

Michał Rydlewski
 Uniwersytet Wrocławski

Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu w perspektywie *Gramatyki kultury europejskiej* Anny Pałubickiej

Dwa konstruktywizmy

Artykuł stanowi próbę kulturoznawczej interpretacji postkonstruktywizmu rozumianego jako paradygmat współczesnej humanistyki opisujący naukę, czy technonaukę jak wolą mówić postkonstruktywiści, oraz praktykę naukową. Przedrostek „post” w terminie postkonstruktywizm ma na celu podkreślenie swojej opozycyjności względem konstruktywizmu społecznego. Postkonstruktywistom chodzi przede wszystkim o fakt, iż konstruowanie odbywa się nieco inaczej niż wyobrażają sobie skupieni na tym, co społeczne (na kulturze), konstruktywiści. Słowem, metafora konstrukcji staje się nie tylko społeczna, ale także obejmuje czynniki pozaludzkie, czyli rzeczy traktowane jako aktanty, które w perspektywie/spojrzeniu konstruktywizmu społecznego nie są docenione tak, jak na to zasługują¹. Najwybitniejszym przedstawicielem postkonstruktywizmu w badaniu nauki jest Bruno Latour, jeden z twórców teorii aktora-sieci, która w polskich kręgach konstruktywistycznych ma wielu swoich zwolenników (mówi się nawet o inwazji idei francuskiego badacza [Bińczyk 2010a, s. 329-337]). Przodują w tym badacze związani z tzw. toruńską szkołą konstruktywizmu, którzy bez wątplenia sprzyjają francuskiemu badaczowi. To właśnie wybrane ustalenia dwóch z nich (Łukasza Afeltowicza oraz Radosława Sojaka) dotyczące idei Latoura będą – m.in. – przedmiotem mojej uwagi.

Owa interpretacja jest inspirowana najnowszą książką Anny Pałubickiej pt. *Gramatyka kultury europejskiej* [Pałubicka 2013]. W jej perspektywie daje się – jak sądzę – spojrzeć na postkonstruktywizm z metapoziomu nierezygnującego z pojęcia kultury. Swoją wersję konstruktywistycznego namysłu Pałubicka – za Josephem

¹ W takiej perspektywie sojusznikiem postkonstruktywizmu jest posthumanizm (i posthumanistyka) [zob. np.: Bakke 2010, s. 337-357] oraz program „powrotu do rzeczy” [zob. np. Domańska 2008, s. 27-60; Domańska, Olsen 2008, s. 83-100].

Margolisem – określa mianem „konstruktywizmu historycznego” [Pałubicka 2006, s. 15; Pałubicka 2013, s. 45].

W takim aspekcie jest to więc zderzenie dwóch odmiennych konstruktywizmów, które różnią się m.in. co do oceny użyteczności pojęcia kultury, czy – idąc dalej – w ogóle chęci jego utrzymania w dyskursie humanistycznym. Kwestia problematyczności pojęcia kultury, kontekstu społecznego i w ogóle pojmowania tego, co społeczne, jest dobrze widoczna w ostatniej książce Latoura pt. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci* [Latour 2010, s. 130-133; zob. także Abriszewski 2008, s. 255-258]. Nawiasem mówiąc, nie jest to jedyny typ konstruktywizmu odrzucający pojęcie kultury [Balicki 2009, s. 385-397]².

Od razu chciałbym zaznaczyć, że nie mam na celu deprecjonowania teorii Latoura ani rozważań jego polskich komentatorów i kontynuatorów. Staram się raczej przyjrzeć tej narracji w sposób, w jaki Pałubicka przygląda się tekstom filozoficznym, to jest ujmować je jako określone świadectwa historycznych stanów kultury [Pałubicka 1990, s. 6-7; Pałubicka 2013, s. 23]. Chciałbym podkreślić, że formułując wobec tez Afeltowicza i Sojaka pewne zarzuty (chodzi o ich wizję humanistyki), nie chodzi mi o jakąś totalną krytykę samego Latoura. Wręcz przeciwnie, w pewnej chwili staję nawet w jego obronie. Doceniam wartość wielu sformułowanych przez francuskiego socjologa opisów i tez, w kilku sprawach sympatyzuję z przedstawicielami teorii aktora-sieci. Uważam – za Adamem F. Kolą – że należy je włączyć w obręb humanistyki, lecz jednocześnie szukać właściwych metod i sposobów ich użycia, w których byłyby one jednak t y l k o pewnym uzupełnieniem czy rozszerzeniem tradycyjnych, konstruktywistycznych badań humanistycznych [Kola 2008, s. 299-318], nie zaś ich zupełnym odrzuceniem, jak chcieliby co bardziej radykalni postkonstruktywiści. Owo „tylko” – czego mam świadomość – byłoby zapewne dyskusyjne dla wielu z nich.

Stoję na gruncie konstruktywizmu społecznego, w który wpisuje się konstruktywizm historyczny Anny Pałubickiej. Przyjęte przeze mnie stanowisko wynika przede wszystkim nie tyle z całościowego odrzucenia ustaleń postkonstruktywizmu, ile z faktu, iż nie zgadzam się z deprecjonowaniem konstruktywizmu społecznego jako takiego, co *de facto* czyni Latour swoimi ironicznymi uwagami pod jego adresem. Jest rzeczą dosyć zrozumiałą, że istnieje wiele konstruktywizmów, w tym wiele

² Warto podkreślić, że stosuje się tutaj te same argumenty na rzecz krytyki pojęcia kultury, by wymienić tylko to, że „oznacza ona wszystko” oraz fakt, iż jej prymarność utrzymuje „archaiczną” opozycję natura – kultura. Można to zobrazować na przykładzie przywołanego tekstu Bogdana Balickiego oraz artykułu Tomasza S. Markiewki dotyczącego opozycji natury i kultury w postkonstruktywizmie B. Latoura i konstruktywizmie kulturowym R. Rorty’ego [Markiewka 2013, s. 100-110]. Z ujęciem Latoura odrzucającego pojęcie kultury polemizowałem w kilku częściach swojego doktoratu, trudno teraz przywołać całość tej argumentacji, która dotyczyłaby także tego, co pisze Balicki. Zaznaczę jedynie, że Balickiego przekonują argumenty naturalistów w osobach E. Wilsona, K. Lorenza, H. Muturany i F. Vareli [Balicki 2009, s. 387], które z kolei zupełnie nie przekonują mnie. Ci, którzy odrzucają opozycję kultura – natura (lub nie starają się faworyzować żadnej części tej opozycji) w dużej mierze bezproblemowo odwołują się do naturalizmu w postaci np. badań kognitywistycznych, których opisy traktują w sposób realistyczno-naiwny. Moim zdaniem, mamy tutaj do czynienia z odwróceniem asymetrii, którą zarzuca się konstruktywistom społecznym, że traktują wszystko jako kulturowo uwarunkowane [Balicki 2009, s. 387]. Problem w tym, że dokładnie to samo robią ci, którzy kulturę odrzucają, czego przykładem socjobiologia przywołana przez Balickiego. Ponadto mam wrażenie czytając niektóre teksty kognitywistów, że za chwilę udowodnią oni (właśnie!) wszystko, np. to, że w znanej nam grze „pomidor”, mówimy pomidor, a nie np. kapusta, nie dlatego, że ktoś tak kiedyś zadekretował (jakiś kulturowy geniusz), ale dlatego, że rządzi tym mózg. Zaslugałoby to wszystko na osobny artykuł. Do kwestii opozycji natury i kultury – w pewnym aspekcie – odniosę się w zakończeniu niniejszego tekstu.

społecznych, i nie jestem wcale przekonany, że wszystkie krytyczne uwagi Latoura trafiają w ich sedno. Co więcej, niektóre wydają mi się błędne³. Problem w tym, że Latour – by tak powiedzieć – konstruuje konstruktywizm społeczny tak, jak konstruuje obraz „postmodernizmu” jako swojego oponenta, to jest jako całościową, zwartą opcję do przezwyciężenia [v.: Markiewka 2012, s. 101-119]. Doceniając myśl Latoura, wolałbym mówić o jego trafnej krytyce poszczególnych elementów niektórych konstruktywizmów społecznych lub zwróceniu uwagi na to, co one pomijają lub czego nie doceniają. Nie jestem jednak po jego stronie ani po stronie jego sojuszników wtedy, kiedy mówią o odrzuceniu konstruktywizmu społecznego w ogóle. Deprecjonowanie konstruktywizmu społecznego jako takiego uważam za strategiczny błąd Latoura, który radykalnie zaznaczając odmienność od innych tradycji, szkół, paradygmatów [Abriszewski 2008, s. 9] nie poszukuje sojuszników tam, gdzie mógłby ich znaleźć⁴. Taki zabieg powoduje ponadto mój brak pewności, co do tego, czy wszyscy siedzimy na różnych gałęziach tego samego, konstruktywistycznego drzewa – by posłużyć się metaforą Ewy Domańskiej [Domańska, Olsen 2008, s. 83-100]. Bliższe jest mi podejście, w którym oba konstruktywizmy siebie nie zwalczają, lecz wzajemnie dopełniają na różnych poziomach, eksplikując w swoich przekonaniach to, co umyka, patrząc z wnętrza jednego z nich. Opowiadam się zatem za poszukiwaniem wzajemnych przekładów pomiędzy różnymi modelami konstruktywizmu, jak proponuje to Krzysztof Abriszewski [Abriszewski 2008, s. 16], przy czym rezerwuję centralne miejsce dla konstruktywizmu społecznego⁵.

Nie zgadzając się na całkowite pogrzebanie konstruktywizmu społecznego oraz fundamentalnego dla niego pojęcia kultury, a opierając się na ustaleniach zawartych w *Gramatyce kultury europejskiej* Anny Pałubickiej, rozszerzanych tu i ówdzie o tezy innych badaczy ze szkoły Jerzego Kmity, chciałbym postawić dwie tezy. Obie

³ W tym sensie nie ma racji Bruno Latour, ironizując pod adresem konstruktywistów społecznych, że „jeśli chcemy dalej używać słowa konstruowanie, to musimy walczyć na dwa fronty: przeciwko epistemologom, którzy powtarzali, że fakty »oczywiście« nie są konstruowane – co ma dokładnie tyle sensu, co powiedzenie, że niemowleta nie rodzą się przez łona swoich matek – oraz przeciwko naszym »drogim kolegom« [konstruktywistom społecznym – M.R.], którzy zdawali się sugerować, że jeśli fakty są skonstruowane, to są one tak słabe, jak fetysze – przynajmniej w ich przekonaniu o »przekonaniach« fetyszystów” [Latour 2010, s. 129]. Po udanym procesie konstrukcji faktycznie istnieje to, co zostało skonstruowane, to twardy kawałek rzeczywistości w interpretacji ludzi, którzy tego procesu dokonali. Aby odnieść to do percepcji, można powiedzieć, że jeśli nauczyliśmy się wiedzieć w pewien sposób, to nasze widzenie jest dla nas jak najbardziej rzeczywiste. Dobrym tego przykładem może być postrzeganie twarzy związane z wynalazkiem indywidualizmu w kulturze zachodniej. Nie możemy po procesie udanej konwencjonalizacji odwołać ją i stwierdzić np., że od dzisiaj jesteśmy „ślepi na twarz”. Przeciwnikom konstruktywizmu (jak i niektórym jego zwolennikom) wydaje się, że jeśli coś zostało stworzone w procesie społecznym (najczęściej długotrwałym) to jest łatwe do „rozmontowania” [Szahaj 2005, s. 5-15]. Nie jest tak z kilku powodów. Jednym z nich jest to, że kultura ma zdolność uwewnętrzniania określonych przekonań na tak głębokim poziomie, że nawet wiedza o tym, że przekonania owe są kulturowe, niewiele zmienia. Przykładowo, wiem, że kanon piękna obowiązujący obecnie w mojej kulturze jest kulturowym konstruktem, nie sprawia jednak, że automatycznie zaczną mi się podobać kobiety niemieszczące się w tym wzorze piękna [zob. Rydlewski 2010, s. 66-77].

⁴ Model dynamiki badań naukowych zawiera w sobie pięć różnych, ale powiązanych ze sobą obszarów, wśród których „sprzymierzeńcy i sojusznicy” są jednym z nich [Abriszewski 2008, s. 200].

⁵ Na temat rozumienia przeze mnie konstruktywizmu społecznego pisałem nieco szerzej w artykule pt. „Nie rezygnujemy z kultury. Percepcja wzrokowa w ujęciu konstruktywizmu społecznego na tle postkonstruktywizmu i konceptualizmu” [w druku].

one – na dwa różne sposoby – opisują uwikłanie idei Latoura oraz jego toruńskich zwolenników w kulturę europejską.

Pierwsza z nich brzmi: sposób myślenia francuskiego badacza oraz jego zwolenników o nauce, realizuje zaangażowany, działaniowy paradygmat uczestnictwa w kulturze, do którego *p o w r a c a* lub który na nowo konstruuje kultura europejska regulowana przez logikę kapitalizmu oraz kulturę masową. Istotny jest tu fakt, iż paradygmat ten ma swoje źródło w magicznych pokładach kultury (spontaniczno-magicznym sposobie partycypacji w kulturze). Jest więc on bardzo głęboko osadzony w kontekście kulturowym, który daje się opisać tylko w perspektywie konstruktywizmu historycznego reprezentowanego przez różnych badaczy z poznańskiej szkoły kulturoznawczej. Dokonując pobieżnej rekonstrukcji idei Latoura – korzystając z interpretacji Afeltowicza i Sojaka – będę starał się pokazać, że jego myślenie przesiąknięte jest echem myślenia magicznego.

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 zradykalizowaną 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.

Nim przejdę do zarysowania gramatyki kultury europejskiej, a następnie „wpisania” w nią swoich tez dotyczących kulturowego wymiaru postkonstruktywizmu (magicznego i kapitalistycznego), pragnę poświęcić kilka słów samej książce Anny Pałubickiej. Pozwoli to wyeksplikować – po pierwsze – wartość konstruktywizmu historycznego, z punktu widzenia którego spoglądam na postkonstruktywizm oraz – po drugie – zrozumieć moje wątpliwości co do głoszonych przez Afeltowicza i Sojaka tez, które oglądane w perspektywie gramatyki kultury europejskiej stają się problematyczne.

Gramatyka poznańskiej szkoły kulturoznawczej

Gramatyka kultury europejskiej jest najnowszą książką Anny Pałubickiej. To bez wątpienia istotna praca w dorobku autorki, która od lat zajmuje się kulturoznawczym interpretowaniem tekstów filozoficznych. Można powiedzieć, że to znak rozpoznawczy jej twórczości na polskiej scenie humanistycznej, na której nie ma chyba sobie w tym aspekcie równych. Wymieniona książka jest tego znakomitym przykładem.

Zawiera ona jednak większy potencjał myślowy, niż poprzednie kulturoznawcze analizy materiału filozoficznego. Moim zdaniem jest tak dlatego, że autorka nie tylko traktuje teksty filozoficzne jako realizujące lub/i tworzące (po udanym procesie upowszechnienia) pewne wzory myślowe kultury europejskiej, ale otwiera szerszą przestrzeń namysłu nad kondycją kultury ponowoczesnej oraz filozofią postmodernistyczną. Dla owej refleksji buduje ona niezwykle ciekawy „futurał myślowy” (metafora Andrzeja Zybertowicza). Oparty jest on na dwóch sposobach partycypacji w kulturze europejskiej i odpowiadającej im wiedzy: pierwsza to postawa spontaniczno-magiczna, zaangażowana (charakterystyczna dla wszystkich kultur), druga to postawa obserwatora, teoretyczna (w y n a l a z e k tylko kultury europejskiej). Nie ma w polskiej literaturze humanistycznej (a pewnie i światowej, czego przyczynę postaram się za chwilę wyjaśnić) publikacji, która rozpatrywałaby sprawy naszej kultury w takim ujęciu. Z tego już względu należy ją uznać za wybitne osiągnięcie. Słowem, *Gramatyka kultury europejskiej* to książka oryginalna, zarysowuje bowiem w perspektywie konstruktywizmu historycznego gramatykę naszej kultury, pytając jednocześnie o dalsze jej trwanie, czyli o to, kim *de facto* będziemy, jeśli z tej gramatyki zrezygnujemy. Tej rezygnacji, odbywającej się na różnych polach kultury, w tym humanistyki – zdaniem Pałubickiej – jesteśmy świadkami. W tym sensie książka poznańskiej badaczki to praca z zakresu filozofii kultury oraz krytyki kultury⁶. Dostarcza ona bowiem nie tylko charakterystyki naszej kultury w szerokim zarysie historycznym, nie tylko określonej diagnozy współczesnej sytuacji tej kultury, ale jest także wołaniem o pewne wartości, określone napięcia w łonie kultury europejskiej, których nie powinniśmy się bezrefleksyjnie pozbywać. Aspekt krytyki kultury jest mi najbliższy, podzielam bowiem zdanie Anny Pałubickiej, mówiące, iż rezygnacja z charakterystycznego dla kultury europejskiej dualizmu postawy zaangażowanej oraz postawy teoretycznej może być dla niej zabójcze. Moim zdaniem, dotyczy to także, jako że obie postawy realizowane są także w humanistyce, samej humanistyki. W takim ujęciu postkonstruktywizm, mający na celu zastąpienie konstruktywizmu społecznego, jawi się jako bardziej problematyczny, niż wydaje się to jego przedstawicielom.

Należy podkreślić, iż Anna Pałubicka jest twórczynią i przedstawicielką poznańskiej szkoły metodologicznej (określanej różnym mianem⁷), której założycielem był zmarły niedawno Jerzy Kmita i jemu *Gramatyka kultury europejskiej* jest dedykowana. Nie jest to jednakże dedykacja osobista, ale ma raczej charakter intelektualny, określający własne myślowe usytuowanie autorki, co wyraźnie zaznacza we wstępie [Pałubicka 2013, s. 23].

Z tego względu wydaje się cenne podjęcie wątku „szkoły Kmita”. Ma to swoje uzasadnienie także w fakcie, że bez wyobrażenia na temat stylu myślowego tej szkoły, trudno byłoby zrozumieć oryginalność *Gramatyki kultury europejskiej*. To w jej duchu ona powstała, co Pałubicka oddaje, mówiąc o rozwijaniu Kmitowskiej perspektywy kulturoznawczej w odniesieniu do historii filozofii [Pałubicka 2013, s. 23]. Co więcej, książka ta stanowi przykład myślenia tej szkoły, która czyni „nauki o kulturze naukami podstawowymi” [Szahaj 2005, s. 5-15].

⁶ Rzecz jasna można rozumieć krytykę kultury jako część filozofii kultury, czyni tak np. Andrzej Szahaj [Szahaj 2006, s. 153-159]. Sprawa ta nie będzie mnie jednak w tym miejscu zajmowała.

⁷ W obiegu humanistycznym funkcjonują także określenia takie, jak: „pознаńska szkoła kulturoznawcza”, „szkoła poznańska” lub po prostu „szkoła Kmita”.

Poznańska szkoła kulturoznawcza wraz ze sformułowaną społeczno-regulacyjną koncepcją kultury to jedna z najważniejszych teorii kultury drugiej połowy XX w. Osiągnięcia Jerzego Kmity nad badaniem kultury rozumianej jako „rzeczywistość myślowa” oraz sposoby „przyswajania” dziedzictwa autora *Kultury i poznania* czekają na swojego biografa. Brak monografii poświęconej teorii interpretacji humanistycznej zaproponowanej przez Kmitę oraz temu, co wniosła ona do współczesnej polskiej humanistyki, to faktycznie rzecz niezrozumiała. Sytuacja ta – okazyjnie nadrabiana przez wybrane czasopisma [*Filo-Sofija* 2011; *Filo-sofija* 2012; *Przegląd Kulturoznawczy* 2012] – dziwi i niepokoi, tym bardziej że konstruktywistyczne ustalenia wypracowane przez badaczy z tego kręgu – moim zdaniem – wcale się nie zdezaktualizowały. Przeciwnie, przeniesione bowiem na pole filozofii kultury oraz – co szczególnie mnie tutaj interesuje – krytyki kultury – otwierają pole do namysłu, który trudno byłoby realizować w innym paradygmacie. W tym sensie zaryzykowałbym stwierdzenie, że książka Pałubickiej stanowi „nowe otwarcie” dla społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury.

Fundamentem, na którym myślowo się opieram w niniejszych rozważaniach, są dwa założenia charakterystyczne dla szkoły poznańskiej. Pierwsze to pierwszeństwo kultury w humanistycznej praktyce badawczej, drugie to prymarność kultury w ogóle. To podstawowe cechy modelu konstruktywistyczno-kulturalistycznego [Szahaj 2004, s. 8], w świetle którego kulturę rozumie się jako

[...] pewne systematycznie ugrupowane przekonania, i to przekonania, które – świadomie akceptowane lub (z reguły) milcząco respektowane przez jednostki ludzkie tworzące określoną społeczność – regulują powszechnie, w obrębie danej społeczności, sposób podejmowania przez nie obszernej klasy działań. [Banaszak, Kmita 1994, s. 5]

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 (np. wierszy) [Kmita 1983, s. 15-30].

Z pewnych względów konstruktywizm społeczny szkoły Kmity sięga głębiej niż inne teorie konstruktywistyczne pojawiające się w latach 70. XX w. (np. szkoły edynburskiej). Książka Anny Pałubickiej jest dobrym przykładem owej kulturowej głębi, co wynika z faktu, że szczególnie cennym elementem gramatyki tej szkoły, który z taką mocą nie pojawia się nigdzie indziej, jest predylekcja do ujmowania określonych pojęć i zjawisk w perspektywie ich magicznych źródeł. To kwestia widoczna w *Gramatyce kultury europejskiej*, która mogła pojawić się tylko na poznańskim podglebiu myślowym. Zaslugą Jerzego Kmity było stworzenie podwalin pod określone myślenie o kulturze magicznej. Jego rozważania o symbolu i aspektach symbolizowania (semantycznym i aksjologicznym) oraz refleksje dotyczące metafory i metonimii skierowane przeciwko strukturalizmowi w antropologii, stały się niezwykle użyteczne dla jego uczniów, którzy dokonali – w moim przekonaniu – wyjątkowego, nawet w skali światowej – opisu kultury magicznej. Należą do nich Anna Pałubicka, Wojciech J. Burszta, Michał Buchowski, Andrzej P. Kowalski, Artur Dobosz oraz Dorota Angutek.

Na koniec tych wstępnych uwag, chciałbym podkreślić sprawę języka w najnowszej książce Anny Pałubickiej. To o tyle istotne, że sposób narracji postkon-

struktywizmu, mam tutaj na myśli głównie prace Brunona Latoura, jest niezwykle perswazyjny⁸. Z kolei zaprojektowany przez Kmitę język, choć zapewniał pewną spójność myślenia, był chyba – mówiąc kolokwialnie – nie do przeskoczenia dla tych, którzy nie przeszli odpowiedniej próby logiczno-pojęciowej. Złagodzenie hermetyczności tego języka przez Pałubicką czyni książkę zrozumiałą nie tylko dla jej wspólnoty interpretacyjnej, ale może przyczynić się do większego zainteresowania osiągnięciami szkoły poznańskiej, na które bez wątpienia ona zasługuje. Co istotne, uczniowie Kmity w dużej mierze odeszli od tego języka (sam Kmita w krótszych formach pisał w mniej hermetyczny sposób⁹). Wydaje się także, że najmłodsze pokolenie wychowanków tej szkoły pisze już w inny sposób. Nie oznacza to jednak jakiegoś odejścia od pewnego sposobu myślenia, ale raczej formułowania Kmitowskich idei w bardziej przystępnym języku (dostrzec można wtedy, jak wiele współczesnych idei konstruktywistycznych jest zbieżnych z tym, co mówił Kmita) oraz przenoszenie ich na nowe obszary, np. teorii komunikacji.

Zaangażowanie i obserwacja jako dwa typy partycypacji podmiotu w kulturze – dualistyczny charakter gramatyki kultury europejskiej

Tytułowa „gramatyka” jest rozumiana przez Pałubicką szeroko. Obejmuje ona nie tylko „pewne reguły porządkujące poprawność formułowanych tekstów, zdań i wypowiedzi w danym języku, które trzeba przestrzegać, aby zostać zrozumianym” [Pałubicka 2013, s. 14], ale uwzględnia całą kulturę. W takiej rozszerzonej perspektywie – zbudowanej w analogii do gramatyki danego języka – możliwe jest ujmowanie każdej kultury jako charakteryzującą się właściwą sobie gramatyką. Gramatyka kultury, lub jak inaczej nazywa ją autorka, „metawzór kultury”, stanowi metaorzędek w stosunku do żywionych przez uczestników kultury przekonań oraz wszelkich artefaktów [Pałubicka 2013, s. 14]. Należy przy tym zaznaczyć, że mówienie o gramatyce kultury europejskiej jest związane z procesem narastania samoświadomości interpretacyjnej tej kultury, począwszy od poziomu ontologicznego (wypowiedzi identyfikowane są ze stanem świata), przez epistemologiczny (poszukiwanie wiedzy prawomocnej) po kulturowy, na poziomie którego rozpoznajemy, „iż świat, traktowany przez nas jako realny (obiektywny) tworzymy wedle pewnych wzorów, nie dowolnie” [Pałubicka 2013, s. 20]. Wzory te mają charakter kulturowy.

⁸ Anna Pałubicka w odniesieniu do wywodów Michela Foucaulta celnie zauważa, że uświadamiają nam one doniosłość perswazji filozoficznej angażującej czytelnika po stronie określonych wartości. „Emancypowanie nas z pewnych przekonań i uwodzenie nowymi – twierdzi w *Gramatyce kultury europejskiej* – to niestająca potrzeba każdej wspólnoty, a w wykonaniu M. Foucaulta jest to uwodzenie najwyższej próby. Czy można coś więcej chcieć od filozofa?” [Pałubicka 2013, s. 170]. Słowa te można odnieść także do Latoura, który chce nas pozbawić przekonania, że wszystko jest kulturowo uwarunkowane. Oto próbka umiejętności Latoura: „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, a 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?” [Latour 2011, s. 128]. W kontekście tej tezy postkonstruktywizm jest ukrytą apologią zdrowego rozsądku.

⁹ Co ciekawe owe mniej hermetyczne teksty Kmity, głównie z lat 80. XX w., dotyczą właśnie magicznych źródeł kultury, w tym takich jej dziedzin, jak nauka i sztuka [Kmita 1984, s. 24-30].

W takiej perspektywie gramatyka kultury europejskiej jawi się nadzwyczaj specyficznie, albowiem zbudowana jest – co jednocześnie odróżnia ją od innych kultur – na dualizmie dwóch postaw, dwóch modeli partycypacji podmiotu w kulturze. Obowiązkiwanie tak dualistycznie skonstruowanej gramatyki przez ok. 2 500 lat decydowało o jej wyjątkowości i tożsamości, o sukcesach, ale i porażkach [Pałubicka 2013, s. 12]. Jakże to postawy?

Pierwsza to postawa, którą charakteryzuje zaangażowanie w realizację obranych wartości, obowiązuje w niej praktyczny i spontaniczny sposób myślenia. Tę postawę Pałubicka wiąże z kulturą magiczną, która jest – by tak to ująć – kulturą pierwszą, co oznacza, że stanowi ona najwcześniejszy historycznie horyzont partycypacji w kulturze, od którego rozpoczyna swoje bycie w świecie każda ludzka wspólnota [Pałubicka 2013, s. 15]. Istotny jest fakt, iż:

Kultura magiczna nie posługuje się myśleniem pojęciowym, nie wytwarza postawy kontemplacji, a tym bardziej teorii. [...] myślenie magiczno-mityczne realizuje się wyłącznie w postawie działania, a więc w postawie człowieka zaangażowanego intencyjnie w świat i [który – M.R.] tego nastawienia nigdy nie przekracza. [Pałubicka 2013, s. 86]

Autorka *Gramatyki* podkreśla, iż aktywności podmiotu partycypującemu w ten sposób w kulturze, towarzyszy ciągle przeżywanie łącznie z pobudzeniem emocjonalnym wywołanym siłą utożsamienia się z realizowanymi wartościami. Podmiot bezpośrednio interweniuje w świat, w którym jawi się on jako „coś do zrobienia”.

W takiej perspektywie bycie zaangażowanym charakteryzuje się, po pierwsze, ukierunkowaniem na coś lub kogoś, po drugie, posiadaniem przeświadczeń o świecie, z którymi podmiot się identyfikuje (poprzez ten akt, przeświadczenie staje się realnością podmiotu, jego jedyną rzeczywistością), po trzecie, realizmem. O tym ostatnim Pałubicka pisze następująco:

Jeśli jest się mocno zaangażowanym, to zarazem jest się przekonanim (wierzy się) w realność swego świata, jego wartość i w konieczność popierania w działaniu. Siła zaangażowania w działania zależy więc od stopnia identyfikacji z własnym wyobrażeniem świata lub treścią pojęcia świata. Postawa człowieka zaangażowanego jest w tym sensie połączona z koniecznością pojmowania świata na sposób realny i osadzenia w nim zaangażowanego podmiotu. Aktywność podmiotu odbywa się wewnątrz tego świata. Przeżywa podmiot, stany i wydarzenia oraz przede wszystkim własną aktywność, bowiem traktuje je na serio, a więc w kategoriach realizmu. [Pałubicka 2013, s. 47-48]

Postawa druga to postawa obserwatora. Jest ona charakterystyczna dla gramatyki kultury europejskiej, która jako pierwsza przekroczyła magiczny sposób bycia w świecie. Przewyciężenie magiczno-mitycznego myślenia dokonało się tylko w kulturze starożytnej Grecji [Pałubicka 2013, s. 26]. Punktem zwrotnym są narodziny filozofii, a owe przewyciężenie horyzontu magicznego dokumentuje filozofia Platona¹⁰. Od tego momentu można mówić o konstruowaniu i jednocze-

¹⁰ Należy podkreślić, że druga z wymienionych postaw tworzona przez filozofię, choć faktycznie przewycięża pierwszą, to nie jest od niej zupełnie wolna, czego przykładem są ślady myślenia magicznego w pismach Platona komentowane przez Pałubicką oraz ich obecność w niektórych współczesnych kierunkach filozoficznych (interpretacja fenomenologii).

sny upowszechnianiu alternatywnego względem magiczno-mitycznego myślenia, polegającego na postawie obserwatora względem działania. Rola filozofii jest tutaj fundamentalna, albowiem to z jej powstaniem

[...] łączymy [...] kształtowanie się nowego nastawienia do świata, wcześniej nie znanego – postawy człowieka dystansującego się wobec świata, przyglądającego mu się z pozycji obserwatora. [Pałubicka 2013, s. 27]

Bez tego kulturowego w y n a l a z k u nie byłoby możliwe myślenie metafizyczno-teoretyczne, które może się rozwijać tylko w postawie dystansu wobec postawy magiczno-mitycznej [Pałubicka 2013, s. 43].

Zakłócona gramatyka współczesnej kultury europejskiej

Gramatyka kultury europejskiej, zbudowana w zarysowanej opozycji dwóch postaw, umożliwiła podmiotowi funkcjonowanie w świecie na dwa sposoby. Stanowi to o tożsamości kultury europejskiej, od kiedy przekroczyła ona myślenie magiczne. Zdaniem Pałubickiej, każdy okres historyczny następujący po owym „odczarowaniu świata” w określony sposób rozkłada akcenty, dowartościowuje to jedną bądź drugą postawę, lecz zawsze owa opozycja jest zachowana.

Ten dualizm jest twórczy, choć poznańska filozof mówi o warunkowaniu poprzez tę gramatykę zarówno sukcesów, jak i porażek (szkoda, że ta część rozważań nie jest rozwinięta). Można zatem poddać refleksji rachunek zysków i strat, jaki płacimy za taką, a nie inną konstrukcję owej gramatyki. Pojawia się tutaj wiele interesujących spraw, by wymienić tylko kwestię samoświadomości uwikłania w kulturę, a potoczności funkcjonowania w niej, czy mówiąc inaczej, utraty poczucia oczywistości bycia w świecie, która towarzyszy przechodzeniu od niereflektującego, przeżywającego podmiotu (postawa zaangażowana) do podmiotu obserwującego (postawa teoretyczna) [Rydlewski 2010a, s. 66-77]¹¹.

Zgodnie z istotną dla moich dalszych refleksji tezą autorki, w kulturze współczesnej mamy do czynienia z zakłóceniem tej długotrwałej gramatyki. Kultura europejska staje się coraz bardziej jednostronna w porównaniu z jej stanem poprzednim, mamy więc do czynienia z poważną przemianą gramatyki naszej kultury.

W ostatnich partiach książki Pałubicka odnotowuje:

[...] zmianę hierarchii aksjologicznej dziedzin kultury polegającą na tym, iż postawa teoretycznego dystansu utraciła swą dotychczasową dominację. Toczą się procesy, które zagrażają pełnionym w kulturze funkcjom przez postawę obserwatora. Zagrożenie to nie ma charakteru intencjonalnego (ktoś podjął i realizuje plan ograniczenia czy zdewaluowania postawy teoretycznego namysłu), lecz nieświadomym skutkiem działania tych procesów, które w ostateczności są pochodnymi przemian w obrębie organizacji kapitalistycznej. [Pałubicka 2013, s. 203]

Organizacja kapitalistyczna wiąże się z kulturą masową, której sposób partycypacji jest partycypacją zaangażowaną. Podstawowa teza Pałubickiej brzmi:

¹¹ W artykule tym, inaczej niż Anna Pałubicka, interpretuję – za Andrzejem Szahajem – postmodernizm. Jawi się on raczej jako nabieranie dystansu do swoich przekonań oraz ich statusu niż bezrefleksyjne ich respektowanie.

[...] właśnie postawa uczestnika z obszaru rozrywki, do której pierwotnie ograniczała się kultura masowa, rozszerza się współcześnie na wszystkie chyba dziedziny aktywności. Odnajdujemy ją w polityce (np. poglądy Ch. Mouffe), dziennikarstwie, w humanistyce i naukach społecznych. Można zatem wnioskować, iż następuje ekspansja rozpoczętego przez kulturę masową modelu partycypacji. [Pałubicka 2013, s. 186]

Nowy model jest widoczny w wielu zjawiskach kultury współczesnej (zostawmy na chwilę humanistykę) związanych m.in. ze sferą uczestnictwa w kulturze w sposób interaktywny i multimedialny.

Z interaktywnością łączy się konieczność wywoływania sytuacji zaangażowania odbiorców w realizację zadania, a nie kształtowanie krytycznego nad nim namysłu. Zaangażowanie, o którym mowa, można osiągnąć poprzez umiejętne kreowanie i modelowanie zdarzeń, w których aktywnymi uczestnikami staną się dotychczasowi odbiorcy (np. uniwersyteckie ćwiczenia prowadzone do wykładów przekształcają się w warsztaty¹²). Dotychczasowi uczestnicy stają się aktorami rozwiązującymi zadane problemy, przygotowując różne formy teatralne, psychodramy, dialogi, dyskusje. Nie opisują problemów, lecz je rozwiązują. [Pałubicka 2013, s. 186]

Powodzeniem cieszy się nauczanie z wykorzystaniem teatralnego przedstawienia problemów społecznych, terapia psychodramy¹³, grupy rekonstrukcji historycznej, programy telewizyjne, w których wprowadza się element głosowania, by wymienić tylko przywołane przez Pałubicką przykłady [Pałubicka 2013, s. 187].

Mówiąc o ekspansji rozpoczętego przez kulturę masową modelu partycypacji, Pałubicka wymienia także „humanistykę i nauki społeczne”. Szkoda, iż nie mówi o konkretnych projektach realizujących postawę zaangażowaną. Moim zdaniem, takim właśnie projektem jest postkonstrukttywizm. Choć nie wiem czy Anna Pałubicka

¹² W edukacji akademickiej upowszechnia się postawa zaangażowania i zarazem zachodzi deprecjonowanie postawy teoretycznej. Niestety brak na ten temat szerszej dyskusji, a przecież można ją toczyć na kilku płaszczyznach (niezwykle interesujących dla badaczy kultury), by wymienić tylko płaszczyznę przechodzenia od kultury pisma (wynalazkowi, który wspiera refleksję i postawę dystansu) do kultury obrazu (znacznie bardziej angażującego przecież emocje, przeżywanie) oraz płaszczyznę związku nauki (tutaj humanistyki) z biznesem, w którym ceni się nie krytyczny namysł, ale umiejętność rozwiązywania problemów. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że uniwersytet zdaje się kapitulować przed pewnymi zmianami w gramatyce kultury europejskiej, jeśli tej debaty brakuje. Traci tym samym swoją moc kulturotwórczą, powielając jedynie kształcenie postawy zaangażowanej. Może przydałoby się nam nieco kontrkulturowego buntu, aby nie płynąć zgodnie z nurtem kultury? Może warto ocenić rachunek zysków i strat, jakie owa zmiana może przynieść uniwersytetowi?

¹³ Większość wymienionych przez Pałubicką przykładów jest wspierana w dużej mierze przez dyskurs psychologiczny i pedagogiczny, które przekonują nas, że postawa zaangażowana i aktywna forma uczestnictwa są jakoby bardziej naturalne i pomocne w rozwoju wiedzy niż postawa teoretyczna. Świadczy to o tym, że oba dyskursy bezrefleksyjnie realizuje odpowiednio wartości kulturowe. Chciałbym także zwrócić uwagę, że wiedza psychologiczna prezentowana szczególnie przez medialnych ekspertów (mających już niekiedy status celebrytów) jest także funkcjonalna wobec dominujących wzorów kulturowych, np. piękna. Świadczy o tym obecność psychologów w programach typu „Chcę być piękna” czy „Łabędziem być”, którzy psychicznie wspierają uczestniczkę w jej metamorfozie, zatwierdzając jednocześnie milcząco fakt, iż takie, a nie inne postrzeganie piękna jest bezdyskusyjne [szerzej patrz: Rydlewski 2013, s. 111-124]. Wynika to moim zdaniem z faktu, iż psychologia jest w dużej mierze „ślepa” na kulturę, tj. nie widzi tego, że jednostka funkcjonuje w świecie kulturowo konstruowanym, gdzie odczuwanie swojego ciała, doświadczeń psychicznych jest uprzednio uregulowane kulturowo, a przez to potencjalnie zmienne.

podzieliłaby moją opinię, to kilka fragmentów jej rozważań zdają się taką zgodę sugerować. Na rzecz takiego odczytania może – jak sądzę – świadczyć następujący fragment jej rozważań:

Systemy filozoficzne powstające po Platonie w kulturze europejskiej odnotowują coraz dobitniej, we własnej artykulacji pojęciowej, spontaniczno-praktyczny świat, świat człowieka zaangażowanego w realizację obranych wartości. Bywa on [także – M.R.] rozpoznawany i interpretowany pod postacią [...] skutecznego działania praktycznego. [Pałubicka 2013, s. 39]

Można by przywołać jeszcze taki cytat: „Model zaangażowania jest także obecny – paradoksalnie – w nauce, jeśli wiedzę zredukuje się do wiedzy operacyjnej” [Pałubicka 2013, s. 193], czy też wytwarzania nowych technologii [Pałubicka 2013, s. 210].

Bez wątpienia skuteczne działanie praktyczne oraz wytwarzanie nowych technologii to fetysze postkonstruktywizmu. Jest on związany z odpowiednią formą kapitalizmu, który wyznacza czy organizuje postrzeganie przez postkonstruktywistów rzeczywistości kulturowej, ale także – co mnie szczególnie interesuje – humanistyki.

Nawiązując z kolei do mojej pierwszej tezy, myślę, że ciekawe pytanie, jakie można postawić w perspektywie ustaleń Anny Pałubickiej, brzmi następująco: jeśli współczesna kultura oraz poszczególne jej dziedziny, takie jak nauka, w tym humanistyka, stają się coraz bardziej podatne na dominację postawy zaangażowanej, a ta w swych źródłach związana jest z myśleniem magicznym, to czy daje się obserwować pewne naleciałości tego myślenia?¹⁴ Moja odpowiedź na to pytanie jest pozytywna. Uważam, że we współczesnej kulturze, w tym projektach humanistycznych, pojawia się wyraźna naleciałość myślenia magicznego, Postkonstruktywizm Latoura jest jedną z takich odsłon.

Postkonstruktywizm, czyli rzemieślnik zamiast arystokraty. Krótka charakterystyka

Nie będę szczegółowo przedstawiać w tym miejscu programu badawczego Brunona Latoura. Są to na ogół sprawy dobrze znane pośród zainteresowanych współczesną refleksją nad nauką oraz przemianami w łonie konstruktywizmu, a być może i humanistyki jako takiej. Ponadto ukazało się na polskim rynku kilka prac francuskiego socjologa [Latour 2009; Latour 2010; Latour 2011; Latour 2013] oraz książki i teksty poświęcone lub nawiązujące do jego perspektywy badawczej, co jest bez wątpienia zasługą toruńskich adeptów konstruktywizmu [Abriszewski 2008; Afeltowicz 2011; Sojak 2004].

Aby wskazać na kulturowe osadzenie postkonstruktywizmu – w jego dwóch wymiarach: magicznym i kapitalistycznym – sięgnę do jednego z owych tekstów – „Od teorii sprawstwa do sprawstwa wcielonego. Czyli dlaczego nie warto parać się (socjologiczną) teorią podmiotowości” autorstwa Łukasza Afeltowicza i Radosława

¹⁴ Od razu chciałbym zaznaczyć, że nie wartościuję tego myślenia. Myślenie magiczne jest dziedzictwem naszej kultury, a może nawet jakąś cechą gatunkową [por. Dobosz 2013].

Sojaka [Afeltowicz, Sojak 2013]¹⁵. Artykuł dotyczy spraw szerszych niż teoria Latoura, bo teorii socjologicznej, socjologii i humanistyki jako takiej. Zawiera on jednak interesującą charakterystykę teorii aktora-sieci mającej w zamyśle autorów – obok kognitywistyki – stanowić nadzieję na nowy program teorii socjologicznej i nauk humanistycznych w ogóle, albowiem te – w ich ocenie – nie radzą już sobie z rzeczywistością. Nie podejmując polemiki z autorami – choć nie ukrywam, że ich recepta nie jest moją receptą, co szczególnie odnosi się do kognitywistyki – chciałbym przywołać kilka fragmentów ich rozważań, albowiem ukazują one dobrze sposób rozumienia postkonstruktywizmu.

Zmiana w opisie nauki i jej praktyk, jaką przedstawia teoria aktora-sieci w opozycji do tradycyjnej filozofii nauki (poszukiwanie racjonalnych rekonstrukcji wiedzy naukowej) i kulturowo zorientowanej socjologii wiedzy (przekonania i wizja świata jaka stoi za nauką), daje się dobrze zauważyć na przykładzie przywoływanych przez Afeltowicza i Sojaka ustaleń Stevena Shapina i Simona Schaffera zawartych w książce pod tytułem *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Ustalenia szkockich socjologów wiedzy dotyczą podziału na arystokratów i rzemieślników w praktyce naukowej. Toruńscy badacze traktują z kolei postawy arystokraty i rzemieślnika jako typy idealne w sensie Weberowskim, rozszerzają, a nawet uniwersalizują ten podział, mówiąc o dwóch stylach badawczych obecnych w każdej dziedzinie nauki, lub/i odpowiednich ich kombinacjach [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 16]. W tym sensie historyczny opis Shapina i Schaffera zbudowany wokół kontrowersji dotyczącej pompy powietrznej, ukazujący narodziny nowoczesnej nauki, ulega ciekawej metaforyzacji, stanowiąc dla Afeltowicza i Sojaka pewien wehikuł myślenia o rozwoju nauki, a także humanistyki.

Jak przedstawiają się obie postawy i czym charakteryzują się odpowiednie im style? Do cech arystokratycznego stylu badawczego należy m.in.:

[...] wysoka refleksyjność względem procesu badawczego i samoświadomość metodologiczna, [...] model poznania oparty o deliberację i kontemplację stawiany jako ideał pracy naukowej, a co za tym idzie, zdystansowanie i nieufność wobec technicznych, instrumentalnych manipulacji rzeczywistością empiryczną, [...] zorganizowany sceptycyzm połączony z przenikliwością przejawiającą się między innymi w dążeniu do rozwiązania możliwie największej liczby problemów teoretycznych. [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 17-18]

Styl badawczy rzemieślników, w odróżnieniu do arystokratycznego, charakteryzuje:

[...] przyjęcie majsterkowania i interwencji w badaną rzeczywistość jako głównych sposobów działania. [...] poczucie tożsamości budowane nie tylko wokół wartości związanych z przedmiotem badania, lecz profesjonalnym zastosowaniem narzędzi i technik. [...] silne oparcie nie na autorytecie, lecz na efektywności działania i „namacalnych” rezultatach. [...] erudycyjność i samoświadomość metodologiczna podporządkowuje się wartości skutecznego działania. [...] akceptowalny poziom ignorancji – dopuszcza się, aby pewne kwestie problemowe zostały nierozstrzygnięte, o ile ostatecznie uda się stworzyć sprawnie działający produkt. [...] niski poziom refleksyjności – pogłębiony namysł i problematyzowanie podstaw własnego

¹⁵ Artykuł ten ukazał się w zbiorze pt. *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych* [Sprawstwo... 2013]. Za jego udostępnienie oraz wskazanie miejsca publikacji bardzo dziękuję Łukaszwowi Afeltowiczowi. Wszystkie przywoływane przeze mnie cytaty pochodzą z wersji roboczej.

działania traktowane są jako przeszkody w osiągnięciu wytyczonych celów praktycznych. [...] brak wyraźnie zaznaczonej podmiotowości i sprawczości – gotowość do pracy zespołowej. [...] brak szczegółowych metod komunikowania wyników; rodzaj i poziom złożoności komunikacji podporządkowane są bieżącym zadaniom. [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 17-18]

W perspektywie tych dwóch postaw i odpowiedniego nastawienia wobec nauki i jej praktyki teoria aktora-sieci sytuuje się zdecydowanie po stronie rzemieślniczego stylu badawczego [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 31]. Ma to swoje uzasadnienie w fakcie, że geneza tego nurtu sięga antropologicznych badań laboratoryjnych, w których badacze (pionierem był Latour) po prostu wkraczają do miejsca pracy przyrodnawców, traktując ich tak, jak antropolog traktuje społeczeństwo pierwotne [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 33]. Tym, co zwróciło szczególną uwagę antropologów obserwujących „dzikich”, były dwie kwestie. Po pierwsze:

[...] działalność laboratoryjna okazuje się mieć więcej wspólnego z manualnymi manipulacjami, majsterkowaniem i improwizowaniem, niż z uporządkowanym myśleniem, planowaniem i egzekwowaniem metodologii. [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 33]

Po drugie:

[...] rola, jaką w laboratorium odgrywać miały maszyny, a przede wszystkim urządzenia generujące różnego rodzaju wydruki i reprezentacje. Znaczna część pracy naukowców w badanym przez Latoura laboratorium polegała na obsłudze maszyn generujących papierowe zapisy badanych zjawisk, interpretowanie i porównywanie ich treści z innymi zapisami oraz tekstami, przetwarzanie ich, dyskusowanie o nich, czy wreszcie pisanie na ich podstawie raportów z badań. Co istotne owe zapisy oraz generujące je instrumenty nie dały się sprowadzić do roli zwykłych narzędzi podporządkowanych woli korzystających z nich ludzi. Były one czymś więcej. Wyznaczały w ogóle ramy działań obserwowanych naukowców. [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 33]

Jak zauważają jednak autorzy:

Nie oznacza to [...], że to maszyna była podmiotem procesu poznawczego. Trudno jednak było przypisać całe sprawstwo naukowcom – byli oni wprawdzie podmiotami analizowanych procesów, niemniej zawsze działali jako element większej całości, w skład której wchodził zarówno współbadacze, jak i materialne czynniki. [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 33]

Podsumowując: „Dotychczasowe wyobrażenie podmiotowości i sprawstwa zostało zakwestionowane” [Afeltowicz, Sojak, s. 33]. Antropologiczne badania laboratorium pozwoliły wypracować podejście metodologiczne wzorowane częściowo na obserwowanych praktykach – piszą toruńscy socjologowie – „wszak często zdarza się, że antropolog upodabnia się do badanej kultury” [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 36]. Fundamentalną dyrektywą metodologiczną teorii aktora-sieci jest formuła „podążania za aktorami” nakazująca:

[...] śledzić powiązania, jakie istnieją pomiędzy różnymi aktorami oraz transformacje jakim ci ulegają. W myśl tej formuły aktorem jest wszystko co działa. Śledząc powiązania i transformacje badacz nie powinien zakładać z góry tradycyjnych

rozdzielić na to co społeczne i pozaspołeczne, to, co czynne i bierne, czy mikro i makro. [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 36]

Postkonstruktywizm a współczesna filozofia nauki i socjologia wiedzy

Nim przejdę do odpowiedzi na pytanie, jak ma się podział na arystokratyczny i rzemieślniczy styl badawczy w perspektywie tego, co pisze Anna Pałubicka o gramatyce kultury europejskiej, wskażę na współczesną warstwę myślową, w którą bez wątpienia wpisuje się teoria aktora-sieci.

Zdaniem Anny Pałubickiej, nauka osiągnęła swoją legitymizację dzięki dwóm wartościom: prawdzie w jej korespondencyjnym ujęciu, a następnie – mówiąc w skrócie – skuteczności praktycznej. Zauważa ona, iż: „Druga z wymienionych wartości zastępuje obecnie pierwszą, która historycznie budowała prestiż poznania naukowego” [Pałubicka 2013, s. 163]. Nie ma w tym nic nadzwyczajnego, jeśli wziąć pod uwagę dobrze już znane dokonania niektórych filozofów nauki oraz ustalenia nieklasycznej socjologii wiedzy w XX w. Istotny jest w tym miejscu fakt, iż udało się wykazać, że sukces nauki odbywa się bez refleksowania nad prawdą w jej filozoficznym wymiarze. Ważna jest w tym kontekście uwaga Andrzeja Szahaja (inspirowana stwierdzeniem Edmunda Mokrzyckiego: „nauka ma niewiele do powiedzenia na temat problemu prawdy w nauce, nie jest to bowiem jej problem”), stwierdzająca, iż rzeczywista działalność naukowa odbywa się na co dzień bez światopoglądowego zaplecza związanego z filozoficznymi pojęciami prawdy i rzeczywistości [Szahaj 1998, s. XIII-XIV]. Po dekonstrukcji pojęcia prawdy w jej korespondencyjnym rozumieniu zainteresowanie refleksji nad nauką przesuwa się na jej skuteczność technologiczną. Zrozumiałe wydaje się więc przesunięcie poznawczej uwagi z teorii na praktyki naukowe o charakterze laboratoryjnym, czego widowym znakiem zapoczątkowany na przełomie lat 70. i 80. XX w. nurt empirycznych studiów nad praktyką naukową, których pionierem był właśnie B. Latour.

Zdaniem Latoura fakt, iż nauka ma niewiele wspólnego z korespondencyjną teorią prawdy oraz metaforą „odkrycia”, nie oznacza jeszcze, że wszystko o niej zostało już powiedziane. W tym sensie Latour ma niewątpliwie rację, zwracając uwagę na konieczność wytlumaczenia sukcesu nauki w jej praktycznym wymiarze, pokazać „naukę w działaniu” – by posłużyć się jednym z tytułów jego książki. Faktycznie jest chyba tak, że przedstawiciele filozofii postmodernistycznej zadowolili się przyjęciem ustaleń konstruktywistycznie zorientowanej socjologii wiedzy i filozofii nauki dotyczących pojęcia prawdy w nauce, nie poświęcając należytej uwagi skuteczności technologicznej. Można zaryzykować tezę, że zbyt szybko zbyli problem nauki, co wynika być może z ich teoretycznej postawy (arystokratycznego stylu badawczego – jak pewnie woleliby powiedzieć toruńscy socjologodzy), braku narzędzi do badania nauki i jej praktyk w postkonstruktywistyczny sposób. W tej perspektywie należy uznać Teorię Aktora-Sieci za poznawczo płodną oraz potrzebną.

Na koniec warto odnotować, że ustalenia Latoura – w przeciwieństwie do celów filozofów postmodernistycznych – wydają się zachowywać mimo wszystko prestiż

nauki poprzez podkreślanie jej praktycznej skuteczności. Być może jest nawet tak, że gdyby nie cała konstruktywistyczna „robota” filozofów nauki i socjologów wiedzy, Latour nie byłby potrzebny, albowiem prestiż nauki byłby nienaruszony.

Postkonstruktywizm jako przykład modelu partycypacji

Moim zdaniem – w perspektywie ustaleń Anny Pałubickiej – można doszukać się znacznie ważniejszej warstwy myślowej warunkującej ów zwrot ku „nauce w działaniu”, niż tylko zwrócenie uwagi na fakt, iż mało kto wierzy już w obiektywną prawdę¹⁶. Pozwoli to wskazać na obecność gramatyki kultury europejskiej rządzącej obrazem dwóch przywołanych typów idealnych „arystokratów” i „rzemieślników” na innym poziomie, niż tylko wynik intelektualnej działalności i ustaleń filozofii nauki i socjologii wiedzy.

Jak odnieść się do tego podziału w perspektywie ustaleń Anny Pałubickiej? Odpowiedź zbuduję w analogii do interpretacji tezy Michela Foucaulta, jaką otrzymujemy od autorki *Gramatyki*.

W eseju „Seksualność i władza” Foucault wyróżnił społeczeństwa, które zajmują się seksualnością w sposób naukowy, oraz takie, które rozwijają ją w postaci sztuki (umiejętności sprawiania przyjemności). W tym kontekście francuski badacz stawia takie oto pytanie:

[...] interesuje mnie przyczyna, dla której społeczeństwa zachodnie, społeczeństwa zwane europejskimi ogarnęła tak silna potrzeba stworzenia nauki o seksualności, lub też z jakiego powodu przez tyle stuleci aż po dziś dzień próbuje się ustanowić wiedzę o seksualności; innymi słowy, dlaczego pragniemy i pragnęliśmy, my, Europejczycy, od stuleci, raczej znać prawdę o seksie niż uczyć się zwiększania przyjemności? [cyt. za: Pałubicka 2013, s. 169].

Odpowiedzi upatruje Foucault w ujarzmieniu jednostek, począwszy od ideologii chrześcijańskiej po burżuazyjną, które słabnie dopiero wraz z rewolucją psychoanalityczną wyrrywającą seks z owego jarzma krępujących ideologii.

Jak z kolei prezentuje się odpowiedź Pałubickiej na zadane przez autora *Słów i rzeczy* pytanie? Jej zdaniem, jeśli przyjąć rozważania Foucaulta o ujarzmieniu jednostek, uznać tę narrację za trafną, to należy ją wpisać w historię aksjologiczną modernizmu mającą swoje źródło w gramatyce kultury europejskiej przejawiającej się w nadrzędności postawy człowieka kontemplującego nad zaangażowanym. Taka optyka pozostaje niezauważona przez Foucaulta, nie uświadamia on sobie bowiem głęboko zakorzenionych wzorów kulturowych (sięgających starożytnej Grecji) działających czy regulujących ideologie „archeologicznie” nowsze. W tym sensie, „[s]pecyfika

¹⁶ Już w latach 30. XX w. Ludwik Fleck, mówiąc o kręgu specjalistów, zauważył, iż nikt z praktykujących naukowców nie wierzy już w obiektywistyczny model prawdy jako odwzorowania, choć ten nadal jest używany w tradycyjnej teorii poznania. Wynika to z faktu, iż „Ideał ogólny poznawania czerpie on [tradycyjny model poznania – M.R.] z wiedzy popularnej: stamtąd pochodzi pojęcie prawdy jako odwzorowania niezależnej od poznającego rzeczywistości, które wraca z dojrzewającym fachowcem do wiedzy fachowej” [Fleck 2007, s. 246].

podejścia europejskiego do spraw seksu, w porównaniu np. z *Kamasutrą*, wpisuje się w gramatykę kultury europejskiej” [Pałubicka 2013, s. 170].

Odnieśmy ten przykład do interpretacji Łukasza Afeltowicza i Radosława Sojaka dwóch stylów badawczych. Jak zauważa Pałubicka, w modernizmie klasycznym (w oświeceniu) struktura aksjologiczna przyznaje prymat modelowi refleksyjnemu, postawie teoretycznej względem nastawienia praktycznego. Ta aksjologiczna hierarchia obejmuje wszystkie dziedziny kultury, w tym naukę oraz nauki humanistyczne, które w XIX w. przejmą ową hierarchię [Pałubicka 2013, s. 169]. Dotyczy to także – jak sądzę – wieku XVII, co daje się przekonująco zaprezentować na przykładzie ustaleń zawartych w *Leviathan and the Air-Pump*, z których obficie czerpią toruńscy socjologowie. Nie dziwi więc fakt, że to „arystokraci” stoją na uprzywilejowanej pozycji poznawczej. Realizują bowiem odpowiednią strukturę aksjologiczną w danym momencie historycznym, która docenia teoretyczny sposób partycypacji w kulturze kosztem sposobu zaangażowanego. W tej perspektywie nie chodzi zatem tylko i wyłącznie o „arystokratyczny” styl uprawiania nauki, ale o gramatykę kultury europejską jako taką, która realizuje się w tym stylu.

Magiczne źródło postkonstruktywizmu

Jeśli przyjąć dwa założenia, że – po pierwsze – rzemieślniczy styl badawczy, który reprezentują postkonstruktywści, należy do gramatyki kultury europejskiej i realizuje działaniowy, zaangażowany sposób partycypacji w kulturze oraz – że po drugie – ten zaangażowany sposób partycypacji ma swoje magiczne źródło (sięga głębiej niż czasu nowożytności czy współczesnej postaci kapitalizmu), to należałoby się zastanowić, czy w ustaleniach postkonstruktywistów nie daje się uchwycić pewnych magicznych naleciałości? Moim zdaniem daje się je – przy zachowaniu pewnej perspektywy – zobaczyć.

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, naiwny realizm, traktowanie rzeczy jako aktantów, 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.

Przyjrzyć się tym elementom po kolei.

Nastawienie na działanie kosztem namysłu teoretycznego przejawia się w wymienionych przez Afeltowicza i Sojaka dyrektywach metodologicznych.

W kolejnej kwestii badacze związani z postkonstruktywizmem podkreślają, że praktyka naukowa ma wiele wspólnego z majsterkowaniem. Jak pisze Łukasz Afeltowicz:

Majsterkowaniem określam manualne manipulacje próbkami, narzędziami i aparaturą eksperymentalną mające na celu uzyskiwanie niezawodnie działających i reprodukowanych układów, na przykład technologii. Majsterkowanie przyjmuje najczęściej postać wypróbowywania różnych konfiguracji materiałów

i technik. Nie musi mu towarzyszyć refleksja teoretyczna. Jest to raczej proces pragmatyczny, a nie próba przełożenia teoretycznej metodologii na praktykę. Tak rozumiane majsterkowanie jest bliskie temu, co Claude Levi-Strauss [...] określał terminem *bricolage*. Należy jednak pamiętać, że przeciwstawiał on *bricolage* profesjonalnym badaniom naukowym. W świetle rozstrzygnięć antropologii nauki tego typu rozróżnienie jest nieuprawnione. Majsterkowanie jest czymś powszechnym w sferze praktyk eksperymentalnych i inżynierskich [...]. [Afeltowicz 2011, s. 44]

W świetle tej ramy interpretacyjnej to, co mówi Afeltowicz można ująć tak oto: majsterkowanie jest czymś powszechnym w sferze praktyk eksperymentalnych i inżynierskich, albowiem opis nauki, jaki przedstawiają postkonstruktywści, ma swoje magiczne źródło.

To jedna z możliwych interpretacji. Druga – być może nawet ciekawsza – sugerowałaby, że być może nauka jako taka (w jakimś esencjalnym, obiektywistycznym sensie, jeśli umielibyśmy to wykazać) jest działalnością magiczną polegającą na majsterkowaniu (jeśli ufać opisom postkonstruktywistów, które sugerują jej „czystą”, bezzalożeniową obserwację¹⁷), tyle że na innym poziomie.

Warto także zauważyć, że opisy postkonstruktywistów – jak sami oni sugerują – przylegają metonimicznie do praktyki naukowej, podejście metodologiczne jest częściowo wzorowane na zaobserwowanych praktykach – jak twierdzą Afeltowicz i Sojak [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 36]. Utożsamienie teorii aktora-sieci z przedmiotem badań wyrażają oni poprzez analogię do terenowych badań etnograficznych – badacze związani z tym paradygmatem potraktowali laboratorium podobnie jak antropolog traktuje wspólnotę pierwotną, przy czym, zaznaczają, że często bywa tak, iż antropolog staje się tubylcem.

Metaforyka stosowana przez Afeltowicza i Sojaka daje do myślenia w proponowanej przeze mnie perspektywie, co najmniej z dwóch powodów. Pierwszy problem to fakt, że antropolog, który staje się tubylcem, przestaje być antropologiem. Nie można być jednocześnie tubylcem i antropologiem-obszernikiem. Porzucając pozycję obserwatora, badacz staje się zaangażowanym, niereflektującym tubylcem-naukowcem. Słowem badacz działa i widzi tak, jak naukowiec, a nie jak ktoś, kto ma obserwować naukowca w jego środowisku (przy czym wyobrażenie tego, co robią naukowcy, jest zgodne z wyobrażeniami samych badanych, które przejmuje badacz). 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.

Nawiasem mówiąc, problematyka antropologiczności programu Latoura w ogóle wydaje mi się kontrowersyjna. Szczególnie w perspektywie ustaleń antropologii postmodernistycznej (nie będę tego interesującego wątku tutaj rozwijał),

¹⁷ Takie ujęcie może wydać się kontrowersyjne, albowiem np. Ewa Bińczyk, zauważa (za I. Hackingiem), iż manipulacje w laboratorium nie polegają na biernej rejestracji informacji, ale mówiąc w skrócie wymagają rozlicznych wysiłków [Bińczyk 2010b, s. 24], określonej wiedzy po prostu. W tym sensie pojawia się wątpliwość odnośnie do słuszności nazywania przez Latoura siebie samego naiwnym realistą, pozytywistą, empirystą [Bińczyk 2010b, s. 18]. Jeśli dysponujesz uprzednią wiedzą, której musisz się nauczyć (procesu tego nie zakładali np. empiryści), to jaki sens ma mówienie, że twoje obserwacje są bardziej empiryczne?

albowiem mam wrażenie przekładania naiwnego realizmu także na samo „podążanie za aktorami”, w którym to jakoby antropolog staje z rzeczywistością, którą bada, „sam na sam” by tak powiedzieć, czy „oko w oko”, by posłużyć się metaforą naocznościową, co stanowi przecież ujęcie charakterystyczne dla antropologii modernistycznej. Można by tutaj jeszcze dodać uwagę, iż ujęcie antropologii przez Latoura sytuuje się raczej po stronie ewolucjonistów (Frazer), dla których poznać obcą kulturę to umieć wykonywać określone czynności, działać jak tubylec, co związane jest z określoną perspektywą poznawczą [szerzej patrz: Pałubicka 1997, s. 73-84].

Druga sprawa to podglebie myślowe, na którym zakłada się, iż antropolog w ogóle może stać się tubylcem. Moim zdaniem perspektywa, w której sugeruje się, że antropolog może stać się tubylcem – w naszym przypadku – antropolog w laboratorium naukowcem-tubylcem, pozostaje w swoistym związku z relacją tożsamości metamorficznej. Na ten temat pisał Artur Dobosz w zakończeniu swojej książki pod tytułem *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa* [Dobosz 2002, s. 261-272]. Zdaniem tego badacza:

[...] [t]o, w jaki sposób uprawiają antropologię czy etnografię m.in. Malinowski, Evans-Pritchard, Firth oraz tekstualiści, w szczególności to, jakie stosują metody, wyznaczone są bezpośrednio przez tradycję myślenia magicznego przejawiającą się myśleniem w kategoriach metamorfoz. [Dobosz 2002, s. 270]

Przejawia się ono m.in. w sugerowaniu czytelnikowi, że badacz może przejść całkowitą metamorfozę w tubylca [Dobosz 2002, s. 265] na zasadzie specyficznej intuicji (empatii) i wczucia się w przedstawiciela obcej kultury [Dobosz 2002, s. 262]. Te narzędzia stanowią rekompensatę niemożności całkowitego „wejścia w skórę” dzikiego, pozwalają przejść coś na kształt metamorfozy, dać jej namiastkę [Dobosz 2002, s. 263]. Z kolei – pisze Dobosz –

[...] to, w jaki sposób uprawiają antropologię czy etnografię interpretatywiści oraz Levi-Strauss i strukturaliści pośrednio wyznaczone jest przez powyższe myślenie, tzn. wyznaczone na zasadzie: nie powinno uprawiać się antropologii czy etnografii, odwołując się do myślenia w kategoriach metamorfoz; należy wypracować sposób jej uprawiania; tzn. wypracować metody badawcze wolne od tego wpływu. [Dobosz 2002, s. 270]

W perspektywie ustaleń Anny Pałubickiej można chyba powiedzieć, że interpretacja Dobosza obecności echa metamorfozy magicznej w metodach antropologicznych daje się ująć jako wynik działania gramatyki kultury europejskiej (postawy zaangażowanej, magiczno-działaniowej). W tym sensie interesująca uwaga Afeltowicza i Sojaka, iż można przyglądać się różnym dyscyplinom pod kątem obecności w nich dwóch stylów badawczych, arystokratycznego i rzemieślniczego, daje się ująć głębiej, tj. poprzez śledzenie wpływu gramatyki kultury europejskiej na metodologię humanistyki oraz realizowanych w jej ramach dwu wymienionych przez Pałubicką postaw, zaangażowanej i teoretycznej.

W perspektywie magicznego wymiaru majsterkowania można poruszyć jeszcze jedną kwestię. Przejawia się ona w postkonstruktywistycznym sformułowaniu „myśleć za pomocą rąk i oczu” (a czasami dodaje się jeszcze „za pomocą rzeczy”). Nie wchodząc w szczegóły, chodzi o to, że naukowcy przekładają modele mentalne na fizyczne realizacje, np. na rysunki, co:

[...] ułatwi[a] im manipulowanie elementami modelu i śledzenie relacji między reprezentacjami mechanicznymi. To z kolei pozwala „myśleć oczami”. Przekładanie modeli mentalnych na papier, reprezentacje komputerowe czy prototypy fizyczne są trwałym elementem praktyki inżynierskiej. Badacze nie muszą sami wypracowywać metod takich translacji, gdyż uczą się ich w trakcie edukacji. Trudno sobie wyobrazić, by wynalazca albo inżynier obył się bez deski kreślarskiej, symulatora komputerowego bądź prototypu urządzenia, na którym pracuje. Są to podstawowe środki redukcji złożoności problemów ułatwiające czy wręcz umożliwiające wykonanie stojącego za nimi zadania. Dzięki tego typu translacjom to, co dotychczas było zlokalizowane wyłącznie w ich umysłach staje się podatne na zabiegi rąk i oczu. [Afeltowicz 2011, s. 109-110]

Obraz ten pokazuje, że myślenie w praktyce naukowej jest nierozzerwalnie splecione z działaniem na rzeczach, można by nawet powiedzieć, iż myślenie jest działaniem na rzeczach, co jest przecież fundamentalne dla myślenia magicznego – ta maksyma przecież świetnie oddaje istotę myślenia magicznego. Warto także – za Anną Pałubicką – zauważyć, iż uczenie się magicznego horyzontu kultury, to uczenie się określonej poręczności, związane niewątpliwie z przedmiotami materialnymi [Pałubicka 2006].

Kolejną kwestią jest naiwny realizm, charakterystyczny dla kultury pierwotnej (bez wątpienia podmiot tej kultury jest naiwnym realistą). Naiwny realizm, jaki prezentują postkonstruktywści, wynika po części z pewnego znużenia opowiadaniem o zewnętrznej rzeczywistości w kategoriach kultury [Latour 2011, s. 128], która odcina nas od świata „samego w sobie”. W perspektywie ustaleń Pałubickiej można chyba zaryzykować stwierdzenie, że naiwny realizm postkonstruktywistów jest skutkiem przyjęcia opisywanej postawy zaangażowanej, działaniowej, w której świat – by tak powiedzieć – jawi się na serio, bez żadnego pośrednictwa kultury. „Działając w świecie, myślimy przedmiotowo, obiektywizujemy treści przedmiotowe bo je przyzywamy. Realizm naszych przeżyć rozciągamy na przedmiotowość rzeczy” [Pałubicka 2013, s. 103]. Dla człowieka archaicznego, narzędzia, które nie są dla niego narzędziem-którymi-on-się-tylko-posługuje, mają moc sprawczą. Nie rozgraniczał przecież – jak można przypuszczać – tak wyraźnie, jak nowożytny Europejczyk, tego, co zrobił o n, a co zrobiło narzędzie.

Nie dziwi więc, że w postkonstruktywizmie przedmioty materialne traktowane są jako działające same z siebie, nie widzi się bowiem własnego zaangażowania, własne przekonania stają się przezroczyście, co swoją drogą pozwala sprawnie działać (zbyt dużo wiedzy na temat swoich przekonań ma efekt paraliżujący).

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 wymyśliśmy w kulturze europejskiej kategorię dzieciństwa. Cóż miałyby zrobić dziecko z pluszowym misiem (jeśli takowe w ogóle istniały) przed procesem konstruowania tego pojęcia? Jest oczywiste, że nie zaczęłyby się przecież b a w i ć samo z siebie. Oglądałem wywiad z angielskim naukowcem, który opisywał wyniki swoich badań nad różnicami płci, przyglądając się zachowaniom noworodków. Twierdził, iż z jego badań wynika, że już kilkudniowe noworodki odmiennie reagują na pokazywane im przedmioty. Chłopcy dłużej przyglądają się

przedmiotom mechanicznym (co ma tłumaczyć dlaczego więcej jest inżynierów mężczyzn niż kobiet), natomiast dziewczynki dłużej przyglądają się zabawkom tradycyjnym. Na tym przykładzie widać wyraźnie, że wyciąga się nieuprawnione wnioski niemożliwe po prostu do potwierdzenia w empirii. Wynika to z tego, że kategoria „zabawki”, jak i „przedmiotu mechanicznego”, jest już przedmiotem społecznie uregulowanym. W takim eksperymencie badacze posługują się swoją własną – historycznie ukształtowaną kategorią (tutaj dzieciństwa) – nie zaś kategorią badanych, gdyż badani nie posiadają jeszcze żadnych kategorii. Podobnie jest z badaniami nad twarzą.

Moim zdaniem, w postkonstruktywistycznych opisach praktyki naukowej – modelowym przykładem jest tutaj opis wyprawy do Amazonii – daje się zauważyć elementy myślenia magicznego, szczególnie wtedy, gdy na poszczególnych etapach badań i „zarządzania” tymi etapami, mamy nieustannie do czynienia z ciągiem transformacji czy translacji, w których część (próbka gleby, konkretna roślina) zastępuje całość (glebę, wszystkie rośliny).

Sformułowanie „ciąg transformacji, czy też translacji” [Abriszewski 2008, s. 31] może budzić wątpliwość, albowiem, z jednej strony, chodzi tu raczej o sferę znaków i tworzenia reprezentacji, którymi można manipulować [Abriszewski 2008, s. 41] oraz, z drugiej strony, podkreślana jest niezmienność [Abriszewski 2008, s. 57, 85]. Moja wątpliwość byłaby następująca: czy naukowiec w swoich działaniach, w swoim zaangażowaniu, faktycznie traktuje to jako znak i reprezentację? Może wykazuje tutaj nieco dalej idącą skłonność do myślenia metamorficznego wynikającą z braku nawyku reflektowania (jeśli ufać postkonstruktywistom)?

Moim zdaniem to, jak Latour i postkonstruktywiści widzą świat, przypomina – w nowych dekoracjach – jego magiczne postrzeganie przez społeczności archaiczne. Jawi się on jako dynamiczny i niestabilny. Co więcej, brak w nim tak istotnych dla gramatyki kultury europejskiej wielu wypracowanych przez stulenia opozycji. Jak zauważa Andrzej P. Kowalski:

We wspólnotach, gdzie logika opozycji nie dokonuje rygorystycznego sankcjonowania według zakazów warunkowanych kulturowo, wyobraźnia metamorficzna [...] natychmiast szuka dla siebie ujęcia. [Kowalski 2013, s. 71]

Odrzucenie jednej z istotnych opozycji, a mianowicie, opozycji natury i kultury (nieistniejącej przecież w społecznościach pierwotnych) przejawia się w metodologii teorii aktora-sieci, albowiem

[...] śledząc powiązania i transformacje badacz nie powinien zakładać z góry tradycyjnych rozróżnień na to, co społeczne i pozaspółeczne, to, co czynne i to, co bierne, mikro i makro. [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 36]

W teorii aktora-sieci chodzi o badanie relacji (dziedzictwo strukturalizmu), a nie tego, jaki status mają obiekty wchodzące w relacje [Abriszewski 2008, s. 241]. Dla postkonstruktywisty liczą się „rzeczy”, które wchodzą ze sobą w określoną relację, przy czym (działającą) „rzeczą” może być zarówno zwierzę, jak i pustynia, samolot¹⁸.

¹⁸ Tutaj widać dobrze, dlaczego postkonstruktywiści odrzucają pojęcie kultury. Czynią tak najpewniej ze względów pragmatycznych: pojęcie kultury tylko mnoży metodologiczne problemy, namysł nad statusem „rzeczy” tylko przeszkadza w dobrym, jakoby empirycznym opisie.

Podobnie uważa człowiek pierwotny, dla którego ludzie, zwierzęta i przedmioty to jednak klasa bytów połączona magicznymi więzami.

Warto w tym kontekście przywołać klasyka filozofii kultury Ernsta Cassirera, który pisał, iż życie dla nowożytnego Europejczyka:

[...] podzielone jest na odrębne zakresy wyraźnie od siebie oddzielone. Podstawowe i nie do zatarcia są różnice między królestwami roślin, zwierząt, człowieka – różnice między gatunkami, rodzinami, klasami. Ale umysł pierwotny ignoruje i odrzuca je wszystkie. Jego pogląd na życie jest syntetyczny, a nie analityczny. Życie nie jest podzielone na klasy i podklasy. Jest w jego odczuciu nieprzerwaną, ciągłą całością, która nie dopuszcza żadnych wyraźnych i ostrych rozróżnień. Granice między różnymi zakresami nie są przegrodami nie do przebycia są płynne i zmienne. Nic nie ma kształtu określonego stałego, statycznego. [Cassirer 1977, s. 174]

Zdaniem Andrzeja P. Kowalskiego:

Metamorfozy niejako „ignorują” takie pryncypia, jak: substancjalne i przypadłościowe składniki tożsamości podmiotu lub rzeczy, podział na to, co ożywione i martwe, naturalne i stworzone, podzielone na gatunki lub płci, itd. W świecie człowieka pierwotnego wyobrażalne były przemiany dające poczucie w pełni realnego utożsamienia się z różnymi obiektami. Stąd też pochodzą wyobrażenia mitycznych istot charakteryzujących się tożsamościami dynamicznymi, nieokreślonymi, zawierającymi różne, heterogeniczne z naszego punktu widzenia, elementy, np. centaur, pegaz, itd. [Kowalski 2013, s. 66]

Człowiek pierwotny dostrzegał więc w swoim otoczeniu istoty hybrydowe [Kowalski 2013, s. 72], a hybrydyczność jest ważnym elementem myśli Latoura. Jego zdaniem otaczają nas takie właśnie hybrydy złożone z wielu heterogenicznych elementów [Abriszewski 2008, s. 298-303].

Kolejnym i ostatnim już omawianym przeze mnie elementem teorii Latoura jest zestaw jego fundamentalnych metafor, jakimi posługuje się w opisie nauki. Należą do nich metafory splatania i wiązania. Występują one – jak mi się wydaje – na różnych poziomach, zarówno pewnych ogólnych sformułowań o charakterze filozoficznym (*Splatając na nowo, to co społeczne*, by posłużyć się tytułem książki Latoura), jak i opisu tego, co robią naukowcy. Moja teza brzmi następująco: metafory – nigdy niebędące niewinnymi – używane przez Latoura nie są empiryczne, lecz mają swoje magiczne źródło tkwiące w archaicznych pokładach naszej kultury, są więc na wskroś kulturowe.

Andrzej P. Kowalski w swojej książce *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki* zauważa, że zbiór najważniejszych wspólnych Indoeuropejczykom czasowników oznaczających działanie, pracę, robienie, weszło następnie do słownictwa teorii twórczości i sztuki [Kowalski 2013, s. 110]. Moim zdaniem, można tę tezę rozszerzyć o postkonstruktywistyczny opis nauki, jaki proponuje Latour. Należy zauważyć, że wiele najdawniejszych terminów oznaczających działanie oraz wytwarzanie oznaczało jednocześnie sprawowanie czynności magicznych [Kowalski 2013, s. 15]. „[...] czynności »techniczne« należały do szerszego kompleksu poczynań powiązanych z działaniami obrzędowymi i magicznymi” [Kowalski 2013, s. 102]. Archaiczne wyobrażenia związane z tymi czynnościami mają swoje magiczne umocowanie, nie można bowiem zapomnieć o prastarych wyobrażeniach na temat magii węzłów i splotów [Kowalski 2013, s. 113]. Co istotne owo splatanie dotyczy nie tylko kunsztu poetyckiego, ale

„mocowania składników używanych podczas budowania rozmaitych konstrukcji” [Kowalski 2013, s. 113]. Archaiczna postać wytwórcy związana jest z plecionkarstwem i później tkactwem. Kompleks czynności związanych z plecieniem, tkaniem, wiązaniem, stanowi ważny zestaw działań wytwórczych [Kowalski 2013, s. 133].

Badacze kręgu teorii aktora-sieci zwracają uwagę, że badanie naukowe polega na swoistym układaniu, zestawianiu, co świetnie widoczne jest na paradygmatycznym opisie wyprawy do Amazonii, jaką opisuje Latour. Uważam, że ponownie ujawniają się tutaj magiczne źródła teorii Latoura. Andrzej P. Kowalski zauważa, że w archaicznych wyobrażeniach dotyczących działania i wytwarzania niezwykle ważne są leksemy akcentujące czynności zestawiania, porządkowania, tworzenia jakiegoś układu. „Wszystkie one – pisze Kowalski – obok znaczenia technicznego, związanego z rozmaitymi działaniami rzemieślniczymi, zawierają aspekt magiczny lub sakralny” [Kowalski 2013, s. 111]. W tych działaniach można wydzielić działania polegające na wiązaniu, łączeniu, mocowaniu, splataniu [Kowalski 2013, s. 111].

Latour a filozofia postmodernistyczna w ujęciu Artura Dobosza

Warto w tym momencie przywołać kilka uwag wspomnianego Artura Dobosza. Wywodzący się z poznańskiej szkoły badacz w swojej książce pod tytułem *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa* stawia kilka interesujących tez. Pominę tą fundamentalną, że tym, co „rządzi” związkiem tego, „jak słowa łączą się ze światem”, jest relacja tożsamości metamorficznej. Teza ta z pewnością przeinacza nasze myślenie o tym, iż pozbyliśmy się na dobre w naszej kulturze naleciałości myślenia magicznego w kategoriach metamorfoz magicznych, jak powiedziałyby Anna Pałubicka. Należy od razu zaznaczyć, iż Doboszowi (a także Pałubickiej) nie chodzi rzecz jasna o to, że na powrót staniemy się magiczni, że będziemy myśleli tożsamością metamorficzną „na serio” [zob. np.: Dobosz 2002, s. 16-17, 40]. Chodzi raczej o śledzenie pewnych „tłących się pokładów magiczności” (określenie Andrzeja P. Kowalskiego), czy określonych naleciałości magicznych, dziedzictwa magii [Dobosz 2002, s. 15] we współczesnej kulturze, w tym i koncepcji naukowych (uznając naukę, w tym humanistykę za dziedzinę kultury, zgodnie z programem „szkoły Kmita”). Moim zdaniem to niezwykle ciekawe zagadnienie, które nie ma jeszcze swojego szerszego opracowania.

Chodzi mi jednak o inną tezę Artura Dobosza. Mówi ona, iż jednym z zadań, jakie stawiają przed sobą wybrani filozofowie postmodernistyczni, czy za takich uznawani (ale także i niektórzy wcześniejsi), „jest walka z myśleniem odwołującym się do pojęcia relacji tożsamości metamorficznej” [Dobosz 2002, s. 16], która

[...] ma za zadanie zablokować myślenie za pomocą pojęcia [...] relacji tożsamości i jednocześnie wyeliminować możliwość wejścia w tę relację obiektów stanowiących przedmiot zainteresowania przedstawionych filozofii. [Dobosz 2002, s. 16]

Rzecz jasna, ich walka nie jest jawna dla świadomości, gdyż nie mają tak głęboko rozeznaczonych spraw myślenia magicznego, jak ma to miejsce w przypadku szkoły poznańskiej.

Zestawienie obok siebie ustaleń Pałubickiej i jej krytykę filozofii postmodernistycznej jako paradygmatu (raczej) zaangażowanego oraz ustalenia Dobosza dotyczące obecności relacji tożsamości metamorficznej (oczywiście ujętej w odpowiedniej, „zdegradowanej” formie) w niektórych koncepcjach filozoficznych (Leibniz, Hegel), jak i walka z nią, daje możliwość postawienia wielu pytań o kondycję współczesnej filozofii. Sygnalizuję jedynie tę sprawę, bo jest ona znacznie bardziej skomplikowana i zasługiwałaby na osobne omówienie. Pytania te – jak sądzę – powinny być chyba rozważane na gruncie nie tyle dosyć całościowo rozumianej filozofii postmodernistycznej, jak czyni to Anna Pałubicka, ile na przykładach konkretnych filozofów postmodernistycznych (moja intuicja byłaby taka, że u kilku z nich toczy się wewnętrzny spór dwóch żywiołów: *logosu* i *mythosu*). W tym sensie praca Dobosza wydaje mi się ważna, bo zwraca uwagę na konkretne wątki myślowe u filozofów postmodernistycznych dające się deszyfrować jako mające swoje źródło w relacji tożsamościowej lub z nią walczące.

W takim ujęciu, jeśli uznać, iż poszczególni filozofowie postmodernistyczni raczej blokują myślenie metamorficzne, to należałoby powiedzieć, że pomysły Latoura (i jego sojuszników) odrzucających dziedzictwo postmodernistyczne (choćby ze względu na reprezentowany przez tych filozofów konstruktywizm społeczny) skłaniają się ku większej otwartości – by tak powiedzieć – na myślenie magiczne, stają się bardziej na nie podatni.

Humanistyka jak teoria aktora-sieci? Uwagi krytyczne

Również drugi wymiar uwikłania postkonstruktywizmu w gramatykę kulturę europejską, tj. jego uwikłanie we współczesną postać kapitalizmu, przejawia się w wizji humanistyki, jaką proponują toruńscy badacze.

Podstawowa dla artykułu Afeltowicza i Sojaka teza mówi, iż:

[...] nauki społeczne [choć mówią oni o teorii socjologicznej, to wyraźnie sugerują, że kwestia ta dotyczy humanistyki w ogóle – M.R.], z racji właściwego im arystokratycznego stylu prowadzenia badań, który przejawia się choćby w ich wysokiej autorefleksywności oraz metodologii odziedziczonej po neopozytywizmie, narażone są na stopniową degenerację lub przechwycenie ich pola badawczego przez bardziej pragmatyczne dyscypliny. [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 3-4]

Gdyby tezę tę rozpatrywać w perspektywie gramatyki kultury europejskiej, to przede wszystkim należałoby podkreślić, iż – po pierwsze – autorefleksyjność oraz metodologia odziedziczona po neopozytywizmie, to tylko jedna archeologiczna warstwa myślowa warunkująca arystokratyczny styl badawczy. Ma on swoje daleko dalej sięgające korzenie i jest charakterystyczny dla gramatyki kultury europejskiej. Druga teza, wypowiedziana na podstawie ustaleń Anny Pałubickiej, brzmi następująco: owa degeneracja i przechwycenie wiąże się z przelożeniem akcentu we współczesnej kulturze oraz humanistyce na aspekt praktyczny, działaniowy, zaangażowany. Sympatia autorów dla teorii aktora-sieci oraz kognitywistyki¹⁹ jest więc wynikiem wahan

¹⁹ Krytyka kognitywistyki – która w moim przekonaniu, jeśli nie ma świadomości, że zajmuje się badaniem przedmiotu wyposażonego już w pewną wiedzę dotyczącą kulturowo uregulowanych przedmiotów – jest w gruncie

się przekonań kulturowych w tę stronę, co związane jest z postacią kapitalizmu, który anektując kolejne obszary, w tym naukę, wprowadza dyktat użyteczności.

Wahnięcie się przekonań kulturowych w jedną bądź drugą stronę (zaangażowaną lub teoretyczną) nie jest samo w sobie niczym zdrożnym ani niczym nowym, jeśli wziąć pod uwagę ustalenia Pałubickiej dotyczące różnych okresów historii kultury europejskiej i jej gramatyki. Problem zaczyna się wtedy, kiedy owa gramatyka zostaje zakłócona poprzez tak silne przesunięcie akcentu na aspekt praktyczny, że owa gramatyka jako taka nie jest już tą samą gramatyką (następuje „zerwanie dialogu”, jak ujmuje to Pałubicka). W tym sensie teoria Latoura jest dzieckiem swoich czasów, albowiem – jak zauważa Pałubicka – to dopiero w ponowoczesności zaczyna się silniejsza tendencja do zaniechania wzajemnego dialogu pomiędzy obiema postawami [Pałubicka 2013, s. 208].

Warto jednak podkreślić, że sam Latour nieświadomie dąży do zachowania tej gramatyki poprzez próbę stworzenia teorii czy radykalnego przemodelowania socjologii. W tym sensie mój niepokój budzi oskarżanie przez Afeltowicza i Sojaka samego Latoura o zdradę swoich własnych ideałów, które w zamiarze miały być „anty-arystokratyczne”, nastawione na rozwiązywanie konkretnych problemów, a nie teoretyzowanie. Piszą oni tak:

Niestety, bliższa analiza nie pozwala utrzymać tej optymistycznej oceny. Ponownie, najlepiej uwidacznia się to w biografii twórczej Latoura, jako najlepiej rozpoznawalnego przedstawiciela ANT. Wczesne książki francuskiego badacza z reguły budowane były opierając się na bogatym materiale empirycznym i stanowiły efekt własnych badań. Jednak z czasem, coraz większą rolę w jego twórczości

rzeczy ukrytym projektem likwidacji humanistyki w znanej nam dotychczas postaci. W perspektywie gramatyki kultury europejskiej kognitywistyka zasługiwałaby na osobne omówienie. Zwrócę uwagę tylko na jedną rzecz. Same teorie i opisy kognitywistyczne (jakoby „czysto” empiryczne) odnoszące się zazwyczaj do nieproblematyzowanego „umysłu w ogóle” czy np. „percepcji w ogóle”, realizują obecnie nastawienie na działaniowość, na praktykę. Świadczy o tym nie tylko przywołany przez Afeltowicza i Sojaka przykład kognitywistycznego opisu gry w bejsbol, ale generalnie całe spektrum kategorii, jakimi posługuje się dzisiejsza kognitywistyka (szczególnie: ucieleśnienia, zakorzenienia, enaktywizmu). Pierwszy opis chwytania przez gracza piłki jest raczej nastawiony na analizę, obliczenie, ma raczej wymiar teoretyczny, z kolei ostatni opis jawi się inaczej, jako dynamiczny, a nie teoretyczny. „Jak podkreślają kognitywiści – pisze Afeltowicz i Sojak – podobnie jak zwierzęta, postrzegamy świat w kategoriach nie konkretnych rzeczy, ale właśnie działań, jakie nam one umożliwiają” [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 41]. Uważam to za wynik realizowania „milczących” reguł kulturowych, w których dominujący wzór nastawia się na praktykę, na działanie. Słowem, to w ostateczności kultura będzie wyznaczała kognitywistom nie tylko, co badać, ale i jak badać. To wahnięcie w stronę działania widać dobrze w badaniach nad percepcją wzrokową, czego przykładem jedna z ważniejszych teorii widzenia sformułowana w tym paradygmacie – *Mózg wzrokowy w działaniu* [Milner, Goodale 2008]. Na przykładzie tej książki daje się dobrze uchwycić fakt, iż naturalizowanie ludzkiej percepcji zasadza się na uprzednio uregulowanych przedmiotach kulturowych (ludzka twarz) oraz kulturowych przesądach. Do tych drugich należy uniwersalistyczne traktowanie iluzji percepcyjnych (nieobecnych prawdopodobnie w kulturach magicznych) oraz rozróżnienie na dwa systemy wzrokowe, w których „jeden jest wyspecjalizowany w rozpoznawaniu przedmiotów (tzw. system »co«?), drugi natomiast w widzeniu przestrzennym (system »gdzie«?)” [Klawiter 2008, s. 11]. Problem z uniwersalizowaniem tych dwóch systemów wzrokowych polega na tym, że dla wielu społeczności pierwotnych „co” (przedmiot), jego wygląd (to, jak się jawił w treści percepcji) i to, czym *de facto* jest, było jak najbardziej zależne właśnie od tego, „gdzie” ów przedmiot się znajdował (etnograficznych świadectw dostarcza tutaj L. Levy-Bruhl [Levy-Bruhl 1992]. Zatem: to, co my, nowożytni-europejczycy określamy jednym przedmiotem, było dwoma różnymi przedmiotami w zależności od przestrzennego ich usytuowania dla społeczności pierwotnych, które przecież nie różniły od nas się pod względem biologicznym. Takie biologiczne ujęcie nie daje szans na uwzględnienie tego, co Anna Pałubicka określa mianem „współczynnika percepcyjnego”.

zaczęły odgrywać intertekstualne rekombinacje, nawiązania dyskusje. Praca Latoura *Splatając na nowo to, co społeczne* jawi się właśnie jako jedna wielka próba przebudowania części socjologii i pokrewnych dyscyplin. Zamiast wykorzystać swoje ujęcie w praktyce, czyli eksplorować kolejne obszary lub zastosować je w projektowaniu i wdrażaniu rozwiązań konkretnych praktycznych problemów, Latour próbuje w systematyczny sposób wyłożyć swoje podejście prezentując je jako teorię. [...] Problem polega na tym, że prezentuje on ANT w iście arystokratyczny sposób. Tymczasem ANT miałoby być w jego zamierzeniach – przynajmniej na pewnym etapie rozwoju tego ujęcia, nie teorią, lecz zestawem dyrektyw metodologicznych. [Afeltowicz, Sojak 2013, s. 37]

W perspektywie tych ustaleń można powiedzieć, że autorzy oskarżają Latoura, iż ten realizuje po prostu gramatykę swojej własnej kultury, że niejako jednoosobowo przechodzi drogę, jaką przeszła jego kultura. Widać wyraźnie w ich opinii niechęć do jakiegokolwiek porządku teoretycznego, co jest zakłóceniem owej gramatyki i prowadzi do niebezpiecznych konsekwencji wyłożonych przez Pałubicką. Pozbycie się „arystokratycznego stylu badawczego” jako pewnej wersji postawy teoretycznej, to pozbycie się podstawowego elementu gramatyki kultury europejskiej, co w konsekwencji zagraża jej samej.

Wahnięcie, o którym mówię, negujące wartość postawy teoretycznej, jest dobrze widoczne w postaci motta tekstu Afeltowicza i Sojaka („Historia jest cmentarzyskiem arystokracji”). Stanowi ono coś w rodzaju straszaka: jeśli nie zaczniesz zajmować się problemami i zagadnieniami socjologicznymi, filozoficznymi tak, jak my o tym mówimy, to skończysz na śmietniku historii. Postawa Afeltowicza i Sojaka przypomina postawę recenzentów wszystkich innych, którzy mówią im, czym i jak mają się zajmować, a czym nie. Mają się nie zajmować np. filozofią nauki czy filozofią podmiotu, które traktowane są jako przeżytki. Gdyby autorzy zechcieli rzucić okiem na książki Katarzyny Gurczyńskiej-Sady, zobaczyliby wtedy, że warto zajmować się filozofią podmiotu, a oryginalność koncepcji Latoura i tego, kim jest podmiot (a nie jest on jakimś umysłem w słoju, co daje się odnaleźć chociażby w myśli „późnego” Wittgensteina [Gurczyńska-Sady 2007] oraz kilku innych wielkich filozofów drugiej połowy XX w. [Gurczyńska-Sady 2013]) wcale nie jawi się jako zupełna nowość, choć rzecz jasna Latour w swojej wizji jest oryginalny²⁰.

W przywołanym aspekcie zakłócenia gramatyki kultury europejskiej, jakiej dokonują w moim przekonaniu Afeltowicz i Sojak, należałoby także postawić pytanie o to, jak miałyby wyglądać humanistyka w wizji postkonstruktywizmu? Trudno mi to precyzyjnie określić, poza tym, że jej uprawianie miałoby się sprowadzić do odpowiednich zaleceń metodologicznych gwarantujących skuteczne działanie, a więc skuteczne budowanie sieci, tworzenia trwałych translacji *etc.*

W książce Krzysztofa Abriszewskiego pt. *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci* znajdujemy wyimaginowaną historię badacza-humanisty, który zajmując się określoną problematyką, nie odnosi sukcesu, jego badania nie stają się częścią dostępną dla szerszej publiczności, zostaje sam z tym, czym się

²⁰ Ta oryginalność dotyczy niewątpliwie rzeczy. W tym kontekście należałoby wspomnieć o kulturoznawczej interpretacji Heideggerowskiego pojęcia „poręczności”, jakiej dokonuje Anna Pałubicka [Pałubicka 2006]. Zarówno Heidegger, jak i „późny” Wittgenstein podkreślają jednak wyraźnie nastawienie, z jakim się do rzeczy, czy narzędzia podchodzi, u Latoura zaś intencjonalność jest w pewnym zakresie pomijana.

zajmuje [Abriszewski 2008, s. 160-166]. Toruński socjolog i filozof budując obraz, w perspektywie którego ów badacz osiągnąłby sukces, daje konkretne, działaniowe zalecenia, jakie powinien on realizować. Przede wszystkim chodzi o zainteresowanie swoimi pomysłami polityków oraz biznesu, muszą być one użyteczne nie tylko dla humanistów. Jeśli dobrze rozumiem Abriszewskiego, chodzi o pokazanie pewnych powiązań. Wydaje mi się jednak, że pozostawienie tej historii bez komentarza (choćby drobnego) sugeruje, iż badacz, który nie powiąże swoich badań ze sferą polityczną czy biznesem, będzie skazany na niebyt.

Moim zdaniem nie wszystko można i nie wszystko powinno się oceniać w kategoriach ekonomicznej użyteczności. Rozbuchany kapitalizm wmawia nam, że wszystko jest „po coś”, że wszystko musi mieć natychmiastowe zastosowanie. Ponadto buduje lęk przed zmarnotrawieniem czasu i pieniędzy na coś, czego nie da się użyć i wykorzystywać dla zysku licznego w sensie ekonomicznym. W tym sensie nie dziwi fakt, że humanistyka traktowana jest jako pasożytnicza, kapitalizm buduje bowiem kulturę, w której liczy się tylko wiedza użyteczna.

Teoria aktora-sieci jako wzór dla humanistyki to pewien sposób myślenia, w którym humanistyka musi być użyteczna, musi mieć praktyczne zastosowanie, musi na siebie zarabiać, musi nauczyć działać się tak skutecznie, jak działa przyrodoznawstwo, ingerować w społeczny świat (metafora laboratorium jest „rozciągana” przez postkonstruktywistów także na społeczeństwo), co widoczne jest w proponowanej przez Łukasza Afeltowicza inżynierii społecznej oraz maszynach społecznych. Odpowiedzialna za ten obraz humanistyki – akceptowany przez Afeltowicza i Sojaka – postać kapitalizmu zdaje się mówić: „maszeruj (zgodnie z kapitalistyczną użytecznością), albo gin”.

W tym sensie – moim zdaniem – nie jest to propozycja uprawiania humanistyki, która respektuje gramatykę kultury europejskiej, gdyż zbyt mocno akcentuje postawę zaangażowaną. Być może postkonstruktywiści odpowiedzialiby, że ową gramatykę należy radykalnie zmienić, a teoretyczny namysł w kategoriach kultury tylko to unie możliwia. Można rzecz jasna zająć takie stanowisko, ale jest ono przecież dyskusyjne i ma swoje konsekwencje zarówno dla całej kultury, jak i uprawiania humanistyki. W tym sensie oczekiwałbym przedstawienia obrazu tego, jaką kulturę i humanistykę będziemy mieli, jeśli zupełnie pozbedziemy się namysłu teoretycznego, do czego zachęcają Afeltowicz i Sojak (wbrew *de facto* temu, co czyni sam Latour). Poza kilkoma „rozrzuconymi” uwagami nie znajduję takiego obrazu w tekstach polskich komentatorów Latoura, co być może wynika z faktu, że krytyczne spojrzenie (związane przecież z pewną wizją nauk o kulturze) jako takie ich po prostu nie interesuje. Komentator Latoura Krzysztof Abriszewski tak ujmuje te sprawę:

[...] krytyka oznacza „cofnąć się, zobaczyć i zbadać podstawy po to, aby wyjaśnić ich rolę (i ewidentnie ocenić)”. Nie widzę w tym ruchu do przodu, a jedynie nieskończone dreptanie w miejscu, które ponadto ma obsesję na punkcie metafizycznych fundamentów, tego, co choć niejawne, rządzi tym, co jawne i obecne. [Abriszewski 2008, s. 17]

Być może lepiej chwilę podreptać w miejscu, niż wykonać o jeden krok za daleko?

O jeden krok za daleko? Opozycje w kulturze jako tama dla myślenia magicznego oraz antyneoliberalna humanistyka

Należałoby teraz zapytać: w jakim sensie krok za daleko? Z jakiego punktu widzenia o tym mówimy? Rozważmy ten krok w dwóch aspektach uwikłania postkonstrukttywizmu w kulturę: magicznym i kapitalistycznym.

Zacznę od tego pierwszego. Moje refleksje roboczo można wyrazić w zapytaniu o opozycje w kulturze jako tamie dla myślenia magicznego.

Powracam tym samym do odrzuconej przez postkonstruktywistów opozycji natury i kultury. Latour traktuje konstruktywistów społecznych jako dualistów, a być dualistą – wiadoma sprawa – to wielki grzech. Francuski socjolog zauważa – bezwątpienia trafnie –

[...] że gdy ktoś mówi, iż wszystko jest uwarunkowane kulturowo, to tak naprawdę, w domyśle ciągle posługuje się opozycją natury i kultury. Gdyby bowiem spytać konstruktywistę kulturowego, czym jest ta kultura, która wszystko warunkuje, jaka jest jej filozoficzna definicja, to koniec końców musiałby on pewnie odpowiedzieć, że kulturą jest to, co nie jest naturą, albo że to, co kulturowe nie jest naturalne. Tym samym wciąż pozostawałby on w ramach opozycji natura – kultura. Z kolei Latour twierdzi, że rzecz nie w tym, aby faworyzować któryś z jej członów, ale wyjść poza samą tę opozycję. [Markiewka 2012, s. 109]

Zgrzeszę, ale muszę wyznać, iż nie widzę niczego nagannego w posługiwaniu się opozycją natura – kultura. Dlaczego? Zgadza się z Latourem w tym, że w ostateczności przyparto do muru konstruktywista odpowie w zaprezentowany przez niego sposób. Problem w tym, że nie widzę w tej odpowiedzi niczego zdroźnego, albowiem rzeczony dualizm jest – by tak rzec – na papierze. W rzeczywistości nie mamy po prostu z nim do czynienia. Zatem zgoda, konstruktywista społeczno-kulturowy myśli opozycją kultura – natura, tylko co z tego, gdy w rzeczywistości jest zawsze po t e j stronie (społecznej), a nie tam t e j stronie (esencjalnej), by posłużyć się metaforyką Josefa Mitterera? Wynika to rzecz jasna z fundamentalnego przekonania konstruktywisty społecznego, iż nie mamy poznawczego dostępu do zewnętrznej rzeczywistości na inny sposób niż kulturowo uregulowany.

Ponadto w perspektywie konstruktywizmu społecznego, podobnie jak w perspektywie postkonstrukttywizmu, także daje się mówić o tym, iż przedmioty są jednocześnie konstruowane i realne (Latour uważa, że konstruktywiści społeczni uważają to, co skonstruowane za nierealne, będące j e d y n i e kulturą). Autor *Nadziei Pandory* ma być może rację, zarzucając konstruktywistom społecznym, iż ci – podobnie jak Kant – pozbawili nas kontaktu z rzeczywistością „samą w sobie”. Jako że nie wiem, w jaki sposób miałbym dotrzeć do owej rzeczywistości „samej w sobie” (na pewno nie zapewni mi tego bezpośredni kontakt z rzeczą, albowiem kategoria materialności także uwikłana jest w dany kontekst kulturowy²¹), mogę jedynie powiedzieć, że problem ten zbytnio mnie nie interesuje. W tym sensie uważam, iż wystarczy uznać moc naszych przekonań kulturowych za realnie istniejące i w związku z tym za powołujące

²¹ Za dobrą argumentację na rzecz takiej tezy uważam artykuł Andrzeja P. Kowalskiego pt. „Kulturoznawcza genealogia kategorii materialności rzeczy” [Kowalski 2008, s. 15-26].

do życia jak najbardziej realne przedmioty²². Można być zatem konstruktywistą społecznym i realistą jednocześnie, przy czym to, co realne równa się temu, co kulturowe. Przyjęcie postawy, w której obowiązująca wiedza, geneza pojęć oraz wyobrażenie świata jest ufundowane przez kulturę danej wspólnoty oraz zgodne z obowiązującą wiedzą używanie tych skonstruowanych pojęć i wyobrażeń pozwala być jednocześnie konstruktywistą społecznym, jak i realistą (choć jest to realizm wewnętrzny) [Pałubicka 2006, s. 136].

W tej perspektywie chciałbym poddać pod dyskusję następujące pytania kierowane pod adresem antydualizmu Latoura: czy nie jest czasem tak, iż „Nowoczesna Konstytucja”, o której tak ciekawie pisze Latour, przejawiająca się m.in. w opozycji natury i kultury, nie została stworzona jako zaporę przeciw myśleniu w kategoriach metamorfoz? Czy nasz współczesny spór filozoficzny (mocno obecny u przedstawicieli postkonstruktywizmu wśród toruńskich socjologów) ze wszelkimi dualizmami, uznający opozycje za kiepski pomysł w ogóle, ma głębiej sięgające źródło niż nam się wydaje? Czy pozbywanie się wszelkich stworzonych przez naszą kulturę opozycji (np. martwe – żywe), których brak w kulturach opartych na magicznym sposobie doświadczania świata, przedstawionych przez Latoura w nowej odsłonie, nie potęguje przypadkiem predylekcji do myślenia w kategoriach metamorfozy magicznej? Czy dla zachowania dotychczasowej gramatyki kultury europejskiej nie byłoby korzystniejsze niepozbywanie się – koniec końców i tak papierowych – opozycji, w tym opozycji natury i kultury? Być może trwanie tych opozycji jest funkcjonalne dla zachowania równowagi pomiędzy oboma sposobami funkcjonowania w kulturze europejskiej? Być może chroni przed osuwaniem się w nowe ujęcie relacji tożsamości metamorficznej fundowanego przez Latoura?

Nie mam gotowej odpowiedzi na te pytania. Moja intuicja skłaniałaby się jednak do pozytywnej odpowiedzi na te pytania.

Po lekturze najnowszej książki Anny Pałubickiej nie jestem już tak gorącym zwolennikiem „naszej toruńskiej walki”²³ ze wszelkimi dualizmami kultury europejskiej, a przynajmniej w aspekcie opozycji, którą ona opisuje. Nie oznacza to jakiejś szczególnej sympatii do dualizmów (można je skutecznie zwalczać w obrębie konstruktywizmu społecznego), ale przyjrzenie się im w kontekście myślenia magicznego.

Co do aspektu kapitalistycznego, powiem jedynie, iż jestem innego zdania niż Afeltowicz i Sojak. Jeśli dobrze rozumiem ich rozważania, sugerują oni (za La-

²² Dobrym przykładem może być tutaj rola lustra jako czynnika pozaludzkiego w upowszechnianiu się zwyczaju przyglądania się swojej twarzy jako znaku indywidualizmu w kulturze europejskiej. Nie każdy, kto spojrzalby w lustro, potrafiłby zobaczyć tam „siebie”, szczegóły swojej fizjonomii. To wiedza, której nabywa się od innych, a nie od samej rzeczy. Lustro, rzecz jasna, istniało wcześniej, ale to dopiero kontekst społeczny sprawił, że zaczęło być ono „wtłaczane” w społeczeństwo. Zostało jednak odpowiednio zinterpretowane (lustro odbija, odwzorowuje). Z pewnością kapitalnie wpłynęło na szybsze upowszechnienie się innowacji, jaką był indywidualizm, przyspieszyło zwyczaj przyglądania się swojej twarzy, ale nie jest tak, że spowodowało ono zmianę. Nie mam wątpliwości, że dzisiaj lustro standaryzuje wynalazek jednostki i związek z ekspresją twarzy, ale jej nie poprzedza. W tym sensie to, co mentalne, antycypuje to, co materialne.

²³ Na tym sporze bez wątpienia zaważyła sympatia w toruńskim środowisku do antydualistycznego podejścia Josefa Mitterera. Ja także tę sympatię podzielałam, czego dałam wyraz w niejednej pracy, podkreślając problematyczność opozycji „czystych danych” zmysłowych i nakładających się na nie interpretacji. Kłopot, jaki stanowi propozycja Mitterera polega na tym, że błędnie interpretuje on tych filozofów, których uważa za dualistów. Austriackiemu filozofowi udało się **jedynie** celnie wyeksplikować to, co można wyczytać już u tych, których krytykuje (np. idee „późnego” Wittgensteina).

turem), iż powinna zniknąć granica pomiędzy przyrodoznawstwem a humanistyką (bo nigdy nie była prawdziwą granicą). Problem w tym, że dostrzegam w ich tezach nie próbę wzajemnej współpracy (budowanie jakiejś „trzeciej drogi”), a po prostu namowę do przededefiniowania nauk humanistycznych na modłę przyrodoznawczą, co jest widoczne – moim zdaniem – w ich bezkrytycznym odwołaniu do kognitywistyki.

Dwa konstruktywizmy raz jeszcze

Zaprezentowany przez autorkę *Gramatyki kultury europejskiej* konstruktywizm historyczny daje szansę na określenie genezy naszych przekonań, dotyczących także tego, dlaczego ktoś skłania się ku konstruktywizmowi społecznemu, a ktoś inny ku postkonstruktywizmowi. Istotne jest jak sądzę utrzymanie pewnej równowagi pomiędzy paradygmatami realizującymi dwa modele partycypacji w kulturze lub dokonywanie odpowiednich ich modyfikacji czy mutacji.²⁴

W zaprezentowanej perspektywie można powiedzieć, że konstruktywizm społeczny oraz związane z nim pojęcie kultury, niewątpliwie związane z postawą obserwatora, jawi się raczej jako postawa teoretyczna, niż zaangażowana. Uważam, że ten właśnie fakt powoduje niechęć postkonstruktywistów do konstruktywizmu społecznego, który j e d n i e opisuje dane problemy (nierzadko ich społeczne pochodzenie) lub określone zagadnienia, lecz nie stara się ich rozwiązać. W pewnym zakresie można przyznać rację postkonstruktywistom. Faktycznie chyba jest tak, że konstruktywizm społeczny najlepiej sprawdza się *ex post*, tj. wtedy, kiedy dana interpretacja stała się już faktem, twardym „kawałkiem” niezależnej od nas rzeczywistości. To dopiero wtedy konstruktywista społeczny może prześledzić krok po kroku powstawanie i rozwój owego faktu. Problem w tym, iż zarzucanie jednym przez drugich, że ci nie rozwiązują problemów, lecz t y l k o je opisują, wynika po prostu z określonej postawy, którą zajmują konstruktywiści społeczni (teoretycznej) w ramach gramatyki kultury europejskiej, podobnie zresztą jak postkonstruktywiści (zaangażowanej). Opowiadam się zatem za poszukiwaniem takich wersji, które nie rezygnując z postawy teoretycznej, nie są bezsilne wobec praktyki „tu i teraz”, rozumienia z czym mamy do czynienia wtedy, kiedy rozgrywa się to przed naszymi oczami.

Na sam koniec chciałbym jeszcze raz wyraźnie podkreślić, że mój artykuł nie miał na celu totalnej krytyki teorii aktora-sieci. Uwagi Latoura w dużej mierze uważam za warte namysłu. Chodziło mi raczej o podkreślenie, że konstruktywizm społeczny i pojęcie kultury ma o wiele większe znaczenie niż się postkonstruktywistom wydaje i że traktowanie pojęcia kultury jako balastu może mieć fatalne skutki nie tylko natury poznawczej. Prowadzi bowiem do jednostronnego przekształcenia kultury europejskiej. Być może postkonstruktywiści mają w zanadrzu jakieś argumenty na rzecz takiej zmiany naszej kultury, jeśli tak, chętnie ich wysłucham, a być może dam się przekonać.

²⁴ Za taką wersję uważam na przykład *Przemoc i poznanie* Andrzeja Zybertowicza [Zybertowicz 1995].

Literatura

- Abriszewski K., 2008, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Afeltończ L., 2011, *Laboratoria w działaniu. Innowacja technologiczna w świetle antropologii nauki*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Afeltończ L., Sojak R., 2013, *Od teorii sprawstwa do sprawstwa wcielonego. Czyli dlaczego nie warto parać się (socjologiczną) teorią podmiotowości*, [w:] Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych, A. Mrozowicki, O. Nowaczyk, I. Szlachcicowa (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Bakke M., 2010, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych, J. Sokolski (red.), Wydawnictwo Neriton, Warszawa, s. 337-357.
- Balicki B., 2009, 'Kultura' – pojęcie problemotwórcze czy problematyczne? Kilka uwag z konstruktywistycznego punktu widzenia, [w:] Kultura w nauce o literaturze. Wiedza o literaturze z punktu widzenia obserwatora IV, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław, s. 385-399.
- Banaszak G., Kmita J., 1994, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Bińczyk E., 2010a, *Inwazja ANT na „rynek” polski*, „Teksty Drugie”, nr 3, s. 329-337.
- Bińczyk E., 2010b, *Uwarunkowania sukcesu praktycznego nauki a problem reprezentacji*, „Annales UMCS: Philosophia-Sociologia”, t. 35, z. 2, s. 15-31.
- Burszta W.J., 2013, *Wokół kultury upokarzania, chamstwa i pogardy. Rozmowa z prof. dr hab. Wojciechem J. Bursztą*, „Etnografia Polska”, tekst w druku (wywiad przeprowadził M. Rydlewski).
- Cassirer E., 1977, *Esej o człowieku: wstęp do filozofii kultury*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Dobosz A., 2002, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
- Domańska E., 2008, *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*, [w:] Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności, J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), Olsztyn, s. 27-60.
- Domańska E., Olsen B., 2008, *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami*, [w:] Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności, J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), [b.w.], Olsztyn, s. 83-100.
- „Filo-sofija”, 2011, vol. 11, nr 12.
- „Filo-sofija”, 2012, vol. 12, nr 18.
- Fleck L., 2007, *Zagadnienie teorii poznawania*, [w:] Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa, S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz (red.), Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 215-251.
- Gurczyńska-Sady K., 2007, *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Gurczyńska-Sady K., 2013, *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Klawiter A., 2008, *Przedmowa do wydania polskiego. Widzieć, aby oglądać i widzieć, aby działać. Czy percepcja wzrokowa pomaga nam w działaniu?*, [w:] Mózg wzrokowy w działaniu, D. Milner, M. Goodale, Biblioteka Psychologii Współczesnej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 9-13.

- Kmita J., 1983, *Kultura jako rzeczywistość myślowa*, [w:] Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi, T. Kostyrko (red.), Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa, s. 15-30.
- Kmita J., 1984, *Magiczne źródło kultury*, „Odra”, nr 4, s. 24-30.
- Kola A., 2008, *Tyfus, wszy, klatki, karmiciele i II wojna światowa*, [w:] Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności, J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), Colloquia Humaniorum, Olsztyn, s. 299-318.
- Kowalski A.P., 2008, *Kulturoznawcza genealogia kategorii materialności rzeczy*, [w:] Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności, J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), Colloquia Humaniorum, Olsztyn, s. 15-26.
- Kowalski A.P., 2013, *Archeologia widzenia – kulturowy wymiar percepcji wzrokowej. Z prof. Andrzejem P. Kowalskim rozmawia Michał Rydlewski*, [w:] „Roczniki Antropologii Historii”, tekst w druku.
- Latour B., 2009, *Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Latour B., 2010, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Latour B., 2011, *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Latour B., 2013, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Levy-Bruhl L., 1992, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Markiewka T.S., 2012, *Bruno Latour i „koniec” postmodernizmu*, „Diametros”, nr 33, s. 101-119.
- Markiewka T.S., 2013, *Problem dualistycznego podziału na naturę i kulturę. O postkonstrukttywizmie i konstrukttywizmie kulturowym*, „Przegląd Kulturoznawczy”, z. 1, s. 100-110.
- Milner D., Goodale M., 2008, *Mózg wzrokowy w działaniu*, Biblioteka Psychologii Współczesnej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa
- Pałubicka A., 1997, *Frezera i Levy-Bruhla koncepcje magii a problem poznania humanistycznego*, „Kultura Współczesna”, nr 3, s. 73-84.
- Pałubicka A., 1990, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Pałubicka A., 2006, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.
- Pałubicka A., 2013, *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.
- „Przegląd Kulturoznawczy”, 2012, nr 4.
- Rydlewski M., 2010, *Samoświadomość a gładkość funkcjonowania w kulturze*, [w:] Zjawisko szaleństwa w kulturze, M. Kaspróicz, S. Drelich, M. Kopyciński (red.), Wydawnictwo Naukowe UMK w Toruniu, Toruń, s. 66-77.
- Rydlewski M., 2013, *Wszec wobecne upokarzanie (na marginesie artykułu Andrzeja Szahaja pod tytułem „Kultura upokarzania”)*, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 1, 2013, s. 111-124
- Rydlewski M., 2013, *Czy „późny” Wittgenstein był esencjalistą? Kulturowy wymiar widzenia na przykładzie zmiany aspektu*, [w:] *Percepcja kultury – kultura percepcji*, J. Barska, E. Twardoch [red.], Kraków, s. 199-224.

- Rydlewski M., 2013, *Nie rezygnujmy z kultury. Percepcja wzrokowa w ujęciu konstruktywizmu społecznego na tle postkonstruktywizmu i konceptualizmu*, [w:] „Roczniki Antropologii Historii”, nr 1.
- Sojak R., 2004, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Monografie FNP – Seria Humanistyczna, Wrocław.
- Szahaj A., 1998, *Filozofia i jej problemy jako elementy kultury*, [w:] R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. VII-XVII.
- Szahaj A., 2004, *Wstęp. Teoria i historia kultury jako nauka podstawowa*, [w:] *idem*, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 7-11.
- Szahaj A., 2005, *Nauki o kulturze, to nauki podstawowe. Wywiad z prof. dr. hab. Andrzejem Szahajem*, „Etnografia Polska”, t. 49, z. 1-2, s. 5-15 (wywiad przeprowadził M. Rydlewski).
- Szahaj A., 2006, *Filozofia kultury jako filozofia pierwsza (uwagi wstępne)*, [w:] *Co to jest filozofia kultury?*, Z. Rosińska, J. Michalik (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 153-159.
- Zybertowicz A., 1995, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

Michał Rydlewski

The Cultural Dimension of Postconstructivism in the Perspective of Anna Pałubicka's *Grammar of European Culture*

Abstract

The article presents some remarks on postconstructivism from the point of view of social constructivism. The basis for the discussion is the newest book by Anna Pałubicka entitled *Grammar of European Culture*, which shows the dualistic dimension of our culture. The book describes two general attitudes toward the world present in the European culture: the attitude of a man involved in the realization of chosen values, and the attitude of a distanced observer of the world and man himself. I believe that postconstructivists like Łukasz Afeltowicz and Radosław Sojak represent involved side of this opposition and do not care about the theoretical dimension of humanistic reflection. I do not condone that. In my opinion, the “death of a theory,” a lynch on distanced humanistic reflection is a threat to our culture, which can be inferred from what these authors say about the non-usefulness of today’s humanistic discourse.

Keywords: Anna Pałubicka, Łukasz Afeltowicz, Radosław Sojak. constructivism, postconstructivism, culture.