspektywy konstruktywisty kulturowego każdy, kto próbuje wysunąć na czoło inne terminy niż wspomniane, może być podejrzewany o próbę odejścia od poglądów konstruktywistycznych w ogóle. Po drugie, choć Domańska i Olsen w swojej odpowiedzi na zarzuty Kowalewskiego i Piaska wprost nazywają się konstruktywistami, to niektóre z ich wcześniejszych tekstów mogły rodzić podejrzenia, że odzęgnują się oni od konstruktywizmu. Na przykład

⁶ *Ibidem*, s. 64.

⁷ *Ibidem*, s. 70.

⁸ *Ibidem*, s. 71.

⁹ *Ibidem*, s. 72.

¹⁰ *Ibidem*, s. 76.

¹¹ E. Domańska, B. Olsen, *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie...*, op. cit., s. 87.

¹² *Ibidem*, s. 87.

Domańska w artykule *Problem rzeczy we współczesnej archeologii* nazwała Latoura, którego stanowisko jest dla niej wyraźną inspiracją, „(był) konstruktystą”¹³, co mogło mylnie sugerować, że Latour (a wraz z nim i Domańska) odżegnuje się od konstrukttywizmu w ogóle, podczas gdy problemem dla francuskiego socjologa jest tylko określona wersja konstrukttywizmu, którą nazywa „konstrukttywizmem społecznym” (a którą ja nazywam „konstrukttywizmem kulturowym”). Wspominam o tym nieporozumieniu głównie dlatego, że pokazuje ono, iż język, który służyłby do precyzyjnego mówienia o różnych odłamach konstrukttywizmu, nadal pozostaje do wypracowania i należy poruszać się po tym obszarze dociekań wyjątkowo ostrożnie.

Po tych wyjaśnieniach możemy w końcu przejść do zagadnienia dualizmu i antydualizmu. Skoro zaś na scenę wkraczają problemy filozoficzne, będę odwoływał się w dalszej części tekstu do myślicieli, którzy bardzo chętnie poruszają filozoficzne kwestie. Chodzi mi o Richarda Rorty’ego (reprezentant konstrukttywizmu kulturowego) i Brunona Latoura (reprezentant postkonstrukttywizmu). Zacznę od stanowiska tego pierwszego.

Choć sam Rorty posługuje się najczęściej pojęciem języka, a nie kultury lub społeczeństwa, to jednak ma to niewielkie znaczenie, ponieważ stosuje on je zamiennie. Uwidacznia się to choćby wtedy, gdy zestawia on hasło „Wszystko jest społeczną konstrukcją” z hasłem „Cała świadomość ma charakter językowy” i traktuje je jako różne sposoby wyrażenia tej samej tezy, która

mówi, że: „(...) nigdy nie będziemy w stanie wykroczyć poza język, nigdy nie będziemy w stanie uchwycić rzeczywistości niezapośredniczonej przez językowe opisy”. Stąd też – kontynuuje Rorty – „powinniśmy być podejrzliwi wobec greckiego rozróżnienia między zjawiskiem/pozorem (*appearance*) i rzeczywistością, próbując je raczej zastąpić rozróżnieniem między »mniej użytecznymi opisami świata« i »bardziej użytecznymi opisami świata»”¹⁴. Jak widać, nie jesteśmy daleko od stanowiska Kowalewskiego i Piaska, a wręcz znajdujemy się w samym jego wnętrzu. Rorty, tak samo jak wspomniani badacze, wyznaje bowiem pogląd, który Andrzej Szahaj w swojej książce poświęconej autorowi *Konsekwencji pragmatyzmu* streścił następująco: „Jeśli zatem wiedza czy też poznanie w ogóle cokolwiek odzwierciedlają, to tym czymś nie jest rzeczywistość zewnętrzna, lecz raczej nasze interesy (cele), a następnie kulturowe sposoby konceptualizowania świata (środki do ich realizacji)”¹⁵.

Po tym, co zostało napisane powyżej na temat konstrukttywizmu kulturowego, nie trudno się chyba domyślić, jaki jest pomysł Rorty’ego i innych przedstawicieli tego stanowiska na poradzenie sobie z dualizmem natura–kultura. Rozciągają oni pojęcie kultury tak szeroko, że koniec końców okazuje się, iż każde poznanie dotyczy właśnie jej, a nie natury. Dualizm zostaje zastąpiony czymś, co można nazwać monizmem (choć nie jest to monizm konsekwentny, o czym będę jeszcze pisał). Tym samym unieważ-

¹³ E. Domańska, *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie...*, op. cit., s. 32.

¹⁴ R. Rorty, *A World without Substances or Essences*, [w:] idem, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York 1999, s. 48.

¹⁵ A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 19–20.

nione zostaje podstawowe uzasadnienie różnicy między naukami przyrodniczymi a naukami humanistycznymi, które w tradycyjnym ujęciu sprowadza się do twierdzenia, że te pierwsze badają naturę, czyli rzeczywistość niezależną od człowieka, a te drugie zajmują się „tylko” ludzkimi wytworami, takimi jak język, zwyczaje, sztuka, polityka itp. Nie znaczy to, że według konstruktivistów kulturowych fizyka niczym się nie różni od literaturoznawstwa. Różnica pozostaje, ale nie opiera się ona już na opozycji natury i kultury, lecz na odmiennych sposobach i celach badania różnych tworów kulturowych. Sam Rorty twierdził, że tym, co wyróżnia nauki przyrodnicze, jest ich zdolność do przewidywania i kontrolowania wybranych aspektów kulturowo uwarunkowanej rzeczywistości¹⁶.

Tak rozumiany antydualizm ma jednak swoje wady, na które zwracają uwagę osoby związane z postkonstrukttywizmem. Ewa Bińczyk słusznie zauważa, że koncepcja Rorty’ego jest antydualizmem niekonsekwentnym¹⁷. Choć na poziomie epistemologicznym amerykański filozof unika odwołań do natury bądź jej substytutów, które

stałyby w opozycji do tego, co kulturowe, to na poziomie ontologicznym wciąż pozostaje on dualistą. Widać to choćby w słynnym stwierdzeniu Rorty’ego, iż należy odróżnić tezę, według której prawda jest na zewnątrz (języka, kultury, społeczeństwa, ludzkich uwarunkowań), od tezy, że świat jest na zewnątrz¹⁸. Rorty sprzeciwia się tej pierwszej tezie, tę drugą jednak akceptuje. Mówiąc inaczej, twierdzi on, że wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi poznanie rzeczywistości, jest ono uzależnione od języka, nie znaczy to jednak, że nie istnieje nic poza językiem. Ważne jest, aby zwrócić uwagę na fakt, że niekonsekwencja, na którą wskazuje Bińczyk, jest paradoksalnie konieczną konsekwencją sposobu, w jaki Rorty przezwycięża problem dualizmu natury i kultury. Kiedy bowiem konstruktysta kulturowy czyni takie pojęcia jak kultura, język czy społeczeństwo pojęciami podstawowymi, musi odpowiadać na ironiczne pytania typu: Chcesz powiedzieć, że krzesło, na którym siedzę, jest tylko konstruktem językowym? Chcesz powiedzieć, że nie istnieje żadna materia, która stawia nam opór, i moglibyśmy za pomocą samego tylko języka zbudować statek kosmiczny, którym polecimy na Księżyc? Konstruktysta kulturowy wyjaśnia wtedy, że oczywiście nie chodzi mu o to, iż istnieje tylko język, kultura czy społeczeństwo. Uznaje on, że istnieją rzeczy, które nie są tworzone za pomocą języka czy kultury, ale – i to jest jego podstawowa teza – kiedy poznajemy te rzeczy, kiedy chcemy przypisać im jakieś właściwości, kiedy pragniemy wpleść je w nasz świat, zawsze robimy to za pomocą narzędzi kulturowych. Istnieje więc jakaś rzeczywistość pozakultu-

¹⁶ Zob. R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, [w:] *idem*, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 55–69; *idem*, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009, s. 22; *idem*, *Response to Jacques Bouveresse*, [w:] R. Brandom (red.), *Rorty and His Critics*, Blackwell Publishing, Oxford 2000, s. 150–151.

¹⁷ Zob. E. Bińczyk, *Looking for Consistency in Avoiding Dualism...*, *op. cit.*, s. 203. Można też podejrzewać, że proponowany przez Rorty’ego sposób przewyciężenia dualistycznego podziału na naturę i kulturę wikła się w pewien filozoficzno-definicyjny paradoks. Na ten temat zob. T.S. Markiewka, *Bruno Latour i „koniec” postmodernizmu*, „Diametros” 2012, nr 33, s. 109–110.

¹⁸ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, *op. cit.*, s. 23.

rowa, ale odgrywa ona tylko rolę bodźców. To, jak te bodźce zinterpretujemy, i to, jaką funkcję będą pełniły w naszym życiu, zależy już od kulturowych uwarunkowań. Sama rzeczywistość pozajęzykowa nie determinuje bowiem, jakiego rodzaju języka mamy użyć do jej opisan¹⁹.

Konstruktywista kulturowy może zatem w prosty sposób, poprzez sprowadzenie rzeczywistości pozakulturowej do statusu niepoznawalnych „rzeczy samych w sobie”, obronić się przed redukcją jego stanowiska do absurdu, a jednocześnie zachować tezę, że cała nasza wiedza na temat rzeczywistości jest kulturowo zdeterminowana. Nie zmienia to jednak faktu, że wraca on tym samym do jakiejś wersji dualizmu (język-pozajęzykowe bodźce). Między innymi dlatego postkonstruktywiści starają się wypracować inny model myślenia antydualistycznego. Choć nie jest to jedyny powód. Kolejną ważną przyczynę dobrze streszcza następująca wypowiedź Latoura: „Kiedy zajmujemy się nauką i techniką, trudno jest długo wyobrazić sobie, że jesteśmy tekstem, który pisze sam siebie, samodzielnie mówiącym dyskursem albo grą znaczących bez znaczonych. Trudno jest zredukować cały kosmos do wielkiej narracji, fizykę cząstek elementarnych do tekstu, system medyczny do zabiegów retorycznych, wszelkie struktury społeczne do dyskursu”²⁰. Wizja konstruktywizmu kulturowego, która wyłania się z tego cytatu, jest oczywiście parodystyczna, a tym samym przesadzona. Latour ma jednak rację, gdy sugeruje, że eksponując takie pojęcia jak kultura, społeczeństwo, język czy tekst, bardzo trudno zmierzyć się

z niektórymi zagadnieniami, szczególnie tymi dotyczącymi nauki i technologii. Prawdą jest, że mówienie w stylu Rorty’ego, iż język i metafory możemy porównywać tylko między sobą, a nie z jakimiś bytami pozajęzykowymi²¹ – choć mocno narusza całą retorykę związaną z dualistycznym widzeniem świata – wydaje się utrudniać dostrzeżenie pewnych ważnych czynników tłumaczących sukces nauk przyrodniczych (przede wszystkim utrudnia docenienie roli czynników pozaludzkich)²². Dlatego też pomysł autora *Nadziei Pandory* i pozostałych postkonstruktywistów na przewyżczenie omawianego w tym artykule dualizmu jest inny.

Tak samo jak konstruktywiści kulturowi, Latour uważa, że podział na naturę i kulturę ma kilka niefortunnnych konsekwencji. Dwie wydają się szczególnie ważne. Po pierwsze, podział ów doprowadził do sztywnego rozgraniczenia na nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne. Po drugie, spowodował, że nie potrafimy odpowiednio umiejscowić w strukturach państw demokratycznych ani tak zwanej natury, ani nauk ją badających²³. Odpowiedzią Latoura na te problemy nie jest jednak rozciągnięcie pojęcia kultury

²¹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, *op. cit.*, s. 46.

²² Latour krytykuje też konstruktywizm kulturowy za to, że jego przedstawiciele wykopują przepaść między człowiekiem a rzeczywistością (samą w sobie). Jest to ważny wątek w rozważaniach Latoura, szczególnie w *Nadziei Pandory*, lecz z braku miejsca nie omawiam go w tym tekście.

²³ Na temat tego, jak narodził się ten podział, pisze Latour w *Nigdy nie byliśmy nowocześni...*, o tym zaś, jak mogłaby wyglądać polityka i kształt naszych zbiorowości, gdybyśmy go odrzucili, wspomina w książce *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnačka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

¹⁹ *Ibidem*, s. 46.

²⁰ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 93.

na całą znaną nam rzeczywistość, lecz próba sproblematyzowania (a w konsekwencji być może nawet porzucenia) obydwu pojęć wchodzących w skład interesującego mnie w tym tekście dualistycznego podziału. Już we wcześniejszych pracach starał się on tego dokonać – np. w *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, gdzie pisał o „natura-kulturach”²⁴. Jednakże połączenie za pomocą łącznika dwóch problematycznych pojęć w jedno wydaje się bardziej wybiegiem niż rozwiązaniem. W *Nadziei Pandory* Latour stara się uporać z tym problemem w bardziej rozbudowany sposób.

Francuski badacz zaczyna od próby zmierzenia się z pytaniem, w jaki sposób następuje przeskok między dwoma królestwami ontologicznymi – królestwem tego, co niezmiennie, niezależne od człowieka i obiektywne (natura), oraz królestwem tego, co jest uwarunkowane ludzkimi pragnieniami i poglądami (kultura). Jego odpowiedź jest prosta: Nie ma żadnej przepaści i nie ma żadnego przeskoku między rzeczywistością i kulturą. Istnieje za to mnóstwo transformacji, w których biorą udział ludzie i czynniki pozaludzkie. O co chodzi? Latour tłumaczy to na przykładzie wyprawy badawczej, w której skład wchodzi botaniczka, geolog i geomorfolożka. Celem trojga naukowców jest wyjaśnienie, czy las w Amazonii rozrasta się kosztem sawanny, czy może dzieje się na odwrót. Autor *Nadziei Pandory* słusznie zauważa, że mamy do czynienia z typowym przykładem sytuacji, w której tzw. rzeczywistość (las, sawanna) musi być, jak to trafnie nazwał Abriszewski, „upakowana w słowa”²⁵ (raport badawczy). Dokładniej-

szere przyjrzenie się temu, jak owo „pakowanie” się odbywa, dowodzi według Latoura, że nigdy, na żadnym etapie tego procesu, nie następuje przeskok między rzeczywistością i słowami. Nie dochodzi bowiem do sytuacji, w której badacze najpierw przyglądają się rzeczywistości, a potem opisują ją za pomocą słów. Przeciwnie, muszą oni ją nieustannie przekształcać – poprzez nanoszenie współrzędnych kartezjańskich, numerowanie roślin, próbkowanie gleby, porządkowanie jej w pedokomparatorze, tworzenie diagramów itd. Latour podsumowuje to następująco: „Zamiast w e r t y k a l n e j przepaści między słowami a światem, gdzie rozciągałaby się ryzykowna kładka korespondowania, mamy teraz solidne i grube pokłady p o p r z e c z n y c h (*transverse*) ścieżek, po których krążą całe masy transformacji”²⁶.

Autor *Nadziei Pandory* przekonuje, że zamiast zastanawiać się nad relacją między słowami (kulturą) i rzeczywistością, powinniśmy badać transformacje, przez jakie przechodzi na przykład gleba – od „gleby, która jest gdzieś tam w Amazonii”, przez „glebę wyselekcjonowaną m.in. dzięki nałożeniu współrzędnych kartezjańskich”, „glebę pobraną i opisaną”, „glebę uporządkowaną w pedokomparatorze”, „glebę w postaci diagramu”, aż do „gleby opisanej w tekście”. W takim podejściu znika już problem tego, na ile nasze kulturowo uwarunkowane narzędzia, jak np. język, są w stanie uchwycić w trafny sposób znajdującą się „na zewnątrz” kulturowych uwarunkowań naturę, ponieważ: „Trafność zdania nie wiąże się ze stanem rzeczy, znajdującym się gdzieś tam na zewnątrz, ale z możliwością prześle-

²⁴ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni...*, op. cit., s. 139.

²⁵ K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, op. cit., s. 24–40.

²⁶ B. Latour, *Nadzieja Pandory...*, op. cit., s. 160.

dzenia (*traceability*) serii transformacji²⁷. Na każdym etapie badania aktywni są zarówno ludzie (kopiując, klasyfikując, rysując, pisząc), jak i czynniki pozaludzkie (wymuszając określone działania, ale i pomagając w ich wykonaniu). Kultura (człowiek) i natura (czynniki pozaludzkie) są z sobą nierozdzielnie związane, stąd też nie ma sensu dłużej separować od siebie tych pojęć. Jeśli już mamy ich używać, to lepiej mówić o naturo-kulturach. Najlepiej zaś w ogóle zapomnieć o tego rodzaju wielkich bytach i poprzez zanurzenie się w empirii badać, jak aktorzy ludzcy i pozaludzcy przechodzą przez szeregi transformacji, aby na końcu tego łańcucha zamienić się w solidną wiedzę (jeśli transformacje są udane).

Sądzę, że bez większych kłopotów można rozpoznać, czym różni się taktyka postępowania Latoura od taktyki Rorty'ego. Zamiast uprzywilejowywać pojęcie kultury kosztem pojęcia natury, francuski socjolog stara się usunąć obydwie te terminy w cień i wyeksponować pojęcia nowe, takie jak np.: aktor, transformacja oraz czynniki pozaludzkie. Mówiąc inaczej, zamiast zmieniać hierarchię w starym słowniku, Latour proponuje nam naukę nowego zasobu słów. Wszystko to w przekonaniu, że nowy słownik pomoże badać rzeczywistość w efektywniejszy sposób. Współtwórca teorii aktora-sieci podaje w *Nadziei Pandory* (i w innych swoich pracach) przykłady zjawisk, których nie da się opisać za pomocą dualistycznego słownictwa. Spójrzmy na jeden z tych przykładów. Podczas wizyty Latoura w Instytucie Pasteura pewien naukowiec przedstawił mu się w następujący sposób: „Cześć, jestem koordynatorem chromosomu 11 drożdży”. Latour komentuje to następująco: „Hybryda,

której uściśnłem dłoń, była zarazem osobą (mówił o sobie „ja”), ciałem zbiorowym (*corporate body*) i zjawiskiem naturalnym (genom, sekwencja DNA, drożdże). Paradigmat dualistyczny nie pozwoliłby nam na zrozumienie tej hybrydy. Jeżeli umieścić po jednej stronie jej aspekt społeczny, a drożdże i DNA po drugiej, to wypowiedane słowa nie tylko ulegną zniekształceniu, lecz również zaprzepaszczone zostanie możliwość uchwycenia, w jaki sposób genom staje się zrozumiały dla danej organizacji i jak dana organizacja zostaje znaturalizowana w sekwencję DNA [zawartą] na dysku twardym (*an organization is naturalized in a DNA sequence on a hard disk*)²⁸.

W przytoczonym powyżej fragmencie pojawia się jeszcze jedno ważne pojęcie związane z teorią aktora-sieci – hybryda. Hybrydami są byty, które są skonstruowane zarówno z tego, co zwiemy czynnikami naturalnymi, jak i z tego, co nazywamy językiem, społeczeństwem czy też naturą. Według Latoura świat jest wypełniony tego rodzaju konstruktami. Sami jesteśmy jednymi z nich. Dlatego tak ważne jest wypracowanie słownika, który nie będzie nas zmuszał do nieustannego zadawania pytania, czy to, co badamy, znajduje się po stronie natury, czy może kultury. Autor *Nadziei Pandory* twierdzi, że na poziomie teorii da się co prawda budować koncepcje, które korzystają ze słów takich jak „natura” i „kultura”, jednak na poziomie praktyki teorie te okazują się bezradne. Wspomniałem na wstępie, jak ważne dla postkonstruktywistów są badania empiryczne, zanurzenie się w praktyce. Bardzo dobrze widać to na przykładzie Latoura. Wystarczy zerknąć na ostatni rozdział (*Zakończenie*) *Nadziei Pandory*.

²⁷ *Ibidem*, s. 161.

²⁸ *Ibidem*, s. 253.

Na pierwszych pięciu stronach kilkakrotnie podkreśla on, że jego wnioski opierają się na obserwacji praktyki i nie są wynikiem jedynie teoretyzowania.

Czy z tego, co zostało powiedziane, należy wyciągnąć wniosek, że sposób przezwyciężenia dualizmu natury i kultury, który przedstawia Latour, jest o wiele lepszy od tego proponowanego przez Rorty'ego? W pewnym sensie tak – pisałem już o tym, jakiego rodzaju problemy rodzi konstruktywizm kulturowy, gdy wykorzystujemy go, aby zmierzyć się z problemem dualizmu. Nie sądzę jednak, aby ewentualne odrzucenie przez postkonstruktywistów całego sposobu myślenia, który oferuje amerykański filozof oraz inni kulturowi konstruktywiści, było dobrym pomysłem. Jeśli chodzi o zarzut niekonsekwencji w przezwyciężaniu dualizmu natury i kultury, jaki stawia się Rorty'emu, to trzeba zadać sobie pytanie, w jakim celu chcemy w ogóle naruszyć ów dualizm. Czy chodzi o zbudowanie konsekwentnie niedualistycznego systemu filozoficznego, czy raczej o uwolnienie się, za pomocą filozoficznych narzędzi, od retoryki zbudowanej na opozycji natury i kultury? Retoryki, która często buduje przepaść między naukami humanistycznymi i naukami przyrodniczymi, która używa pojęcia natury jako argumentu służącego do rozstrzygnięcia dyskusji, która utrudnia włączenie w ramy polityczne zarówno czynników pozaludzkich, jak i badających je nauk przyrodniczych. Wydaje się, że postkonstruktywistom chodzi bardziej o naruszenie dualistycznego sposobu argumentowania niż o budowanie abstrakcyjnych systemów filozoficznych. Stąd też konstruktywizm kulturowy jest raczej ich sprzymierzeńcem niż przeciwnikiem. Poza tym używanie pojęć takich jak kultura czy język w celu podważenia dua-

listycznego sposobu myślenia ma swoje zalety. Przede wszystkim są to pojęcia dobrze znane, więc wygodniej nimi operować. Chociaż pomysł, który sugeruje Latour, aby w ogóle uwolnić się zarówno od pojęcia kultury, jak i od pojęcia natury, jest kuszący, to jak na razie wydaje się on bardzo trudny do wykonania w praktyce. Warto pisać teksty, w których będziemy unikać używania tych terminów (albo przynajmniej – unikać filozoficznych implikacji z nimi związanych), trudno jednak przypuszczać, aby udało się wyrugować je z powszechnego użycia. Jacques Derrida, który także na różne sposoby mierzył się z problemem dualizmu, przestrzegał, że nie powinniśmy naiwnie sądzić, iż możemy tak po prostu uwolnić się od pojęć mających bardzo długą filozoficzną tradycję i dobrze zakorzenionych w naszym sposobie myślenia.

Skoro już przy Derridzie jesteśmy, to warto dodać, że autor *O gramatologii* twierdził, iż pierwszym krokiem do wyswobodzenia się spod wpływów danej opozycji jest odwrócenie tradycyjnej hierarchii, jaka panuje w jej obrębie²⁹. To właśnie czynią konstruktywiści kulturowi w odniesieniu do opozycji natura–kultura. Do tej pory (przynajmniej w naukowym obrazie świata) faworyzowane było pojęcie natury, ponieważ

²⁹ Oczywiście, jak to zazwyczaj u Derridy, sprawa jest bardziej skomplikowana. Francuski filozof podkreśla np., że to nie jest tak, iż ktoś może odwrócić bądź obalić hierarchię w obrębie danej opozycji (krok pierwszy), aby następnie po prostu przejść do następnego kroku, w którym zapomina się już całkowicie o fazie obalenia/odwrócenia hierarchii. To, co nazwał „pierwszym krokiem”, a co Derrida nazywa „pierwszą fazą”, jest bowiem pewną strukturalną koniecznością, którą trzeba nieustannie powtarzać. Zob. np. J. Derrida, *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Wydawnictwo FA-art, Katowice 2007, s. 41–42.

to ona była postrzegana jako obiektywna, stała, uniwersalna i to ona służyła jako kryterium do weryfikowania naszych twierdzeń o świecie. Konstrukttywizm kulturowy, starając się dowartościować pojęcie kultury, dokonuje przewartościowania tej hierarchii. Dlatego też Latour, piszący o konstrukttywizmie kulturowym, jak gdyby była to ślepa uliczka, z której należy czym prędzej zawrócić, może być przynajmniej w tej jednej kwestii w błędzie. Wyeksponowanie pojęcia kultury wydaje się bowiem stanowić niezbędny etap na drodze do przeformułowania naszego sposobu pojmowania rzeczywistości. Jakkolwiek poglądy Latoura są najlep-

szym dowodem na to, że mamy już pewne pomysły, jak wyjść poza ten etap, to mimo wszystko zasoby argumentacyjne oraz sposoby myślenia, które proponują konstruktyniści kulturowi, nadal mogą się okazać w wielu przypadkach pożyteczne. Jeśli tylko jasno oddzielimy od siebie antydualizm konstrukttywizmu kulturowego oraz antydualizm postkonstrukttywistyczny i nie będziemy ich z sobą mieszać w jednej wypowiedzi (tzn. jeśli nie będziemy wykorzystywać jednocześnie sposobów argumentacji właściwych dla obydwu rodzajów antydualizmu), to – w zależności od sytuacji – możemy czerpać z nich obu.