

JOANNA BEDNAREK

## Zwrot posthumanistyczny a ontologia

Nie sposób dziś wątpić w to, że zwrot posthumanistyczny przekształcił wiele dyscyplin nauk społecznych i humanistyki. Pojawienie się nowego materializmu i *animal studies*, formułowany wielokrotnie i na różne sposoby przez filozofię kontynentalną postulat przekroczenia antropocentryzmu, jak również wintegrowanie w nowy paradygmat wcześniejszych nurtów, takich jak STS (*science and technology studies*) czy dyskurs praw zwierząt nadwątlilo podziały Nowoczesnej Konstytucji (Latour 2011, 25–28), nakazującej nam do niedawna uznawać za oczywiste podziały na naturę i kulturę, fakty i wartości, naukę i politykę...

Niewątpliwie dokonała się zmiana: wiemy, że zwierzęta i maszyny są ważne, że wyzwania polityczne naszych czasów wymagają przemyślenia kształtu naszej wspólnoty politycznej – *Po człowieku* oferuje nam mapę wszystkich związanych z tym zagadnień, która tyleż pozwala na lepszą orientację, co pozostawia wrażenie pewnego eklektyzmu. Nie jest to zarzut; jeśli bowiem Rosi Braidotti umieszcza swoje teksty w miejscu, w którym, jak by to ujęli Deleuze i Guattari, mapa przeistacza się w odbitkę (Deleuze i Guattari 1988), unaocznia to fakt, że odbitki są również potrzebne jak mapy. Oprócz książek, które otwierają przed nami nowe terytoria, potrzebujemy też takich, które pozwalają nam orientować się w tych, na które już wkroczyliśmy. Jednak sam fakt, że wszystkie

te rzeczy dotyczące maszyn i zwierząt zaczynamy „wiedzieć” w prosty, bezrefleksyjny sposób, sprawia, że konieczne staje się kładzenie nacisku na dalsze zadawanie pytań.

Zwrotowi posthumanistycznemu, jak zresztą każdemu nurtowi intelektualnemu, zagraża (o czym mogą nas pouczyć losy zwrotu językowego) siła inercji, przekształcenie się w jednowymiarową orientację, którą czeka szybkie wyczerpanie. Wyrazem tej siły jest obecnie tendencja do traktowania *animal studies* jako obszaru tematycznego, który można bez większych problemów dodać do istniejących już obszarów badawczych: „dodaj zwierzęta (i nawet nie trzeba mieszać)”<sup>1</sup>. Dlatego konieczne stało się wyróżnienie *critical animal studies* (krytycznych studiów nad zwierzętami), podkreślających swoje zakorzenienie w ruchu wyzwolenia zwierząt i polityczny wymiar aktywności badawczej (Best et al. 2007; Kowalczyk 2014).

Z tego powodu należy teraz uparcie wracać do kwestii metodologicznych i ontologicznych. Paradygmat posthumanistyczny potrzebuje ciągłego urefleksyjniania, pytania o to, za pomocą jakich mechanizmów wprowadzamy podziały organizujące nasz świat. Co się stanie, jeśli poważnie potraktujemy zadanie myślenia o świecie tak, by nie umieszczać człowieka w jego centrum (Keating i Merenda 2013)? Jak możliwe jest wykroczenie poza dychotomię natura–kultura? Miniaturowe seminarium recenzyjne poświęcone *Po człowieku* ukazuje istotność tych pytań; przy czym, ponieważ uczestnicy/uczestniczki naszej dyskusji skupiają się na filozoficznym wymiarze posthumanistycznej rewolucji, urefleksyjnienie paradygmatu posthumanistycznego dokonuje się w ich wydaniu przez skupienie na ontologii (choć, jak sądzę, nie wszyscy uczestnicy lubią to słowo: Mikołaj Ratajczak i Piotr Sadzik pewnie by przeciwko niemu protestowali).

Ontologię rozumiem tu nie jako jeden z kanonicznych działów filozofii (obok epistemologii i etyki), ale jako podstawowy i konieczny dla wszystkich dziedzin nauki namysł nad tym, z czego składa się badana rzeczywistość i jak jest zorganizowana. W tym sensie wybór metodologii albo założeń wyjściowych pociąga za sobą bardziej lub mniej świadome wybory ontologiczne.

Zdaję sobie sprawę z tego, że tak szeroko definicja ontologii może sprowokować zarzut o tworzenie kategorii-worka. Jednak rozciągnięcie granic pojęcia jest mi potrzebne po to, by wprowadzić ważne rozróżnienie:

---

1 To nawiązanie do „add women and stir” („dodaj kobiety i wymieszaj”), ironicznego zwrotu podsumowującego wady popularnego w pierwszej fazie feministycznej rewolucji w nauce podejścia do kwestii włączenia problematyki dotyczącej kobiet w obręb nauk społecznych i humanistycznych.

otóż ontologiczny namysł składa się tak naprawdę z dwóch momentów czy wręcz z dwóch osobnych pytań. Pierwsze z nich brzmi: z czego jest zrobiony świat? Czyli: jakie typy bądź rodzaje bytów zawiera? Drugie natomiast brzmi: jak jest zrobiony świat? Czyli: jak jest zorganizowany, jakie typy powiązań go tworzą? Oba pytania pozostają ze sobą splecione (dlatego równie uprawnione jest mówienie o dwóch momentach). Oba są zawarte w źródłowym dla metafizyki pytaniu o *arche*, można je bowiem sformułować na dwa sposoby: „Czym jest zasada organizująca rzeczywistość?” i „Co robi ta zasada, jak organizuje rzeczywistość?”.

Rozróżnienie to, znajdujące się, jak sądzę, u podstaw wątpliwości, które formułuje w bardzo jasny sposób w *Splatając na nowo to, co społeczne* Bruno Latour. Mówi wprawdzie o naukach społecznych, niemniej zarysowana przez niego dychotomia ma charakter jak najbardziej ontologiczny. Jak stwierdza, przymiotnik „społeczny” może określać „dwie różne rzeczy: po pierwsze, ruch, jaki odbywa się w procesie wiązania; po drugie, szczególny typ składnika, który ma się odróżnić od innych materiałów” (Latour 2010, 5). Problem z większością badaczy społecznych polega jego zdaniem właśnie na tym, że traktują oni to, co społeczne, jako rodzaj materii, wymiar albo domenę: „typ materiału” (Latour 2010, 5). Chodzi o uprzywilejowanie pierwszego z prowizorycznie wyodrębnionych przede mnie pytań ontologicznych: każe nam ono myśleć o świecie jako podzielonym na kategorie, klasy, rodzaje bytów: substancje, rzecz rozciągła i rzecz myśląca, duch, materia – wszystkie one są „czymś”, „rzeczami”, albo ściślej: typami rzeczy. Ujmowanie świata w ten sposób, utożsamianie ontologii z pierwszym pytaniem jest w pewnym sensie łatwiejsze, bardziej intuicyjne: mamy tendencję do myślenia o świecie jako złożonym z rzeczy, które można klasyfikować jako należące do tej lub innej kategorii. Być może to dlatego wysuwa się ono na plan pierwszy w większości ontologii filozoficznych. Jednak drugie pytanie, niezakładające konieczności klasyfikacji jako pierwotnego gestu ontologicznego, pozostaje obecne – podskórnie, na drugim planie, przyćmione tym pierwszym, bardziej oczywistym. Ponieważ zarysowana przez nie perspektywa jest mniej zgodna z naszymi zdroworozsądkowymi intuicjami, wydobyć go i pozostanie przy nim wymaga sporej czujności. Jest jakby bardziej ulotne, trudniejsze do sformułowania w języku tradycyjnej ontologii; ukazuje się nam tylko w szczególnych chwilach.

Dyskusja Voetiusa z Kartezjuszem, o której pisze Mateusz Janik (2014), ukazuje właśnie jedną z takich chwil: ontologia Kartezjańska, zastępując organizację przez formy substancjalne organizacją przez mechaniczne oddziaływania, anuluje system klasyfikacyjny zrodzony przez pierwsze pytanie ontologiczne. Niemal natychmiast zastępuje go

własną klasyfikacją, w której poczesne miejsce zajmują *res cogitans* i *res extensa* – niemniej pytanie „co się dzieje?; co robią siły tworzące rzeczywistość?” zdążyło na moment pojawić się na powierzchni. Chodziłoby o to, aby utrzymać je tam przez dłuższy czas. W świetle tego celu zrozumiała staje się popularność filozofii deleuzjańskiej w obrębie posthumanizmu.

Stanowi ona próbę stworzenia ontologii podporządkowanej drugiemu pytaniu; dowodzi zarazem trudności owego projektu, jak i tego, że myślenie w kategoriach procesów i organizacji, nie zaś substancji, jest w zasięgu możliwości klasycznej ontologii. W obrębie nurtu dekonstrukcyjnego, którego wkład w rozwijanie perspektywy posthumanistycznej przedstawia Piotr Sadzik (2014), panowałby prawdopodobnie większy sceptycyzm co do tych możliwości. Chodziłoby raczej o przewyżczenie uniwersalizmu, na który ontologia czy też metafizyka jako taka jest skazana; literatura jako instytucja „trwale złączona z powołaniem demokracji” (Derrida i Attridge 1998, 182) może mieć stosunkowo większe szanse na osiągnięcie naszego upragnionego celu, jakim jest wyjście poza antropocentryzm.

Mam jednak wrażenie, że ta wizja literatury jako instytucji, „która umożliwi każdemu powiedzenie wszystkiego w dowolny sposób” (Derrida i Attridge 1998, 182) jest głównie projekcją filozofa, poszukującego zewnątrz dla własnego dyskursu. Projekcją krzywdzącą zarówno dla filozofii (którą redukuje się do nieskończonego przekraczania metafizyki obecności), jak i dla literatury (którą fetyszkuje się jako przestrzeń wolności, zapominając, że ma ona, podobnie jak filozofia, własne uwarunkowania, określające co w danym czasie i miejscu można powiedzieć). Należałoby więc raczej oddać sprawiedliwość ontologii, która dopuszcza równie wiele sposobów urządzenia świata, jak literatura – a przede wszystkim jest zdolna do myślenia w kategoriach organizacji, nie zaś klasyfikacji.

Deleuze czyni materię główną kategorią ontologiczną, podstawą wszystkiego, co istnieje. Mikołaj Ratajczak uznaje, że z punktu widzenia celu, jakim jest przekroczenie dychotomii natura–kultura to zły ruch, bo wybór materii jako podstawy ontologicznej stanowi określenie treściowe:

Pytanie tylko, czy w momencie, w którym dychotomię tę staramy się przekroczyć, opracowując pewną perspektywę łączącą różne formy krytyki społecznej, ideologicznej i politycznej, powinniśmy sięgać po ontologię, która jest przede wszystkim wyznaczona treściowo jako ontologia takiego a nie innego pojęcia materii.

Problem w tym, że materia w ontologii Deleuze'a (i Guattariego) właśnie nie jest określeniem treściowym. Co więcej, można mieć wątpliwości, czy „materia” jako taka jest określeniem treściowym w taki sam sposób, jak inne kategorie ontologiczne, takie jak substancja, forma czy rozciągłość. Jak argumentuje Luce Irigaray, której myśl przedstawia Katarzyna Szopa (2014), materia jest dziwnym pojęciem; filozofia ma trudności z ujęciem jej jako kolejnej kategorii pozwalającej określić rodzaj bytu (choć jednocześnie pełni ona tę funkcję, a nawet jest bardzo potrzebna jako taki klasyfikator) (Irigaray 1985, 1993). Materia pierwsza, opisywana w tekście założycielskim – Platońskim *Timajosie* przy użyciu „upłciowionych” metafor (jako matka bądź piastunka) (1999, XVIII 49–50) nie posiada żadnych cech i nieodmiennie wymyka się określeniom; nie jest „czymś”, ale raczej warunkiem umożliwiającym zaistnienie czegokolwiek, miejscem mieszczącym w sobie wszystkie rzeczy. Jednocześnie nie warunkuje ich jako czynnik sprawczy – jest bowiem całkowicie pozbawiona sprawczości. Kanoniczne próby określenia materii podejmowane przez Arystotelesa w *Fizyce* również są wymownym świadectwem problematyczności tego pojęcia. Materia to ani coś, ani nic, a zarazem i to, i to: jest w pewnym sensie niebytem, ale i „niemal substancją” (Arystoteles 2010, 192a). Jest źródłem wszelkiej zmiany i ruchu, bo „pragnie” aktualizacji przez przyjęcie formy, a zarazem absolutną biernością. Warto też pamiętać, że powyższe określenia odnoszą się tylko do materii pierwszej – enigmatycznego substratu znajdującego się u podstaw wszelkiej rzeczywistości. Słowo „materia” odnosi się u Arystotelesa również do tego, z czego jest złożona konkretna substancja, będąca złożeniem formy i materii (np. stół jest złożeniem formy stołu i materii, jaką jest drewno). Ta materia „zrelatywizowana” w stosunku do substancji odzwierciedla podwójność naszego pytania ontologicznego: materia jest tu zawsze zarazem jakimś rodzajem bytu (drewnem, kamieniem itd.), jak i funkcją – materialnym wymiarem tej konkretnej substancji.

Deleuze i Guattari tyleż dziedziczą ambiwalencję związaną ze schematem hylemorficznym i pojęciem materii pierwszej, co wydobywają tkwiącą w nich możliwość odejścia od kategoryzowania za pomocą typów na rzecz określania sposobu organizacji. Jak podkreślają, schemat hylemorficzny, każący nam myśleć w kategoriach „narzucania” form, kategorii lub schematów poznawczych na materię świata, która dopiero wtedy zaczyna mieć znaczenie, jest niezwykle mocno zakorzeniony w naszym myśleniu i praktykach: „każde działanie dokonuje się między dwoma progami, z których jeden stanowi materię przygotowaną do działania, drugi zaś formę do ucieleśnienia (na przykład glina i forma odlewnicza). Stąd model hylemorficzny czerpie swą ogólną wartość,

gdyż ucieleśniona forma, wyznaczająca kres i cel działania, może służyć za materię nowego działania, choć jedynie w ramach pewnego ustalonego porządku, wyznaczającego kolejność progów” (Deleuze i Guattari 2010, przekład Mateusza Janika).

Materia i forma są zatem funkcjami organizacyjnymi, które mogą pełnić najrozmaitsze materiały czy rzeczy; dlatego ontologia DG nie zmusza nas do wychodzenia od „rodzajów praktyk” (Ratajczak 2014). Organizacja ta nie ma też charakteru „formalnego” – słowem, nie utożsamia się tu organizacji z tym, co formalne, a klasyfikacji według rodzajów („określenia treściowego”) z tym, co materialne. W sukurs Deleuze’owi i Guattariemu przychodzi Latour, przypominający nam, że forma jest jak najbardziej materialna: „forma to po prostu coś, co umożliwia przetransportowanie czegoś innego z jednego miejsca na drugie” (Latour 2010, 325).

Nie chodzi tylko o to, że forma jednej substancji może być materią kolejnej (o czym wiedział już Arystoteles). Także sama forma, kiedy opisze się ją jako funkcję, a nie jako *quasi*-substancjalny składnik bytu – czy też w kategoriach procesualnych, jako formalizację, która nigdy nie jest niezależna od swojej materialnej postaci (ponieważ dawno przestaliśmy wierzyć w platońskie Idee) (Latour 2010, 328–329) – zmienia swoją naturę. „Warstwy” z *Geologii moralności* (Deleuze i Guattari 2004, 45–46) i łańcuchy translacji z *Nadziei Pandory* (Latour 2013, 90, 102–103) łączą ten czysto funkcjonalny charakter, jak również heterogeniczność materiałów-aktorów, które nie muszą być do siebie podobne, by nawiązać ze sobą relację. Przestajemy traktować formę i materię jako określenia treściowe, a zaczynamy postrzegać je jako dwa funkcjonalne elementy dowolnego łańcucha praktyk. Określenie treści tych praktyk (jako rękodzielniczych, naukowych, politycznych itd.) pojawia się dopiero kiedy praca (którą Latour określa mianem translacji) dobiegnie końca, jako jej wytwór.

Autorzy *Kapitalizmu i schizofrenii* wyzyskują też w pełni paradoksalny charakter materii pierwszej. O ile klasyczna ontologia każe nam pamiętać, że nie jest ona „czymś” (tym, co materialne w zdroworozsądkowym sensie, jak w wyrażeniu „świat materialny”, jako przeciwstawiany światu psychicznemu czy duchowemu), o tyle wciąż mamy z tym trudności; zdrowy rozsądek czy też intuicja zbyt często biorą górę. Deleuze i Guattari obstają przy kontrintuicyjności, każąc nam widzieć w materii pierwszej tylko (i aż) proces samoorganizacji; nie jest ona u nich w żaden sposób określana treściowo, nie jest sferą albo rodzajem bytu, wymiarem takim, jak „to, co społeczne”. Dlatego mogą anulować podział na ontologię, epistemologię, filozofię x czy y (przyrody, człowieka, sztuki itd.); materia pojmowana jako produkcja czy też jako samoorganizacja stanowi

jedną wspólną płaszczyznę zdolną pomieścić wszystko, od uwarstwienia formacji skalnych po sztukę i politykę. Tak pojmowana kategoria materii nie jest moim zdaniem zbyt obszerna, pozbawiona rozróżnień czy „workowata”; staje się taka tylko wtedy, kiedy przestajemy jej używać w jakimś celu (aby np. dowiedzieć się czegoś o budowie konkretnej konfiguracji naukowej, politycznej czy artystycznej), a zaczynamy za jej pomocą wyjaśniać istniejące już zjawiska. To dość subtelne rozróżnienie; pokrywa się, jak sądzę, z wprowadzonym przez samych filozofów rozróżnieniem między pytaniem „czym to jest (tekstem, muzyką, zwierzęciem, instytucją)?” a pytaniem „co to robi?”. Albo, jak ujmuje to Latour, z rozróżnieniem między podążaniem za aktorami a definiowaniem ich z góry. To drugie pytanie jest bardziej produktywne: pozwala nam śledzić powiązania, a wiedza, „czym jest” wytworzona dzięki nim całość pojawia się na końcu procesu.

Sformułowanie tego pytania w tradycyjnym dyskursie ontologicznym sprawia trudność. Bardzo łatwo osunąć się w mówienie, „czym jest” samoorganizująca się materia; zarówno sami Deleuze i Guattari, jak i ich kontynuatorzy nieustannie się z tym zmagają. Niemniej na ogół wychodzą z tych zmagania zwycięscy. Ontologia nie jest przeszkodą na drodze do tworzenia niehierarchicznej, nieantropocentrycznej nauki (Nowak 2013) – przeciwnie, może być pomocna, jeśli tylko będziemy pamiętać o tym, żeby nie zastępować pytania o organizację i funkcję pytaniem o istotę.

## Wykaz literatury

- Irigaray, Luce. 1985. „Une Mère de glace.” W *Speculum of the Other Woman*. Tłum. G.C. Gill. Ithaca–New York: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce. 1993. „Place, Interval: A Reading of Aristotle, Physics IV.” W *An Ethics of Sexual Difference*. Tłum. C. Burke, G.C. Gill, Ithaca–New York: Cornell University Press.
- Janik, Mateusz. 2014. „Polityka apolityczności – nieme zwierzęta i posthumanizm.” *Praktyka Teoretyczna* 4(14), <http://www.praktykateoretyczna.pl/czasopismo/polityka-nie-politycznosci/>.
- Keating, AnaLouise i Kimberly C. Merenda. 2013. „Decentering the Human?: Toward a Post-anthropocentric Standpoint Theory.” *Praktyka Teoretyczna* 4(10), <http://www.praktykateoretyczna.pl/czasopismo/decentering-the-human/>
- Kowalczyk, Agnieszka. 2014. „Mapping Non-human Resistance in the Age of Biocapital.” W *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre*, red. Nik Taylor i Richard Twine. New York: Routledge.
- Latour, Bruno. 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne*. Tłum. Aleksandra Derra i Krzysztof Abriszewski. Kraków: Universitas.
- Latour, Bruno. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*. Tłum. Maciej Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Latour, Bruno. 2013. *Nadzieja Pandory*. Tłum. Krzysztof Abriszewski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Nowak, Andrzej W. 2013. „Wyobraźnia ontologiczna – przekraczanie metodologicznego solipsyzmu a obietnica badań interdyscyplinarnych.” *AVANT* IV(2).
- Platon. 1999. *Timajos*. W *Dialogi*, t. II. Tłum. Władysław Witwicki. Kęty: Antyk.
- Ratajczak, Mikołaj. 2014. „Posthumanistyka zwierzęcia, które ma język.” *Praktyka Teoretyczna* 4(14), <http://www.praktykateoretyczna.pl/czasopismo/posthumanistyka-zwierzecia-ktore-ma-jezyk/>.
- Sadzik, Piotr. 2014. „Nie-ludzka wspólnota równych jako próba poszerzenia granic etyki.” *Praktyka Teoretyczna* 4(14), <http://www.praktykateoretyczna.pl/czasopismo/nie-ludzka-wspolnota-rownych-jako-proba-poszerzenia-granic-etyki/>.
- Szopa, Katarzyna. 2014. „Od konfrontacji do konwersacji: Irigaray i Braidotti a etyka różnicy płciowej.” *Praktyka Teoretyczna* 4(14), <http://www.praktykateoretyczna.pl/czasopismo/od-konfrontacji-do-konwersacji/>.



**Joanna Bednarek** – filozofka z zawodu i powołania, pisarka z powołania. Pracę doktorską *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki* obroniła w 2011 roku. Publikowała w „Nowej Krytyce”, „Czasie Kultury” i „Krytyce Politycznej”. Współpracuje z Pracownią Pytań Granicznych i z Interdyscyplinarnym Centrum Badań Płci Kulturowej i Tożsamości UAM. W latach 2006-2009 współpracowała z „Krytyką Polityczną”. Obszar kompetencji i zainteresowań: na przecięciu poststrukturalizmu, feminizmu, marksizmu autonomistycznego i literatury.

**Dane adresowe:**

Joanna Bednarek  
Międzywydziałowa Pracownia Pytań Granicznych UAM  
Collegium Maius ul. Fredry 10  
60-701 Poznań  
**e-mail:** bednarekjoanna87@gmail.com

**Cytowanie:**

J. Bednarek, *Zwrot posthumanistyczny a ontologia*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(14)/2014,  
[http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr14\\_2014\\_Polityki\\_popkultury/12.Bednarek.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr14_2014_Polityki_popkultury/12.Bednarek.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**DOI:** 10.14746/prt.2014.4.12

**Author:** Joanna Bednarek

**Title:** *The Posthumanist Turn and Ontology*