

BRUNO LATOUR I „KONIEC” POSTMODERNIZMU

- Tomasz Szymon Markiewka -

Abstract. Bruno Latour is one of the key thinkers in actor-network theory. Although his conception is sociological, the author of *We Have Never Been Modern* takes into consideration theses which are interesting from a philosophical point of view. The aim of the article is to interpret Latour's writings as a sign of the symbolic "end" of postmodernism in philosophy. "End" does not mean that postmodernism – whatever it was – is literally over. Rather, the French sociologist shows the limitations of the postmodern way of thinking. Latour argues against three attitudes which are characteristic of postmodernist stances: (1) social or cultural constructivism, (2) total criticism of the ideas which are generally accepted in our culture and (3) radical epistemological skepticism.

Keywords: Bruno Latour, postmodernism, constructivism, compositionism, epistemological scepticism, actor-network theory, philosophy of culture.

Za każdym razem, gdy zdecydujemy się mówić o postmodernizmie, należy doprecyzować, co się pod tym pojęciem rozumie. Używanie go jest bowiem bardzo ryzykowne. Nie tylko dlatego, że ci, których zazwyczaj zalicza się do obozu postmodernistów, bronili się przed tym „zaszczytem”. To jeszcze można by złożyć na karb zrozumiałej niechęci do bycia zaszufładowanym. Powodem jest raczej fakt, że myśliciele, których uważa się za postmodernistów (a lista jest długa: Jacques Derrida, Richard Rorty, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Zygmunt Bauman, Michel Foucault, Roland Barthes...), w wielu sprawach bardzo mocno się między sobą różnili. Traktując ich jako przedstawicieli tego samego nurtu, często traci się z oczu te różnice. Dlaczego zatem zdecydowałem się mimo wszystko użyć nazwy „postmodernizm”? Sądzę, że o ile posługiwanie się tym terminem w celu opisanego poglądów konkretnych osób jest kiepskim pomysłem (prowadzącym do niepotrzebnych uproszczeń), to można się nim jednak posłużyć, gdy chce się mówić nie tyle o poszczególnych filozofach lub kierunkach filozoficznych, lecz o ogólnych tendencjach, które w dwudziestowiecznej filozofii uległy szczególnie nasileniu. Tak więc postmodernizm rozumiem w tym tekście jako zestaw określonych filozoficznych idei, które w pewnym okresie zaczęły być artykułowane szczególnie dobitnie (przez różne osoby, w różnorodnych kontekstach, dla odmiennych często celów). Wyróżniam trzy takie idee i omawiam je w dalszej

części tekstu. Na bok odstawiam zjawisko postmodernizmu w sztuce i architekturze, które jest mimo tej samej nazwy czymś innym niż postmodernizm w filozofii (lub szerzej – w naukach humanistycznych)¹. Odróżniam też postmodernizm (ang. *postmodernism*) od ponowoczesności (ang. *postmodernity*), czyli od pewnej epoki, która według niektórych badaczy nastąpiła po epoce nowoczesnej (jej początki datuje się umownie na lata 60.)². Przy takim zdefiniowaniu obydwu terminów ponowoczesność jest czymś szerszym niż postmodernizm – obejmuje ona bowiem nie tylko dwudziestowieczne trendy w naukach humanistycznych oraz w sztuce, ale także wszystkie inne aspekty życia kulturowo-społeczno-politycznego. Tak szeroko rozumianą ponowoczesnością w swoim artykule zajmować się nie będę.

Postmodernizm, nawet jeśli ograniczymy go tylko do filozofii, nadal jest pojęciem bardzo kontrowersyjnym. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest fakt, że wiele osób zaczęło używać tego terminu jako synonimu wszystkiego co najgorsze w filozofii, stąd każdy radykalny czy wręcz szalony pogląd obdarzano mianem postmodernistycznego (np. skrajny relatywizm, nihilizm, przekonanie, że rozum nie ma żadnej wartości, a wręcz jest szkodliwy itd.). Doprowadziło to do tego, że nawet filozofowie, którzy początkowo używali słowa „postmodernizm” do opisanja własnych poglądów, szybko się do niego zniechęcili. Dobrym przykładem takiej postawy jest Richard Rorty, który jeszcze w *Postmodernistycznym liberalnym mieszczaństwie* (po raz pierwszy opublikowanym w roku 1983) posługiwał się tym słowem, ale już w *Philosophy and Social Hope* (wyd. 1999) uważał je za beznadziejnie wieloznaczne³. Inni, jak Jacques Derrida, w ogóle nie chcieli mówić o postmodernizmie w filozofii⁴. Nie zmienia to jednak faktu, że wiele poważnych osób posługiwało się tym pojęciem (najczęściej w celu uchwycenia pewnych zmian, jakie nastąpiły od lat 60. XX wieku w kulturze, w sztuce oraz w naukach humanistycznych): Fredric Jameson, Terry Eagleton, Wolfgang Iser, Christopher Norris⁵, a na polskim gruncie m. in. Jerzy Kmita, Andrzej Szahaj oraz

¹ Na temat postmodernizmu w sztuce i filozofii zob. np. Welsch [1998] s. 22–39 oraz Norris [2001] s. 1–16.

² Krótką charakterystykę epoki ponowoczesnej zob. Szahaj [2001]. Należy pamiętać o tym, że podział na ponowoczesność i postmodernizm nie zawsze jest przeprowadzany na podstawie takich samych kryteriów, a czasem w ogóle nie jest uwzględniany przez niektórych badaczy.

³ Rorty [1999a] s. 262.

⁴ „Nie uważam się za postmodernistę, sam nigdy nie używam tego określenia. [...] Nie uważam, by postmodernizm można było w ogóle uznawać za filozofię. W grę wchodzi raczej wiele tendencji pojawiających się w różnych dziedzinach, które umieszcza się potem na wspólnej półce z szyldem »postmodernizm«”. Derrida [1998] s. 44.

⁵ Zob. np. Jameson [2011]; Eagleton [1998]; Welsch [1998] oraz Norris [2001].

Stefan Morawski⁶. Oczywiście, używali go oni w różny sposób, a niektórzy z wymienionych doszli – podobnie jak Rorty – do wniosku, że być może lepiej zostawić to słowo w spokoju. Stanisław Czerniak już we wstępie do wydanego w 1996 roku zbioru tekstów pod tytułem *Postmodernizm a filozofia* pisał, iż: „Nie ma filozofii postmodernistycznej. Istnieje postmodernistyczna świadomość pełniąca funkcje paraideologiczne”⁷. Były jednak ważne powody, dla których wymienieni badacze sięgali po to słowo. Wszyscy oni czuli, że coś się w filozofii (a szerzej – w humanistyce lub jeszcze szerzej – w kulturze) zmieniło, że pewne idee zaczęły być formułowane coraz częściej i coraz wyraziściej. „Postmodernizm” wydawał się, mimo wszystkich wspomnianych wad, najlepszym słowem do uchwycenia tych zmian.

Również decyduję się użyć tego terminu. Jednak, jak wspomniałem, nie ma on odsyłać do określonego kierunku filozoficznego lub do jakiegoś konkretnego filozofa. Zamiast o postmodernizmie lub postmodernistach wolę mówić ostrożniej o **tendencjach** postmodernistycznych, czyli pewnych ideach, które mniej więcej od lat 60. stały się bardzo popularne w dyskursie filozoficznym (szerzej: humanistycznym) i zaczęły się przejawiać – często pod znacząco odmiennymi postaciami – w poglądach bardzo różnych myślicieli. Sam Latour posługuje się czasem słowami „postmodernizm” oraz „postmodernista” w taki sposób, jak gdyby postmodernizm był jednolitym kierunkiem, mającym swoich zadeklarowanych przedstawicieli. Uważam to jednak za zdecydowanie zbyt proste rozumienie zjawiska zwanego postmodernizmem. Choć więc zgadzam się w dużej mierze z Latourem co do jego krytyki trzech stanowisk filozoficznych, którą przedstawiam na dalszych stronach, oraz co do tego, że stanowiska te łączą się jakoś z pojęciem postmodernizmu, to nie przyjmuję jego nazbyt uproszczonej wizji tego, czym jest postmodernizm. Podkreślę raz jeszcze, według mnie postmodernizm pojmowany jako w miarę jednolity kierunek reprezentowany przez określoną grupę myślicieli nigdy nie istniał – istniały tylko pewne idee, które krążyły po tekstach różnych osób i które można obdarzyć zbiorczą nazwą „postmodernizmu”. Krytyka przeprowadzona przez Latoura uderza trafnie w owe idee, lecz z pewnością nie obala ona całych koncepcji filozoficznych konkretnych osób, które uważa on za postmodernistów. Dzieje się tak dlatego, że co prawda koncepcje te zawierały postmodernistyczne tendencje, lecz po pierwsze, nie sprowadzały się tylko do nich, a po drugie, często zawierały tylko niektóre z tych tendencji. Tak więc Latour przedstawia przekonującą krytykę nie tyle filozofii Derridy, Foucaulta, Lyotarda czy Rorty’ego, co raczej poszczególnych idei, które pojawiają się u tych filozo-

⁶ Zob. np. Kmita [1995]; Szahaj [2001], [2002] oraz Morawski [1999].

⁷ Czerniak [1996] s. 18.

fów w różnych proporcjach. Należy pamiętać, że wymienione osoby bardzo często polemizowały między sobą. Derrida krytykował niektóre założenia Foucaulta, jakie ten przyjął w *Historii szaleństwa*⁸, Foucault był bardzo sceptyczny wobec tezy Lyotarda o końcu wielkich narracji⁹, Rorty zaś dystansował się od wielu, jak to sam nazywał, niefortunnie metafizycznych tez Derridy¹⁰ itd. Ich poglądy w wielu punktach znacząco się zatem od siebie różniły. Podsumowując ten wątek, za każdym razem, gdy będę w swoim tekście używał sformułowań takich jak „postmodernizm” lub „stanowisko postmodernistyczne”, chodzić mi będzie o trzy rodzaje stanowisk czy idei, które omawiam poniżej, a nie o jakiś jednolity filozoficzny kierunek reprezentowany przez określoną grupę filozofów

Moja główna teza brzmi następująco: sędzę, że twórczość Bruno Latoura jest symbolicznym „końcem” tych tendencji obecnych w humanistyce, które ze wszystkimi powyższymi zastrzeżeniami można nazwać postmodernistycznymi. Dwa słowa z poprzedniego zdania wymagają komentarza. Po pierwsze, nie przypadkowo piszę słowo „koniec” w cudzysłowie. Nie stawiam bowiem tezy, że postmodernistyczne tendencje zupełnie wygasły, że utraciły już jakąkolwiek przydatność i nic nam po nich. Chodzi mi raczej o podkreślenie tego, że pewien sposób myślenia doszedł niejako do swych granic, to znaczy, widzimy już coraz wyraźniej, jakie są jego ograniczenia – do rozstrzygnięcia jakich problemów ten opis rzeczywistości nadaje się dobrze, a do jakich słabo. Po drugie, twórczość Bruno Latoura traktuję jako symboliczne potwierdzenie owych ograniczeń. Nie twierdzę, że francuski socjolog jest jedynym, który wskazał na niedostatki postmodernistycznych idei. De facto zwracali na nie uwagę już ci, których często określa się mianem postmodernistów – podam w dalszym toku wywodu przykład bardzo nie-postmodernistycznych postaw Derridy (w odniesieniu do tezy o całkowitej metaforyczności języka) oraz Rorty’ego (w odniesieniu do tezy o niewspółmierności różnych wspólnot kulturowych). Twórczość Latoura wpisuje się w szerszy nurt narastającego sceptycyzmu wobec postmodernistycznych tendencji (sceptycyzmu narastającego u ludzi, którzy skądinąd mają wiele sympatii do myślicieli uważanych za postmodernistów). Wystarczy wspomnieć, że Latour nie działa przecież w pełnym osamotnieniu i jest zaliczany do dosyć szerokiego nurtu teorii aktora-sieci. Krzysztof Abriszewski, autor monografii poświęconej Latourowi, twierdzi, że idee podobne do Latourowskich można znaleźć u Josepha Mitterera, austriackiego filozofa, który rozwijał swoją koncepcję niezależnie od

⁸ Derrida [2004].

⁹ Foucault [2000].

¹⁰ Zob. np. Rorty [1998].

pomysłów Latoura i innych przedstawicieli teorii aktora-sieci¹¹. Warto też odnotować, że i na polskim gruncie pojawiły się pomysły, które choć przychylnie postmodernizmowi usiłowały jednak wyjść poza niego (dobrym przykładem próby uniknięcia nadmiernego konstrukttywizmu kulturowego jest tekst Jerzego Kmity pt. *Udział kultury w konstrukcji świata „realizmu naturalnego”*¹²). Sądzę jednak, że Latourowi jak mało komu udało się pewne wątpliwości czy zarzuty wyrazić, stąd też to jego twórczość wybieram jako reprezentatywną dla krytyki wybranych postmodernistycznych stanowisk.

To, co u autora *Nigdy nie byliśmy nowoczesni* jest szczególnie ciekawe (choć nie unikatowe – patrz powyższe przykłady) i co warto podkreślić, to fakt, że Latour nie jest po prostu antypostmodernistą – nie atakuje on postmodernizmu z punktu widzenia nowoczesności, jak to zrobił swego czasu Jürgen Habermas¹³. Latour jest bardziej kimś, kto wyciągnął lekcję z niektórych zarzutów, które padły pod adresem modernistycznej wizji filozofii i świata ze strony Rorty’ego, Derridy czy Lyotarda (choć sam się do tego nie przyznaje i woli traktować postmodernizm jako synonim tego, co najgorsze w filozofii), a jednocześnie postanowił udać się w zupełnie inną stronę niż postmodernizm. Znajdziemy zatem u francuskiego socjologa, który z lubością oddaje się filozoficznym rozważaniom, wiele tez na pozór wyglądających bardzo postmodernistycznie¹⁴, ale dokładniejsze wczytanie się w nie uświadamia, że twórczość Latoura to raczej postmodernizm przewyciężony.

Przechodząc już do meritum, pozwolę sobie zaproponować trzy wyróżniki myślenia postmodernistycznego oraz opisać trzy kontrpropozycje, jakie wobec nich da się wyczytać z pism Latoura. Trzy poglądy, idee czy też sposoby myślenia, które są charakterystyczne dla tzw. postmodernizmu to: (1) konstrukttywizm społeczno-kulturowy, (2) nieustanne krytykowanie zastanego konsensusu kulturowego poprzez podważanie ogólnie przyjętych prawd oraz (3) bardzo silny sceptycyzm poznawczy. Przy czym nie chodzi mi o to, że idee te narodziły się w drugiej połowie XX wieku. Jest rzeczą oczywistą, że były one znane już wcześniej (choć nie zawsze były tak nazywane, np. termin „konstrukttywizm” stał się popularny

¹¹ Zob. Abriszewski [2008] s. 97–122 oraz Abriszewski [2010] s. 224–244.

¹² Kmity [1999]. Inne – przeprowadzone na polskim gruncie – ciekawe próby zmierzenia się z opisywanymi w tym tekście tendencjami postmodernistycznymi (przy jednoczesnej akceptacji niektórych pomysłów przejawiających się w tych tendencjach) można znaleźć w wielu artykułach zawartych w dwóch pracach zbiorowych: Pałubicka, Kowalski [Bydgoszcz 2003] oraz Kowalewski, Piasek, Śliwa [Olsztyn 2008].

¹³ Habermas [1997], [2005].

¹⁴ Do grona postmodernistów zaliczyli Latoura m. in. Alan Sokal i Jean Bricmont. Zob. Sokal, Bricmont [2004].

w filozofii stosunkowo niedawno). Rzecz w tym, że mniej więcej od lat 60. poglądy te zyskały bardzo dużą popularność i zaczęły być na wszelakie sposoby uzasadniane oraz wykorzystywane przez wielu filozofów, a także innych przedstawicieli nauk humanistycznych.

Zacznijmy od zagadnienia konstruktywizmu kulturowego/społecznego. Wielu filozofów w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat starało się dowieść, że wszystko – nawet to, co wydawało nam się jak najbardziej naturalne, obiektywne i uniwersalne – jest w rzeczywistości uwarunkowane kulturowo oraz historycznie. Richard Rorty przekonywał, że prawda jest raczej tym, co się (kulturowo) konstruuje, niż tym, co się odkrywa (w pozakulturowym świecie). Michel Foucault pokazywał, że stosunki rozumu i nie-rozumu nie są bynajmniej odbiciem obiektywnego stanu rzeczy, lecz powstały w określonych warunkach historycznych. Jacques Derrida dowodził, że niektóre nawyki myślowe współczesnego człowieka (jak np. myślenie metafizycznymi opozycjami i wprowadzanie w ich obręb określonych hierarchii) są wynikiem przyjęcia założeń filozoficznych, które mają swoje źródło już u Platona. Thomas Kuhn argumentował, że naukowcy zawsze patrzą na rzeczywistość przez pryzmat paradygmatów, w których się znajdują, co znaczy, że nigdy nie widzą jej takiej, jaka ona jest sama w sobie. Judith Butler twierdziła, że wiele cech płciowych wcale nie wynika z biologicznych uwarunkowań, lecz jest narzucanych przez społeczeństwo. Barry Barnes i David Bloor zaczęli zaś coraz radykalniej podkreślać społeczne uwikłanie badań naukowych. Bez względu na to, że wszystkie te twierdzenia wychodziły od różnych przesłanek, to jednak każde z nich zawierało w sobie pierwiastek konstruktywistyczny. Fakt, że tezy te pojawiły się w podobnym okresie w tak dużej ilości i były formułowane przez osoby zajmujące się różnymi dziedzinami, sprawił, iż poglądy konstruktywistyczne na dobre zadomowiły się w dwudziestowiecznej humanistyce, a nawet ją zdominowały. Nie chodzi o to, że wszyscy wymienieni myśliciele byli radykalnymi konstruktywistami (np. Kuhn z pewnością uznawał znaczenie czynników pozakulturowych w naszym poznaniu). Idzie bardziej o wytworzenie się swoistego klimatu, który sprawił, że wielu filozofów zaczęło dostrzegać wszędzie konstrukty kulturowe czy też społeczne.

Zresztą jako pierwszy z takim zdecydowaniem konstruktywistyczną myśl wyraził Fryderyk Nietzsche, kiedy pisał o tym, że język jest „ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów”¹⁵. Niemiecki filozof stwierdził, że nie istnieje coś takiego jak język pojęciowy lub dosłowny, czyli taki, który ujmowałby rzeczywistość bezpośrednio, taką, jaka ona jest. Wszystko, czym dysponujemy, to

¹⁵ Nietzsche [1993] s. 189.

zbiory metafor, które więcej nam mówią o nas samych, niż o niezależnym od człowieka świecie. Jest to teza analogiczna do tych przedstawionych powyżej. Co więcej, pogląd, że coś jest kulturowo uwarunkowane, że jest kulturowym czy też społecznym konstruktem, zaczęto utożsamiać z twierdzeniem, iż to coś jest nierealne, nieprawdziwe, fałszywe. Echo takiego przekonania pobrzmiewa już u Nietzschego, który zaraz po tym, jak określił nasz język zbiorem metafor, dodał, że w związku z tym wszyscy jesteśmy nieświadomymi kłamcami. Skoro język nie odzwierciedla rzeczywistości, a służy jej konstruowaniu za pomocą sformułowań o charakterze metaforycznym, to znaczy, że posługując się językiem, mówimy nieprawdę na temat otaczającej nas rzeczywistości, nie potrafimy jej bowiem uchwycić wprost, takiej jaka ona jest, a jedynie za pośrednictwem poetyckich zwrotów. Rzeczywistość sama w sobie, jeśli w ogóle coś takiego istnieje, zostaje przesłonięta przez nasze wyobrażenia o niej.

Według Latoura tego typu myślenie we współczesnej filozofii – przynajmniej tej francuskiej – pojawiało się często pod postacią różnych wersji przekonania o tym, że tekst, język, czy jak lubili mawiać Francuzi, pismo są wszechobecne i odcinają nas od jakiegokolwiek nieuwarunkowanej kulturowo rzeczywistości. Autor *Nigdy nie byliśmy nowocześni* – odwołując się do swoich doświadczeń jako socjologa, który badał pracę naukowców w ich środowisku naturalnym, czyli w laboratorium – powiada:

Kiedy zajmujemy się nauką i techniką, trudno jest długo wyobrażać sobie, że jesteśmy tekstem, który pisze sam siebie, samodzielnie mówiącym dyskursem albo grą znaczących bez znaczonych. Trudno jest zredukować cały kosmos do wielkiej narracji, fizykę cząstek elementarnych do tekstu, system medyczny do zabiegów retorycznych, wszelkie struktury społeczne do dyskursu¹⁶.

Latour z ironią przywołuje pojęcia, które zrobiły swego czasu zawrotną karierę we Francji: dyskurs, tekst, znaczące i znaczone, wielkie narracje. Daje tym samym wyraźnie do zrozumienia, że sprzeciwia się pogładowi, jakoby wszystko dało się sprowadzić do języka lub konstrukcji kulturowych. Zauważmy, że Latour, co dla niektórych może być denerwujące, wkłada w tym fragmencie do jednego worka pojęcia używane przez Foucaulta, Lyotarda, Barthes'a oraz Derridę, a nie każde z nich da się łatwo utożsamiać z konstruktywizmem. Jak napisałem, francuski socjolog pojmuje postmodernizm w uproszczony sposób, więc trzeba mieć świadomość, że o ile jego twierdzenie o powszechności myślenia konstruk-

¹⁶ Latour [2011] s. 93.

tywistycznego oraz jego krytyka tego sposobu myślenia są w dużej mierze przekonujące, to egzemplifikacje, jakie on podaje, nie zawsze są fortunate. Sam starałem się podać powyżej bardziej uzasadnione przykłady rozprzestrzeniania się idei konstruktywistycznych.

Przyjrzyjmy się temu, co Latour przeciwstawia konstruktywizmowi kulturowo-społecznemu. Twierdzi on, że byty pozajęzykowe oraz pozakulturowe mają wiele do powiedzenia w kwestii tego, jak postrzegamy rzeczywistość. Aby się o tym przekonać, wystarczy wizyta w laboratorium. Nie znaczy to jednak, że francuski socjolog zupełnie odrzuca przekonanie o doniosłej roli czynników kulturowo-społecznych. Zgadza się on na mówienie o konstruktywizmie, czyli zgadza się z tezą, że fakty oraz nasz obraz świata nie są nam dane z góry, lecz są przez nas konstruowane. Świadczy to o tym, że odrobił on postmodernistyczną lekcję. Nie podobają mu się jednak dwa inne poglądy, które często wiążą się z konstruktywizmem. Po pierwsze, nie sądzi, aby konstruowanie rzeczywistości odbywało się **tylko** przy pomocy „budulca” zwanego kulturą, społeczeństwem bądź językiem. Jak powiada:

Fakty naukowe są skonstruowane, ale nie da się ich zredukować do wymiaru społecznego, ponieważ on sam jest nasycony użytymi do jego konstrukcji obiektami. [...] Dziura ozonowa jest zbyt społeczna i zbyt narracyjna, aby uznać ją po prostu za rzecz naturalną; w strategiach firm i szefów państw zbyt dużo jest reakcji chemicznych, aby zredukować je do władzy lub interesu, dyskurs ekosfery jest zbyt realny i społeczny, aby dało się go sprowadzić do efektów sensu¹⁷.

Latour twierdzi, że byty, które nas otaczają, są „jednocześnie realne jak natura, narracyjne jak dyskurs i kolektywne jak społeczeństwo”¹⁸. Błędem jest zatem sprowadzanie ich do językowych lub kulturowo-społecznych konstrukcji, tak samo jak błędem nowoczesnych było uważanie tych bytów po prostu za naturalne.

Postmodernistyczno-redukcjonistyczną tendencję, która polega na sprowadzaniu wszystkiego do kultury, można odnaleźć na przykład w niektórych poglądach Richarda Rorty’ego. Weźmy choćby następujący cytat: „języki i metafory możemy porównywać jedynie między sobą, a nie z jakimś bytem pozajęzykowym zwanym »faktami«”¹⁹. Amerykański filozof wydaje się w takich wypowiedziach lekceważyć rolę bytów pozajęzykowych w procesie konstruowania faktów. Choć

¹⁷ Ibid., s. 16.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Rorty [2009] s. 46.

Rorty sam raczej z sympatią spoglądał na pisma Latoura²⁰, to od francuskiego socjologa różni go to, że kładzie on większy nacisk na czynniki kulturowo-społeczno-językowe. Amerykański filozof uznawał oczywiście istnienie rzeczywistości pozakulturowej. Twierdził jednak, że gdy przychodzi do weryfikowania jakichkolwiek tez na temat świata, to nie możemy się odwołać do samego świata, lecz jedynie konfrontować ze sobą różne przekonania kulturowe. Latour natomiast przestrzega: nie przeceniajmy ani roli języka czy też czynników społeczno-kulturowych, ani roli faktów pozajęzykowych. Nie popadajmy w jałowy dualizm: język/kultura/społeczeństwo – rzeczywistość/natura i nie próbujmy przywiązywać wagi albo tylko do pierwszego członu tej opozycji (postmodernizm), albo jedynie do członu drugiego (nowoczesność). Francuski socjolog zauważa (trafnie moim zdaniem), że gdy ktoś mówi, iż wszystko jest uwarunkowane kulturowo, to tak naprawdę w domyśle ciągle posługuje się opozycją kultury i natury. Gdyby bowiem spytać konstruktivistę 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 kulturowe jest to, co nie jest naturalne. Tym samym wciąż pozostawałby on w ramach opozycji kultura – natura. Z kolei Latour twierdzi, że rzecz nie w tym, aby faworyzować któryś z członów tej opozycji, lecz aby wyjść poza samą tę opozycję.

Problem przewyciężenia jakiegokolwiek dualistycznego podziału jest bardzo ciekawym i jednocześnie niezwykle skomplikowanym zagadaniem. Jacques Derrida w swoim pouczającym artykule *Biała mitologia* pokazał, jak trudno jest poradzić sobie z opozycją: język metaforyczny – język dosłowny (ewentualnie: pojęciowy)²¹. Francuski filozof we wspomnianym tekście wdaje się w szczegółowe dywagacje dotyczące różnych spraw i nie formułuje na poziomie globalnym żadnych jednoznacznych wniosków, więc to, co piszę dalej, należy potraktować jako uwagi zainspirowane tekstem Derridy (i interpretacją tego tekstu dokonaną przez Christophera Norrisa), a nie wierne przedstawienie jego treści. Wracając zatem do problemu dualizmu: kiedy ktoś twierdzi, że przewyciężył opozycję: język dosłowny (pojęciowy) – język metaforyczny, ponieważ zamienił ją na monistyczne twierdzenie mówiące, iż wszystko jest metaforą, to może się to okazać pyrrusowym zwycięstwem. Komentując tekst Derridy, Norris zauważa, że nie wystarczy powiedzieć, iż wszystko jest metaforą, ponieważ nadal pozostaje do rozstrzygnięcia problem tego, co w takim razie oznacza metafora metafory. Pojęcie metafory

²⁰ Warto zauważyć, że jego pozytywna opinia o Latourze widnieje na okładce polskiego wydania *Polityki natury*.

²¹ Derrida [2002].

ukonstytuowało się w obrębie określonego dyskursu (przez Derridę nazywanego logocentrycznym) i tylko pozostając na gruncie tego dyskursu, jesteśmy w stanie uchwycić znaczenie pojęcia metafory. Jak zauważa Norris:

[...] nie możemy wysunąć żadnego twierdzenia dotyczącego metafory (a przynajmniej jej roli w tekstach filozoficznych), nie przywołując tym samym całego arsenału filozoficznych kategorii i argumentów, a pośród nich dystynkcji pojęcie/metafora, dystynkcji rozwijanej przez filozofię, retorykę i teorię literatury od czasów Arystotelesa²².

Znoszenie dualistycznych podziałów, które polega na zostawieniu jednego z członów opozycyjnej pary i wyrzuceniu drugiego, jest zatem albo niemożliwe, albo prowadzi do nieuchronnych paradoksów, ponieważ obydwa elementy opozycji znaczą to, co znaczą, tylko kiedy rozpatruje się je razem. Odrzucając jeden z tych elementów, nieuchronnie zmieniamy znaczenie drugiego z nich. Pojęcie metafory w świecie dualistycznym (w którym istnieje opozycja: język dosłowny – język metaforyczny) nie znaczy tego samego co w świecie monistycznym (gdzie mamy tylko metafory). Jeżeli więc ktoś chce utrzymywać, iż wszystko jest metaforą, to musi w odwodzie trzymać pojęcie języka dosłownego czy pojęciowego, aby móc nadać jakkolwiek sens pojęciu metafory. Tym samym taka osoba nie tyle przewycięża opozycję: język dosłowny – język metaforyczny, co raczej absolutyzuje jeden z jej członów kosztem drugiego. Podobnie jest z opozycją natury i kultury. Rorty, tak jak Latour, był przeciwnikiem tego dualistycznego podziału, ale przewyciężał go niejako od strony kulturowej (faworyzował pojęcie kultury) i tym samym popadał we wspomniane paradoksy. Francuski socjolog, aby tego uniknąć, posługuje się pojęciami takimi jak „natura-kultury” oraz „quasi-objekty”, które mają nie przesądzać, czy to, o czym mówi, jest tylko kulturowe lub tylko naturalne. Zabieg polegający na połączeniu dwóch słów za pomocą dywizu, również nie sprawia wrażenia satysfakcjonującego rozwiązania, ale jest przynajmniej świadectwem świadomości przywołanych powyżej problemów.

Tak więc Latour podkreśla, że rzeczywistość konstruujemy nie tylko z materii społeczno-kulturowo-językowej. To po pierwsze. Po drugie, francuski myśliciel sprzeciwia się tezie, która według niego jest bardzo często implicite przyjmowana zarówno przez nowoczesnych, jak i przez tak zwanych postmodernistów. Mianowicie, nie zgadza się on ze wspomnianym już twierdzeniem, że jeżeli coś jest skonstruowane, to musi to być nierealne oraz nieobiektywne. Zdaniem Lato-

²² Norris [2005]. Nie podaję numeru strony, ponieważ korzystam z elektronicznej wersji tekstu zamieszczonej na stronie internetowej „Nowej Krytyki”, zob. bibliografia.

ura nowocześni myślą mniej więcej w następujący sposób: Skoro coś musi być skonstruowane, aby zaistnieć, a w dodatku konstrukcja ta zawiera elementy kulturowe, to znaczy, że ten konstrukt nie może być tak do końca rzeczywisty. Prawdziwie realne są bowiem tylko te obiekty, które istnieją niezależnie od działalności człowieka. Przedmioty, które badają nauki przyrodnicze, są realne, ponieważ w ich powstaniu nie brały udziału żadne czynniki kulturowe. Ogólnych praw przyrody się nie konstruuje, one po prostu są – człowiek może je odkrywać, ale ich nie tworzy. Gdyby było inaczej, gdyby ludzie konstruowali prawa przyrody, byłyby one nie do końca realne, ponieważ stałyby się zależne od nas, a ich realność należałoby zrelatywizować do wspólnot kulturowych, w których powstały. Przestałyby być twardymi, obiektywnymi oraz uniwersalnymi bytami czy procesami. Przyrody nie tworzy się tak jak metafor!

Postmodernistów od nowoczesnych dzieli to, że zamiast sprzeciwiać się tezie mówiącej, iż fakty przyrodnicze są skonstruowane, akceptują ją. Obydwie grupy łączy jednak przekonanie, że pogląd o konstruowaniu na przykład faktów przyrodniczych, łączy się z twierdzeniem o niepełnej realności i obiektywności tych faktów. Latour nie zgadza się z tym sposobem myślenia. Zwraca on uwagę na to, że jesteśmy przecież otoczeni przez rzeczy, które trzeba było złożyć w całość (komputery, telewizory, inne urządzenia) i teza, że są one skonstruowane, nikomu nie wydaje się kontrowersyjna. Jednocześnie wszyscy zgadzają się co do tego, że rzeczy te są jak najbardziej realne. Daje się więc połączyć wiarę w realność jakiejś rzeczy z przekonaniem o tym, że została ona skonstruowana. Francuski socjolog trafnie podkreśla, że gdy przechodzimy do filozoficznych dyskusji o świecie, faktach naukowych, itp., to często gubimy gdzieś po drodze tę podstawową intuicję (to, co skonstruowane, może być realne i obiektywne), którą posługujemy się, gdy rozmawiamy o wytworach techniki takich jak choćby telewizor.

Latour, aby podkreślić, że odrzuca założenie o tym, że to, co jest skonstruowane, po pierwsze musi być zbudowane wyłącznie z materii kulturowo-społecznej, a po drugie jest nie do końca realne (bo jest tylko kulturowo-społecznym konstruktem), nazywa swoje stanowisko po prostu konstruktywizmem, a nie konstruktywizmem **społecznym** lub **kulturowym**:

[...] „konstruktywizmu” nie wolno mylić z „konstruktywizmem społecznym”. Kiedy twierdzimy, że fakt jest skonstruowany, mamy po prostu na myśli, że opisujemy solidną obiektywną rzeczywistość, wykorzystując różne byty, których połączenie równie dobrze mogłoby się nie udać; „konstruktywizm społeczny” przeciwnie, oznacza, że zastępujemy to, z czego zbudowana jest rzeczywistość jakąś inną materią, tym, co społeczne, w czym „faktycznie” ma to być wbudowane. Opis

heterogenicznego powstania budowli zostaje zastąpiony innym, gdzie mamy homogeniczną materię społeczną, w którą jest ona wbudowana²³.

Druga kwestia, w której widać sprzeciw Latoura wobec postmodernistycznego sposobu myślenia, to jego stosunek do krytyki. Krytyka w tym kontekście oznacza kwestionowanie zastanych prawd, pokazywanie, że coś, co wydawało się oczywiste i pewne, takie nie jest. Na temat krytyków Latour opowiada mniej więcej taką historię: Nowocześni charakteryzowali się niezmożoną chęcią do krytykowania ogólnie przyjmowanych prawd, które uważali za przesłaniające prawdziwą rzeczywistość. Krytykowali więc w ich przekonaniu naiwne rytuały, przesady czy wierzenia. Jak pisze Latour:

Do tej pory krytyczna denuncjacja wydawała się oczywistością. Trzeba było tylko wybrać powód oburzenia i z możliwie największą pasją dać odpór innym demaskacjom. Dla nas, nowoczesnych, demaskowanie było świętą misją. Za fałszywą świadomością odkrywać prawdziwe kalkulacje albo prawdziwe interesy za fałszywymi kalkulacjami. Kto z nas nie ma jeszcze na ustach śladów tej szczególnej wściekliwości?²⁴

Następnie nowocześni poszli krok dalej i zaczęli krytykować pojęcia typowo nowoczesne, takie jak rozum, obiektywizm, uniwersalizm czy prawda. Kiedy w swej krytyce posunęli się tak daleko, że doszli do wniosku, iż nic takiego jak prawdziwa rzeczywistość, która znajduje się pod powierzchnią naiwnych przesądów, nie istnieje – stali się postmodernistami. Na przykład, choć nowoczesny Kant krytykował przekonanie o tym, że możemy odkryć, jak wygląda świat niezależnie do tego, w jaki sposób go poznajemy, to wierzył nadal w uniwersalny intelekt, który chronił nas przed relatywizmem poznawczym i etycznym. Natomiast tacy filozofowie jak Lyotard czy Rorty poszli dalej i skrytykowali pogląd Kanta, że istnieje coś takiego jak uniwersalne, transcendentne pojęcia. Mówiąc inaczej, stwierdzili, że nie ma rzeczy, które byłyby ponadkulturowe i ponadhistoryczne.

Dla Latoura taka krytyka do potęgi jest jednak na dłuższą metę cokolwiek jałowa: „Postmodernizm jest symptomem, a nie świeżym rozwiązaniem. [...] Postmodernizm czuje, że z nowoczesną krytyką było coś nie tak, ale jedyne, co potrafi, to podtrzymywać tę krytykę, choć nie wierzy w jej fundamenty”²⁵. Co

²³ Latour [2010a] s. 130.

²⁴ Latour [2011] s. 67.

²⁵ Ibid., s. 70.

więc francuski socjolog proponuje w zamian? Podejście, które sam nazywa kompozycjonizmem. Jak pisze:

Podczas gdy krytycy wierzą, że wciąż zbyt wiele przekonań i zbyt wiele rzeczy stoi nam na drodze do rzeczywistości, kompozycjoniści sądzą, że mamy do czynienia z wystarczającą ilością zgliszczy i należy teraz na nowo spleść je ze sobą, kawałek po kawałku²⁶.

Znowu widać, że Latour wyciągnął wnioski z postmodernistycznej lekcji. Nie wierzy on już naiwnie, że istnieje coś takiego jak niezależne kulturowo i historycznie byty typu: natura, rozum, racjonalność itd. Nie podziela on więc oświeceniowej wiary w dany z góry, w gotowej postaci, świat faktów. Z drugiej strony odżegnuje się od postmodernistycznej krytyki totalnej, ponieważ uważa, że po okresie filozofowania młotem, czyli niszczenia, nadszedł czas budowania, składania, zbierania, splatania. Latour mówi mniej więcej tak: Nie ma co prawda niezależnej od nas natury, ale zamiast głosić, że jest ona ułudą, po prostu skonstruujmy ją sobie – zresztą robimy to w zasadzie od zawsze, nie potrafiliśmy tylko tego do tej pory dostrzec. Latour nie chce być ani oświeceniowym absolutystą, ani postmodernistycznym relatywistą, ponieważ wraz z absolutyzmem znika też jego rewers, czyli relatywizm. Tutaj wracamy do opozycji: konstruktywizm kontra konstruktywizm społeczny. Jak wspomniałem, dla Latoura fakt, że coś jest skonstruowane, nie oznacza, iż to coś jest zaledwie społeczne czy kulturowe, że nie jest do końca realne. Francuski myśliciel sądzi, że warto podjąć trud konstruowania (komponowania) wspólnego świata, a tym samym konstruowania uniwersalności²⁷. Według Latoura w praktyce robimy to od dawna, problem polega na tym, że nauki humanistyczne nie potrafiły tego zjawiska odpowiednio opisać, były bowiem zbyt przywiązane do teoretycznych założeń najpierw nowoczesności, a następnie postmodernizmu. Nowocześni nie chcieli budować wspólnego świata, ponieważ konstruowanie kojarzyło im się z wytwarzaniem sztucznych, nie do końca realnych bytów (przecież jesteśmy otoczeni przez twarde byty naturalne, jakże więc konstruować atomy, dziurę ozonową czy efekt cieplarniany?). Postmoderniści nie chcieli natomiast splatać na nowo tego, co społeczne, gdyż zbyt byli zajęci podważaniem czy też burzeniem zastanych prawd.

Oczywiście, powtórzmy to raz jeszcze, nie jest prawdą – wbrew temu, co sugeruje Latour – że istnieje ktoś taki jak postmodernista, który dokonuje krytyki

²⁶ Latour [2010 b] s. 475–476.

²⁷ Opis tego, jak takie konstruowanie (komponowanie) może wyglądać, znajduje się w Latour [2009].

totalnej. To znaczy, żaden z myślicieli uważanych za postmodernistów nie krytykował wszystkich obowiązujących szeroko norm lub przekonań na raz. Gdy jednak zestawia się te wszystkie krytyki razem, to rzeczywiście da się odczuć tendencję polegającą na nieustannej krytyce tego, co było dotąd przez większość uznawane za w miarę pewne. Sądzisz, że istnieje coś takiego jak jednolity sens tekstu? Amerykańscy dekonstrukcyjniści (np. John Hillis Miller, Paul de Man – Belg pracujący w Stanach) udowodnią ci, że się myliłeś. Wierzysz, że tekst, choć może jest wewnętrznie sprzeczny i niejednorodny, to jednak posiada jakieś stałe właściwości? Neopragmatyści (Fish, Rorty) dowiodą ci, że w tekście nie ma żadnego sensu, który byłby niezależny od perspektywy wspólnoty interpretacyjnej, w której znajduje się jego czytelnik. Skoro zatem nie istnieje uniwersalny sposób docierania do wewnętrznego znaczenia tekstu lub innych ludzkich wytworów, to może przynajmniej istnieje metoda odkrywania prawd naukowych? Niektórzy filozofowie nauki (np. Paul Karl Feyerabend) i socjologowie wiedzy szybko wyjaśnią ci, że twór zwany „metodologią nauki” jest niepotrzebną mrzonką, a próba przeprowadzenia demarkacji między nauką i nie-nauką skończyła się fiaskiem. Sądzisz, że istnieją jakieś normy racjonalności, których dopracowaliśmy się przez wieki? Francuscy filozofowie (np. Derrida i Foucault) wyjaśnią ci, że rozum ma swoje małe grzeszki, które nie pozwalają bezkrytycznie się nim zachwycać. Skoro zatem ani nie jesteśmy w stanie dotrzeć do żadnej pozakulturowej prawdy, ani nie posiadamy żadnych uniwersalnych metod racjonalnego postępowania wobec ludzkich wytworów i świata zewnętrznego, to może chociaż istnieje coś takiego jak ludzka natura, międzyludzki zestaw idei czy intuicji podzielanych pod każdą szerokością geograficzną i w każdym okresie historycznym? Filozofowie tacy jak Lyotard, Rorty czy Alasdair MacIntyre od razu zaczną perswadować, że esencjalistyczne myślenie o naturze ludzkiej jest przejawem przyjęcia metafizycznych przesądów (przy czym zarówno Rorty, jak i do pewnego stopnia MacIntyre sądzili, że nie da się z góry przekreślić szansy, iż na drodze argumentacji będziemy mogli zaszczerpić pewne idee – np. ideę poszanowania wolności – we wszystkich kulturach). Słowem, nie ma żadnej świętości, niczego, co byłoby pewne i stałe, na czym można by się oprzeć.

Nie sądzę, żeby te krytyki były niepotrzebne i że powinniśmy je zlekceważyć. W wielu kwestiach wymienieni powyżej myśliciele mieli dużo racji. Idzie jedynie o to, że wszyscy oni tak bardzo byli zajęci negowaniem tego, co do tej pory było powszechnie uznawane, iż zabrakło miejsca na jakiś pozytywny program, na propozycję czegoś, co miałyby zastąpić dotychczasowy ład. Oczywiście niektóre z tych osób zgłaszały też pozytywne propozycje, ale w ogólnym zgiełku krytyki trudno im się było z nimi przebić. Na przykład liberalna utopia Rorty’ego ginęła

gdzieś między jego własną krytyką platonizmu i dogmatów filozofii oświeceniowej. W tym sensie Latour ma rację – zamiast burzenia, przydałoby się nam trochę więcej tworzenia. Tym bardziej, że niektóre z przywoływanych powyżej tez były przedstawiane czasem w sposób zbyt skrajny. Pewne intuicje dotyczące np. ludzkiej wolności zdają się bardziej powszechne, niż to by wynikało z postmodernistycznych założeń (choć niekoniecznie wolność jest zawsze i wszędzie tak samo pojmowana, w tej kwestii antyesencjaliści mają rację: nie istnieje raczej jedno, uniwersalne pojęcie wolności – bardzo pouczające są lingwistyczne rozważania Anny Wierzbickiej na ten temat²⁸).

Ostatnią cechą myślenia postmodernistycznego, którą krytykuje Latour, jest radykalny sceptycyzm poznawczy biorący się właśnie z przekonania o kulturowym uwarunkowaniu wszystkiego. Autor *Splatając na nowo to, co społeczne* uważa, że postmoderniści znowu doprowadzają tylko do skrajności przekonanie, które pojawiło się już gdzieś u Kartezjusza. Chodzi o oddzielenie człowieka, a dokładniej umysłu, od świata, które dokonało się w filozofii autora *Rozprawy o metodzie*. Jeszcze bardziej w tym kierunku poszła filozofia Kanta. Niemiecki filozof stwierdził, że człowiek nie może poznać rzeczy samych w sobie, a więc świata samego w sobie, a jedynie zjawiska, których kształt jest uzależniony od konstrukcji naszych władz poznawczych. Postmoderniści natomiast zastąpili rozum oraz intelekt wieloma kulturami i w ten sposób zagubiona została nie tylko więź między człowiekiem oraz światem, ale też między samymi ludźmi, którzy zaczęli być coraz częściej traktowani jako mieszkańcy niewspółmiernych wspólnot kulturowych²⁹. Mamy więc podwójny sceptycyzm: niewiarę w możliwość poznania rzeczywistości pozakulturowej oraz krytyczne nastawienie co do szansy osiągnięcia porozumienia międzykulturowego.

Latour nie zgadza się na przepaść między człowiekiem a rzeczywistością:

Czy nie macie już powyżej uszu zamknięcia na zawsze w języku albo uwięzienia w społecznych reprezentacjach, czego chciałoby dla was tak wielu przedstawicieli nauk społecznych? Chcemy dostępu do rzeczy samych w sobie, nie tylko do zjawisk. Realne wcale nie jest tak dalekie; mamy do niego dostęp we wszystkich przedmiotach. Czy wokół nas nie ma pod dostatkiem rzeczywistości zewnętrznej?³⁰

²⁸ Wierzbicka [2007] s. 239–294.

²⁹ Więcej na ten temat zob. Abriszewski [2008] s. 19–23.

³⁰ Latour [2011] s. 128.

Ten wątek omówiłem już dokładniej, gdy pisałem o problemie konstruktywizmu kulturowego. Nie wydaje się też, aby Latour zbyt dużą sympatią darzył postmodernistyczne ogłaszanie końca całościowych projektów, których celem było ustanowienie jakiejś uniwersalności między ludźmi. Według wizji rzeczywistości lansowanej przez niektórych filozofów świat stał się miejscem, które jest zbiorem nie dających się pogodzić gier językowych. Miejscem, w którym wypracowanie ogólnego, międzykulturowego porozumienia jest niemożliwe. Co więcej, wszelkie dążenia do porozumienia i jedności niektórzy zaczęli odbierać jako nieprzyjemny totalistyczny projekt. Na przykład Lyotard pisał: „wydać wojnę całości, [...] aktywizować poróżnienia, ratować honor poszczególnego imienia”³¹. Uważany za typowo postmodernistyczny pogląd o niewspółmierności różnych gier językowych i o niemożliwości rozwiązania niektórych konfliktów pojawiających się między antagonistycznymi grupami, rozwija Lyotard w książce pt. *Poróżnienie*³². Co ciekawe, przeciw Lyotardowskim tezom wystąpił Richard Rorty, co udowadnia, że ktoś, kto w pewnych kwestiach wydaje się bardzo postmodernistyczny, w innych może być już zgoła nie-postmodernistyczny³³. Teza o różnych grach językowych, których nie da się pogodzić za pomocą jednego metajęzyka, wywodzi się oczywiście od Ludwiga Wittgensteina, ale Lyotard zradyzalizował ją, twierdząc, że nie tylko nie jest możliwy jeden uniwersalny język, który zawarłby w sobie i pogodził różne słowniki, ale też próba znalezienia konsensusu między tymi słownikami bądź językami jest w wielu przypadkach a priori nie do osiągnięcia. Są to dwie różne tezy. Można się bowiem zgodzić z Wittgensteinem, że co prawda nie istnieje żaden metasłownik, który może zastąpić z powodzeniem wszystkie inne słowniki, a jednocześnie twierdzić, że nie da się z góry odrzucić możliwości twórczego dialogu między użytkownikami różnych słowników i szukania dróg kompromisu między nimi (tę różnicę między sceptycyzmem Wittgensteina a radykalnym sceptycyzmem Lyotarda opisuje Rorty w przywołanym powyżej tekście).

Latour, podobnie jak Rorty, zamiast „aktywizować poróżnienia”, chce łączyć, splatać, konstruować nowy świat i nowe wspólnoty z heterogenicznych części. Zamiast kłaść nacisk na zmierzch wielkich narracji, woli tworzyć nowe opowieści. Powiada pod koniec *Polityki natury*: „Świat jest młody”, co można interpretować jako: Nie sądźcie, że zostało powiedziane ostatnie słowo. Nie wiercie tym, którzy mówią, że od rzeczywistości i od nas nawzajem dzieli nas przepaść.

³¹ Lyotard [1998] s. 28.

³² Lyotard [2010].

³³ Rorty [1999b] s. 315–330.

Nie wiercie tym, którzy sądzą, że uniwersalistyczne dążenia powinny zostać na dobre porzucone. To prawda, modernistyczna utopia uniwersalistycznego świata z jedną ludzką naturą oraz z danymi z góry prawami przyrody jest nie do utrzymania. Nie oznacza to jednak, że należy zupełnie porzucić projekt uniwersalności. Znaczy to tylko, że uniwersalność należy skonstruować, a dokładniej – należy ją konstruować wciąż na nowo.

Można Latourowi kilka rzeczy zarzucić. Choćby to, że tworzy czasem ciekawe, ale uproszczone opowieści na temat postmodernistów i nowoczesnych. Jego krytyka postmodernizmu byłaby zapewne jeszcze bardziej przekonująca, gdyby zamiast odnosić się pobieżnie do poglądów swoich rodaków, postarał się zmierzyć z bardziej wysublimowaną wersją postmodernizmu, na przykład tą, która pojawia się w pismach Rorty’ego. Inny zarzut polega na tym, że Latour czasem zbyt często zawiera metafory, a mniej dba o jasne wyłożenie swoich poglądów. Francuski socjolog nie jest zatem z pewnością kimś, kto wyłożył omawiane powyżej problemy w sposób doskonały. Nie zmienia to jednak faktu, że jego twórczość – wbrew temu, co sam na ten temat wydaje się sądzić – jest bardzo dobrym przykładem szerszej i naturalnej tendencji, która coraz częściej dochodzi do głosu we współczesnej humanistyce (także polskiej), polegającej na zaakceptowaniu wielu tzw. postmodernistycznych tez przy jednoczesnym wskazaniu na ich braki i próbie poszukiwania nowych dróg rozumienia świata.

Bibliografia

- Abriszewski [2008] – K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008.
- Abriszewski [2010] – K. Abriszewski, *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*, Toruń 2010.
- Czerniak [1996] – S. Czerniak, *Świadomość postmodernistyczna*, [w:] *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
- Derrida [1998] – J. Derrida, *Nie jestem postmodernistą* (wywiad z Gabrielą Łęcką), „Polityka” 1 (styczeń) 1998.
- Derrida [2002] – J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, przeł. J. Margański, [w:] idem, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.
- Derrida [2004] – J. Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, [w:] idem, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004.
- Eagleton [1998] – T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998.

- Foucault [2000] – M. Foucault, *Strukturalizm i poststrukturalizm*, [w:] idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000.
- Habermas [1997] – J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukaszewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.
- Habermas [2005] – J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukaszewicz, Kraków 2005.
- Jameson [2011] – F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, przeł. M. Płaza, Kraków 2011.
- Kmita [1995] – J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem: studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1995.
- Kmita [1999] – J. Kmita, *Udział kultury w konstrukcji świata „realizmu naturalnego*, [w:] *Filozofia amerykańska dziś*, red. A. Szahaj, T. Komendziński, Toruń 1999.
- Kowalewski, Piasek, Śliwa [2008] – *Rzeczy i ludzie: humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn 2008.
- Latour [2009] – B. Latour, *Polityka natury*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2009.
- Latour [2010a] – B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków 2010.
- Latour [2010b] – B. Latour, *An attempt at a „Compositionist Manifesto”*, [w:] „New Literary History” (3) 2010, s. 471–490, dostępne na: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/120-NLH-GB.pdf>.
- Latour [2011] – B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011.
- Liotard [1998] – J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998.
- Liotard [2010] – J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, przeł. B. Banasiak, Kraków 2010.
- Morawski [1999] – S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy...: o postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999.
- Nietzsche [1993] – F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] idem, *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- Norris [2001] – Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, przeł. A. Przybyśławski, Kraków 2001.

- Norris [2005] – Ch. Norris, *Dekonstrukcja, postmodernizm i filozofia nauki*, przeł. T. Sieczkowski, „Nowa Krytyka” (17) 2005, s. 25–54, dostępne na: <http://www.nowa-krytyka.pl/spip.php?article296>.
- Pałubicka, Kowalski [2003] – *Konstruktywizm w humanistyce*, red. A. Pałubicka, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2003.
- Rorty [1998] – R. Rorty, *Filozofia jako rodzaj pisarstwa: esej o Derridzie*, [w:] idem, *Konsekwencje pragmatyzmu: Eseje z lat 1972-1980*, przeł. Cz. Karkowski, Warszawa 1998.
- Rorty [1999a] – R. Rorty, *Afterword: Pragmatism, Pluralism and Postmodernism*, [w:] idem, *Philosophy and Social Hope*, London 1999.
- Rorty [1999b] – R. Rorty, *Kosmopolityzm bez emancypacji. Odpowiedź Jean-François Lyotardowi*, [w:] idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.
- Rorty [2009] – R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 2009.
- Sokal, Bricmont [2004] – A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużyciach nauki popełnianych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2004.
- Szahaj [2001] – A. Szahaj, *Postmodernizm w kulturze współczesnej*, Bydgoszcz 2001.
- Szahaj [2002] – A. Szahaj, *Ironia i miłość: neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002.
- Welsch [1998] – W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zedler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- Wierzbicka [2007] – A. Wierzbicka, *Słowa kluczowe. Różne języki – różne kultury*, przeł. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa 2007.