

Tomasz Szymon Markiewka
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Konstrukttywizmy. Odpowiedź na tekst Michała Rydlewskiego

Na początek chciałbym podkreślić, że z przekorą nazwałem swój artykuł „odpowiedzią” na tekst Michała Rydlewskiego, a nie „polemiką” z nim. Chociaż nie brakuje w moim wywodzie elementów polemicznych wobec też Rydlewskiego, a nawet są one objętościowo dominujące w stosunku do fragmentów afirmujących, to zależy mi na podkreśleniu, że zgadzam się z wieloma aspektami stanowiska autora *Kulturowego wymiaru postkonstrukttywizmu*. Stąd unikam eksponowania w tytule słowa „polemika”, które od razu kieruje uwagę na to, co w danym tekście jest „anty” wobec poglądów, do których tenże tekst się odnosi. W zgodzie z tym, zanim przejdę do omówienia trzech punktów spornych między mną a Rydlewskim, chcę podkreślić te aspekty jego artykułu, na które spoglądam z sympatią.

Podoba mi się przede wszystkim to, że Rydlewski wyłapuje napięcie między dwoma rodzajami konstrukttywizmu: konstrukttywizmem społeczno-kulturowym oraz postkonstrukttywizmem¹. Sam także pisałem o tym napięciu². Sądzę, że próby nazwania i wyeksplikowania go są ważne, ponieważ pomagają zorientować się, w jakim miejscu znajduje się obecnie szeroko rozumiany konstrukttywizm oraz z jakimi problemami zmagają się jego przedstawiciele. Jestem po stronie Rydlewskiego także wtedy, gdy lokuje on główne źródło napięcia między konstrukttywistami społeczno-kulturowymi (stanowisko, które Rydlewski wspiera) i postkonstrukttywistami (stanowisko, z którym polemizuje)

¹ Należy mieć na uwadze, że „postkonstrukttywizm” nie jest, przynajmniej na razie, jedyną nazwą dla tendencji, która się za nią kryje. Sam Latour, którego Rydlewski traktuje jako głównego przedstawiciela postkonstrukttywizmu, woli określać się mianem „konstrukttywisty” (bez żadnych przymiotników i przedrostków) albo kompozycjonisty. Zob. B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010, s. 130; B. Latour, *An attempt at a „Compositionist Manifesto”*, „New Literary History”, 2010, nr 3, s. 471-490. Krótką charakterystykę postkonstrukttywizmu można znaleźć w artykule E. Bińczyk, *Problem sceptycyzmu wobec zmiany klimatycznej a postkonstrukttywizm*, „Przegląd Kulturoznawczy”, 2013, nr 1, s. 48-51.

² Zob. T.S. Markiewka, *Problem dualistycznego podziału na naturę i kulturę. O postkonstrukttywizmie i konstrukttywizmie kulturowym*, „Przegląd Kulturoznawczy”, 2013 nr 1, s. 100-110.

w okolicach pojęcia „kultura”. Przy czym od razu zaznaczam, że kulturę należy w takim wypadku rozumieć z jednej strony szeroko, z drugiej – w dosyć określony sposób. Już tłumaczę, co się kryje za tym paradoksalnym stwierdzeniem.

Szerokie rozumienie kultury polega na tym, że zalicza się do niej wszystkie społeczno-językowo-światopoglądowe uwarunkowania naszych działań czy naszego postrzegania świata. Dzięki przyjęciu takiej definicji łatwiej pojąć, dlaczego ataki Brunona Latoura (słusznie potraktowanego przez Rydleńskiego jako patrona postkonstruktywizmu) na konstruktywizm społeczny można uznać za wyraz sprzeciwu wobec przesadnego uprzywilejowania pojęcia kultury. Sam Latour rzadko kiedy pisze bowiem o kulturze – krytykuje głównie właśnie pojęcia społeczeństwa i języka³. Tak więc tylko wtedy, gdy zdefiniujemy termin „kultura” dostatecznie szeroko, da się potraktować jego krytyczne uwagi wobec pojęcia społeczeństwa jako krytykę filozoficznego pojęcia kultury i tylko wtedy sprzeciw Rydleńskiego wobec też francuskiego socjologa będzie zrozumiały. Ważne jest jednak także, aby to szerokie rozumienie kultury nie stało się zbyt szerokie, ponieważ w takim wypadku kultura przestałaby być kontrowersyjnym pojęciem dla postkonstruktywistów. Osoby takie, jak Krzysztof Abriszewski, Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra, Ewa Domańska, Bjørnar Olsen czy Michał Wróblewski (których można potraktować jako przedstawicielki i przedstawicieli postkonstruktywizmu) nie miałyby nic przeciwko pojęciu kultury, gdyby było ono na tyle obszerne, aby uwzględnić w wystarczającym stopniu materialną rzeczywistość (a nie tylko myśli i język) i sferę praktyki (a nie tylko wiedzy)⁴. Mówiąc inaczej, tym, co nie podoba się postkonstruktywistom, przynajmniej niektórym, jest sprowadzanie kultury do rzeczywistości myślowej albo językowej, przez pryzmat której patrzymy na świat materialny. Owo „sprowadzanie do rzeczywistości myślowej/językowej” doskonale widać w tekście Rydleńskiego, który charakteryzuje siebie otwarcie jako konstruktywistę kulturowego, przyjmując przy tym (za szkołą poznańską) definicję kultury jako czegoś niematerialnego i poprzedzającego praktykę. Jak pisze:

Innymi słowy, kultura to „rzeczywistość myślowa”, świadomość społeczna przejawiająca się w normach i dyrektywach. Owe normy i dyrektywy są uprzednie wobec (zarówno) praktyki społecznej, w tym świadomości metodologicznej naukowca (zachowań i działań), jak i artefaktów kultury (na przykład wierszy).⁵

³ „Czy nie macie już powyżej uszu zamknięcia na zawsze w języku albo uwięzienia w społecznych reprezentacjach, czego chciałoby dla was tak wielu przedstawicieli nauk społecznych? Chcemy dostępu do rzeczy samych w sobie, nie tylko do zjawisk. Realne wcale nie jest tak dalekie; mamy do niego dostęp we wszystkich przedmiotach. Czy wokół nas nie ma pod dostatkiem rzeczywistości zewnętrznej?” (B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 128).

⁴ Zob. np. K. Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2013, s. 57-59. Opieram tę tezę również na referacie przedstawionym przez Bińczyk i Derrę w trakcie IV Sympozjum konstruktywistycznego (Toruń, 10-11 kwietnia 2014). Podczas swojego wystąpienia nie proponowały one odrzucenia pojęcia kultury, a jedynie jej przededefiniowanie. Zob. także stosunek do kultury i materialności w dwóch następujących pracach: E. Domańska, B. Olsen, *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, [b. w.], Olsztyn 2008; A. Derra, *Kobiety (w) nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013.

⁵ M. Rydleński, *Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu w perspektywie „Gramatyki kultury europejskiej” Anny Palubickiej*. „Filo-Sofija”, nr 25/II, s. 406 (w niniejszym tomie).

Podobną definicję przyjmuje np. Andrzej Szahaj, którego również można potraktować jako przedstawiciela konstruktywizmu kulturowego⁶. Postkonstruktywiści sprzeciwiają się tak rozumianej kulturze, ponieważ wprowadza ona dualistyczny podział na w gruncie rzeczy niepoznawalną i stąd mało interesującą rzeczywistość materialną oraz rzeczywistość myślowo-językową, w której rozgrywa się wszystko to, co najciekawsze. Tak więc tylko takie pojęcie kultury, które z jednej strony obejmuje wszystkie aspekty językowo-społeczne, a z drugiej zawęża swój zakres tylko do niematerialnych elementów rzeczywistości oraz do wiedzy – może stać się ogniskiem sporu między konstruktywistami i postkonstruktywistami.

Wyjaśniwszy kwestie definicyjne, wracam do wyliczania tych aspektów tekstu Rydlewskiego, na które spoglądam z sympatią. Za wartościową uważam jego próbę stworzenia mininarracji na temat miejsca zajmowanego przez postkonstruktywizm w humanistyce. Z tym zastrzeżeniem, że tym razem muszę wprowadzić rozróżnienie między „tezą Rydlewskiego uważam za wartościową” a „zgadzam się z tezą Rydlewskiego”. O ile obydwa wymienione do tej pory twierdzenia Rydlewskiego ([1] istnieje napięcie między dwoma rodzajami konstruktywizmu, [2] ogniskuje się ono wokół pojęcia kultury) mogłem uznać za zgodne z moimi przekonaniem, to w tym przypadku jest inaczej. Nie czuję się aż tak bardzo jak Rydlewski zaangażowany po stronie konstruktywizmu kulturowego, aby w pełni zgodzić się z tym, jak konstruuje on obraz postkonstruktywizmu (za chwilę przejdę do wymieniania rzeczy, które są w tym obrazie nieprzekonujące), niemniej uważam tę próbę za ciekawą odpowiedź na posunięcie Brunona Latoura, który zbudował swego rodzaju opowieść na temat konstruktywizmu kulturowo-społecznego.

Latour w *Nigdy nie byliśmy nowocześni* oraz w *Nadziei Pandory* tworzy narrację na temat intelektualnego rozwoju ludzi Zachodu, którą Abriszewski przyrównał do opowieści *science fiction*⁷. Zdaniem francuskiego socjologa od czasów Kartezjusza (wersja z *Nadziei Pandory*⁸) albo Boyle’a i Hobbesa (wersja z *Nigdy nie byliśmy nowocześni*⁹) zaczęliśmy dzielić rzeczywistość na dwa nieprzystające do siebie kawałki – świat ludzki (świat społeczny, świat idei) oraz świat natury (świat pozaludzki, świat materialny). Od tej pory filozofowie próbowali na różne sposoby połączyć ze sobą te dwie nieprzystające części, aż Kant stwierdził, że świat natury, czyli rzeczy samych w sobie, jest niepoznawalny, a ludziom pozostaje ich własna rzeczywistość. Podział na ludzką i poza-ludzką część świata uległ więc jeszcze większemu powiększeniu. Latour sądzi jednak, że pozytywnym elementem w filozofii Kanta było pozostawienie uniwersalności, która wynikała z apriorycznych kategorii intelektu wspólnych wszystkim ludziom. Następnie pojawili się jednak konstruktywiści kulturowi (zwani czasem przez Latoura „postmodernistami”), wprowadzając pojęcie kultury, które nie dość, że utrzymało ową przepaść między dwiema rzeczywistościami, to dodatkowo zlikwidowało Kantowską uniwersalność, zastępując kategorie intelektu niewspółmier-

⁶ A. Szahaj, *Nauki o kulturze jako nauki podstawowe (i krytyczne)*, „Przegląd Kulturoznawczy”, 2013, nr 1, s. 30.

⁷ K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków 2008, s. 19-23.

⁸ B. Latour, *Nadzieja Pandory*, przeł. K. Abriszewski [i in.], Wydawnictwo UMK, Toruń 2013, s. 32-39.

⁹ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni...*, s. 25-44, 149-152. Przy okazji warto zwrócić uwagę, że tekst ze s. 149-152 jest jednym z nielicznych wypowiedzi Latoura o kulturze, a nie i społeczeństwie bądź języku.

nymi wspólnotami kulturowymi. W opowieści autora *Polityki natury* konstruktywiści kulturowi są więc ostatnim, najgorszym, stadium zgubnego oddzielania od siebie rzeczywistości ludzkiej i rzeczywistości pozaludzkiej.

Rydlewski kontruje Latoura swoją własną narracją, w której główną rolę odgrywa zapożyczony od Anny Pałubickiej podział w obrębie „gramatyki kultury europejskiej”. Chodzi o rozróżnienie postawy zaangażowano-działaniowej, która ma źródła w myśleniu magicznym oraz postawy teoretyczno-refleksyjnej powstałej wraz z filozofią starożytnych Greków. Latour i inni postkonstruktywiści są w jego odczytaniu kolejnym wcieleniem postawy zaangażowanej, stąd można ich stanowisko wytłumaczyć oraz skrytykować poprzez odwołanie się do badań nad kulturami magicznymi, które były prowadzone przez przedstawicieli konstruktywizmu kulturowego.

Zauważmy, że w obydwu przypadkach mamy do czynienia z próbą opisania pewnej tendencji intelektualnej, z którą się nie zgadzamy, za pomocą własnych kategorii. Latour stara się opisać konstruktywizm kulturowy za pomocą kategorii postkonstruktywistycznych, Rydlewski zaś robi na odwrót – usiłuje „okiełznać” postkonstruktywizm za pomocą siatki pojęciowej konstruktywizmu kulturowego. Jest to więc *de facto* rywalizacja o to, komu uda się usadowić na pozycji metajęzyka, z której będzie mógł – niejako z góry, z miejsca uprzywilejowanego – opisać sposób myślenia swoich oponentów. Jest to ciekawa sytuacja i warto śledzić napięcia między tymi dwiema narracjami¹⁰, choćby w celu lepszego zrozumienia zarówno tych, którym bliżej do opowieści Latoura, jak i tych, którzy dadzą się ewentualnie uwieść zaproponowanej narracji Rydlewskiego. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z ograniczeń tych historii. Tak jak napisałem, są one bardzo pomocne w tym sensie, że wiele mówią o poglądach ich autorów (narracja Latoura na temat konstruktywizmu kulturowego wiele mówi o tym, jak on sam widzi swoje stanowisko i jego rolę w obrębie humanistyki; tak samo jest z opowieścią Rydlewskiego). Kiedy jednak autorzy ci chcą wykorzystać te narracje do krytyki tej wersji konstruktywizmu, z którą się nie zgadzają, zaczynają się uwidaczniać ich zasadnicze niedociągnięcia.

Główny problem z historiami Latoura i Rydlewskiego polega na tym, że traktują oni konstruktywizm kulturowy/postmodernizm (Latour) i postkonstruktywizm (Rydlewski) jako zwarte kolektywy myślowe, jako grupę osób mających bardzo podobne poglądy na większość zasadniczych kwestii związanych ze swoją pracą badawczą. I o ile tego typu podejście jest według mnie usprawiedliwione, gdy pozostajemy w warstwie opisowej i chcemy po prostu w wyrazisty sposób odróżnić od siebie różne nurty (sam przecież, na wstępie, dokonałem takiego posunięcia w odniesieniu do konstruktywizmu kulturowego i postkonstruktywizmu), to w przypadku, gdy

¹⁰ Przykładem takiego napięcia jest odmienna interpretacja Latourowskiej wizji nauki, w której dużą rolę pełni działanie na przedmiotach, majsterkowanie, translacja oraz splatanie różnych bytów. Dla Rydlewskiego jest to kolejny przykład pokazujący powiązania między koncepcją francuskiego socjologa a kulturami, w których dominowało myślenie magiczne i w których takie działania jak majsterkowanie były ważną częścią życia wspólnoty. W opowieści Latoura istnieje jednak zasadnicza różnica między majsterkowaniem kultur dawnych a majsterkowaniem kultury zachodniej. Autor *Nadziei Pandory* uważa, że w związku z tym, iż na poziomie teoretycznym kultura europejska twardo oddzieliła naturę od kultury, to, paradoksalnie, na poziomie praktyki zaczęła wytwarzać o wiele więcej hybryd, czyli bytów, które nie są ani społeczne, ani językowe, ani naturalne. Im bardziej wierzyliśmy, że istnieje wyraźny podział na naturę i kulturę, tym częściej tworzyliśmy – nieświadomie oczywiście – obiekty, które nie wpisywały się w ten podział. Mówiąc w uproszczeniu, m.in. dlatego my mamy naukę (produkującą hybrydy na niespotykaną skalę), a kultury magiczne nie. Zob. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni...*, s. 61-65; K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, s. 302-303.

przechodzimy do krytyki któregoś z tych nurtów, takie posunięcie (tj. potraktowanie obiektu krytyki jako zwartej grupy badaczy o niemal tożsamych poglądach) staje się zbyt daleko idącym uproszczeniem. Stąd uważam, że o wiele bezpieczniej jest mówić o zjawiskach takich, jak konstruktywizm kulturowy czy postkonstruktywizm – gdy przechodzimy do ich analizy krytycznej – jako o tendencjach, które na różne sposoby i w odmiennym natężeniu przejawiają się w pismach poszczególnych osób, a nie jako o czymś w rodzaju spójnej szkoły, której przedstawiciele mówią jednym głosem. Ujmując rzecz inaczej i skupiając się już tylko na tekście Rydlewskiego¹¹ – kiedy potraktujemy np. Latoura i Afeltowicza jako przedstawicieli pewnej ogólnej, przejawiającej się na bardzo różne sposoby tendencji postkonstruktywistycznej, a nie jako badaczy należących do jednej, zwartej grupy zwanej postkonstruktywistami, to trudniej będzie utożsamiać ze sobą ich poglądy.

Pierwsze z trzech zastrzeżeń, jakie mam wobec tekstu Rydlewskiego, polega właśnie na tym, że trochę brakuje mi w nim tej „trudności w utożsamianiu”. Co prawda są takie momenty, gdy Rydlewski pokazuje, że np. Afeltowicz i Sojak są bardziej radykalni od Latoura. Sygnalizuje tym samym skomplikowaną naturę postkonstruktywizmu, jednakże nie jest w tej postawie wystarczająco konsekwentny i w innych miejscach zbyt łatwo przychodzi mu przeskakiwanie między różnymi przedstawicielami tendencji postkonstruktywistycznej, a także między samym postkonstruktywizmem i zjawiskami takimi, jak neoliberalizm czy kognitywizm. Oto przykład:

Po drugie, gest pozbycia się pojęcia kultury, do którego zachęca Latour, uniemożliwia m.in. samozwrotny i krytyczny opis w kategoriach swojego uwikłania w kulturę. Nie stanowi on zresztą przedmiotu namysłu postkonstruktywistów, co wynika konsekwentnie z przyjmowanych przez nich założeń metodologicznych (o nich w dalszej części), które hasłowo można wyrazić „(skutecznie) działać, a nie reflektować”. Uważam, iż wspomniany gest powoduje swojego rodzaju ślepotę na realizowaną (a zradycyzowaną przez Afeltowicza i Sojaka) postawę zaangażowania wraz z należącymi do niej wartościami w łonie gramatyki kultury europejskiej. A to – przy akceptacji ustaleń Anny Pałubickiej – wydaje się niebezpieczne dla dalszego trwania tej gramatyki w takiej formie. W tej perspektywie interesuje mnie przede wszystkim wizja humanistyki, jaką proponują Łukasz Afeltowicz i Radosław Sojak (przywoływany artykuł dotyczy właśnie tego problemu). Moim zdaniem, została ona skutecznie zainfekowana myśleniem kapitalistycznym (neoliberalnym), w którym wszystko, łącznie z humanistyką, musi być nastawione na skuteczne i natychmiastowe działanie, być użyteczne, albowiem tylko wtedy ma wartość. To drugi – obok magicznego – wymiar kulturowego uwikłania postkonstruktywizmu.¹²

Rydlewski zaczyna od Latoura i jego zachęty do pozbycia się pojęcia kultury (*notabene* uważam to sformułowanie za trochę mylące, Latour zachęca raczej do uwolnienia się od o p o z y c j i natury i kultury, czyli do j e d n o c z e s n e g o odrzucenia z a r ó w n o pojęcia kultury, j a k i pojęcia natury, a nie po prostu do pozbycia się samego pojęcia kultury), wyciągając z tego wnioszek (już sam w sobie kontrowersyjny), że taki gest pozbawia nas możliwości przeprowadzania samokrytycznego i refleksyjnego oglądu. Następnie przeskakuje od Latoura do wszystkich

¹¹ Co do opowieści Latoura, to jej najbardziej wiarygodne aspekty starałem się wydobyć w tekście *Bruno Latour i „kontec” postmodernizmu*, „Diametros”, nr 33, 2012, s. 101-119.

¹² M. Rydlewski, *Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu...*, s. 404 (w niniejszym tomie).

postkonstruktywistów, twierdząc, że ów brak refleksyjności zgadza się z ich ogólnym zaleceniem „działać, a nie reflektować”. Już w tym punkcie mam dwie wątpliwości. Po pierwsze, jak pisałem wcześniej, badaczki takie, jak Bińczyk czy Derra (które uważają się za postkonstruktywistki) nie miałyby nic przeciwko pojęciu kultury, gdyby tylko wyrzucić ukryty w nim dualizm rzeczywistości myślowej i rzeczywistości materialnej, a także uwzględnić wymiar praktyki. Po drugie, sam Rydlewski pisze w dalszej części swojego tekstu, że ów kult działania, o który oskarża postkonstruktywistów, uwidacznia się przede wszystkim u Afeltowicza i Sojaka (którzy z kolei nie piszą niczego o wyrzucaniu pojęcia kultury, nie wiadomo nawet, czy uważają siebie za postkonstruktywistów), a nie u Latoura – i to właśnie ich tekst posłużył mu jako koronny dowód, że postkonstruktywisci stronią od reflektowania czy też teoretycznego namysłu. Zgadzam się, że kult działania jest niebezpieczny, ale nie dostrzegam go u samego Latoura, który już co najmniej od *Nigdy nie byliśmy nowocześni* z upodobaniem oddaje się filozoficznej spekulacji, a tym samym z ostrożnością stawiałbym tezy, że działanie w postkonstruktywizmie zupełnie dominuje nad reflektowaniem.

W związku z tym tworzony przez Rydlewskiego ciąg logiczny: „Latour wyrzuca kulturę, więc postkonstruktywisci nie reflektują, co nie dziwi, bo uprawiają kult skutecznego działania” wydaje mi się problematyczny w kilku punktach. Nie twierdę, że jest on bezsensowny (da się np. zauważyć jakąś deklinację w stronę praktyki zarówno u Latoura, jak i u Bińczyk, Derry, Abriszewskiego czy Wróblewskiego – chociaż u każdej z tych osób przejawia się on w różnym natężeniu i przeważnie nie jest tak radykalny, jak sugeruje Rydlewski), zwracam tylko uwagę na fakt, że ciąg ten staje się mniej oczywisty, gdy tylko zdamy sobie sprawę, iż nie ma czegoś takiego jak jednomyślny obóz postkonstruktywistów, w którym wszyscy grają do jednej bramki.

Dalej przechodzi Rydlewski od postkonstruktywizmu do wspomnianych Afeltowicza oraz Sojaka i do ich wizji humanistyki, która wydaje mu się pochodną postawy neoliberalnej. Zgadzam się, że w ich tekście da się wyczuć pewne neoliberalne naleciałości, ale moje odczucia dotyczą właśnie tego określonego tekstu, a nie wszystkich postkonstruktywistów. Rydlewski znowu przeskakuje zbyt łatwo od dwójki konkretnych badaczy do postkonstruktywizmu jako całości, pisząc: „To [skażenie myśleniem neoliberalnym – T.S.M.] drugi – obok magicznego – wymiar kulturowego uwikłania postkonstruktywizmu”¹³.

Drugą negatywną stroną narracji Rydlewskiego – obok nazbyt pospiesznego klasyfikowania różnych badaczy i badaczek – jest rozciąganie niektórych postaw postkonstruktywistycznych tak, aby zgadzały się one z cechami kultury magicznej. Moim zdaniem za nieuzasadnioną można uznać analogię między naiwnym realizmem, który panował w tego rodzaju kulturach, a rzekomym realizmem wyznawanym przez Latoura. Pisze Rydlewski:

O tym, iż postkonstruktywizm Latoura realizuje magiczno-działaniowy sposób partycypacji w kulturze, świadczą – moim zdaniem – następujące elementy Teorii Aktora-Sieci: nastawienie na działanie kosztem namysłu teoretycznego, majsterkowanie, n a i w n y r e a l i z m [wyróżnienie – T.S.M.], traktowanie rzeczy jako aktantów,

¹³ *Ibidem*.

wizja świata jako dynamicznego, postrzeganego w perspektywie sieci (różnego rodzaju powiązań i transformacji) oraz złożonego z otaczających nas hybryd, brak opozycji, sposób opisu praktyki naukowej polegający na przekładzie, translacji, w których część reprezentuje całość – i na koniec – tkacka metaforyka opisu nauki (splatanie, wiązanie) jako działalności wytwórczej.¹⁴

Rydlewski zarzuca francuskiemu socjologowi brak refleksji nad ontologicznym statusem badanych przedmiotów, co miałyby wynikać z tego, że Latour po prostu przejmuje zdroworozsądkowy (a więc naiwnie realistyczny) pogląd samych naukowców na tę kwestię:

Sytuacja zdaje się wyglądać tak, że Latoura punkt widzenia na praktykę naukową, to punkt widzenia samych działających naukowców. W tym sensie Latour stał się naukowcem-tubylcem, którego przykładowo nie interesuje status wchodzących w relacje obiektów (dla mnie zawsze kulturowo uregulowanych), z którymi ma do czynienia, tak jak nie interesuje to naukowców.¹⁵

To prawda, że jedno z naczelnych haseł Latoura brzmi: „podążaj za aktorem”, czyli podążaj za działaniami tych, których badasz. Uważam jednak, że autor *Kulturowego wymiaru postkonstrukttywizmu* niesłusznie interpretuje to hasło jako wezwanie do bezkrytycznego przyjmowania naiwnego realizmu samych naukowców. Według Abriszewskiego, autora pierwszej polskiej monografii na temat teorii aktora-sieci Brunona Latoura, podążanie za aktorem oznacza, że „należy opisywać kolejne działania aktorów i to, jakie relacje udaje im się stworzyć i utrzymać, a jakie się rozpadają”¹⁶. Nie ma więc tutaj mowy o powielaniu naiwnego realizmu naukowców, chodzi raczej o dokładne śledzenie czynności, jakie oni wykonują. Taką interpretację omawianego hasła potwierdzają uwagi samego Latoura, który teorię aktora-sieci buduje niejako w opozycji do socjologii krytycznej. Jego zdaniem ta druga nazbyt pospiesznie przechodzi od obserwowania i opisywania działań samych aktorów do zastępowania tych działań teoretycznymi, abstrakcyjnymi konstruktami, czyli siłami społecznymi, które mają wyjaśnić postępowanie badanych ludzi. Prowadzi to według Latoura do sytuacji, w której zamiast opisywać obserwowane przez nas czynności, zaczynamy stosować wcześniej wypracowany aparat pojęciowy. Znowu, rzecz nie w tym, aby wczuć się całkowicie w rolę aktora, np. naukowca, lecz w tym, aby nie zastępować p o s p i e s z n i e jego konkretnych działań, ogólnymi i wcześniej wypracowanymi pojęciami (stąd francuski badacz socjologię krytyczną nazywa złośliwie „socjologią błyskawiczną”¹⁷).

Oczywiście, owo dokładne opisywanie działań aktorów zakłada także branie na serio ich ontologicznych przekonań¹⁸. Nie musi to jednak automatycznie oznaczać przyjmowania naiwnego realizmu. Latour twierdzi, że gdy tylko wnikliwie przyjrzymy się, jak postępują aktorzy, to zobaczymy, że ich ontologia jest bardzo bogata i niekoniecznie wpasowuje się w filozoficzne przegródki. Jak pisze: „aktorzy bez ustanku biorą udział w najbardziej zawiłych metafizycznych konstrukcjach poprzez

¹⁴ *Ibidem*, s. 416.

¹⁵ *Ibidem*, s. 417.

¹⁶ K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, s. 167.

¹⁷ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne...*, s. 71.

¹⁸ K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, s. 266.

definiowanie na nowo wszystkich elementów świata¹⁹. Raz jeszcze Latour polemizuje z socjologią krytyczną (i warto o tym, w kontekście hasła „podążaj za aktorem”, pamiętać), uważa bowiem, że tego rodzaju socjologia, która „przychodzi” z gotowymi wytlumaczeniami działań aktorów, zubaża ontologię ich świata.

Jeszcze jednym dowodem na to, że Latour daleki jest od popadania w naiwny realizm, są te spośród jego prac, w których zajmuje się nie empirycznymi badaniami, lecz prowadzi filozoficzno-teoretyczne rozważania o świecie. Rydlewski powinien pamiętać, że choć francuski socjolog nie chce być nazywany konstruktystą społecznym, to nadal godzi się na bycie konstruktystą (ewentualnie kompozycjonistą)²⁰, co już samo w sobie powinno utrudniać przypisanie go do obozu naiwnych realistów. Autor *Polityki natury* w wielu miejscach podkreśla, że rzeczywistości nie można traktować jako czegoś z góry danego, jako czegoś nieskonstruowanego. Nie sprzeciwia się on więc tak bliskiej Rydlewskiemu idei konstruowania rzeczywistości. Francuski socjolog polemizuje jedynie z poglądem, że ową rzeczywistość konstruuje się tylko za pomocą „materii” kulturowej lub społecznej (i to dopiero tutaj pojawia się konflikt między podejściem Rydlewskiego i podejściu Latoura – w żaden sposób nie jest to jednak konflikt między naiwnym realizmem i konstruktystwem).

Trzecią, ostatnią, kwestią poruszaną przez Rydlewskiego, z którą nie do końca się zgadzam, jest interpretacja konsekwencji wynikających z przyjęcia założeń konstruktysty kulturowego (w wersji wyznawanej przez Rydlewskiego). Autor *Kulturowego wymiaru postkonstruktysty* przyznaje, że każdy konstruktysta kulturowy, który definiuje kulturę jako rzeczywistość myślową lub/i językową, przemycza w takiej definicji jakąś wersję dualizmu. Warto wyjaśnić pokrótce, skąd bierze się ten „przemyczony” dualizm. Istnieją dwa zasadnicze powody. (1) To, co myślowe i językowe, da się zdefiniować tylko w opozycji do tego, co takie nie jest (czyli, mówiąc w uproszczeniu, kulturę rozumianą jako rzeczywistość myślowa/językowa da się zdefiniować tylko w opozycji do natury; to, co niematerialne, w opozycji do tego, co materialne). (2) Konstruktysta kulturowy upierający się przy tym, że najważniejsze rzeczy dzieją się na poziomie kultury, czyli na poziomie myśli/języka/wiedzy, musi przyznać, że istnieje także jakaś natura, jakaś materia, czyli coś niemyślowego i niejęzykowego, nawet jeśli to „coś” sprowadza się tylko do niewiele znaczącego zbioru bodźców uruchamiających naszą aktywność interpretacyjną. Gdyby bowiem Rydlewski czy inny konstruktysta kulturowy nie uznawał istnienia natury nawet w takiej skromnej wersji, czyli gdyby utrzymywał, że istnieje tylko rzeczywistość językowo-myślowa, popadłby w absurd, ponieważ byłby zmuszony utrzymywać, że tworząc swój artykuł siedział na słowie „krzesło” i pisał go na słowie „komputer”.

Jak już jednak wspomniałem, Rydlewski nie ma problemu z przyznaniem się do dualistycznego myślenia. Z tym, że sądzi on, iż jego dualizm nie prowadzi do żadnych większych konsekwencji. Cytuję:

[...] rzeczone dualizm jest – by tak rzec – na papierze. W rzeczywistości nie mamy po prostu z nim do czynienia. Zatem zgoda, konstruktysta społeczno-kulturowy myśli opozycją kultura – natura, tylko co z tego, gdy w rzeczywistości jest zawsze po tej stronie (społecznej), a nie tamtej stronie (esencjalnej), by po-

¹⁹ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne...*, s. 73.

²⁰ Zob. przypis 1.

służyć się metaforyką Josefa Mitterera? Wynika to rzecz jasna z fundamentalnego przekonania konstruktysty społecznego, iż nie mamy poznawczego dostępu do zewnętrznej rzeczywistości na inny sposób niż kulturowo uregulowany.²¹

Oczywiście, w pewnym – dosyć istotnym – sensie Rydlewski ma rację. Ów dualizm nie ma większego znaczenia, ponieważ konstruktysta kulturowy, tak samo jak postkonstruktysta, będzie krytykował wizję danej z góry, twardej, esencjalistycznej rzeczywistości. Tak dla jednego, jak i drugiego pojęcie natury będzie podejrzane – jeden i drugi będą krytycznie odnosić się do takich stanowisk, jak naiwny realizm bądź do takich poglądów, jak korespondencyjna teoria prawdy. Według mnie tę wspólnotę obydwu konstruktystów widać najlepiej, gdy przeniesiemy się do sfery publicznej, w której bardzo często każdego, kto podważa potoczne rozumienie obiektywności natury – bez względu na to, czy jest konstruktystą czy postkonstruktystą – uznaje się za osobę szaloną. Dobrym przykładem jest dla mnie tekst Agnieszki Kołakowskiej o postmodernizmie, w którym wprost pisze ona o stanowisku konstruktystycznym jako o czymś beznacznym²². Znamienne jest, że utożsamia ona poglądy Latoura z konstruktystycznym kulturowym (a dokładniej, z jego radykalną i wynaturzoną wersją), uważając, że zdaniem francuskiego socjologa cała nauka jest tylko językiem. To absurdalne z perspektywy konstruktystów (zarówno tych, którym bliżej do Latoura, jak i tych, którym bliżej do postawy Rydlewskiego) przypisanie Latoura do konstruktysty kulturowego bardzo dobrze pokazuje, że każde sproblematyzowanie pojęcia obiektywnej natury może być potraktowane w sferze publicznej jako niebezpieczna bzdura. Tym samym uzmysławia wszystkim konstruktystom, że niezależnie od tego, jaki jest ich stosunek do dualizmu natury i kultury, coś ich jednak łączy. Nieumiejętność zrozumienia koncepcji Latoura, jaką wykazuje Kołakowska, ma więc ten paradoksalny skutek, że uświadamia nam, co stanowi wspólną podstawę dla obydwu konstruktystów – jest nią odrzucenie naiwnych, esencjalistyczno-obiektywnych, wyobrażeń natury i rzeczywistości. W tym sensie zgoda z Rydlewskim – jego dualizm nie ma wielkich konsekwencji.

Nie znaczy to jednak, że w ogóle nic z niego nie wynika. Dla Latoura i badaczy myślących podobnie jak on, poważną implikacją dualizmu Rydlewskiego – dualizmu, w którym pojęcie kultury dominuje nad pojęciem natury – jest spychanie na margines wszystkich czynników materialnych. Rydlewski mówi coś w rodzaju: „Tak, Latour ma rację, trzeba badać rzeczy²³, ale pamiętajmy, że rzeczy te widzimy tak, jak na to pozwala kultura²⁴”. To, co jedną ręką daje, drugą zabiera. W jego podejściu rzeczy znowu stają się bowiem czymś wtórnym i o wiele mniej ważnym niż rzeczywistość

²¹ M. Rydlewski, *Kulturowy wymiar postkonstruktystywności...*, s. 427 (w niniejszym tomie).

²² A. Kołakowska, *Wojny kultur i inne wojny*, Fundacja Świętego Mikołaja: Redakcja „Teologii Politycznej”, Warszawa 2010, s. 223.

²³ Stwierdza Rydlewski: „Doceniam wartość wielu sformułowanych przez francuskiego socjologa opisów i tez, w kilku sprawach sympatyzuję z przedstawicielami Teorii Aktora-Sieci. Uważam – za Adamem F. Kołą – że należy je włączyć w obręb humanistyki [...]” (M. Rydlewski, *Kulturowy wymiar postkonstruktystywności...*, s. 402 [w niniejszym tomie]).

²⁴ Pisze on: „Mówiąc o rzeczach jako aktantach, mam na myśli jedynie to, że działają one czy mają swoją moc sprawczą wtedy, gdy są usytuowane w odpowiednio już uregulowanym kontekście społecznym. Nie jest przecież tak, że najpierw daliśmy dzieciom zabawki, a następnie wymyśliłyśmy w kulturze europejskiej kategorię dzieciństwa. Cóż miałoby zrobić dziecko z pluszowym misiem (jeśli takowe w ogóle istniały) przed procesem konstruowania tego pojęcia? Jest oczywiste, że nie zaczęłoby

językowo-myślowa, z perspektywy której je postrzegamy. Gdy zaś ktoś stwierdzi, że należy skupić się bardziej na samych rzeczach, to Rydlewski zacznie się w tym geście dopatrywać powrotu do naiwnego realizmu. Powie najprawdopodobniej: „Jak to? Chcecie dostać się do rzeczy, omijając kulturę? Tęsknicie do rzeczywistości samej w sobie? Gdzie się podział wasz konstruktywizm!?” I tu pojawia się konsekwencja jego dualizmu. Jeśli założymy, tak jak on, że kultura jest rzeczywistością myślową bądź/i językową, a w konsekwencji założymy dualizm kultury i natury, to ciągle będziemy szamotać się między dwoma członami następującej alternatywy: (1) albo redukujemy rolę rzeczy i uwypuklamy rolę kultury, (2) albo redukujemy rolę kultury i zbliżamy się tym samym do naiwnego realizmu. Rydlewskiemu ta alternatywa nie przeszkadza, bo chętnie wybiera on pierwszą z zarysowanych możliwości. Musi jednak zrozumieć, że niektórym badaczkom i badaczom nie odpowiada sam ten wybór – wybór, który powstaje w wyniku przyjęcia dualistycznego podziału na kulturę i naturę, na rzeczywistość myślową i nie-myślową.

Tak przedstawiają się moje zastrzeżenia wobec artykułu Rydlewskiego. Swoje rozważania chcę jednak zakończyć nie akcentem krytycznym, lecz podkreśleniem jeszcze jednego aspektu, który w jego tekście jest mi bliski. Cieszę się, że bierze na poważnie filozoficzną dyskusję dotyczącą natury rzeczywistości oraz relacji między kulturowymi i niekulturowymi aspektami świata. Bardzo mi się podoba takie podejście, ponieważ tak, jak i on nie chciałbym, żeby działanie przesłoniło nam reflektowanie, żeby praktyczność przyćmiła teoretyczność. Stąd każdy tekst, który przypomina o konieczności podjęcia *f i l o z o f i c z n e j* debaty nad konstruktywizmem – a za taki uważam artykuł Rydlewskiego – postrzegam jako cenny.

Tomasz Szymon Markiewka

Constructivisms. A Reply to Michał Rydlewski

Abstract

The aim of the article is to discuss some issues which were brought up by Michał Rydlewski. The author agrees with Rydlewski that there is a tension between social (or cultural) constructivism and postconstructivism. He acknowledges that the sticking point is the notion of culture. But the author of this reply thinks Rydlewski is not always fair when he attacks postconstructivism. Rydlewski has a tendency to treat postconstructivism as a unified current and he sometimes forgets how complex it is. In effect he does not take into account that, for example, postconstructivist approach to the notion of culture is also complicated.

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