

Wyobraźnia ontologiczna – przekraczanie metodologicznego solipsyzmu a obietnica badań interdyscyplinarnych

Andrzej W. Nowak

Adam Mickiewicz University
andrzej.w.nowak@gmail.com

Przyjęto: 28 sierpnia 2013; zaakceptowano: 15 września 2013; opublikowano: jesień 2013.

Streszczenie

Niniejszy tekst wprowadza pojęcie wyobraźni ontologicznej. Stanowi on próbę scalenia dwóch tradycji: socjologii krytycznej ze studiami nad nauką i technologią – STS (wraz z Teorią Aktora-Sieci – ANT). Przez przeciwstawienie obu tych tradycji intelektualnych staram się pogodzić humanistyczną wrażliwość etyczno-polityczną z posthumanistyczną przenikliwością ontologiczną. Wychodzę z założenia, że współczesny świat potrzebuje nowej ontologii społecznej i opartej na niej nowej teorii krytycznej w celu przezwyciężenia przyjmowanej nieświadomie, modernistycznej „plasterkowej” wizji ontologii społecznej. Jestem przekonany, że potrzebujemy nowych ujęć ontologii tego, co społeczne, oraz dyspozycji badawczej, którą nazywam wyobraźnią ontologiczną.

Słowa kluczowe: wyobraźnia ontologiczna; ontological turn; solipsyzm metodologiczny; interdyscyplinarność; *fronesis*.

Wstęp

Pojęcie wyobraźni ontologicznej, które proponuję w poniższym tekście, to próba połączenia dwóch tradycji: socjologii krytycznej oraz społecznych studiów nad nauką – STS (wraz z teorią aktora-sieci – ANT). Można skrótowo nazwać ten projekt fuzją Millsa⁷⁹ z Latourem. Cóż to znaczy? Pierwszy z autorów to symbol socjologii krytycznej (por. Mucha 1986), drugi wraz z Donną Haraway stał się znakiem rozpoznawczym refleksji posthumanistycznej⁸⁰. Zderze-

⁷⁹ Chodzi oczywiście o książkę *Wyobraźnia socjologiczna* (Mills 2007).

⁸⁰ Zakwalifikowanie B. Latoura jako autora posthumanistycznego może być częściowo mylące. Teoria aktora-sieci w swej późnej postaci jest „realistycznym realizmem”, Latour stanowczo odci-

nie tych dwóch postaci to próba pogodzenia ognia z wodą: humanistycznej wrażliwości etyczno-politycznej z posthumanistyczną przenikliwością ontologiczną. Dlaczego potrzebujemy takiej syntezy? Wychodzę z założenia, że jednym z problemów trapiących współczesną humanistykę i nauki społeczne jest ich izolacja od problemów społecznych (Flyvbjerg 2001: 166). Dlatego potrzebujemy odnowienia potencjału myśli krytycznej (socjologii i filozofii publicznej). Jednym z powodów tego, że nauki społeczne nie potrafią adekwatnie uczestniczyć w debatach na temat trosk i problemów naszych zbiorowości, jest podzielana w przez te nauki ontologia społeczna. Jest nią przyjmowana nieświadomie modernistyczna „plasterkowa” wizja ontologii społecznej (w szerszym sensie tego słowa), w której wydziela się podsystem społeczny (w sensie węższym) oraz podsystemy kultury, polityki, ekonomii, nauki, religii itd.⁸¹ Dziś wiemy, że nie da się utrzymać tych fikcyjnie zakreślonych granic nowoczesności (por. Beck 1992, Feenberg 2010: 181). Dziura ozonowa, ruchy antyszczepionkowe, bezpieczeństwo energetyczne, terroryzm, przebudzenie religijne nie mieszczą się w prostych modernistycznych ramach (por. Latour 2011). Łatwo dostrzec, że wszystkie te zjawiska są połączone i jak wiele tracimy, gdy analizujemy je odrębnie. Jestem przekonany, że potrzebujemy nowych ujęć ontologii tego, co społeczne, oraz dyspozycji badawczej, którą nazywam wyobraźnią ontologiczną.

Jaka jest geneza tego konceptu? Punktem wyjścia jest następująca diagnoza. Otóż jestem przekonany, że myśl krytyczna jest w poważnym kryzysie, częściowo dzieje się tak dlatego, że podczas swej ewolucji zerwała z myśleniem ontologicznym. To wiąże się ze zbytym przywiązaniem do analiz epistemologicznych, częściowo wynika to z dziedzictwa kantowskiego i neokantowskiego oraz z krytyki postmodernistycznej. Kolejnym problemem jest „bezzębność” socjologii krytycznej w sporach dotyczących problemów i kontrowersji naukowo-społecznych. Wymownym przykładem jest Habermas, który stworzył rozbudowaną teorię nowoczesności i modernizacji bez analizowania kwestii związanych z techniką (Feenberg 2010: 129–156). Jest to także związane z tendencjami neoluddycznymi, które narastały od okresu rewolucji kontrkulturowej 1968 (Nowak 2013a). Częściowego ratunku mogą dostarczyć społeczne studia nad nauką oraz teoria aktora-sieci, które zaowocowały inspirującymi rozwiązaniami dotyczącymi ontologii. Pozwoliły one ponadto przekroczyć teoriocentryzm w ujmowaniu nauki i techniki dzięki „obniżeniu tonu” (Shapin 2010: 1–14) w opowieściach o nauce i technice, dokonane przez etnograficzne studia nad technonauką i jej realnym, praktycznym funkcjonowaniem. Jest nadzieja, że tego typu badania zmniejszą stopniowo alienację, którą

na się od postmodernizmu. Lokowanie go w obrębie posthumanizmu może być niefortunne, gdyż wielu autorów tego nurtu jest dość mocno zależnych od postmodernistycznego dziedzictwa.

⁸¹ Kognitywiści i myśliciele systemowi dodają zwykle jeszcze jeden „plasterek” – podsystem osobowości.

w badaczach nauk społecznych wytwarza gwałtowny rozwój technonauki, i że przełoży się to na wzrost refleksyjności większej liczby uczestników sfery publicznej i zmniejszy wyobcowanie i *future shock* we współczesnych społeczeństwach. Aby było to możliwe, musimy jednak dokonać pewnej korekty tych badań. STS i ANT zagubiły bowiem gdzieś możliwość skonstruowania w ich obrębie pełnokrwistej instancji krytycznej, dlatego konieczne ich uzupełnienie. Szczególnie dotyczy to teorii aktora-sieci, którą można oskarżyć o konformizm i tendencję do sprzyjania zwycięzcom (Feenberg 2010: 144). Feenberg proponuje, aby odnowić potencjał krytyczny w przemyśleniu dziedzictwa teorii krytycznej (Marcuse) oraz tradycyjnych ujęć filozoficznych (Heidegger). Tworzy on ciekawą syntezę teorii krytycznej, filozofii techniki oraz społecznych studiów nad nauką. Uważam jednak, że warto pójść inną, alternatywną drogą, która omija filozoficzny kanon. Jestem przekonany, że „opłata za wejście” wymagana przy lekturze Heideggera i Marcusego jest zbyt wysoka. Osoby socjalizowane w filozofii są w stanie ją ponieść z pożytkiem, jestem jednak pewny, że dla osób bez wykształcenia filozoficznego koszt ten jest zbyt wysoki i nie wynagradzają go uzyskane rezultaty. Dlatego proponuję inną drogę. Pojęcie wyobraźni ontologicznej wpisuje się w poszukiwania podejmowane w krytycznej teorii techniki (Feenberg 2002) w odróżnieniu jednak od tej ostatniej większy akcent położony jest na STS i ANT, a nie filozofię i teorię krytyczną.

Moja propozycja przybiera następującą postać: po pierwsze, C.W. Mills i jego koncepcja wyobraźni socjologicznej stanowi ciekawy sposób „upolitycznienia” wiedzy, tzn. uwrażliwienia nas na powinności i uwikłania aksjologiczne, towarzyszące uprawianiu nauk(i), a osiągnięcia w ramach STS i ANT, tzw. zwrot ontologiczny (Heur, Leydesdorff, Wyatt 2013: 341–362), umożliwiają prześledzenie, w jaki sposób następuje krążenie naszych działań i jakie mają one skutki dla zbiorowości.

Pojęcie wyobraźni ontologicznej jest wieloaspektowe, jak Mills w wypadku wyobraźni socjologicznej można wymienić co najmniej trzy jego główne aspekty: metodologiczny, socjologiczno-historyczny i moralno-polityczny. Scharakteryzujmy każdy z nich. Aspekt metodologiczny wyobraźni ontologicznej to przede wszystkim porzucenie ideału nauki jako teorii oraz pozbycie się złudzeń związanych z fundamentalizmem humanistycznym (Abriszewski 2010: 143–157). Posługiwanie się wyobraźnią ontologiczną wymaga dostrzeżenia złożonej sieci aktorów wytwarzających naszą zbiorowość, zgodnie z postulatem symetrii podnoszonym przez Bruno Latoura (Latour 2011). Aspekt drugi to odpowiedź na wyzwania ze strony tak zwanej nowoczesności refleksyjnej i na lęki wywoływane przez technonaukę (Nowak 2012). To nadzieja, że upowszechnianie tego typu wrażliwości i dyspozycji poznawczej pomoże upodmiotowić grupy i jednostki w świecie technonauki. Głównej inspiracji dostarczają mi ruchy pacjentów odwołujące się do dowodów (Rabeharisoa, Moreira, Akrich 2013). Wreszcie trzeci aspekt to zobowiązania moralno-

polityczne, nie wystarczy rozpoznać kluczowej natury rzeczywistości, należy ponadto zaproponować, jak wśród jej powikłanych węzłów się poruszać i przekształcać jego sploty. Wyobraźnia ontologiczna to świadomość, iż ciężką na nas zobowiązania zarówno poznawcze, jak i aksjologiczne. Nie da się odseparować jednych od drugich.

Zadanie, które wyznaczyłem dla wyobraźni ontologicznej, jest dość dramatyczne. Nie dość, że musimy pogodzić się z upadkiem modernistycznej „ontologicznej higieny” (Bakke 2010: 17), to powinniśmy ćwiczyć się w tym, jak przekraczać linie i podziały dawniej zakreślone. Tu jednak następuje moment trudniejszy, praca wyobraźni ma dwa wymiary: socjologiczny (całościowy) i konstruktorski (Wesołowski 1975). Samo podważenie dawnych podziałów dyscyplinarnych to dopiero pierwsza część zadania. Jest nią radykalna, odważna praca wyobraźni, polegająca na przepracowywaniu ograniczeń wynikających z uwarunkowań historycznych, instytucjonalnych, bezwładności instytucjonalnej, czyli tego, co nazywam solipsyzmem metodologicznym. Do dopełnienia obrazu kluczowy jest jednak drugi aspekt pracy wyobraźni – konstruktorski. Ten jest trudniejszy, wymaga podjęcia ryzyka, wyznaczenia perspektyw, wzięcia odpowiedzialności. Pierwszy z aspektów wyobraźni ma charakter bardziej ontologiczny, drugi ma silniejszy komponent polityczny. Praca wyobraźni socjologiczno-całościowej odpowiada pytaniu zadanemu przez Latoura: „Ilu nas jest?”, praca wyobraźni polityczno-konstruktorskiej natomiast odpowiada pytaniu: „Czy możemy być razem?” (Latour 2009). Pierwsze zadanie odpowiada tradycyjnej pracy akademickiej (naukowej), to mówiąc praca odtwarzająca kształt naszej zbiorowości, zamieniająca ją w słowa, pojęcia i inskrypcje. Pierwsza z funkcji wyobraźni to dobrze wypełniona rola naukowca-akademika. Drugi aspekt wyobraźni to wypełnienie obietnicy i powołania zaangażowanego intelektualisty. Jest to zajęcie ryzykowne, domagające się powtarzania gestu Leninowskiego, który tak dobrze został określony w *Przedwiośniu*:

Macieź wy odwagę Lenina, żeby wszcząć dzieło nieznanne, zburzyć stare i wszcząć nowe. Umiecie tylko wymyślać, szkalować, plotkować. Macieź wy w sobie zawzięte męstwo tamtych ludzi – virtus niezłomną, która może być omylną, jako rachuba, lecz jest niewątpliwie wielką próbą naprawy ludzkości? (Żeromski 2013).

Na płaszczyźnie bardziej praktycznej koncept wyobraźni ontologicznej to także próba pogodzenia dwóch „greckich”⁸² wynalazków: demokracji i nauki, próba pogodzenia ze sobą Racji, Siły i Reprezentacji Wielości (Latour 1999). Jest ona częściowym powtórzeniem gestu Laclaua i Mouffe (Bobako 2010: 79–82), którzy chcieli ocalić polityczno-emancypacyjną zawartość oświecenia,

⁸² Oczywiście należy pamiętać o tym, że obraz starożytnej Grecji został w dużej mierze sfabrykowany w XIX stuleciu (Bernal 1987).

a zarazem przekroczyć jego ograniczenia epistemologiczne. W wypadku wyobraźni ontologicznej próba taka wyraża się jako chęć ocalenia modernistycznej, emancypacyjnej nadziei politycznej oraz odrzucenie Modernistycznej Konstytucji (Latour 2011). Jestem przekonany, że rozwiązanie zaproponowane przez Bruno Latoura (Latour 2009) jest niewystarczające. Porzucenie modernistycznych złudzeń jest ważnym zabiegiem na płaszczyźnie ontologicznej. Pokazanie złożoności uwarunkowań ontologicznych, uwrażliwienie na wielość perspektyw, które powinny być przykładane do analizy zjawisk, to moment „akademicki”. Wbrew Latourowi uważam, że nie ma łatwego przejścia od analizy ontologicznej („Ilu nas jest?”) do artykulacji polityczno-etycznej („Czy możemy być razem?”). Zgadzam się z przywoływanym wyżej Andrew Feenbergiem oraz ze Steve'em Fullerem, że teoria aktora-sieci może być szkodliwa dla misji i obietnicy nauk społecznych, nie daje bowiem wystarczających narzędzi do mobilizacji politycznej (Fuller 2006: 52). Jako radykalizacja etnologii ANT dostarcza nam dobrych, gęstych opisów rzeczywistości. Taka płaska ontologia wystarcza, gdy chcemy dokonywać analiz ontologicznych, podążając za aktorami. Jednak takie analizy to tylko część tego, czym jest działalność na polu nauk społecznych (i jej kulturowe funkcje). Mill-sowski postulat „wyobraźni socjologicznej”, obietnica nauk społecznych to nie tylko działalność akademicka, musi być ona uzupełniona, jego zdaniem, o działalność charakteryzującą tak zwanych intelektualistów, czyli o świadome uczestnictwo w sporach, konfliktach, troskach i zmartwieniach naszej zbiorowości. Latour jest świadom tej roli nauk społecznych, wydaje się jednak, że nie jest świadom, iż ANT jest tutaj dwuznacznym sojusznikiem. Pozostanie na gruncie ANT grozi uwięzieniem w „światopoglądzie karmicznym” (Fuller 2006: 146). Światopogląd karmiczny, charakterystyczny, zdaniem Fullera, dla kultury neoliberalnego kapitalizmu, a także dla tzw. lewicy darwinowskiej (Dawkins, Singer), to powrót tendencji do postrzegania świata jako miejsca, w którym nie ma gry wolnej woli i deterministycznych praw.

Przejdźmy do wstępnego zdefiniowania interesującego nas konceptu: poprzez wyobraźnię ontologiczną rozumiem pewną umiejętność, zdolność, dyspozycję badawczą. Oznacza ona z jednej strony umiejętność rozpoznania uwarunkowań własnego usytuowania, a z drugiej ruch pozwalający na ich przekroczenie. Wyobraźnia ontologiczna, ujmując rzecz możliwie syntetycznie, to radykalne mnożenie ram odniesienia, które mogą być zastosowane w danym badaniu (Latour 2010: 99) i jednocześnie zdolność wybrania ramy właściwej w danym momencie i miejscu. Pierwsza z dyspozycji wymaga od nas treningu interdyscyplinarnego. Potrzebna jest socjalizacja w wielu reżimach pracy intelektualnej, wielorakich zespołach badawczych⁸³, dopiero to może dać umie-

⁸³ W tym miejscu warto przytoczyć anegdotę dotyczącą różnych reżimów pracy. Autor niniejszego artykułu miał niewątpliwą przyjemność uczestniczyć w seminariach prowadzonych przez śp. prof. Kozyra-Kowalskiego, które polegały na bardzo wnikliwym omawianiu i opracowywaniu wybranych, klasycznych lektur socjologicznych. Na przykład *O podziale pracy społecznej* Durkhe-

jętność używania wielu ram odniesienia, która jest niezbędna w procesie „otwierania nauk społecznych” i tworzenia jednej, szerokiej przestrzeni badań społecznych (por. Wallerstein, Flis 1999). Pytanie o to, kiedy i gdzie użyć ramy właściwej, jest trudniejsze. Odsyła nas do kwestii roztropności, mądrości praktycznej – *fronesis*. Wyczucie właściwego czasu i miejsca, użycie odpowiedniej ramy to zarazem konieczność zatrzymania gry wielością ram odniesienia, wymaga to od nas użycia przemocy (Zybertowicz 1995: 367). Po zwrocie ontologicznym (Heur, Leydesdorff, Wyatt 2013: 341–362) w odróżnieniu od Andrzeja Zybertowicza łączyłbym jednak kategorię przemocy z ontologią, a nie z poznaniem, co wiąże się też z ewolucją samego konstruktywizmu. Zgadza się jednak z Zybertowiczem, że stanowienie nowych pól kulturowych (i destrukcja starych) oraz fundowanie (i niszczenie) struktur społecznych jest kluczowym zadaniem dla filozofii i nauk społecznych. Moim zdaniem zadanie takie wymaga od badacza zarówno analiz ontologicznych, jak i tego, aby wyobraźnia ontologiczna była także działalnością etyczną i polityczną. Przemoc, która jest związana z wyborem ramy odniesienia w danym momencie i miejscu, wiąże się jednoznacznie z odpowiedzialnością za ów wybór. Ten moment to powrót do nowoczesnej obietnicy zawartej w naszych badaniach, która polega nie tylko na badaniu, ale także na współuczestniczeniu w zmianie społecznej (a nawet zapoczątkowywanie jej)⁸⁴. Przykładowo, analiza ruchów antyszczepionkowych jest fascynująca, ANT pomaga nam w zrozumieniu złożoności tego fenomenu. Jesteśmy jednak także uczestnikami naszej zbiorowości, bywa, że jesteśmy w sytuacji, kiedy trzeba wypowiedzieć się jako ekspert, zając stanowisko. Z jednej strony możemy solidaryzować się z ruchami zatrwożonych, wyalienowanych pacjentów. Warto krytykować, demaskować nadużycia ze strony technokratycznej strony nauki, sprzężonej z władzą kapitału i bioliberalną przemocą państwa. Z drugiej strony nie można nie zauważyć, że krytyka państwa i sprzężonej z nim nauki (medycyny opartej na faktach) przyczynia się dzisiaj do przyspieszenia rozkładu tych dziedzin. Czy sprzymierzeni z antyszczepionkowcami pomożemy w upodmiotowieniu pacjentów, czy wprost przeciwnie oddamy ich grze chorób i kapitału. Decyzja taka nie może być tylko akademicka, wymaga ona od nas roztropnych decyzji podejmowanych w czasie rzeczywistym, w toczącym się tu i teraz życiu publicznym (Nowak 2012).

Użycie kategorii roztropności (*fronesis*) nie jest przypadkowe, poprzez wprowadzenie pojęcia wyobraźni ontologicznej świadomie pragnę wpisać się w

ima było analizowane przez cały semestr w trybie cotygodniowych spotkań. Każdy referent opracowywał przeciętnie ok. 10 stron tekstu lektury na spotkanie, a gdy padła moja kolej, opracowałem 20 stron. Spotkało się to z reprimendą ze strony profesora, który stwierdził, iż musimy wybaczyć taką pochwopność, gdyż *Pan Andrzej jest z filozofii*.

⁸⁴ Paradoksalnie w społeczeństwie ryzyka i w obrębie szerokiego spektrum kontrowersji związanych z funkcjonowaniem technonauki zmienianie społeczeństwa może polegać na spowalnianiu zmian powodowanych przez innowacje.

ruch zwany przez jego twórcę fronetycznymi naukami społecznymi (Flyvbjerg 2001). Tery Eagleton zauważył, że „dla Arystotelesa etyka i polityka są ze sobą ściśle powiązane. Etyka zajmuje się dążeniem człowieka do doskonałości, a nikt nie może jej osiągnąć w odosobnieniu” (Eagleton 2012: 137). Eagleton zauważył, że Marks był moralistą, „Arystotelesem epoki nowoczesnej”. Wydaje się, że Mills i jego koncepcja wyobraźni socjologicznej także była bezpośrednią kontynuacją Arystotelesowsko-Marksowskiego dziedzictwa. Wprowadzenie kategorii roztropności (*fronesis*) nie dość, że spina klamrą różne stanowiska, to ponadto pozwala na wyjście z impasu, w który po „wojnach o naukę” popadły nauki społeczne (Flyvbjerg 2001: 1–5). Jest to potrzebne, ponieważ rozwój technonauki (Bińczyk 2012, Beck 1992) spowodował, że ich tradycyjne koncepcje, kładące nacisk na pojęcie społeczeństwa i naturę ludzką stały się niewystarczające. Dziś potrzebujemy platformy badawczej, która połączy wrażliwość moralną Arystotelesa i Marksa i odpowie na wyzwanie ontologiczne ze strony posthumanizmu⁸⁵. Eagleton stwierdził, że „Cnota oznacza dla Arystotelesa coś w rodzaju techniki czy też *know-how* bycia człowiekiem” (Eagleton 2012: 121). W pojęciu wyobraźni ontologicznej (uzupełnionej o uwspółcześioną koncepcję *fronesis*) chcę zapytać o to *know-how* bycia człowiekiem (i badaczem) w naszej technonaukowej zbiorowości.

Warto zapytać, kto będzie uczył tego *know-how*. Odwołanie do STS i ANT sugeruje, że pierwsza część pracy – ontologiczna – może być wykonana przez badaczy z tych dyscyplin. Radykalizowana etnografia laboratorium, badanie społecznych uwarunkowań nauki i techniki dostarczają nam dobrych narzędzi. Od STS i ANT możemy się nauczyć, jak żonglować ramami odniesienia. Trudniejsze jest pytanie o to, kto ma uczyć tego, którą ramę wybrać. Odwołanie do kategorii roztropności, mądrości praktycznej (*fronesis*) sugeruje, że uczyć mogą tego filozofowie, że stać się to może jedną z kulturowych funkcji filozofii (Abriszewski 2010: 107–142). Tylko czy filozofowie są w stanie podołać temu zadaniu?

Rozliczenie z solipsyzmem metodologicznym⁸⁶

Pojęcie wyobraźni ontologicznej powstało jako antidotum na konsekwencje wynikające z naszego historyczno-społecznego uwikłania w strukturach wiedzy. Podchodząc do tej kwestii analitycznie, proponuję za Wallersteinem, aby-

⁸⁵ Dotyczy to także kognitywistki, szczególnie badań poznania rozproszonego i ucieleśnionego.

⁸⁶ Nie chcę w tym miejscu wchodzić w szczegółową polemikę ze stanowiskiem „metodologicznego solipsyzmu” Jerry’ego Fodora (Fodor 1980). Ujmując rzecz dosadnie, uważam jego stanowisko za przykład podejścia wyjątkowo szkodliwego i niszczącego możliwości prowadzenia badań interdyscyplinarnych. Chciałbym jednak zauważyć, że nie da się różnicy pomiędzy stanowiskiem moim a Fodora sprowadzić do różnicy pomiędzy internalizmem a eksternalizmem z pewnego prostego powodu, mianowicie nie uznaję samej tej dystynkcji za wartościową poznawczo.

śmy wyróżnili dyscypliny, czyli pewne formy wytwarzania rygorów poprawności, sposoby dyscyplinowania intelektu; instytucje, czyli pewne ramy organizacyjne; oraz kultury, czyli pewne wspólnoty interpretacyjne, które są podzielane przez uczonych (Wallerstein 2004: 262–297). Wszyscy musimy wpisywać swe własne badania w istniejące już instytucje, podlegamy czynnikom dyscyplinującym oraz jako uczestnicy kolektywów badawczych (Fleck 2006) podzielimy pewne style myślowe, czyli Wallersteinowskie kultury badawcze. Każdy z tych obszarów ma swoje uwarunkowania historyczne, swoją genealogię, warstwy, które dopiero żmudna praca archeologa wiedzy może odsłonić. Każde z tych pól podlega procesom samoorganizacji, konieczność przetrwania wymaga mechanizmów samowytwarzania i samoregulacji. Wynika to z pewnych bardziej ogólnych właściwości systemowych, które mają zarówno organizmy żywe (zob. Maturana, Varela 1980), jak i złożone systemy społeczne (zob. Luhmann 2007). Procesy te mają także swoje konsekwencje polityczne i związane z władzą, każde z tych pól ma swoje stawki i gry o władze (zob. Bourdieu 2006). Podlegamy naciskom instytucjonalnym i organizacyjnym, musimy badania wpisywać w gorset konkretnych dyscyplin, wreszcie musimy przynależeć do konkretnych kultur badaczy i badaczek. Analiza własnych uwarunkowań, która tradycyjnie przynależała do socjologii wiedzy, po zwrocie ontologicznym staje się ogólną teorią społeczeństwa (por. Sojak 2004). Możemy śmiało stwierdzić, że socjologia wiedzy staje się z konieczności ontologią. Proponuję, aby za solipsyzm metodologiczny uznawać awersję do przemyślenia własnego usytuowania. Spowodowane jest to, moim zdaniem, przez zbytne przywiązanie do analiz na poziomie epistemologicznym. Po okresie dominacji postmodernizmu wciąż dziedziczymy jego niechęć do podjęcia analiz ontologicznych. Ucieczka w epistemologię powoduje, że skupiamy się na rezultatach czynności wiedzotwórczych (Abriszewski 2010: 51–63). W ten sposób tracimy możliwość śledzenia całej sieci wiedzotwórczej. Analiza na poziomie epistemologicznym uniemożliwia nam ujrzenie własnego usytuowania. Widzimy jedynie, podobnie jak moderniści, połowę rzeczywistości (por. Latour 2010). Ma to poważne konsekwencje polityczne, analiza skupiona na poziomie epistemologicznym („policja epistemologiczna”), abstrahująca od własnego uwarunkowania, ma tendencję do zamiany uwarunkowań przygodnych w konieczność. Przykładem takiej tendencji jest bioliberalizm (Fuller 2006), jedno z kluczowych, zdaniem tego autora, zagrożeń, którym poddane są dziś nauki społeczne. Termin ten oznacza pewną formę ideologii powstałej ze sprzężenia neoliberalnej niewiary w społeczeństwo z promowaniem indywidualistycznych wyjaśnień natury ludzkiej (często biologicznych lub quasi-biologicznych). Bioliberalizm⁸⁷ to wyparcie (analogiczne do mechanizmu psychoanalitycznego) własnego usytuowania. Jego konsekwencją jest upadek „nauk społecznych”, upadek praktyk społecznych odwołujących się do pozio-

⁸⁷ Do pojęcia „bioliberalizm” wróć w późniejszej partii tekstu.

mu tego, co społeczne. Fuller wskazuje, że projekt nauk społecznych, którego wzorcem jest socjologia, jest nierozzerwalnie związany z misją polityczną. Przez odwołanie się do tradycji durkheimowskiej pokazał on, że człon „socjo-” w pojęciach socjalizm i socjologia nie jest przypadkowy. Misja nauk społecznych była u ich genezy ściśle związana z ich funkcją przemiany społeczeństw, w których i dla których są uprawiane. Kluczowe pytanie brzmi, jak wypełnić obietnicę nauki społecznej (Wallerstein 2004: 262–297) bez równoczesnego porzucania narzędzi wypracowanych przez STS i ANT. Feenberg także wskazuje na konieczność wypracowania krytycznych nauk społecznych, które będą ekonomią polityczną, czyli krytyką urynkwowania, krytyką biurokracji i systemów społecznych, oraz ekologią polityczną, czyli krytyką technonauki (Feenberg 2010: 159). Dopiero połączenie krytyki tych trzech głównych aspektów nowoczesności pozwoli na rozwijanie projektów i teorii modernizacji. Będzie to trudne, ponieważ dziś wiemy, że nie ma postępu, w tym technicznego, który byłby podtrzymywany przez transcendentálne ramy historiozofii nowoczesności. Dziś wyzwaniem jest uprawianie krytycznych, emancypacyjnych nauk społecznych mimo wiedzy, że przyszłość to enigma i nie istnieje zewnętrzne pojęcie postępu, umieszczone gdzieś pośród praw historii.

Jak wskazałem wyżej, traktuję wyobrażnię ontologiczną jako próbę pogodzenia poznawczej funkcji nauki z charakterystyczną dla intelektualistów postawą zaangażowania politycznego (Fuller 2009). Zwrotny namysł nad naszym usytuowaniem, uwikłaniem w struktury wiedzy powinien być pierwszym krokiem, który rozpoczyna pracę intelektualną. Dlaczego? Wychodzę z podobnego założenia jak Immanuel Wallerstein i uważam, że przede wszystkim powinniśmy „odmyśleć” odziedziczone struktury wiedzy (Wallerstein 19991). Jestem przekonany, że to nie „ontologia świata”, ale generowane przez struktury wiedzy przesądzenia poznawcze wpływają w większym stopniu na naszą tegoż świata wizję. To jest główna przeszkoda w badaniach, które skupiają się na problemach, a nie na dyscyplinarnie produkowanych fetyszach. Jak zauważa B. Latour, to podążanie „za aktorami” dyktowane „przez problemy i troski” (w tym postulacie Latour zgadza się z Millsem) powinno kierować naszymi badaniami. Inaczej grozi nam wspomniany już solipsyzm metodologiczny, czyli specyficzny rodzaj niewrażliwości, brak umiejętności refleksji na poziomie radykalnie pomyślanej, zontologizowanej socjologii wiedzy. To brak pewnej dyspozycji, która pozwala ciągle na nowo pytać o własne usytuowanie i wpływ, jaki wywiera on na naszą refleksję, w tym refleksję nad własnym usytuowaniem (i refleksją nad nim)⁸⁸. Solipsyzm metodologiczny to nieświadome reifikowanie historycznie przygodnych uwarunkowań. Jak wspomniałem wyżej, jesteśmy w nie historycznie wrzuceni ze względu na nasze zeterminowanie przez dyscypliny, instytucje i kultury badawcze. Podam proste

⁸⁸ To dziwne, barokowe zdanie nie jest przypadkiem; w diagnozie solipsyzmu metodologicznego zadłużam się u Pierre’a Bourdieu.

przykłady. Problem psychofizyczny, podejmowany z ferworem w filozofii analitycznej, ignoruje wiedzę dostępną na przykład studentowi etnologii pierwszego roku, który napotyka prace Marcela Maussa, w których jedność psychofizyczna i postulat podkreślający ważność ciała i jego rolę w poznaniu są traktowane jako oczywiste i zgoła zdroworozsądkowy punkt wyjścia. Analogicznie student socjologii, po lekturze Bourdieu traktuje jako oczywiste założenie, iż ciało lub umysł są jedynie pochodnymi wobec szerszej kategorii habitusu. Innym przykładem jest socjologia, która zмага się z wytworzoną we własnej instytucjonalizacji dystynkcją: działanie – system. Zawieszenie socjologii pomiędzy naukami nomotetycznymi a idiograficznymi doprowadziło w konsekwencji do pęknięć i napięć w obrębie dyscypliny. Teorie preferujące idiografizm akcentowały biegun działania i skupiły się w tradycji interakcjonistycznej, ujęcia bardziej nomotetyczne zaowocowały teoriami systemowymi i ekonomizacją dyskursu socjologicznego. Próby przekraczania dystynkcji podmiot/działanie – system, dokonywane przez Sztompkę i Giddensa, wywazały drzwi otwarte już na oścież przez Foucaulta, tradycję oralności i piśmienności i dużo wcześniej przez szkołę historyczną Annales.

Przykładem solipsyzmu jest także używanie wykształconych we własnej dziedzinie narzędzi, które zostały skompromitowane przez inne dziedziny. W Polsce dobitnym przykładem braku wyobraźni socjologicznej jest opieranie swej wiedzy o cywilizacjach pozaeuropejskich tylko na sądach Hegla, Webera lub Feliksa Konecznego. Utrzymywanie się takich skompromitowanych poglądów wynika z tego, że w XIX-wiecznej Akademii badania filozoficzne i socjologiczne oddzieliły się od etnograficznych i orientalistycznych. Służyło to legitymizacji imperializmu i podziału kolonialnego. Narzędzia do badania społeczeństw zachodnich nie mogły być przecież używane w stosunku do „dzikich”, nienowoczesnych mieszkańców reszty globu. Wynaleziono inne badania i innych badaczy. Do Afryki, części Ameryk, Polinezji i Australii nie pojechali socjolodzy, aby badać społeczeństwa, pojechali antropolodzy, aby badać Innych, „dzikich”. Wyjątek zrobiono dla Japonii, Chin i Indii, dla których z racji rozbudowanych organizmów społeczno-politycznych nie wypadało prowadzić badań tylko etnologicznych i dlatego powołano studia orientalne. Aby sprawdzić zależność naszej wiedzy od uwarunkowań XIX w., proponuję mały test. O jakiej dziedzinie wiedzy pomyślcie, drodzy czytelnicy, kiedy chcecie się dowiedzieć na temat funkcjonowania współczesnej, wielopokoleniowej rodziny marokańskiej w Casablance? Czy będzie to socjologia rodziny czy etnologia? A gdy przyjdzie nam chęć poznać obyczaje świąteczne i rodzinne w Kansas albo Cleveland, udamy się w pierwszej kolejności do socjologów czy etnologów? Ostatnim przykładem jest asocjologiczność koncepcji „państwa” rozwijana na wydziałach politologii. Wycieczka na inny wydział, do innej biblioteki spowodowałaby, że większość problemów by zniknęła. To, że do dziś utrzymuje się „państwocentryzm” lub inaczej rzecz ujmując, metodologiczny nacjonalizm, jest zadziwiającym przykładem metodologicznego

solipsyzmu, wynikającym z XIX-wiecznego trójpodziału na politologię, socjologię i ekonomię. Już od szkoły Annales, reprezentowanej przez F. Braudela, a w Polsce przez Witolda Kulę i Mariana Małowista, wiemy, że podział ten jest metodologicznie pozbawiony większego sensu.

Dlaczego warto przewycięzać metodologiczny solipsyzm, widać po efektach, które przyniosło częściowe wychodzenie z niego w niektórych dyscyplinach. Mam na myśli proces, który można nazwać antropologizacją humanistyki (por. Piasek, Kowalewski 2009). Pojawił się on w okresie wyzwania się z kolonializmu i nasilił po geokulturowej rewolucji 1968 roku. Załamanie się porządku kolonialnego spowodowało, że dalsze trwanie XIX-wiecznego porządku struktur wiedzy nie mogło być kontynuowane. Bezrobotni antropolodzy musieli wrócić do domu.

Antropolodzy zajęli się badaniem tych społeczeństw, które dotychczas delegowały ich do badania Innych. Proces ten okazał się bardziej radykalny w skutkach, niż można się było spodziewać. Jedną z takich nieoczekiwanych rewolucji w strukturach wiedzy były etnograficzne badania nad nauką i techniką. Nastąpiło wspomniane już „obniżenie tonu” w badaniach nad nauką (Shapin 2010: 1–14). Innym obiecującym przykładem wychodzenia poza solipsyzm metodologiczny są próby połączenia badań z zakresu poznania ucieleśnionego i rozproszonego ze społecznymi studiami nad nauką (Afeltowicz 2012, Bińczyk 2011, Derra 2013).

Solipsyzm metodologiczny to jedna z poważniejszych przeszkód, uniemożliwiających naukom społecznym (oraz wspomagającej je filozofii) osiągnięcie etapu, który biologia miała na progu powstawania syntezy neodarwinowskiej. Aby to było możliwe, musi zajść podwójny proces, najpierw wypracowanie teorii (zespołu teorii), które będą platformą umożliwiającą stworzenie jednej nauki społecznej (lub lepiej zespołu nauk społecznych). W takiej nauce społecznej może dopiero wtórnie nastąpić funkcjonalizacja naukowców, powodowana przez wyzwania, troski i potrzeby naszej zbiorowości. W pewnej mierze w swym poszukiwaniu nauki społecznej (Wallerstein 2004: 262–297) jestem dłużnikiem Immanuela Wallersteina i kierowanej przez niego Komisji Gulbenkiana do restrukturyzacji nauk społecznych (Wallerstein, Flis 1999).

Niestety jak dotychczas wąskie, zreifikowane perspektywy badawcze, podniesione do rangi prawd o strukturze świata, przesłaniają możliwość badania zarówno struktury świata, jak i struktury wiedzy.

Wyobraźnia ontologiczna w działaniu: czego uczy nas determinizm technologiczny i teoria oralności i piśmienności

Poniżej przedstawię wyobraźnię ontologiczną w działaniu, skrótowo pokażę, dlaczego brak takiej dyspozycji przyczynił się do niewystarczającego wchłonięcia tradycji determinizmu technologicznego oraz wielkiej teorii oralności i piśmienności (Godlewski 2008: 151–198). Zamknięcie kultur badawczych dyscyplinujące praktyki, które stabilizuje dane pola badawcze, oraz społeczna bezwładność instytucji spowodowały, że w filozoficznej refleksji postaci takie, jak Jack Goody, Elisabeth Eisenstein i Eric A. Havelock, są właściwie nieznane. Ciekawe, że także Bruno Latour, który wędruje pomiędzy polami dyscyplin i często nawiązuje do filozofii, mimo iż sam zawdzięcza tej tradycji bardzo wiele (Latour 2012), w późniejszych pracach pozacierał, dość zrzęcznie, ślady swej zależności.

Czego nie zauważyli filozofowie

Przyjrzyjmy się przypadkowi solipsyzmu metodologicznego, który dotkliwie trapi filozofię (a szczególnie filozofię języka i filozofię analityczną⁸⁹). Filozofowie od czasów Fregego i Wittgensteina szczególnym obiektem własnej refleksji uczynili analizę języka, szczególnie często ograniczali się do analiz tzw. potocznego języka angielskiego. Nie ma w tym nic dziwnego, że uczynili z tego tworzywa myśli tak ważny obiekt refleksji. To naturalna po Kancie tendencja, by pytać o warunki własnego myślenia. Analiza języka wpisuje się więc gładko w dynamikę myśli postkantowskiej. Intrygujące jest jednak coś innego, mianowicie to, jak bardzo filozofowie nie troszczyli się o pytania dotyczące mechaniki powstawania i funkcjonowania języka. Procesy uczenia się, technologii słowa i intelektu (Marody 1987), ekonomiczne aspekty powstawania wiedzy nie były problemem refleksji. Intrygujące jest to, że w poszukiwaniach sensu filozofowie wędrowali na inne (nieistniejące!) globy w poszukiwaniu wody, która nie jest H₂O. Starali się też pojąć świat z perspektywy nietoperzy lub zombie, a nie zadali sobie trud, aby zauważyć, iż rozwój i charakter swej refleksji zawdzięczają rozwojowi rewolucji piśmienności, druku, edukacji masowej i elektryczności (McLuhan 1975). Ta niemożność zauważenia tego, co

⁸⁹ Autor niniejszego tekstu, był świadkiem panelu dotyczącego społeczeństwa informatycznego na konferencji poświęconej społeczeństwu informacyjnemu, zorganizowanej przez Austriackie Towarzystwo Ludwika Wittgensteina (ALWS, Kirchberg 2007), na którym kwiat anglosaskiej filozofii analitycznej nie był w stanie przywołać żadnej, choćby szkolnej teorii socjologicznej (w tym dotyczących społeczeństwa informacyjnego). Dyskusja podczas panelu przebiegała w myśl dobrze znanych w obrębie filozofii analitycznej reguł gry: dyskutowano o prawdzie, znaczeniu, informacji itd. Nikt nie poruszył kwestii związanych z technologią, ekonomią, kognitywistyką, socjologią ani kulturą. Ontologia świata była niczym w porównaniu z bogactwem światów, które można wyczarować podczas analiz zdań w języku angielskim. To wydarzenie było jednym z impulsów rozwoju koncepcji solipsyzmu metodologicznego i wyobraźni ontologicznej.

bliskie, konstytutywne dla doświadczenia, jest frapująca (Nowak 2001). Jest to szczególnie ciekawe, gdy pamiętamy, że przynajmniej dwaj filozofowie, gdy chcieli pokazać rzeczywistość poza własnym umysłem, użyli tego samego przykładu, użyli tej samej sentencji: „widzę tę, tu o, białą kartkę papieru”. Jednak zarówno Kartezjusz, jak i Husserl nie byli wystarczająco obdarzeni wyobraźnią ontologiczną, by samą kartkę, jako narzędzie myśli, uczynić przedmiotem refleksji. Odpowiedź złośliwa narzuca się sama, narzędzia w sensie Latourowskiego zapośredniczenia były dla nich tak przejrzyste, że niewidoczne. Filozofowie nie mieli dość wyobraźni, by zapytać o warunki możliwości własnego filozofowania.

Zadajmy w związku z tym kilka pytań. Czy metoda filozoficzna, która ontologię świata wyprowadza z czegoś tak partykularnego jak język pisany i jego własności, może rościć sobie pretensje do uniwersalności? W napisanej oryginalnie w 1982 roku książce Ong pisał: „Wiemy, że logika formalna jest wynalazkiem kultury greckiej, dokonanym po interioryzacji pisma alfabetycznego, a więc po utrwaleniu zasobów noetycznych będących pochodną sposobu myślenia, jaki zapewniło pismo alfabetyczne (...). Krótko, badani niepiśmienni zdają się w ogóle nie korzystać z formalnej dedukcji (...)” (Ong 1992: 81). Czy gdy opisujemy świat, tworzymy nasze opisy ontologiczne, mamy wybrać opisy wyprowadzane z języka piśmiennego czy oralnego, a może zaczerpnąć z wtórnie oralnej rzeczywistości (Nowak 2013b)? Czy raczej powinniśmy dysponować teoriami ontologicznymi, które potrafią wyjaśnić także dynamikę oralności, piśmienności i postpiśmienności jako warunków naszego myślenia? To, co dziś dzięki badaczom z tradycji poznania rozproszonemu jest coraz bardziej dostępne refleksji filozoficznej, było już od dawna obecne w naszych zasobach wiedzy. Chciałbym spytać w trybie filozoficznym, jak to jest możliwe, że filozofia języka nie potrafiła dostrzec i uczynić obiektem swojej refleksji tego, co odkrywano w ramach teorii oralności i piśmienności. Dlaczego tacy badacze, jak Elisabeth Eisenstein, Jack Goody, Walter Ong i Marshall McLuhan, nie byli na bieżąco włączani w obieg refleksji filozoficznej. To przeoczenie, jest powodem takiego stanu rzeczy, że filozofowie, teoretycznie najlepiej predystynowani do pełnienia funkcji pośredników, posłańców, którzy mediują pomiędzy różnymi obszarami kultury, nie są w stanie sprostać temu wyzwaniu. Wydaje mi się, że wynika to w dużej mierze z ograniczeń instytucjonalnych, kultury pracy (jednostkowa, a nie zespołowa), braku kontaktu z zapleczem materialnym i laboratoryjnym podczas procesu badawczego. Mówiąc krótko, w ramach tej dyscypliny brakuje warunków do wykształcenia wyobraźni ontologicznej. Przyjrzyjmy się kilku cytatom i zastanówmy się, dlaczego nie zostały one powszechnymi punktami ciężkości, wokół których koncentrują się praktyki badawcze filozofów.

Zacznijmy od dość złośliwego cytatu pokazującego konsekwencje pracy filozoficznej:

Od filozofów najbardziej odpycha mnie ich wypróżniający proces myślenia. Im częściej i zręczniejsze stosują swoje podstawowe pojęcia, tym mniej świata pozostaje wokół nich. Są jak barbarzyńcy w przestronnym, wysokim domu, pełnym cudownych dzieł. Stają tam z zakasanyimi rękawami i metodycznie i pewnie wyrzucają wszystko przez okna, fotele, obrazy, talerze, zwierzęta i dzieci, aż pozostaną tylko puste ściany. Czasem nawet wylatują na koniec także drzwi i okna. Zostaje nagi dom. Filozofowie wyobrażają sobie, że z takimi spustoszeniami jest lepiej (Canetti 1996: 141).

Canetti w celny sposób pokazuje, że używanie jednego z najważniejszych narzędzi współczesnego filozofowania – metody abstrakcji – oraz posługiwanie się narzędziami analizy logicznej mogą zaowocować utratą tego, co Mills nazywał socjologiczną wyobraźnią. Filozofowie zyskują pewność sądu, tracą jednak przy tym świat, o którym można by sądy jakieś wypowiadać. Zauważa on dalej, że „Ci oxfordzcy filozofowie skrobiają i skrobiają, aż w końcu nic nie zostaje. Wiele się od nich nauczyłem: wiem teraz, że lepiej w ogóle nie zaczynać skrobania” (Canetti 1996: 195). Cytat ten dość wyraźnie pokazuje, że warto dokonywać archeologicznej pracy, odkrywać miejsca rozwidleń w historii naszych struktur wiedzy, warto odmyśleć ich następstwa, cofnąć się „przed rozwidlenie” i rozpocząć pracę „na nowo”. Procedury abstrakcji, posługiwanie się schematami logicznymi, praca dedukcyjna nie są czymś negatywnym. Potrafią być użytecznym narzędziem, zwiększającym nasze możliwości poznawcze. Problem pojawia się wtedy, gdy nie rozumiemy, że: „Jednak ani Hume, ani Kant nie dostrzegli, że ukrytą przyczyną zachodniej tendencji do utożsamiania następstwa z »logiką« jest technika alfabetu przenikająca absolutnie wszystkie dziedziny życia” (McLuhan 1975: 89). Tyle słynny trikster, sztukmistrz z Toronto. Teza jest jak zwykle w jego wypadku postawiona odważnie, śmiało, przesadnie. Ale cóż mówi nam ten cytat, łączy on refleksję filozoficzną Zachodu z pismem alfabetycznym. Cytat jest krótki, wyrwany z większej całości, z której dowiedzielibyśmy się, że ważne jest także odwołanie do techniki drukarskiej. Dlaczego, mimo obecności nazwisk Hume’a i Kanta, nie znajdziemy wielu filozofów, których aparat teoretyczny poradziłby sobie z ontologią proponowaną przez ten niepozorny cytat? A przecież nie uruchomiliśmy jeszcze wielu innych ram odniesienia, nie spytaliśmy o kapitalizm (Zybertowicz 1995), o przemiany dotyczące nauk przyrodniczych, o związek pomiędzy powstaniem narodów i druku (Anderson 1997). Druk i sprzężona z nim wizualność to kluczowe determinanty umożliwiające powstanie racjonalności naukowej. Stabilizacja wiedzy, powstanie centrów kalkulacyjnych, umożliwia opanowanie świata, zmniejszanie go do inskrypcji, dzięki czemu można nad światem tym panować (Latour 2012). Zadanie to nie byłoby tak trudne, gdyby w historii filozofii nie odbywała się radosna kastracja wyobraźni ontologicznej. Co gorsza, miała ona często niezbyt ciekawe efekty polityczne, gdy filozo-

fowie zaczęli dociekać źródeł racjonalności. Zamiast, jak już wspomniałem, przyjrzeć się swemu poblizu – kartce papieru, istoty „europejskiej racjonalności” szukali w wyimaginowanych przymiotach Europejczyków, mitycznej historii Grecji lub we własnościach protestantyzmu (Nowak 2011).

Ile ram odniesienia możemy przywołać?

Dziś teoria oralności i piśmienności ma szansę niejako tylnymi drzwiami wejść do filozofii. Jest to możliwe dzięki współczesnej kognitywistyce (zob. Hutchins 1995). Zwrot ku poznaniu rozproszonemu jest konsekwencją ewolucji, która zachodzi we współczesnej kognitywistyce, i ma wpływ na obraz praktyk naukowych (Bińczyk 2011: 119–137). Procesy te można metaforycznie określić jako kres uzurpacji „skóry i czaszki” (Clark, Chalmers 2008: 342–357). Poznanie rozproszone (*distributed cognition*) to kolejny konsekwentny krok w opuszczaniu solipistycznej ślepej drogi, w którą zabrnęła filozofia zachodnia, szczególnie w swej analitycznej odmianie. Brak odmyślenia swego uwikłania i usytuowania, brak refleksji poprowadzonej w ramach ontologicznie radykalizowanej socjologii wiedzy powoduje, że nasze wysiłki poznawcze niewspółmiernie bronią stanowisk, które warto porzucić. Przykładem takiej ślepej drogi były obliczeniowe ujęcia świadomości (traktowanej „kartezjańsko”), których niektórzy jeszcze bronią (Miłkowski 2010). Jeśli wyjść od tradycji ucieleśnionego i rozproszonego poznania, problem ten musiałby być przedstawiony zupełnie inaczej. Po pierwsze, sama obliczeniowość poddana jest refleksji jako efekt sprzężenia środowiska, artefaktów, umysłów, inskrypcji itd. (Latour 2012), po drugie, świadomość i obliczeniowość jako sprzężone musiałyby być każdorazowo relatywizowane do danego środowiska. Tu dochodzimy do możliwości pokazania obu składników wyobraźni ontologicznej: socjologiczno-całościowego i konstruktorsko-politycznego. Pierwsze w dyskusji o obliczeniowości i świadomości wymaga od nas radykalnego przededefiniowania naszego myślenia o jednostce analizy. Jeżeli poznanie realizuje się poprzez środowisko (w tym narzędzia i artefakty) oraz sprzężone z nim ciało, to – jak pamiętamy – ingerencja w środowisko (i ciało) ma wymiar moralny (Clark, Chalmers 2008: 342–357). W tym momencie nasze dyskusje przestają być akademickie, pojawia się rola dla intelektualisty. Jeżeli jakieś urządzenie, artefakt powoduje zmianę możliwości poznawczych, to znaczy, że zmieniamy też całą społeczność, jej uczestników. Dobrym przykładem może być kwestia piśmienności i komunikacyjnych warunków istnienia pewnych form demokratycznej polityki (Nowak 2010).

Nim wrócimy do tej kwestii, spójrzmy jeszcze na złożoność zagadnień wiążących się z teorią oralności i piśmienności. To dobry trening, gdy chcemy ćwiczyć się w „żonglowaniu” ramami odniesienia. Prześledźmy obszary naszych struktur wiedzy, które ulegną rewizji, gdy uwzględnimy konsekwencje pojęciowe i poznawcze pisania i czytania (Olson 2010). W tym momencie pomnę

dokładniejsze przedstawianie psychodynamiki oralności (Ong 1992) oraz następstwa piśmienności (Latour 2012, Eisenstein 2004).

Pierwsze zagadnienie oralności i piśmienności jest związane z tzw. wielkim podziałem (Godlewski 2008: 151), czyli z podziałem na nowoczesnych i nie-nowoczesnych, Nas i Innych, czy wreszcie na Zachód i resztę. Podział ten w dyskusji Lévi-Straussa z Goodym przyjął postać dystynkcji: umysł nieoswojony *versus* umysł oswojony (*savage versus domesticated mind*) (por. Goody 20011). Dyskusja nad zagadnieniem kultur oralnych i piśmiennych szybko opuściła bezpieczne ramy odniesień etnologicznych i stała się dyskusją polityczną uwikłaną w problematykę postkolonialną. Wystarczy uzmysłowić sobie, na ile różne środowiska poznawcze (piśmienne i oralne) były odpowiedzialne za to, że nauka zachodnia tak długo postrzegała Innych jako „ludy bez historii” (zob. Wolff 2009). Co pozwoliło w konsekwencji na napisanie takich wersji historii, które legitymizowały podbój świata przez Zachód i pokazywały go jako historyczną i cywilizacyjną konieczność (por. Goody 2009). Cechy wynikające z innej dynamiki środowisk poznawczych i sprzężonych z nimi artefaktów były i są pojmowane jako cechy kultur. Następnie dokonuje się esencjalizacji tych kultur i wtórnie ocenia się ich przedstawicieli. Cechy komunikacyjne oralności wymagają głębszego zanurzenia w kontekst wspólnotowy, ściślej wiążą komunikat z odbiorcą i nadawcą, komunikacja jest synchroniczna, „orkiestralna” (zob. Winkin 2007). Ucieleśnienie komunikacji jest cechą rzucającą się w oczy. Oralność pierwotna nie wytwarza ścisłego podziału na mowę, śpiew i taniec. Oralność pierwotna nie posiada też stabilnego pojęcia „znaku” i „znaczenia”. Dopiero pismo, szczególnie drukowane, umożliwia powstanie środowiska, które na tyle stabilizuje praktyki językowe (piśmienne), że pozwala na stworzenie języków abstrakcyjnych. Dopiero pismo, język alfabetyczny i jego rozpowszechnienie poprzez masową edukację, pozwala na szerokie stosowanie metod dedukcyjnych jako narzędzi myślowych: „Krótko, badani niepiśmienni zdają się w ogóle nie korzystać z formalnej dedukcji” (Ong 1992: 181). Nie oznacza to jednak, że kultury oralne są niższe, pewne możliwości poznawcze są na ich gruncie trudne do uzyskania (np. logika formalna), ale inne cechy są z kolei trudniej dostępne podmiotom z kultur wysoko piśmiennych.

W ostatnich latach dokonano demitologizacji piśmienności (Olson 2010: 35–59). Za Olsonem wymienię kilka mitów dotyczących rzekomej wyższości piśmienności nad oralnością. Zaczniemy od banalnego założenia, że pismo jest transkrypcją mowy. To dobry przykład braku wyobraźni ontologicznej. Różnica pomiędzy piśmiennością i oralnością nie jest tylko „językowa”. Oralność i piśmienność wymagają zupełnie odrębnych instytucji społecznych, środowisk, sprzężonych „rozproszonych” systemów poznawczych. Oralność domaga się innych, „żywych” uczestników komunikacji, środków mnemotechnicznych (śpiew, różańce modlitewne, rytuały, rymowanie itd.). Pismo uruchamia globalne sieci artefaktów (tabliczka, papirus, laptopów, długopis), domaga się

systemów szkolnych i długiego treningu edukacyjnego. Oba systemy wiążą się z odrębnymi sposobami wytwarzania władzy społecznej. Wystarczy w tym miejscu przywołać rozważania Havelocka o władzy i oralności w starożytnej Grecji (Havelock 2007: 150–169) oraz Foucaulta o biopolityce i systemach klasyfikacji możliwych dzięki pismu (Foucault 2012). W tym momencie możemy przejść do drugiego mitu – wyższości pisma nad mową. Pismo i mowa to różne „rozproszone systemy poznawcze”, każdy z nich wiąże się z określonymi stratami i zyskami. Mit trzeci jest wariantem poprzedniego, dotyczy wyższości alfabetu nad innymi systemami pisma. Mit czwarty głosi, że pismo jest instrumentem rozwoju społecznego (Olson 2010: 45). Często podkreśla się korelację pomiędzy rozwojem piśmienności a nowoczesnymi demokracjami. Rządziej podnosi się fakt, że pismo umożliwiło powstanie dużych, hierarchicznych społeczności, pozwoliło wytworzyć posłusznych żołnierzy, wydajnych pracowników – zestandaryzowane podmioty biowładzy (Olson 2010: 45). Przywołany przez Olsona Lévi-Strauss nie zawahał się powiedzieć, że „Jeżeli moja hipoteza jest słuszna, trzeba przyjąć, że pierwszą funkcją pisma było ułatwienie wprowadzenia niewolnictwa” (za: Olson 2010: 45). Kolejnym mitem jest wiązanie piśmienności z rozwojem kulturowym. Zachwyty Latoura nad inskrypcjami (Latour 2012) mogą nas zmylić, spowodować, że ulegniemy pismocentrycznemu i etnocentrycznemu stereotypowi. Badania kognitywne (Hutchins 1977) pokazują, że wysoko rozwinięte systemy nawigacji funkcjonują także w kulturach niepiśmiennych. Możemy płynnie przejść w tym momencie do ostatniego z mitów – pismo jest związane z rozwojem poznawczym. Przytaczany wyżej przykład nawigacji Mikronezyjczyków jest w tej kwestii pouczający. Hutchins zauważył, że jedną z charakterystycznych cech ich systemu nawigacji było inne usytuowanie „podmiotu poznającego”. Zachodni nawigatorzy traktują siebie jako ruchomy obiekt, poruszający się po globie. Analogicznie jak palec (ołówek, rysik) poruszający się po mapie (inskrypcji). Nawigatorzy mikronezyjscy traktowali siebie jako miejsce stałe, a morze jako zmienną. To może napływało i odpływało, sama łódź traktowana była jako nieruchomy punkt odniesienia.

W ciekawy sposób współgra to z dwiema anegdotami przytoczonymi przez Olsona. W pierwszej zastanawia się on nad paradoksalnym doświadczeniem, jakim jest obserwowanie mapy ewakuacyjnej budynku. Oto stoimy przed mapą z narysowaną na niej kropką i napisem „tu jesteś”, odcieleśnienie założone w kulturze pisma (i drukowanej inskrypcji) jest dla nas tak oczywiste, że niezauważalne. Druga anegdota dotyczy Inuitów i wędrujących z nimi towarzyszy z miasta. Po kilku godzinach bezowocnych poszukiwań zapasów mieszkańcy miasta wyposażeni w mapy stwierdzili: „zgubiliśmy się”, Innuici odpowiedzieli, że „wcale nie, to zapasy się zgubiły”. Zważywszy na dzisiejsze odkrycia czynione w kognitywistyce (szczególnie mam na myśli enaktywizm), wydaje się, że usytuowany, ucieleśniony sposób pojmowania siebie przez niepiśmiennych był dużo bardziej adekwatny poznawczo niż odcieleśniona, „kar-

tezjańska” perspektywa piśmiennych. Wskazałem wyżej, że dyskusja w obrębie teorii oralności i piśmienności może mieć implikacje dla rewizji historiografii, zmiany zapatrywań na tzw. różnice kulturowe. Warto jednak zauważyć, że dzięki odkryciom dokonany w tej tradycji możemy odrzucić dość kontrowersyjną kwestię powiązania struktury klasowej, etnicznej i rasowej z inteligencją (Murray 1994). Autor książki *The Bell Curve* połączył sukces społeczny i edukacyjny z ilorazem inteligencji (mierzonym przy pomocy testów). Dodatkowo związał on iloraz inteligencji z genetycznie rozumianym podłożem rasowym. Ten zabieg jest nieuzasadniony nie tylko dlatego, że jest politycznie niepoprawny, ale przede wszystkim dlatego, że nie ma uzasadnienia we współczesnej genetyce. Dzisiejsze ustalenia nie potwierdzają istnienia subpopulacji kontynentalnych, zwanych tradycyjnie rasami (Strzałko 2010). Dyskusja wokół książki była gorąca, jednym z ciekawszych głosów była wypowiedź paleontologa, biologa ewolucyjnego J. Goulda (Gould 1996). W tym miejscu chciałbym unikać dyskusji na polu biologii i genetyki. Użycie bowiem tej ramy analizy może być bardzo nieroztropne. Nie dlatego, że brakuje mi kompetencji do przekroczenia granic dyscyplinarnych, ale dlatego, że nie chciałbym legitymizować samej praktyki, czyli używania genetyczno-ewolucyjno-biologistycznej ramy odniesienia. Zanim nie zostaną przedstawione inne, należy unikać zbyt śmiałych translacji, skoków argumentacyjnych. Jeżeli jakieś zjawisko, np. sukces zawodowy lub edukacyjny, chcemy wyjaśnić przy pomocy genetyki lub odniesień ewolucyjnych, warto zapytać, czy zastosowaliśmy wcześniej inne, mniej ryzykowne ramy odniesienia. Przykładowo Murray nie musi się uciekać do genetyki ani ewolucji, aby wyjaśnić różnice inteligencji i ich korelacje z osiągnięciem sukcesu.

O wiele bardziej dostępne wyjaśnienie jest oczywiste, gdy spojrzymy na to zagadnienie z perspektywy poznania rozproszonego uzupełnionego przez teorię oralności i piśmienności. Inteligencja mierzona testami jest przede wszystkim nastawiona na typ wiedzy skorelowany z piśmiennością i myśleniem numerycznym (Hacking 2006, Carson 2004). Takie cechy myślenia, jak zdolność abstrahowania, idea ciągu i zdolność posługiwania się sylogizmem, są prawie nieobecne w myśleniu pierwotnie oralnym, wskazywał na to w swych badaniach choćby Łuria (Ong 1992). Warto dodać, iż komunikacja oralna w większym stopniu opiera się na kodzie ograniczonym (*restricted*), zależnym od kontekstu, z kolei kultura piśmienna preferuje bardziej wyabstrahowane kody rozbudowane (*elaborated*) (Bernstein 1990). Różnice pomiędzy obu kodami wbrew nazwom nie mają charakteru wartościującego, oznaczają jedynie dwa skrajne bieguny na skali. Bernstein zauważył, że odtwarzanie stosunków klasowych w edukacji może zostać opisane właśnie przy pomocy wspomnianych wyżej kodów. Dla potrzeb tego tekstu wystarczy zauważyć, że dzieci z klas niższych, o mniejszym dostępie do lektur, gazet, a także do piśmienności i edukacji szkolnej zinternalizowanej w habitusach rodziców (znajomych, rodziny), mają utrudnioną karierę szkolną. Dla dzieci silnie oral-

nych (posługujących się chętniej kodami ograniczonymi) wiedza szkolna może jawić się jako nieoczywista i dziwaczna. Dynamika języka oralnego, nierozzerwalnie związanego ze wspólnotami komunikacyjnymi, wspomagana gestem, motoryką ciała powoduje, że komunikaty są nacechowane addytywnością (zamiast nadrzędnością/podrzędnością), wysoką redundancją, noetyczną (mityczną) dziwnością itd. Zderzenie z piśmienną kulturą szkoły (a także testów) IQ powoduje to zderzenie międzykulturowe. Gdy tak jak w wypadku badań Murraya w USA dodamy nakładanie się podziałów społecznych, klasowych i rasowych (w sensie społecznego postrzegania rasy) różnica kulturowa się pogłębia. Dzieci z klas niższych (w USA w znacznej mierze będące Afroamerykanami) będą mieć gorsze wyniki w testach inteligencji tylko dlatego, że nie były socjalizowane do tego typu środowiska, „rozproszonego systemu poznawczego”, jakim jest kultura wysoce piśmienna. Pamiętać musimy, że piśmienność i oralność to nie cechy jednostek, ale przede wszystkim charakterystyka całych społeczeństw. Nie zauważyli tego Scribner i Cole w swej krytyce Jacka Goody’ego. Argumentowali oni, że rozwój myślenia dedukcyjnego, zdolność posługiwania się sylogizmami nie jest, jak chciał tego Goody, cechą piśmienności. Zdaniem tych badaczy jest to funkcja edukacji szkolnej (Olson 2010: 87). To świetny przykład braku zarówno wyobraźni socjologicznej, jak i jej radykalniejszej wersji – wyobraźni ontologicznej. Obaj psychologowie przyjęli jako podstawową jednostkę analizy pojedynczego człowieka i jego kompetencje intelektualne. Nie zauważyli, że piśmienność to nie cecha jednostek, ale całej sieci aktorów: artefaktów, uczniów, szkoły itd. Teza Goody’ego akcentująca rolę piśmienności *implicite* zawierała już w sobie przeświadczenie o wadze systemu edukacji szkolnej.

Wydaje mi się, że zaprezentowane powyżej bardzo skrótowe wyjaśnienie korelacji pomiędzy IQ a położeniem klasowym (i „rasowym”) jest bardziej przekonujące niż to oparte na kryterium genetycznym. Nie trzeba dokonywać żadnych ryzykowanych translacji i „przeskoków” ontologicznych. Co więcej, moje wyjaśnienie pozwala na podjęcie konkretnych kroków politycznych. Jeżeli chcemy mierzyć sukces testami IQ, to znaczy, że poza skrajnymi przypadkami (ciężki niedorozwój) mierzymy stopień sprzężenia danej osoby z kulturą wysokiej piśmienności. Jeżeli uważamy wysokie IQ za godne pożądanego, musimy zatem rozszerzyć dostęp do kultury wysokiej piśmienności. Rozwiązanie Murraya miało politycznie przeciwny skutek, ponieważ odwołanie do genetyki zamyka debatę polityczną, wprowadza język karmiczny: urodziłeś się z takim a nie innym zestawem genów, a więc masz taki a nie inny los. Przykład Murraya wybrałem celowo, jest on bowiem przedstawicielem tendencji zwanej bioliberalizmem. Jest pewna forma ideologii powstałej ze sprzężenia neoliberalnej „niewiary” w społeczeństwo wraz z promowaniem biologizacyjnych lub quasi-biologizacyjnych wyjaśnień natury ludzkiej (Fuller 2006: 12). Bioliberalizm może objawiać się na przykład poprzez faworyzowanie kategorii talentu lub geniuszu. Najlepszym przykładem tego typu braku

wyobraźni socjologicznej i ontologicznej są rozważania Satoshiego Kanazawy na temat relacji pomiędzy geniuszami i kryminalistami (Kanazawa 2003: 257–272). Dowiemy się z jego analiz, jaki poziom testosteronu mieli naukowcy⁹⁰, czy mieli żony i dzieci. Nie dowiemy się nic na temat organizacji i instytucjonalizacji nauki, nie dowiemy się także nic na temat dziedziczenia pozycji społecznej. Oczywiście zgodnie z dobrze zakorzenioną mizoginią nie istnieją w tych badaniach geniusze-kobiety.

Podsumowanie

Co robić? Jak pogodzić skrupulatność naukowca z żarliwością intelektualisty?

Tekst poniższy to częściowo manifest. Zrodził się on z oczywistego przekonania o konieczności reformy nauk społecznych (i/lub) filozofii. Jestem przekonany, że powinna ona przebiegać w dwóch aspektach: ściśle akademickim i związanym z działalnością publiczną. W pierwszym wypadku obiecujące są dla mnie wyniki osiągnięte w ramach społecznych studiów nad nauką i nurtów kognitywistyki spod znaku poznania rozproszonego i ucieleśnionego. Ponadto obiecujące są monumentalne prace socjologiczno-historyczne pisane w paradygmacie historyczno-systemowym (inspirowane Braudemem i Wallersteinem). Wymienione stanowiska, choć są od siebie odległe, gdy myślimy w wąskich kategoriach dyscyplin i instytucji, są sobie bliskie ze względu na podzielną „kulturę”. Wymieńmy kilka cech tej kultury: zerwanie z historycznie ukształtowanymi podziałami: ciało – umysł, Zachód – reszta świata, teoria – praktyka itd. Każde z wymienionych obszarów badawczych przyciąga badaczy z wielu różnorodnych, tradycyjnie zdefiniowanych pól. Jestem przekonany,

⁹⁰ O neuroseksizmie i wątpliwościach związanych z przypisywaniem cechy mózgow (a później odpowiednio osobowości) ekspozycji na testosteron w okresie płodowym pisała Cordelia Fine (Fine 2010: 78–89). Neuroseksizm będący pochodną bioliberalizmu jest rozpowszechnioną i popularną postawą. Przykładowo, znany polski kognitywista w publicystycznym wywiadzie stwierdził:

A dlaczego większość pianistów to mężczyźni? Bo lewa i prawa ręka grają niezależnie, a to łatwiejsze dla mężczyzn. Być może ma to także ewolucyjne podstawy: kiedyś trzeba było dawać sobie znaki, a jednocześnie obserwować zwierzynę. A dlaczego w orkiestrach jest tyle skrzypaczek? (...) Bo to wymaga świetnej koordynacji pracy obu rąk i to lepiej wychodzi kobietom. Ich półkule mózgowe lepiej się ze sobą komunikują dzięki lepiej rozwiniętemu spoiwu wielkiemu. U mężczyzn współpraca lewej i prawej półkuli jest słabsza i to właśnie im ułatwia jednoczesne wykonywanie różnych czynności, bo jedna drugiej tak nie przeszkadza (http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,98083,13772221,Dlaczego_kobiety_sa_skrzypaczkami_a_mezczyzni_mysla.html). Gdyby zadał on sobie trud posłużenia się wyobraźnią socjologiczną (nawet nie ontologiczną), dokonał minimalnej analizy socjologicznej i historycznej, zauważyłby wzrastającą liczbę pianistek. Co więcej, gdyby miał on chęć zajrzeć do badań etnomuzykologicznych, zauważyłby, że tradycyjnie skrzypkami byli głównie mężczyźni (przynajmniej w naszym regionie). Ciekawe, że bardzo łatwo można byłoby wykazać, iż w orkiestrach grających muzykę klasyczną w USA była znikoma liczba muzyków Afroamerykańskich w odróżnieniu od orkiestr jazzowych. Czy i w tym wypadku tak łatwo można bez ryzyka politycznego skandalu użyć biologicznego argumentu?

że nauki społeczne (i filozofia) nie mogą, o ile chcą przetrwać, wycofać się do tekstocentrycznej i teoriocentrycznej wieży z kości słoniowej. To wiąże się ściśle z drugim aspektem naszych badań – zaangażowaniem w zmianę społeczną. To przedsięwzięcie ryzykowane. Nawoływanie do zmiany wymaga odpowiedzi na przywoływane już pytanie Lenina/Czernyszewskiego: Co robić? Zaangażowanie badacza w zmianę społeczną, pełnienie funkcji intelektualisty zawsze jest obarczone ryzykiem „Syrakuz”, czyli pochopnym i szkodliwym uwikłaniem w kwestie polityczne. Obojętność nie jest jednak rozwiązaniem. Przedstawiony powyżej szkic koncepcji „wyobraźni politycznej” to próba połączenia obu wymienionych zadań. Pierwsze z nich to ontologia nas samych, radykalizowana wersja historycznej ontologii, którą proponował Michel Foucault (Foucault 2000) oraz Ian Hacking (Hacking 2004). Historyczna ontologia nas samych ma w sobie potencjał polityczny. Jest on jednak często nieoczywisty, Foucault był autorem wielu przenikliwych analiz mechanizmów władzy, nie był jednak dobrym filozofem polityki, a jego wybory intelektualne bywały zarówno roztropne, gdy poparł polską „Solidarność”, jak i mniej roztropne, jak jego fascynacja rewolucją Chomeiniego w Iranie. Dlatego oprócz radykalizowanej dzięki kognitywistyce i STS historycznej ontologii nas samych potrzebujemy analiz etyczno-politycznych. Tu pokładam największe nadzieje w odnowieniu potencjału zawartego w pojęciu roztropności, mądrości praktycznej – *fronesis*. Podsumowując, ontologiczne analizy bez rozropnej polityki są tylko ezoteryczną zabawą, z drugiej strony polityka, namysł krytyczny bez posthumanistycznej, historycznej ontologii jest ślepy.

Bibliografia

- Abriszewski, K. 2010. *Wszystko otwarte na nowo*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Afeltowicz, Ł. 2012. *Modele, artefakty, kolektywy*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Bakke, M. 2010. *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Beck, U. 2002. *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo. Scholar.
- Bernal, M. 1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Bernstein, B. 1990. *Odtwarzanie kultury*, Warszawa: PIW.

- Bińczyk, E. 2011. „Ucieleśnione” i „rozproszone” poznanie a obraz praktyk naukowych. S. Butryn, M. Czarnocka W. Ługowski, A. Michalska red. *Nauka w filozofii. Oblicza obecności*: 119 -137, Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Bourdieu, P. 2006. *Medytacje pascaliańskie*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Callon M. *Afterword*, 2010. A. Feenberg, *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*, 219-226. Cambridge MA: MIT Press.
- Canetti, E. 1996. *Prowincja ludzka Zapiski 1942-1972*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Carson, J. 2004. Science of Merit and the Merit of Science: Mental order and social order in early twentieth-century France and America. S. Jasanoff *States of Knowledge: The Co-Production of Science and the Social Order*. 181-205. Londyn: Taylor & Francis.
- Clark, A., Chalmers, E. 2008, *Umysł rozszerzony*, M. Miłkowski, R. Poczobut, red. *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*: 342-357, Warszawa: IFIS PAN.
- Derra, A. 2013. Owocne spotkanie nauk kognitywnych (CS) ze studiami nad nauką i technologią (STS): 50-54. *AVANT*, wol. IV, nr 1/2013.
- Eagleton, T. 2012. *Koniec teorii*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Eisenstein, E. L. 2004. *Rewolucja Gutenberga*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Feenberg, A. 2002. *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. Oxford: University Press.
- Feenberg, A. 2010. *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*. Cambridge MA: MIT Press.
- Fine, C. 2010. *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*. Nowy Jork: W. W. Norton & Company.
- Fleck, L. 2006. *Psychosocjologia poznania naukowego: "Powstanie i rozwój faktu naukowego" oraz inne pisma z filozofii poznania*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Flyvbjerg, B. 2001. *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. Cambridge: University Press.
- Fodor, J. 1980. Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy: 63-73, *Cognitive Science*. Behavioral and Brain Sciences 3.
- Foucault, M., 2000 *Czym jest Oświecenie?* M. Foucault *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa: PWN
- Fuller, S. 2006. *The New Sociological Imagination*. London: Sage Publications.

- Fuller, S. 2009. *The Sociology of Intellectual Life: The Career of the Mind In and Around the Academy*. Sage.
- Godlewski, G. 2008. *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, J. 2009. *Kradzież historii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goody, J. 2011. *Poskromienie myśli nieoswojonej*. Warszawa: PIW.
- Gould, S. J. 1996. *The Mismeasure of Man: Revised edition*. Nowy Jork: W.W. Norton & Co.
- Hacking, I. 2004. *Historical Ontology*. Harvard: University Press.
- Hacking, I. 2006. *O wytwarzaniu ludzi*. London: *Review of Books*, vol. 28 no 16. 17Aug 2006. Polski przekład online: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0050hacking.pdf>
- Havelock, E. A. 2007. *Przedmowa do Platona*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Herrnstein, R. J., Murray, Ch. 1994. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. Nowy Jork: Publisher Free Press.
- Heur, B., Leydesdorff, L., Wyatt S., 2013. Turning to ontology in STS? Turning to STS through 'ontology': 341-362. *Social Studies of Science*. June 2013 vol. 43 no. 3.
- Hutchins, E. 1977. *Understanding Micronesian navigation*. D. Gentner & A. Stevens red. *Mental models*: 191-225. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Hutchins, E. 1995. *Cognition in the Wild*. Cambridge MA: MIT Press,
- Kanazawa, S. 2003. Why productivity fades with age: The crime–genius connection: 257–272 *Journal of Research in Personality* 37 (2003) <http://personal.lse.ac.uk/~kanazawa/pdfs/JRP2003.pdf>
- Kowalewski, J., Piasek, W. 2009. red. *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – procesy – perspektywy*. Olsztyn: Colloquia Humaniorum.
- Latour, B. 2012. Wizualizacja i poznanie: zrysowywanie rzeczy razem: 207-257. *AVANT*, Volume III, Number T/2012.
- Latour, B. 2009. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Latour, B. 2009. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour, B. 2010. *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Londyn: Duke University Press: Durham

- Latour, B. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Luhmann, N. 2007. *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Kraków Zakład Wydawniczy Nomos.
- Marody, M. 1987 *Technologie intelektu*. Warszawa: PWN
http://otworzksiazke.pl/ksiazka/technologie_intelektu/
- Maturana, H., Varela, F. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The realization of the living*, Londyn: Reidl.
- McLuhan, M. 1975. *Wybór pism*. Warszawa: Wydaw. Artystyczne i Filmowe.
- Mills, C. W. 2007. *Wyobrażenia socjologiczna*. Warszawa PWN.
- Miłkowski, M. 2010. Obliczeniowe teorie świadomości: 133-154. *Analiza i Egzystencja* 11 (2010).
- Mucha, J. 1986, *Socjologia jako krytyka społeczna*, Warszawa, PWN.
- Nowak, A. W. 2001. *Doświadczenie codzienności u Martina Heideggera*. T. Buksiński. *Doświadczenie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Nowak, A. W. 2011. Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnętrze”: 261-289. *NOWA KRYTYKA* 26-27.
- Nowak, A. W. 2012. Czyje lęki? Czyja nauka? Pomiędzy naukowym analfabetyzmem a technokracją. *Czas Kultury*, nr 6/2012 "Demony nauki".
- Nowak, A. W. 2013a. Demokratyzowanie czy neoluddyzm – reforma uniwersytetu wobec wyzwań technonauki, *Praktyka Teoretyczna* nr 1(7)/2013, *Nowe Otwarcie Uniwersytetu*: 169-194, <http://www.praktykateoretyczna.pl/numery-archiwalne/pt-172013>
- Nowak, A. W. 2013b. Zalani wiedzą, spiętrzenie czasu i informacji a atencjonalistyczne piramidy władzy. *Kultura Współczesna*, 1/13 (76), . 137-151
- Nowak, A. W. 2010. Komunikacja, demokracja, wykluczenie. O związkach demokracji i ontologii społecznej w społeczeństwie informacyjnym. *Kultura i Historia* nr 18/2010 <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/numery/%E2%80%9Ekultura-i-historia%E2%80%9D-nr-182010>.
- Olson, D. R. 2010. *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania* Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ong, W. J. 1992. *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*. Lublin.
- Rabeharisoa, V., Moreira, T., Akrich, M., 2013. Evidence-based activism: Patients' organisations, users' and activist's groups in knowledge society., Working paper, *CSI WORKING PAPERS SERIES* 033 http://www.csi.ensmp.fr/working-papers/DLWP.php?wp=WP_CSI_033.pdf

- Shapin, S. 2010. *Never Pure: Historical Studies of Science as if It was Produced by People with Bodies, Situated in Time, Space, Culture, and Society, and Struggling for Credibility and Authority*. Baltimore: Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Sojak, R. 2004. *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Strzałko, J. 2010. Co jest ewolucyjnym dziedzictwem człowieka: rasy czy rasizm? *Kosmos* 59/1-2 s. 251-256.
- Wallerstein, I. 1991. *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigms*. Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, I. 2004. Dziedzictwo socjologii, obietnica nauki społecznej. I.Wallerstein. *Koniec świata jaki znamy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wallerstein I/Flis A. 1999. *Wyzwania wobec nauk społecznych u progu XXI wieku*, przygotował do druku Andrzej Flis, Kraków: Universitas; zawiera tekst Immanuela Wallerstein: Raportu na Rzecz Restrukturyzacji Nauk Społecznych zatytułowany *Otwórzmy nauki społeczne*.
- Wesołowski, W. 1975. *Wyobrażenia socjologiczne i przyszłość*; W. Wesołowski. *Z problematyki struktury klasowe*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Winkin, Y. 2007. *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wolff, E. R. 2009. *Europa i ludy bez historii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zybertowicz A. 1995. *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu im Mikołaja Kopernika
- Żeromski S. 2013. *Przedwiośnie*. Wirtualna Biblioteka Literatury Polskiej. Gdańsk: Uniwersytet Gdański, NASK http://wolnelektury.pl/media/book/pdf/przedwiosnie_5.pdf