

Andrzej W. Nowak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Ontologia gramatyki kultury (post)europejskiej. Humanistyka wobec posthumanistycznego wyzwania

Wstęp – o tym, co wyparte

Celem tekstu jest próba analizy wyzwania¹, jaki dla tradycyjnej samowiedzy kultury europejskiej stanowi myśl posthumanistyczna oraz przemyślenie konsekwencji, jakie dla teorii kultury niesie ze sobą przyjęcie tez wywiedzionych z tradycji tzw. determinizmu technologicznego².

W książce *Gramatyka kultury europejskiej* Anna Pałubicka³ proponuje za Fernandem Braudelem⁴ użycie słowa ‘gramatyka’ do określenia istotnych cech konstytuujących kulturę, w tym ważną dla autorki kulturę europejską. „Gramatyka” ma zastąpić dawniejsze i zdezwuowane pojęcia, takie, jak „mentalność zbiorowa”

¹ W pewnym sensie prezentowany tekst jest polemiką z ujęciem proponowanym przez M. Rydleńskiego w tekście *Kulturowy wymiar postkonstrukttywizmu w perspektywie Gramatyki kultury europejskiej Anny Pałubickiej*, „Filo-Sofija”, Nr 25 (2014/2), s. 401-432. Nie prowadzę polemiki bezpośrednio, gdyż mój tekst nie jest poświęcony obronie teorii aktora-sieci, ale problemowi samowiedzy kultury europejskiej i wyzwaniu, jakim jest dla niej posthumanizm. Czytelników odsyłam do tekstu M. Rydleńskiego i zachęcam do przeczytania naszych wywodów równoległe.

² Sam termin „kultura europejska” traktuję jako wysoce problematyczny. Nie sposób bowiem, moim zdaniem, oddzielić od siebie normatywnych i deskryptywnych sposobów jego ujęcia. Wymieńmy kilka podstawowych zastrzeżeń. Po pierwsze, ujęcie wskazujące na „jedną” kulturę europejską jest raczej ideologicznym konstruktem niż faktem socjohistorycznym. Po drugie, analogicznie nie sposób wskazać na jednoznaczną genezę tej kultury. Po trzecie, problematyczne jest wskazanie, jakie cechy przypisane „kulturze europejskiej” uznajemy za wartościowe. Po czwarte, problematyczne się wydaje oddzielenie kultury europejskiej od „zewnątrza”, które ją konstytuowało. Por. A.W. Nowak, *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnątrze”*, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne” 26/27/2011.

³ A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.

⁴ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, wpraw. M. Aymard, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

czy psychologia zbiorowa⁵. Autorka wskazuje, że gramatyka kultury europejskiej, przy całej swej złożoności, daje się sprowadzić do dwóch najważniejszych, połączonych ze sobą fenomenów: dwóch sposobów działania, postaw podmiotów działających, uczestniczących w świecie oraz dwóch sposobów myślenia:

Na gramatykę kultury europejskiej, którą zamierzam w niniejszej monografii rozważać w ujęciu historycznym, składa się odróżnienie dwóch postaw zajmowanych także przez współczesnego uczestnika kultury europejskiej: postawy człowieka zaangażowanego w realizację obranych wartości (w realizację swoich pragnień i przekonań) i postawy człowieka przyglądającego się z dystansu światu i sobie oraz dualizm wzorów myślenia: biblijno-fenomenologicznego oraz racjonalnego wypracowanego w kulturze starożytnej Grecji.⁶

W niniejszym tekście chcę podjąć się zadania częściowego wskazania na ontologiczne warunki możliwości zaistnienia i trwania gramatyki kultury (w tym gramatyki „kultury europejskiej”). Jeżeli postulujemy za Anną Pałubicką istnienie takiego zbioru wzorów, odtwarzającej się w czasie „gramatyki kultury”, powinno być możliwe wskazanie dzięki jakim procesom, artefaktom, działaniom, wzór ten jest podtrzymywany, reprodukuje się.

W swoim rozumieniu ontologii wychodzę ze stanowiska podobnego przedstawionemu w poniższym cytacie:

A to główna oś mojej filozoficznej opowieści: ontologia nie jest dana w porządku rzeczy (bytów-*things*), ale raczej ontologie są urzeczywistniane, podtrzymywane, albo też pozwala im się znikać w powszechnych codziennych praktykach.⁷

Pytając o to, jak „gramatyka”, czyli ontologia kultury, jest podtrzymywana i urzeczywistniana, warto zatem, przy takim rozumieniu ontologii, zapytać o materialne warunki możliwości istnienia takiej kulturowej „nadbudowy”⁸. Takie przesunięcie uwagi pozwala nie tylko na stawianie diagnozy, opis przeszłych stanów kultury (jej gramatyki), ale także na wskazanie potencjalnych rozwiązań, które mogłyby w przyszłości posłużyć do podtrzymania i reprodukcji ważnego dla nas wzoru kulturowego.

Celem niniejszego tekstu jest wskazanie, że ze względu na stosunkowo słabą obecność odwołań tradycji związanej z determinizmem technologicznym (McLuhan, Ong, Eisenstein, Goody), brak odniesień do socjologii wiedzy oraz społecznych studiów nad nauką, Anna Pałubicka pozbawia swe ujęcie użytecznych pragmatycznie narzędzi, które mogłyby pomóc w realizacji bliskich jej celów aksjologicznych. Szczególnie frapujące jest dla mnie, że pomimo skoncentrowania się A. Pałubickiej na kwestiach językowych, gdy wskazuje ona odmienne sposoby

⁵ A. Pałubicka, *op. cit.*, s. 14.

⁶ *Ibidem*, s. 17.

⁷ A. Mol, *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*, Duke University Press, Durham, NC 2002, s. 6.

⁸ Termin „nadbudowa” jest mylący, ontologia postulowana przez Latoura czy Mol stroni od takich dychotomii, jak baza-nadbudowa czy kultura-natura, jej celem jest raczej zbudowanie aparatu, w którym można pokazać, dlaczego takie dychotomie zaistniały, czemu służą i jak są reprodukowane. Odwołałem się do tego pojęcia jedynie w celu nawiązania do tradycyjnego rozumienia kultury jako „nadbudowy”.

używania języka (bycia-w-języku) w obu wskazanych postawach: „Człowiek zaangażowany posługuje się mową (toczy gry), obserwator – językiem”⁹, pomija ona w dużej mierze rolę środków komunikacji jako czynników formatujących myślenie, język oraz działanie. Mimo że klasycy związani z tzw. tradycją badającą oralność i piśmienność, tacy, jak Ong czy Goody, pojawiają się w odwołaniach, determinizm technologiczny i „technologie intelektu”¹⁰ nie są głównym źródłem inspiracji. Tym pozostaje myśl kulturoznawcza oraz filozoficzna.

Przyjrzyjmy się nawiązaniom do dyskusji o oralności i piśmienności w pracy Anny Pałubickiej. Na stronie 51 znajdujemy następujące odwołanie do Onga:

Czynnikiem ułatwiającym i wręcz niezbędnym do tego, aby przekroczyć horyzont myślowy pierwotnej socjalizacji jest wynalezienie pisma i go upowszechnienie.

Uwaga ta nie jest rozwijana na kolejnych stronach. Wcześniej na stronie 31 znajdujemy obszerniejsze odwołanie do Johna Goody’ego i jego silnej tezy mówiącej o tym, że logika (formalna) jest funkcją pisma. Pałubicka krytykuje tę tezę, posiłkując się częściowo odwołaniem do Giorgia Collego i jego ujęcia dialektyki greckiej:

Nie przeczę stwierdzeniu, iż spotkanie logiki i pisma wpłynęło rozwijająco i na logikę, i na posługiwanie się piśmem. Natomiast trudno się zgodzić z twierdzeniem, że pismo stwarza logikę. Z ustaleń włoskiego filozofa wysnuć bowiem można wniosek odmienny od powyższego. To pismo wymaga logiki, która kształtuje się wcześniej w interakcji, w odpowiednio przeprowadzonej rozmowie dialektycznej.¹¹

Powyższe cytaty wyczerpują właściwie odwołania do tradycji determinizmu technologicznego oraz dyskusji oralność – piśmienność. W książce, jak już wspomniałem, nie znajdziemy też odwołań do tradycji (społecznych) studiów nad nauką czy teorii aktora-sieci, w których to nurtach badawczych podejmuje się analizę zarówno relacji wiedzy, kultury i warunkującego ją zaplecza materialnego, infrastruktury oraz podejmuje się bardziej generalne założenie dotyczące stabilizacji i destabilizowania naszej społeczno-kulturowej rzeczywistości. Analizy są prowadzone w sposób zdeontologizowany.

Powyższe wskazanie na brak odwołań do pewnych tradycji nie traktuję jako krytyki ujęcia zaproponowanego przez Annę Pałubicką. Jej propozycja porusza się w obrębie innych tradycji, innych stylów myślowych i wpisuje się w inne kolektyny badawcze, niż te, na które wskazałem. Traktuję jednakże skąpe odwołania do wspomnianych tradycji jako rodzaj symptomu, pewien brak, który ujawnia ważne cechy odziedziczonych struktur wiedzy. Analizę krytyczną owego braku proponuję uznać za rodzaj historycznej socjologii wiedzy, formę socjoanalizy. Zabieg ten podobny jest do postulowanego przez Wallersteina „odmyślenia” (*unthinking*), czyli krytycznego przemyślenia rozstrzygnięć teoretycznych determinujących nasze

⁹ A. Pałubicka, *op. cit.*, s. 17.

¹⁰ M. Marody, *Technologie intelektu: językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, PWN, Warszawa 1987.

¹¹ A. Pałubicka, *op. cit.*, s. 31.

myślenie, dziedziczonych z przeszłości. Owo ujawnienie, pytanie o konieczność „odmyślenia”, dotyczy w większym stopniu tradycji i nurtów bliskich Annie Pałubickiej niż jej koncepcji. Opisując „gramatykę kultury europejskiej”, nie w pełni tematyzuje fakt, że myślenie o świecie i języku w kategoriach „gramatyki” jest możliwe tylko na gruncie języków piśmiennych, wspartych literaturą (a w sensie mocnym także technologią druku).¹² Istnienie tego niedopowiedzenia, czy używając języka psychoanalizy wyparcia, traktuję jako specyficzną cechę, formę zdrowego rozsądku (doksy), jaki jest powszechnie podzielany w ramach humanistyki. Za Krzysztofem Abriszewskim nazywam ją fundamentalizmem humanistycznym:

Fundamentalizm humanistyczny zawsze dba, by podkreślać ontologiczną czystość człowieka w jego człowieczeństwie, technokratyzm zaś zanieczyszcza go już to przyrodniczymi, już to materialno-technicznymi uwikłaniami. Kluczowe dla antropocentrycznego fundamentalizmu w jego najprostszej wersji jest odrzucanie jakichkolwiek „zabrudzeń”, jego niezgoda na wyjście ze swego zamrożenia ontologicznego. Więcej, sugestie takie uznane byłyby za co najmniej dziwne i nieracjonalne. Jeszcze więcej, humanistyczny fundamentalista utrzymywał będzie w sporach, że jest obroncą kluczowych wartości (człowieczeństwo, ludzka godność itp.) i każdy atak na niego, każda napaść na humanizm równa się napaści na owe wartości.¹³

Bliska mi jest troska Anny Pałubickiej, która buduje swą koncepcję w obronie takich wartości i postaw jak: racjonalizm, dystans poznawczy wobec świata, artykułowanie swych racji na podstawie dowodów oraz oświeceniowego wezwania do rozumnego panowania nad światem. Nie sędzę jednak, że cechy te są związane z jakąś zasadą „europejskości”, która miałaby przenikać naszą gramatykę kultury.¹⁴ Podobnie jak A. Pałubickiej bliski jest mi Braudel i jego koncepcja struktur długiego trwania. Bliskie jest mi także myślenie w ramach relatywizmu długiego trwania, wedle którego w ramach danych struktur, „płyt tektonicznych” kultury, mamy do czynienia z pewnymi trwałymi wzorami społeczno-kulturowymi, choć różnią się one od wzorców, które reprodukowane są w ramach innych „płyt tektonicznych”. Preferuję jednak ujęcie Wallersteina i wskazanie na kategorię „systemów-światów”, która z jednej strony pozwala pokazać relatywizm długiego trwania, jaki panował w czasach przednowoczesnych i jego powolny zanik wraz z rozwojem nowoczesnego systemu-świata, w którym wszystkie właściwie społeczności ludzkie zostały połączone (podpięte) do jednej sieci zależności. Pisząc niniejszy tekst, zasadniczo zgadzam się z rdzeniem aksjologicznym ujęcia Pałubickiej, uważam jednak, że pozostawanie na gruncie „fundamentalizmu hu-

¹² Na fakt współwarunkowania się racjonalistycznego, „gramatycznego” sposobu ujmowania rzeczywistości i technologii druku wskazywała Elisabeth Eisenstein. Zwróciła uwagę, w jaki sposób „republika pisma” warunkuje powstanie nauki nowożytnej, np. poprzez umożliwienie dokonywania złożonej klasyfikacji danych. E.L. Eisenstein, *Rewolucja Gutenberga*, przeł. H. Hollender, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.

¹³ K. Abriszewski, *Wszystko otwarte na nowo. Eseje z filozofii kultury*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.

¹⁴ O zagrożeniach związanych z takim myśleniem por. J.M. Blaut, *The Theory of Cultural Racism*, „Antipode: A Radical Journal of Geography”, Vol. 23 (1992), s. 289-299, polskie tłumaczenie dostępne online: <http://www.turowski.uni.wroc.pl/blaut-rasizm.htm>.

manistycznego” utrudnia czy wręcz uniemożliwia realizację zakreślonych przez nią postulatów. Jest tak z dwóch zasadniczych powodów:

- (1) Niedocenienie ontologicznych uwarunkowań gramatyki kultury (europejskiej) uniemożliwia pragmatyczne dostrzeżenie, jakie działania i warunki musimy zapewnić w przyszłości, aby pożądanym przez nas wzór kulturowy (gramatyka) mógł być podtrzymywany i odtwarzany.
- (2) Niewystarczające zwrócenie uwagi na aspekt mediowania, zapośredniczenia naszych działań i myśli. W bliskiej mi tradycji zwracającej uwagę na relacyjny charakter naszej rzeczywistości podkreślana jest waga relacji jako pierwotnej ontologicznie. Podmiot działający nie używa jedynie „narzędzi”, jako biernego zapośredniczenia, ale trzymając się terminologii Latoura napotyka każdorazowo mediatora. Narzędzia, artefakty, infrastruktura mediują działania zmieniając zarówno cel owego działania, jak i sam działający podmiot.

Kultura a wyparta materialność i techniczność

Powyżej wskazałem, że „wyparcie” swych własnych warunków możliwości jest udziałem tradycyjnie uprawianej humanistyki. Najbardziej interesuje mnie materialny i narzędziowy wymiar owych warunków, stąd zawężam do pytania o materialność, owo bardziej ogólne pytanie, wywodzące się z filozofii transcendentnej. Na brak analizy tych materialnych warunków możliwości wskazuje Bauman, gdy charakteryzuje „człowieka socjologii”, a szerzej humanistyki następująco:

Człowiek socjologów jest utkany z myśli i uczuć. Delikatność materii czyni go zwiewnym, nieważkim; jak prądy powietrzne meteorologów, nie wiadomo w jaką stronę się zwróci. A zmienić kierunek może bez uprzedzenia – i, co tu mówić, bez szczególnego powodu [...].

Człowiek socjologów jest, zaiste wolny jak powietrze [...]. Składa się przecież z osobowości, postaw, poglądów na to, co dobre, a co złe, co ładne, a co brzydkie, co prawdziwe, a co wymyślone; z wiedzy, wierzeń, opinii, upodobań, marzeń, wyobrażeń, preferencji, wartości, jakim hołduje, sympatii i antypatii, smaku artystycznego i zasad moralnych.¹⁵

Wyparcie tego, co techniczne, materialne, stosowanie swoistej „higieny ontologicznej”¹⁶, jest zrozumiałe, gdy chcemy bronić ideału „człowieka” jako niezależnego od środowiska i mediatorów aktora, twórcę swych własnych warunków. Warto

¹⁵ Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 67. Zwrócenie uwagi na ten cytat zawdzięczam Krzysztofowi Abriszewskiemu.

¹⁶ Wedle E.L. Graham dziś żyjemy w epoce: „upadku ontologicznej higieny, dzięki której przez trzysta minionych lat zachodnia kultura kreśliła fałszywe linie oddzielające ludzi od natury i maszyn” (E.L. Graham, *Representations of the Post/human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester University Press, Manchester 2002, s. 11, cyt. za tekstem: M. Bakke, *Posthumanistyczne rekonfiguracje ciała*, http://www.didaskalia.pl/96_bakke.htm).

jednak zauważyć, że wbrew intencji humanistów obstawanie przy owej czystości może się okazać bardziej szkodliwe niż próba bycia humanistą, ale takim, który postuluje humanistyczny ideał, będąc jednocześnie świadomym „posthumanistycznej” ontologii. W tym celu potrzebne jest odwołanie do wyobraźni fantazmatycznej, do wydobytego przez psychoanalizę potencjału performatywnego tworców świadomości i nieświadomości. Badanie kulturowej podświadomości, anamneza socjologiczna i kulturowo-historyczna archeologia i genealogia, są sposobami jej badania. Humanistyka w swym rozwoju od czasów dziewiętnastowiecznych, za chlubnym wyjątkiem części tradycji marksistowskiej¹⁷, oparta była na fantazmacie „człowieka”, „ludzkości”. Historia uprawiana w Europie, wywodząca się z kronik czynów i zasług władców i bohaterów, była skazana na fundamentalizm humanistyczny. To wokół człowieka, pojmowanego jednostkowo czy gatunkowo, ogniskowała się opowieść o dziejach. Począwszy od wikingów po kroniki królewskie, to ludzkie czyny upamiętniano, zapominając o stabilizującej roli czynników pozaludzkich. To ludzkie działania zostały zapamiętane – niema praca zwierząt, roślin, artefaktów nie została uznana za wartą odnotowania. Sytuacja ta była jednak paradoksalna, albowiem od samego początku historia władców, a później narodów, oparta była na wspomnianym mechanizmie wyparcia. Zwierzęta, rzeczy, przyroda, mimo że tworzyły warunki możliwości istnienia tak historii, jak i ludzkości, nie zostały jako aktorzy historii docenione. Hegłowski Duch zapomniał, że jego aktualna postać jest wynikiem zniesienia różnicy pomiędzy jego poprzednimi stanami a Innobytem. Ten ostatni, choć był momentem konstytutywnym historii, przegrał „walkę o uznanie”, to język Ducha, ludzkości, rozumu jest głosem historii. Jest to poniekąd zrozumiałe, skoro historia jako dziedzina jest możliwa dopiero wtedy, kiedy przestała być beczczasem przyrodniczych stosunków. Dopiero, kiedy *homo sapiens* zaczął mówić i pisać, mógł dzieje swojego gatunku wpisać w to, co zwiemy procesem historycznym. Co ciekawe, Duch „zapomniał”, że zaczął mówić i myśleć efektywnie dopiero dzięki papirusowi, tabliczce i rylcowi, a następnie papierowi.

Konieczne z punktu widzenia Hegłowskiej wizji dziejów zanikanie przyrody, czy bardziej ogólnie Innobyty, który roztapia się w artykulacji jedynie z poziomu podmiotowego, ma pewien poważny koszt. Dialektyka, która tak twórczo uwidacz-

¹⁷ Warto np. zwrócić uwagę na niepozorny tekst *Taktyka piechoty jako konsekwencja przyczyn materialnych 1700–1870* napisany przez Fryderyka Engelsa. Zgodnie z przypisem nr 419 redaktorów opracowania internetowego: „Pierwotnie artykuł ten stanowił część rozdziału III drugiego działu „Anty-Dühringa” i obejmował strony od 20 (część końcowa) do 25 (większa część) rękopisu. Później Engels zastąpił te strony innym, krótszym tekstem (patrz tom niniejszy, str. 185-188): tekst pierwotny otrzymał tytuł „Taktyka piechoty jako konsekwencja przyczyn materialnych. 1700–1870”. Fragment ten został napisany w roku 1877, między początkiem stycznia (gdy Engels zakończył pisanie pierwszego rozdziału) i połową sierpnia (gdy opublikowano w „Vorwärts” rozdział III drugiego działu „Anty-Dühringa”). Artykuł został opublikowany po raz pierwszy w: *Marx/Engels Gesamtausgabe. Friedrich Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. – Dialektik der Natur. 1873–1882”. Sonderausgabe zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels* (Moskau – Leningrad 1935). – 705”, uwagi redakcyjne, jak i tekst podają za stroną internetową: https://www.marxists.org/polski/marx-engels/1876/anty_dur/04.htm#419, dostęp: 04.02.2017.

niała się w grze podmiotowo-przedmiotowej, wygasa¹⁸. Gdy podmiot, ludzkość staje się całą historią, znika możliwość zewnętrznego odniesienia. Dialektyka obraca się przeciwko sobie samej, wydawać się może, że podmioty muszą się borykać jedynie ze skutkami własnych działań. Ten etap postspelnionej nowoczesności Ulrich Beck nazywa nowoczesnością refleksyjną, drugą. Owo domknięcie, przepełnienie jest jednak pozorne – to, że utraciliśmy zdolność „widzenia i słyszenia” Innobytu, nie oznacza, że nie jest on siłą Nas konstytuującą.

Rozpoczęte wraz ze św. Tomaszem odczarowanie bytu, które dopełniło się wraz ze współczesnym przyrodoznawstwem, usunęło też z historii istoty boskie, nadprzyrodzone. Wrażliwość na Innobyty to zatem praca na dwóch polach – uwidocznienia tego, co „przyrodnicze”, „naturalne” oraz pokazanie ciągłej obecności bytów symbolicznych, „boskich” jako konstytutywnych dla naszej kulturowej codzienności. Brak ich dostrzeżenia uniemożliwia monitorowanie skutków, jakie niesie za sobą ich istnienie.

Jedno z podstawowych pytań dotyczy tego, czy owo wyparcie dotyczy całej historii ludzkości, czy tylko określonych jej momentów. Czy owa higiena ontologiczna była warunkiem powstawania racjonalnego, odseparowanego od świata podmiotu w nowożytności, czy pojawiała się już wcześniej. Na pytanie to możemy odpowiedzieć dwojako: z jednej strony, śledząc realne procesy historyczno-społeczne i wskazując na technologiczne, materialne ich uwarunkowania; z drugiej strony, analizując kulturę (jej „gramatykę”) i sprawdzając, na ile wymagała ona wyparcia owego materialno-technicznego zaplecza.

Możemy zapytać jeszcze inaczej – dla których kultur (ich „gramatyk”) zwrócenie uwagi na hybrydyczność podmiotu będzie naruszać kody warunkujące reprodukcję, a dla których nie. Stawiam mocną tezę, że napięcie pomiędzy wizją ontologiczną wskazującą na konieczne uwarunkowanie kultury, podmiotów zbiorowych i indywidualnych przez materialność, świat pozaludzki (zwierzęta, rośliny, artefakty techniczne) a wizją „czystego” podmiotu, stało się najistotniejsze dla nowożytności. Wcześniej, mimo że pojawiało się wzmiankowane napięcie, np. widoczne w Płańskiejk krytyce pisma, nie było ono sprzężone z podstawowymi kodami reprodukcji systemowej. Dopiero pokartezjańska myśl wytworzyła iluzję filozoficzno-ideologiczną wolnego podmiotu, który potrafi się samouzasadnić. Ten moment, nieprzypadkowo sprzężony z wynalazkiem druku, umożliwił niesamowity rozwój nauk technicznych i przyrodoznawstwa. Kartezjański „czysty” podmiot był ideologiczną legitymacją postawy teoretycznej, która, co tylko pozornie paradoksalne, umożliwiła (wraz ze splotem innych czynników) dynamiczny rozwój w Europie Zachodniej.

Zgadzam się z Anną Pałubicką, gdy zwraca uwagę na doniosłość momentu dystansu, poznania racjonalnego i przyglądającego się światu. Warto jednak zauważyć koszty, jakie wiążą się przyjmowaniem i rozpowszechnianiem tej po-

¹⁸ Ten moment krytycznie analizuje Adorno w *Dialektyce negatywnej*.

stawy w kulturze nowożytnej Europy. Postawa „przyglądającego się obserwatora” umożliwiła uwolnienie racjonalności od „czapy” metafizycznej i aksjologicznej. Pozwoliła na to, by świat mógł być traktowany jako jedynie „rozciągłość” na manipulację, na traktowanie bytów jako „zestawu” (Heidegger). Umożliwiło to jednocześnie zarówno rozwój zmatematyzowanego przyrodoznawstwa, ale i z drugiej strony odtworzyło możliwość kapitalistycznej eksploatacji przyrody. Zdystansowana postawa stworzyła specyficzny stosunek do przyrody, który w konsekwencji umożliwił potraktowanie jej jako „abstrakcyjnej” materii do eksploatacji. To z kolei doprowadziło do zmian środowiskowych na skalę całej planety, co dziś modnie nazywa się Antropocenem.

Dialektyka, poprzez którą ludzie równocześnie tworzą i niszczą rozmaite środowiska, oraz poprzez którą każde środowisko, jako gospodarz, równocześnie zachęca i zniechęca specyficzne sploty gatunków (także ludzi), znajduje się tu w samym centrum. Ta dialektyka stanowi bezpośrednie wyzwanie dla monolitycznej „ludzkości” uchwyconej w popularnej kategorii „antropocenu”, która wytwarza fałszywe wyobrażenie całości ludzkich działań, których różnorodne, nierówne i nierównomierne geografie ulegają urzeczowieniu, a których jednoczące pole grawitacyjne (czyli akumulacja kapitału) zostaje tym samym zamaskowane.

Tego rodzaju zamaskowanie jest naturalnym uzupełnieniem światopoglądu kartezjańskiego, który wynika z oddziaływania na siebie dwóch monolitów, natury i społeczeństwa. Historyczny udział Zielonego Kartezjanizmu polegał na naświetleniu tego, co wcześniej było niewidoczne. Ta procedura ujawniania polegała na stworzeniu dualizmu sił społecznych oraz konsekwencji środowiskowych, a nie na kreowaniu podejść [służących badaniu] zmiennych konfiguracji oikieios.¹⁹

Widzimy zatem, że oparty na mechanizmie wyparcia uwarunkowań sposób konstruowania podmiotu, a także skorelowanej z tym postawy zdystansowanego oglądu, oprócz ewidentnych korzyści przyniósł także negatywne skutki. Są nimi przede wszystkim utrata możliwości monitorowania konsekwencji własnych działań oraz możliwości monitorowania zmian, jakie podmiot działający powoduje w swym środowisku, oraz w jaki sposób zwrotnie oddziałuje to na niego samego. Doświadczenie późnej nowoczesności, nazywane zbiorczo kategorią socjologii ryzyka, czy też nowoczesności refleksyjnej, pokazuje, że dziś borykamy się w równej mierze z wyzwaniami przyrody, innobytu, jak i z konsekwencjami naszych działań. Jak wskazał Bruno Latour²⁰, ważne także dla przetrwania nie tylko kultury europejskiej, ale i globalnych warunków, które umożliwiają reprodukcję życia na Ziemi, stało się przemysłowe dotychczasowe strategii działania. Latour nazwał je Konstytucją Nowoczesności, co można scharakteryzować jako proces rozdzielania sfery działań (uczestnictwa) od sfery legitymizacji działań. Proces ten nazwał oczyszczaniem (puryfikacją). To

¹⁹ J.W. Moore, *Kryzys ekologiczny czy ekologicznie światowy?*, „Praktyka Teoretyczna”, 4(14)/2014, s. 2.

²⁰ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

właśnie ten proces umożliwił powstanie podkreślonej przez Annę Pałubicką postawy niezaangażowanego, racjonalnego obserwatora. Latour podkreśla jednak, że konieczne jest opuszczenie tego „układu”. Wprawdzie układ ten umożliwił nowoczesny sukces, ale dziś podtrzymuje jedynie produkowanie niechcianych skutków ubocznych (zwanym przez Latoura hybrydami). Sam Latour nie proponuje przekonującego rozwiązania, a jego wezwanie do dialogu opartego na poszerzonym rozumieniu demokracji jest niewystarczające.

Przemysłać uwikłanie

Posthumanizm to termin dziś modny i podobnie jak inne terminy z przedrostkiem post- zadomowił się w humanistyce i naukach społecznych. Pytanie o kres człowieka może być zadane w trybie aksjologicznym/politycznym oraz antropologicznym/ontologicznym. W pierwszym przypadku interesuje nas, przede wszystkim, jakie skutki dla nas, naszych zbiorowości, wartości, ma wzrastający spłot ludzkiego i pozaludzkiego (zwierzęta, rośliny, artefakty, krajobraz). W przypadku drugim to dyskusja na temat tego, co to znaczy być człowiekiem. Mniej interesują mnie tu kwestie etyczne, bardziej to, jak wyznaczyć granicę pomiędzy człowiekiem a maszyną czy zwierzęciem. Oczywiście takie rozdzielenie poziomów jest dość sztuczne, w praktyce nie sposób nie łączyć ich obu. Dyskusja na temat kresu „Człowieka” – tej „centralnej fantazji” nauk społecznych, humanistyki i filozofii zachodniej – odbywa się na obu wspomnianych poziomach.

Posthumanizm możemy traktować dwojako – jako diagnozę oraz jako obietnicę. W pierwszym przypadku posthumaniści to ci, którzy nie boją się odważnie spojrzeć na przemiany świata, techniki i człowieka. Posthumanistą w tym ujęciu będzie ten, kto nie boi się przyznać, że poziom złożoności relacji pomiędzy człowiekiem a techniką osiągnął taki poziom splecenia, że nie sposób już dłużej trzymać dawnej humanistycznej opowieści.

Istnieje też inna opcja, odejście od fundamentalizmu humanistycznego może być świadomą strategią, często podejmowaną z pobudek emancypacyjnych (szczególnie w ramach nurtów ekologicznych, ochrony zwierząt *etc.*). W tym wypadku posthumanizm to nie tylko diagnoza, ale także nadzieja. Stanowisko takie wiąże się często z krytyką nowoczesności i oświecenia, wskazywaniem na opresyjny charakter klasycznego pojmowania tego, co „ludzkie”. W imię wąsko definiowanego humanizmu wyrzucano przecież poza „ludzkość” tych, którzy nie pasowali: odmieńców, innych kulturowo *etc.*

Wreszcie istnieje możliwość połączenia tych opowieści. Posthumanistyczna diagnoza rzeczywistości może być uzupełniana specyficznie rozumianą humanistyczną nadzieją. Tak rozumiany posthumanizm może być próbą przywrócenia humanizmu, tyle że w bardziej świadomej, przekształconej postaci. Takie stanowi-

sko zajmował Michel Foucault w swym późnym tekście *Czym jest Oświecenie?*²¹ Zauważył on, że aby ocalić nowoczesny, oświeceniowy ethos – polegający na krytyce tego, co zastane – należy porzucić historyczne postacie tego, co nowoczesne, oświeceniowe. W naszym przypadku, aby ocalić humanistyczny ethos, zrośnięte z nim wartości, musimy odważyć się porzucić historycznie ukształtowane i, pewnie dla nas bliskie i ważne, humanistyczne pojęcia, kategorie, wartości.

Aby ująć problematykę możliwie syntetycznie, warto posłużyć się kategorią cyborga. Jak zauważa w swym klasycznym już tekście *Manifest cyborga* Donna Haraway²², od końca wieku dwudziestego metafora cyborga organizuje nasze myślenie, naszą etykę i politykę. Jak stwierdza – „wszyscy jesteśmy cyborgami”. Cyborg – zespolenie człowieka i maszyny, człowieka i obcego organizmu, spłot tego, co ludzkie i pozaludzkie, jest centralną metaforą, fantazją naszych czasów. I nie jest teraz ważne, czy koncentrujemy się na fantazji „maszynowej”, w której centralne miejsce zajmie zespolenie człowieka i maszyny jak w filmie *Robocop*, czy bliższe są nam fantazje biotechnologiczne, w których dominuje biotechniczny android, jak w filmie *Łowca androidów*.

Nasze podejście do kwestii posthumanistycznych da się przełożyć na dwa sposoby rozumienia metafory cyborga, dwa ujęcia historiozoficzne:

Ujęcie I: Cyborg to wytwór „naszych” czasów, to My dziś, musimy się zmierzyć z wyzwaniem, musimy dostosować wiedzę do wymogów epoki „cyborgicznej”. Istota człowieka jest zagrożona, jesteśmy w momencie przełomu, już nic nie będzie takie samo.

Ujęcie II: Cyborg II – to trywialne stwierdzenie faktu. Od zawsze byliśmy cyborgami, „nigdy nie byliśmy (tylko) ludźmi. Historia ludzkości to historia splecionych ze sobą ludzi, zwierząt, maszyn, rzeczy, roślin *etc.* Dzisiejsze zainteresowanie cyborgami to nic innego jak pewne przyznanie sprawiedliwości dotychczas wypartym, zapomnianym aktorom ludzkiej historii: rzeczom, roślinom, zwierzętom, maszynom.

W tym pierwszym rozumieniu cyborgami staliśmy się niedawno, to dopiero gwałtowny rozwój technonauki w późnym wieku dwudziestym uczynił nas realnymi cyborgami. Tym nurtem podążają Braidotti, częściowo Haraway i myśliciele transhumanistyczni.

Ujęcie szersze to twierdzenie, które trywializuje różnicę pomiędzy terażniejszością a historią ludzkości. W tym ujęciu cyborgami byliśmy zawsze. Przecież od zarania dziejów nie byliśmy tylko ludźmi. Historia człowieka jako historia właśnie to historia narzędzi i zwierząt. To ów naddatek, nadmiar uzyskany dzięki pracy rzeczy i zwierząt uruchomił „wertikalną” historię ludzkości, która odeszła od „horyzontalnej” ewolucji.

²¹ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] *idem*, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 289.

²² D. Haraway, *Manifest cyborgów*, przeł. S. Królak i E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1/2003.

Wybór pomiędzy tymi dwoma sposobami ujmowania „cyborga” ma ogromne konsekwencje. W przypadku ujęcia pierwszego zyskujemy na poziomie politycznym, etycznym. Ujęcie drugie, choć wydaje się historycznie bardziej adekwatne, gubi jednak moment etyczny, polityczny. Trudno bowiem w tym wypadku postawić ostre pytanie: gdzie leży granica? Czy cyborgiem był już rycerz feudalny: układ złożony ze stali, człowieka i konia? A może cyborgiem był dopiero układ pilot i samolot bojowy, kierowca i jego auto? Jeśli tak, to czy powinniśmy się niepokoić tym, że dziś to auto będzie odrobinę bardziej skomputeryzowane, a może nawet będzie się samo nawigować?

Wybór pomiędzy oboma definicjami sprowadza się do wyboru pomiędzy dwoma strategiami: pierwsza kosztem wiedzy, uzyskuje ostrość etyczną i polityczną, druga traci taką wyrazistość, ale zyskuje na wiarygodności jako opowieść o historii ludzkości (pisanej wraz z rzeczami, roślinami, maszynami, zwierzętami).

Podział na owe dwa ujęcia cyborga możemy nałożyć na proponowany przez Annę Pałubicką podział na dwie postawy – zaangażowania i racjonalnego dystansu. Wydaje się, że ujęcie cyborga w sensie węższym zwracające uwagę na fakt, że owa hybrydyczność zagraża nam od niedawna i jest powodem do niepokoju, w bardziej adekwatny sposób koresponduje z wizją podmiotu jako zdystansowanego i oglądającego świat. Z kolei wizja, która nie boi się hybrydyczności, która pokazuje, że rozwój ludzkości był od zawsze był uwarunkowany mieszaniną tego, co ludzkie i pozaludzkie, lepiej odpowiada ujęciom korespondującym z postawą zaangażowania.

Mamy tu zatem do czynienia z następującymi ontologiczno-epistemologicznymi²³ (oraz metodologicznymi) możliwymi założeniami:

- (1) Postawa zaangażowania (poziom epistemologiczny i metodologiczny) lepiej koresponduje z posthumanistycznymi założeniami ontologicznymi;
- (2) Postawa racjonalnego i zdystansowanego oglądu (poziom epistemologiczny i metodologiczny), lepiej koresponduje z modernistycznymi założeniami ontologicznymi, które ściśle separują podmiot jako byt. Traktują go esensjalistycznie, a nie relacyjnie.

Pytania, które chcę w tym miejscu postawić, brzmią:

- (1) Czy takie ujęcie, jak zarysowane, jest jedynym możliwym?
- (2) Czy powyższe ujęcie jest najbardziej użyteczne z punktu widzenia potrzeb, jakie stawia przed nami rozwój kultury w późnej nowoczesności?
- (3) Jakie ujęcie będzie najbardziej korzystne dla przetrwania, podtrzymywania wzoru kultury określanego jako „gramatyka kultury europejskiej”.

²³ Określenia „onto-epistemologiczny” używa Mariola Kuszyk-Bytniewska, por. jej książkę *Działanie wobec rzeczywistości. Projekt onto-epistemologii społecznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015.

Pragmatogonia a gramatyka kultury

Proste, dychotomiczne podziały są z natury rzeczy upraszczające. Dychotomiczny wybór nie jest zadowalającym sposobem opisanie gramatyki kultury i warunkującej ją naszej ludzko-pozaludzkiej historii. Postuluję, że dla osiągnięcia bliskich Annie Pałubickiej celów aksjologicznych konieczne jest porzucenie zakładanych przez nią milcząco modernistycznych założeń ontologicznych. Nawiązując do wskazanego wyżej podziału, należy wypracować taki aparat, w którym możliwe będzie jednoczesne rozpoznanie ontologicznych uwarunkowań podmiotu oraz podtrzymywanie postawy niezaangażowanego obserwatora. Stoję na stanowisku, że nie da się obronić racjonalnego, zdystansowanego oglądu świata, upowszechniać go, bez równoczesnego porzucenia naiwnej ontologii modernistycznej.

Dlatego poniżej chciałbym bardzo krótko pokazać dialektyczny rozwój historyczny, splatanie się podmiotów ludzkich, ich działań, historii ludzkości z Innobytem, światem pozaludzkim. Poprzez to szkicowe ukazanie alternatywnej wizji dziejów chciałbym wydożyć interesujące mnie stanowisko filozoficzne.

Częściowo taką drogę proponują Michel Serres i Bruno Latour²⁴. W takim ujęciu nie chodzi już tylko o proste dychotomiczne cięcia: cyborg/człowiek, ale o pokazanie historycznego procesu cyborgizacji. Takie historyczne ujęcie, ukazujące splatanie się związków tego, co pozaludzkie, z tym, co ludzkie, oraz wskazanie na współwarunkowanie się obu momentów, ma wiele zalet. Przede wszystkim pozwala „odzyskać” dla posthumanizmu refleksję historyczną. Czyni to w dwojnasób, po pierwsze, sama historia zaczyna być czytana posthumanistycznie, po drugie, możemy zacząć na nowo, poprzez „posthumanistyczne okulary” odczytywać kanon historyczny i humanistyczny. Tym, co możemy uzyskać, jest możliwość zobaczenia, jak doszło do procesów, które spowodowały, że sfera kulturowa uzyskała swą autonomię na tyle, że może być traktowana jako względnie niezależna sfera bytu. Możemy dzięki temu odtworzyć warunki możliwości powstania podsystemu kultury, dzięki czemu będziemy mogli zapytać o warunki możliwości „gramatyki kultury”. Dopiero gdy uzyskamy taki ogólny szeroki obraz, będziemy mogli w następnym kroku przejść do określenia, czym jest „gramatyka kultury europejskiej”. Takie studium wymaga jednak zejścia na poziom o większej szczegółowości i nie może się obyć bez odwołania do studiów przypadku opierających się na materiale empirycznym, pisanych w usytuowanej tradycji odwołującej się do struktur długiego trwania. Dopiero to pozwoli nam choć odrobinę wyzwolić się ze scholastycznej manieri myślenia nomotetycznego, nie popadając przy tym w idiografizm.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej pragmatogonii – mitycznej historii ludzi i rzeczy. Ta alternatywna propozycja opowieści o historii przedstawia dzieje ludzkości jako

²⁴ Por. rozdział *Zbiorowość ludzi i czynników pozaludzkich. Podążając labiryntem Dedala*, [w:] B. Latour, Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, M. Smoczyński, M. Wróblewski, M. Zuber, Wydawnictwo UMK, Toruń 2013, s. 219-268.

dialektycznie związane z biegunem tego, co techniczne, przedmiotowe. Historia ta składa się z jedenastu stadiów, momentów przełomowych w relacjach tego, co ludzkie i pozaludzkie. Interesujące nas kwestie splatania się tego, co ludzkie i pozaludzkie w swym najbardziej rozwiniętym stadium obejmują już cały glob. Przedstawiona przez Annę Pałubicką propozycja gramatyki kultury europejskiej może zostać wpisana w ów stadialny proces. Moim zdaniem, jednym z głównych problemów nowoczesności jest to, że mówiąc językiem Hegła, wraz z dokonaniem momentu zniesienia (syntezy, *Aufhebung*), zapomniane zostaje to, co zniesione. Warunki możliwości syntezy przestają być widoczne wraz z sukcesem owej syntezy. Posługując się metaforą, gdy nowoczesność nauczyła się pisać i czytać, zapomniała o gramatyce, która to umożliwiła, oraz o technikach, dzięki którym było to w ogóle osiągalne. Stawiam mocną tezę, że nowoczesność musi się na nowo przyjrzeć swej genezie, na nowo „nauczyć się czytać i pisać”, po to, by stworzyć taką gramatykę kultury, która będzie umożliwiać pożądane przez nas stany zbiorowości oraz wyznaczyć przestrzeń tego, co możliwe. Do tego jednak celu musimy „wrócić do szkoły”, prześledzić procesy, które uwarunkowały nasz sukces.

Odtworzymy pokrótce historię najważniejszych momentów naszej wspólnej ludzkiej i pozaludzkiej historii. Zaczyna się ona paradoksalnie: świat wolny całkowicie od ingerencji technicznej to świat małych naczelników. Tylko wtedy ludzie byli wolni od technicznych ingerencji w swe ciała i w społeczności. Wolność od zapośredniczenia technicznego oznacza jednak, że całość relacji „wisi” na interakcjach społecznych. Badaczka S. Schrum z tego powodu nazywa świat małych – „makiawelicznym”. Cóż, łatwo sobie to wyobrazić, dominujące w stadzie osobniki muszą nieustannie dbać o relacje z innymi, a chwilowa nieobecność przemeblowuje układ. Widać wyraźnie, że brak techniki, „cyborgizacji” nie stwarza warunków dla bogatej „gramatyki kultury”. Wprost przeciwnie, to my, otoczeni maszynami ludzie-cyborgi, mamy dziś o wiele łatwiej, szybko orientujemy się, że nasza ludzka kultura, jej gramatyka jest „umocowana” na mediatorach-zapośredniczeniach: mediach (np. garniturach, wizytówkach, samochodach, szklanych wieżowcach). Prezes nie musi nikogo iskać, jego materialne przedłużenia wystarczają do podtrzymywania władzy. Książd nie musi się bać, że jak na chwilę pojedzie w odwiedzinach do innego miasta, to runie struktura symboliczna podtrzymująca jego prestiż. Ten nietechniczny i dość chaotyczny świat naczelników jest światem „tylko społecznym”, ale czy aby na pewno chcemy powrotu do czasu, kiedy w ten specyficzny sposób byliśmy „tylko ludźmi”? Czy aby nie stawaliśmy się ludźmi dzięki temu, że mogliśmy „tkać naszą historię i kulturę” na podstawie technicznych zapośredniczeń i mediów? Historia toczy się dalej, chaotyczny świat małych, eteryczny świat czysto społecznych relacji, okrzepł dzięki nasyceniu przedmiotami. Przedmioty powodują, że relacje społeczne stają się trwalsze, stabilniejsze. Gramatyka kultury uzyskuje możliwość ucieleśnienia. Wraz z podstawowym zestawem narzędzi historia ludzi i tego, co pozaludzkie, przyśpiesza. Świetnie uchwycił to Kubrick w swej *Odysei kosmicznej 2001*, gdzie podrzucona przez małopolda kość-narzędzie wiruje i płynnie przechodzi w wize-

runek stacji kosmicznej. Małpa plus narzędzie rozpoczynają grę w społeczeństwo: negocjacje, władza, relacje społeczne zostają zamrożone, oddelegowane. Następnym stadium to Megamaszyna, znamy je dzięki filozofowi techniki L. Mumfordowi i jego pracy *Mit maszyny*. Jego zdaniem jednym z punktów przełomowych, osobliwości, które naznaczyły ludzką historię i zmieniły istotę człowieka, było powstanie miast wraz z ich uwewnętrzną ekologią. Od tego momentu to nie przyroda, ale ludzie i maszyny (technika, architektura) piszą historię ludzkości. To właściwy moment, w którym pojawia się możliwość mówienia o „gramatyce kultury” w sposób bliski Annie Pałubickiej. Jest tak dwojako, po pierwsze, cywilizacje uczą się pisać, po drugie, miasto stwarza rzeczywistość odseparowaną od tego, co przyrodnicze. Widać to dobrze w zmianie metaforyki, jaka zaszła pomiędzy presokratykami a Sokratesem i Platonem. Dla pierwszych, tak jak dla mieszkańców wsi, rzeczywistość jawi się jako porowata, jako splot ludzi i przyrody. Świat przychodzi do nas jako ogień, woda, upływ. Od Sokratesa zaczyna się wycieczka w kosmos tego, co międzyludzkie. Stare pytania przestają mieć znaczenie, gdyż kosmos tego, co ludzkie, powoli przysłania to, co przyrodnicze. Oczywiście, analogiczne procesy można zauważyć także w innych ośrodkach cywilizacyjnych, dość, byśmy pamiętali o Chinach i ich milionowych miastach. Dokonajmy teraz przeskoku, długo bowiem w Europie – od czasów rzymskich do przedednia epoki przemysłowej – nie zachodziła zmiana jakościowa. Nowy rozdział pojawia się wraz z historią przemysłu: hybrydy, „monstra”, maszyny tworzące swoiste „republiki maszyn” zalewają ludzkość. Oto po raz pierwszy, oprócz ludzi, na tak szeroką skalę, to, co pozaludzkie jest coraz bardziej autonomicznym aktorem historii. Co prawda, maszyny nie mają wolnej woli, ale często mogą się bardzo dobrze przez dłuższy czas obyć bez ingerencji człowieka. Ich maszynowy świat ma swą własną dynamikę, która często silniej kształtuje „istotę człowieka”, społeczeństwo i kulturę niż na odwrót. Trzeba dopiero wieku dwudziestego i McLuhana, aby ów prosty fakt został dobitnie zauważony. Słynne stwierdzenie: „środek przekazu sam jest przekazem” (*medium is the message*), to nic innego, jak przyznanie: tak, przynajmniej od czasu rewolucji przemysłowej (a może i wcześniej) nasze maszyny zmieniają nas bardziej, niż jesteśmy tego świadomi i chcemy się na to zgodzić. Kolej zmieniała nasze pojmowanie czasu, prasa drukarska wytworzyła linearnie myślenie i wspólnoty narodowe, fabryka i fordyzm, wielkie ideologie, jak faszyzm czy komunizm. Nie zrozumiemy fenomenu gramatyki kultury bez analizy hybrydyzacji, cyborgów, implantów, Internetu, a ich z kolei nie pojmiemy, dopóki dobrze nie nauczymy się historii wczesnych splotów człowieka i maszyny. Kolejnym przejściem jest moment rozrostu własności przemysłowych i megamaszyn w sieci władzy na skalę globalną od XIX-wiecznych sieci kolejowych po globalną redystrybucję energii elektrycznej. Następuje uniwersalizacja władzy nad ludźmi i materią, wszystko zaczyna być równoczesne lokalne i globalne. Pojedyncze maszyny coraz silniej stają się zależne od sieci. Tu ujawnia się kolejna cecha, która warunkuje naszą kulturę i jej „gramatykę”. W świecie, który jest możliwy dzięki elektryczności, nie potrafimy już cofnąć się do świata wcześniejszego, to w pewnym

sensie droga bez odwrotu. W tym mniej więcej okresie dochodzi do ostatniego, jak na razie, ważnego momentu we wspólnej historii ludzi i maszyn, który nazywany jest przez Latoura stadium technonaukowym. Tym, co najbardziej w nim charakterystyczne, jest powstanie fuzji nauki, organizacji i przemysłu. Tak jak nie istnieją już pojedyncze, nieusieciowione maszyny, tak trudno już znaleźć takie sfery rzeczywistości, które są możliwe bez zapośredniczenia przez laboratorium. Wszystko na świecie naznaczone jest obecnością nauki, nie rozwiązujemy właściwie żadnego z naszych codziennych problemów bez metaforycznej „wizyty w laboratorium”. Boli głowa – tabletka, chcemy pobiegać – wkładamy „oddychające” koszulki uzyskane z tworzyw sztucznych i używamy zegarka z GPS-em, aby mierzyć swe wyniki. Nasze marzenia powierzamy komputerom, intymność sieciom społecznościowym, współczesne dramaty Romea i Julii możliwe są dzięki globalnej sieci komunikacyjnej i smartfonom, tym małym cudom techniki w naszych kieszeniach. Długo by można tak wymieniać, technika i nauka jako wykładnia metafizyczna całości relacji bytowych jest faktem – niepostrzeżenie przeszliśmy od muszli, której używaliśmy do wzmocnienia naszego słuchu, do implantu ślimakowego, od okularów do soczewek korekcyjnych, a wkrótce pewnie do nanorobotów naprawiających nasze ciało.

Dziś moment jest rozstrzygający, gdyż nie tylko w sposób jakościowy zmieniliśmy nasze ciała i społeczeństwa, ale po raz pierwszy w historii staliśmy się aktorami na skalę planety. Dziś symbiotyczna relacja ludzi i maszyn uzyskała wpływ na kształtowanie globalnego ekosystemu. Ten moment nazywany jest często Atropoceniem – epoką człowieka. Wydaje mi się, że jest tu jakiś zasadniczy błąd, bo ludzie nie zmienili planety sami, zrobił to ów zawiązany przed wiekami sojusz człowieka i maszyny. To nie tyle Antropocen, ale początek Cyborgocenu – wiek posthumanistyczny. Czy pytając o „gramatykę kultury”, możemy zapomnieć, że ludzka kultura właśnie w sojuszu wraz z tworzącymi ją maszynami i zwierzętami stała się właściwie jedyną ontologią naszego świata?²⁵

Uczyć się pisać na nowo

Anna Pałubicka jest przywiązana do zdobyczy nowoczesności, jednak dostrzega także, że projekt ten wyczerpuje się. Jej propozycja gramatyki kultury europejskiej ma za zadanie pomóc w podtrzymywaniu coraz bardziej kwestionowanego projektu modernistycznego. Oddajmy jej głos:

Oprócz tego wskazać można na pewne procesy generowane przez powszechną, jak się zdaje, edukację obejmującą każdego uczestnika kultury Zachodu. Realizacja ideałów nowoczesności ujawnia swoje negatywne konsekwencje. Mam

²⁵ Dobrym przykładem skali naszej ingerencji jest uświadomienie sobie następującego faktu: „Masa ludzi (32%) i oswojonych przez nich zwierząt (65%) stanowi dziś około 97% całej biomas lądowych kręgowców, pozostawiając jedynie 3% dla pozostałych 30 000. gatunków kręgowców lądowych” (Ch. Bonneuil, J.-B. Fressoz *The Shock of the Anthropocene: The earth, history and us*, Verso Books 2016, s. 16 – przeł. A.W.N.).

na myśli narastającą tendencję do operowania zasadami poprawnego myślenia na przesłankach jednak dobranych w sposób indywidualno-subiektywny i bezkrytycznym obstawaniu przy własnych przemyśleniach tylko dlatego, że są własne. Obserwuję brak starań o wiarygodność wyjściowych przesłanek w przeprowadzanych rozumowaniach. Zachowanie takie degraduje znacznie racjonalne myślenie. Zacierają się nam bowiem różnice między interpretowaniem i racjonalną argumentacją. Wszystko jest dyskursem.²⁶

W niniejszym tekście zauważałem, że propozycja gramatyki kultury jest epistemocentryczna. Anna Pałubicka równocześnie zauważa krytycznie negatywne konsekwencje deontologizacji, stwierdzając: „wszystko jest dyskursem”, z drugiej jednak swe własne analizy przeprowadza wciąż bez odwołania do ontologicznych warunków możliwości tych zjawisk kultury i stanów zbiorowości, które uważa za pożądane.

Nasz przyszły świat, ten, w którym będziemy chcieli podtrzymywać pożądane wzory działań i wartości, wymaga odpowiedzi na pytania: kim jesteśmy, ilu nas jest oraz czy możemy być razem. Świat ten czeka na „gramatykę kultury” i nadbudowaną na niej „demokrację” obejmującą także posthumanistyczne hybrydy, cyborgi, maszyny, zwierzęta. Naszym problemem jest demokratyzowanie demokracji oraz modernizowanie nowoczesności, rozciągnięcie ich obu na obszary, których dotychczas nie dotyczyły. Musimy nauczyć się równocześnie operować na poziomie „gramatyki kultury”, jak i ontologii, która ją umożliwia.

Andrzej W. Nowak

Grammar of (Post)European Culture and Its Ontology. Posthumanist Challenge to Humanities and Social Science

Abstract

Paper is focused on the ontological conditions of the grammar of modern culture. Modern ontological vocabulary require reformulation to meet the challenges of the posthuman era. Main theoretical challenge is the reconciliation of posthumanist ontology with the normative axiological core of modernity. Our world of future with the desired patterns of action and values requires an answer to the question of the shape of the forthcoming posthumanistic communities. “Grammar of culture” is confronted with a new conception of the community, including posthuman hybrids, cyborgs, machines, and animals. The key tasks are democratization of democracy and modernization of modernity to expand them into new areas as well as the protection of the axiological core of modernity

Keywords: Ontology, grammar of culture, posthumanism.

²⁶ A. Pałubicka, *op. cit.*, s. 12-13.