

do wykorzystania Austinowskiej teorii aktów mowy oraz — w powiązaniu z perspektywą zwrotu ikonicznego — do badania obrazów jako aktów działania kreujących mity.

Koncepcja praktyk kulturowych, zwłaszcza kulturalistycznie zinterpretowana (*expressis verbis* niezaliczana do żadnego ze zwrotów kulturalistycznych, aczkolwiek mogąca kiedyś zostać uznana za jedno ze źródeł *practice turn*), również stanowi przesłankę kulturowo-historycznego badania mitu *sensu largo* i *sensu stricto*. Jak zwrot ikoniczny programowo zwraca się przeciw charakterystycznemu dla paradygmatu lingwistycznego traktowaniu kultury jako tekstu, tak koncepcja praktyk kulturowych — przeciw ignorowaniu roli praktycznych fenomenów kulturowych i realnych warunków egzystencji, negatywnej koncepcji działania jako wykonania *langue* oraz „monolitycznemu” ujmowaniu kultury jako systemu. Reinterpretuje (i rewaloryzuje) ona *implicite* Lévy-Bruhlowskie koncepcje myślenia prelogicznego i partycypacji mistycznej, odnajdując źródła myślenia mitycznego w logice praktyki i z niej wywodząc cechy mitologii („politetyczność”, polisemiczność, płynność i nieregularność systemów symbolicznych)⁶². Umożliwia też kulturowo-historyczne ujęcie nieświadomości zbiorowej jako miejsca wytwarzania schematów generujących mit, proponując swoistą „socjoanalizę” w miejsce psychoanalizy. Propozycje koncepcji praktyk kulturowych zmierzające do badania codzienności można z kolei wykorzystać w przybliżeniu zagadnienia mitów „potocznych”, małych mitologii codziennych.

Najistotniejszą konsekwencją płynącą z mitoznawczego wykorzystania teoretycznego i metodologicznego potencjału zwrotów kulturalistycznych jest możliwość badań transdyscyplinowych, które przekroczą granice zarówno między poszczególnymi naukami, jak i między nimi a filozofią. W wypadku badania myślenia mitycznego i jego rezultatów takie ujęcie wydaje się już dziś koniecznością.

Ewa Kwiatkowska

Latour i Heidegger. Dyskusja o frapujących powinowactwach i niezacieralnych różnicach

Heidegger i Latour. Zadanie z komparatystyki

Trudno uznać Martina Heideggera za *spiritus movens* prac Bruno Latoura. Uważna lektura tekstów francuskiego socjologa i filozofa pozwala wprawdzie odkryć nieliczne ślady odniesień — jak pojedynczy przypis w *Splatając na nowo to, co społeczne* czy obszerniejsze już komentarze w *Nigdy nie byliśmy nowoczesni* oraz *Nadziei Pandory*. Używając Latourowskiego idiomu, można powiedzieć, że Heidegger nie jest sojusznikiem, którego współtwórca ANT chętnie mobilizuje w swoich translacjach. Kilka głosów, publikowanych głównie na łamach czasopisma „Social Studies of Science”, dowodzi jednak,

⁶² Zob. P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008.

że powinowactw między oboma myślicielami jest więcej, niż to się zdaje na pierwszy rzut oka, choć, jak nawet argumentują niektórzy, przypominają one raczej skrętnie ukrywane, niebezpieczne związki⁶³.

Do czego służy czworgu autorom — Lynette Khong, Sørenowi Riisowi, Jeffowi Kochanowi i Kasperowi Schiølinowi — ta komparatystyczna perspektywa? Co pewnie charakterystyczne dla tego rodzaju zabiegów, ich zamiarem jest albo krytyka obu koncepcji (jak u Khong, punktującej Heideggera i Latoura za niespełnienie obietnic o rozwinięciu mniej antropocentrycznego rozumienia świata), albo eksplorowanie ich miejsc wspólnych w poszukiwaniu konstruktywnych odpowiedzi (jak w analizie Schiølina i częściowo także u Riisa) bądź też — w czym celuje Kochan — obnażenie słabości jednej z koncepcji. Krytyczne ostrze dosięgło w tym wypadku propozycji Latoura — w swym polemicznym tekście Kochan nie tylko wytyka mu opaczną interpretację dzieł niemieckiego filozofa, ale też twierdzi, że te zniekształcające odczytania i próby dyskredytacji autora *Bycia i czasu* to taktyczne posunięcie, mające odwrócić uwagę od niedostatków teorii samego Latoura. Zanim jednak te zarzuty zostaną dokładniej omówione, przyjrzyjmy się, jak Heidegger jest obecny *explicito* w pracach francuskiego badacza.

Heidegger mobilizowany przez Latoura

Ma rację Kochan, zauważając, że Latour portretuje Heideggera jako technologicznego deterministę, przepełnionego pesymizmem. Według Latoura technika u filozofa z Fryburga jest niezwykłym, wszechobecnym, górującym nad wszystkim monstrum⁶⁴. Można to pewnie uznać za bardzo uproszczony obraz poglądów Heideggera, chociaż warto wspomnieć, że jego technofobię akcentują też (wcale nie w polemicznych celach) inni autorzy, przykładowo — jest ona główną inspiracją rozwijanej przez Wojciecha Chyłę filozofii mediów jako biotechnosystemu⁶⁵. Relacja Latoura i Heideggera nie jest jednak wcale tak jednoznacznie negatywna — w książce *Nigdy nie byliśmy nowocześni* znajdziemy podrozdział *Kto zapomniał o byciu?*⁶⁶, w którym Heidegger jest przedstawiony raczej jako

⁶³ Teksty, które składają się na tę dyskusję i które będę tu omawiać, to: L. Khong, *Actants and enframing: Heidegger and Latour on technology*, „Studies in History and Philosophy of Science” 2003, nr 34; S. Riis, *The symmetry between Bruno Latour and Martin Heidegger: The technique of turning a police officer into a speed bump*, „Social Studies of Science” 38, 2008, nr 2; J. Kochan, *Latour’s Heidegger*, „Social Studies of Science” 40, 2010, nr 4 wraz z odpowiedzią B. Latoura *Coming out as a philosopher* w tym samym numerze; K. Schiølin, *Follow the verbs! A contribution to the study of Heidegger-Latour connection*, „Social Studies of Science” 42, 2012, nr 5.

⁶⁴ Tę diaboliczną wizję techniki, przypisywaną Heideggerowi, Latour zamieszcza w *Pandora’s Hope*: „Man — there is no Woman in Heidegger — is possessed by technology, and it is a complete illusion to believe that we can master it [...]. Technology is unique, insuperable, omnipresent, superior, a monster born in our midst which has already devoured its unwitting midwives” (cyt. za: J. Kochan, *op. cit.*, s. 584. *Pandora’s Hope* — *Nadzieja Pandory* ukaże się wkrótce w polskim tłumaczeniu).

⁶⁵ Zob. W. Chyła, *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów*, Poznań 2008.

⁶⁶ Zob. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 94–97.

kłopotliwy pionier myślenia, za jakim optuje Latour; różnica ontologiczna jawi się jako krok ku antropologii symetrycznej, dekonstrukcja metafizyki to właściwie dostrzeżenie działania nowoczesnej Konstytucji. Tyle tylko, że — jak pisze Latour — Heidegger naprawdę uwierzył, że praca puryfikacji (ze-stawiania, ustawiania jako zasób, zapominania o byciu) rzeczywiście jest skutecznie ziszczana, i tym samym zniweczył swoje wcześniejsze wysiłki.

Także Heideggerowska wykładnia etymologii wyrazu „rzecz” (staroniemiecka *Thing*, *Ding*, łacińska *res*) jako każdej sprawy, która gromadzi innych (jako *res publica*) i jest załatwiana, inspirowała Latoura i jego projekt polityczny, *Dingpolitik*⁶⁷. Heidegger, pisząc: „Niepodobna wymyślić przy biurku ani określić za pomocą ogólnych formuł tego, czym są rzeczy. Rozstrzyga się to w placówkach naukowo-badawczych i w pracowniach”⁶⁸, jest sprzymierzeńcem francuskiego ANT-owca. Fragment eseju *Rzecz*, w którym Heidegger poszukuje głębinowych znaczeń rzeczy, został zamieszczony w obszernej publikacji wieńczącej wystawę *Making Things Public*, przy której do współpracy Latour zaprosił grono cenionych przez siebie autorów i autorek.

W tym samym tomie można przeczytać także komentarz Richarda Rorty’ego *Heidegger and the atomic bomb*⁶⁹, w którym amerykański neopragmatysta wspomina Czworobok (Czwórnię — ziemi, śmiertelnych, nieba i bogów) jako wymykającą się antropocentryzmowi próbę skonceptualizowania czegoś ważnego w odniesieniu do rzeczy. Ten Heideggerowski pomysł Rorty traktuje jako projekt relacjonistyczny, alternatywny wobec substancjalizmu Arystotelesa. Heidegger jest tu interpretowany jak Alfred N. Whitehead, chcący widzieć rzeczy zamiast przedmiotów. Podobnie czyta go też Hanna Buczyńska-Garewicz i uznaje, że *Geviert* „to próba mówienia o ludzkiej kondycji zamieszkiwania w świecie nie od strony człowieka, lecz od strony bycia”⁷⁰. Autorka charakteryzuje Heideggera jako przeciwnika Kartezjusza, kwestionującego przestrzenne rozumienia bycia. Tu także Latour, obwieszczający, że *res extensa* to jedynie wymysł *res cogitans*, mógłby zjednoczyć się z Heideggerem pod jednym sztandarem (nowych materialistów?). Jednak znów, jak w krytyce Latoura, u Rorty’ego zostają docenione intencje i wstępne kroki niemieckiego myśliciela, lecz nie jego wnioski. Zainteresowanych „dojrzałszym” relacjonizmem Rorty odsyła do J. Deweya, W.W.O. Quine’a, Whiteheada.

Zestaw i mediacja, czyli o istocie (nie tylko) techniki

Latoura napomknienia o Heideggerze dają więc asumpt do przedyskutowania paraleli w koncepcjach obu myślicieli. Każdy z czworga autorów proponuje inny klucz interpretacyjny. Według Khong pojęciami wykazującymi wiele zbieżności są Latourowscy aktanci

⁶⁷ Zob. B. Latour, *From Realpolitik to Dingpolitik, or how to make things public*, [w:] *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, red. B. Latour, P. Weibel, Massachusetts 2005, s. 13.

⁶⁸ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2001, s. 15.

⁶⁹ Zob. R. Rorty, *Heidegger and the atomic bomb*, [w:] *Making Things Public...*, s. 274–275.

⁷⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006, s. 149.

i Heideggerowski zestaw (*Gestell*), pokazujące, że technika w obu porównywanych koncepcjach nie jest tylko dziełem człowieka. Ponadto Khong krytykuje Latoura za pojęcie sprawczości, polegające na rozciągnięciu ludzkich przymiotów na nie-ludzi, na lustrzanej symetrii, według niej jest to tym samym postawa pozostająca w kręgu antropocentrycznych wyobrażeń⁷¹. Riis dostrzega symetrię w pojęciach kolektywu i ze-stawu — zawiązywanie tego pierwszego jest *ustawieniem na składzie* ludzi i czynników pozaludzkich, Kochan zaś przyrównuje do ze-stawu jedyny, jego zdaniem, stały wątek w korpusie prac socjologa z SciencesPo, mianowicie mediację (zwaną też translacją). Schiølin z kolei szuka podobieństw między gramatycznym wymiarem studiów nad byciem i badaniem tego, co społeczne.

Jak widać, to istota techniki (streszczająca się w określeniu ze-staw) jest tą częścią Heideggerowskiej filozofii, która pozwala autorom rysować paralelne linie. Technika u niemieckiego myśliciela jest często rozważana w odniesieniu do sztuki, z którą ma pewien nacechowany ambiwalencją związek — istotowo są pokrewne (są odkrywaniem, w którym wydarza się nieskrytość), lecz odkrywanie to różni się sposobem (sztuka wystawia świat, stawianie techniki ma posmak wyzywania, żądania od świata). Stary most w Heidelbergu, jeden z emblematycznych opisów rzeczy u Heideggera, skupia wszystkie krańce Czworoboku, „[r]zeczowość mostu włącza człowieka w okolicę: w swym sposobie bycia most wiąże się z byciem człowieka, zarówno most, jak i człowiek należą do jedności wspólnego świata”⁷², a skontrastowana z mostem siłownia wodna na Renie jest ze-stawem, traktującym przyrodę jako skład, gdyż to „rzeka jest wbudowana w siłownię”, nie odwrotnie; do-stawiając do rzeki cały przemysł, za-stawia nieskrytość⁷³.

Z Heideggerowskich rozważań można więc wyciągnąć wniosek, że martwi go przede wszystkim technika współczesna, ale tym, co poddaje krytycznemu namysłowi, nie jest po prostu sam postęp, coraz bardziej udoskonalone maszyny, lecz raczej myślenie kalkulatoryjne (eksploatacyjne, rachujące), jakie dostrzega w technice, a także w zrodzonym z niej nowożytnym ścisłym przyrodoznawstwie, nauce (tej, która „nie myśli”), czyli w sumie technonauce. Krzysztof Michalski we wstępie do *Budować, mieszkać, myśleć* tłumaczy, że tak rozumiana istota techniki wedle Heideggera może dosięgać więc także stosunek do sztuki, „zgodnie z którym dzieło ma być materiałem przeżycia, jak totalitarne państwo”. Kochan zauważa, że *poiesis* (sposób bycia właściwy sztuce) i *Gestell* to nie dwa rodzaje rzeczy (jak ponoć widzi to Latour), lecz dwa odmienne sposoby relacji z rzeczami, dwie drogi do zrozumienia rzeczowości rzeczy, jej bycia. Kochan twierdzi, że ten wątek jest u Latoura wyparty; że autor *Splatając na nowo to, co społeczne* dostrzega u Heideggera jedynie ze-staw, zresztą sprawiający, że:

⁷¹ Sądzę, że choć pojęcie antropologii symetrycznej u Latoura może być mylące, Khong niewłaściwie odczytuje problem sprawczości — ta kwestia jest bowiem postawiona u Latoura inaczej; sprawczość jest raczej sumą działania zarówno ludzi, jak i nie-ludzi, wspólnym wysiłkiem, rezultatem łańcucha działań. Latour z pewnością orzekłby, że stając się ludźmi wspólnie z nie-ludźmi, także dzięki nim dysponujemy sprawczością. W jego koncepcji „czysta”, ludzka sprawczość nie ma racji bytu.

⁷² H. Buczyńska-Garewicz, *op. cit.*, s. 140.

⁷³ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, przeł. K. Wolicki, [w:] *idem, Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 233.

bycie można znaleźć tylko na ścieżkach Schwarzwaldu [...]. Bycie nie może przebywać w zwykłych bytach. Wszędzie pustynia. Bogowie nie mogą być obecni w technologii [...]⁷⁴.

Rzeczywiście, Latourowi nie w smak Heideggerowska krytyka techniki i nauki (które długo badał Latour w ramach *Science and Technology Studies*) i przypuszcza atak na *Gestell*, zapomniawszy o *poiesis*, do którego się nie odnosi. Wydaje się jednak, że dla Latoura Heideggerowska wiara w zagrożenie, jakie niesie ze sobą ze-staw, spustoszenie, jakie istota techniki czyni, jest przede wszystkim dowodem na to, że Heidegger pozostał w swym myśleniu nowoczesny⁷⁵ — za mediacją, która mogła dokonać się w Czwórni, w narzędziu (bo „bycie poręcznym narzędzia to bycie na sposób powiązania z czymś, odesłania do czegoś [...]. Odkrywanie narzędzia oznacza bowiem włączenie go w pewien związek odniesień czy też relacji”⁷⁶), nastąpiła u Heideggera puryfikacja. Nowożytność, która jest tytułowym *Czasem światooobrazu*, pochłonięta przedstawianiem, stawianiem świata naprzeciw siebie, w której króluje technika maszynowa, nauka zamieniająca się w badanie, sztuka przesuwająca się w pole estetyki — taki obraz odmalowuje Heidegger⁷⁷. Byłby on pewnie zgodny z intuicjami Latoura, gdyby nie przekonanie niemieckiego filozofa, że te przecinające translację (mówiąc językiem Latoura), konstytuujące odrębne od siebie ludzkie *subiectum* i reprezentowaną naturę zabiegi są, na nasze nieszczęście, skuteczne.

Sztuka u Latoura — nieodkryte pole?

Podczas gdy Heideggerowska filozofia techniki jest zwykle omawiana w relacji z jego ujęciem sztuki, w komentarzach do prac Latoura trudno odnaleźć taką optykę. Oczywiście Latour nie rozwija osobnej refleksji o istocie sztuki, dla niego — na co słusznie zwraca uwagę Kochan — mediacja jest istotą zarówno sztuki, jak i techniki. Jednakże francuski filozof także odwołuje się do sztuki; właściwie poszczególne dzieła sztuki służą mu jako ilustracje założeń teorii aktora-sieci (jak praca Tomasa Saraceno *Galaxies Forming along Filaments, Like Droplets along the Strands of a Spider's Web* albo fotografia Jeffa Walla *Adrian Walker*, na której przykładzie Latour lubi opowiadać o naukowych inskrypcjach⁷⁸), a ponadto zdarza się, że ze sztuki czyni on swoje narzędzie badawcze. Takim przedsięwzięciem było za-inscenizowanie we współpracy z artystą i kilkoma naukowcami przepisanej dysputy między Henrim Bergsonem a Albertem Einsteinem⁷⁹. Oryginalna rozmowa o teorii względności,

⁷⁴ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy...*, s. 95.

⁷⁵ Kochan twierdzi odwrotnie — to Latour jest kryptomodernistą, Heidegger zaś przez krytykę istoty techniki rozwija nienowoczesne podejście. Autor jednak nie zaprezentował argumentacji, która by mnie przekonała do takiej konstatacji.

⁷⁶ C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 1997, s. 52–53.

⁷⁷ Zob. M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] *idem, Budować, mieszkać...*, s. 128–167.

⁷⁸ Odniesienia do obu prac można znaleźć, odpowiednio, w: B. Latour, *Some experiments in art and politics*, „E-flux” 2011, nr 23, <http://www.e-flux.com/journal/some-experiments-in-art-and-politics/>, oraz *idem, Where is res extensa? An anthropology of object*, wykład w ramach konferencji „Open Objects”, Weimar 2010, <http://vimeo.com/15451465>.

⁷⁹ O odegranej na nowo debacie Latour pisze też w tekście *Some experiments...*

o której odważył się wypowiedzieć filozof, odbyła się w 1922 roku i wtedy Einstein prędko zdyskontował Bergsona z pozycji przekonanego o swej racji fizyka. Latour chciał odegrać na nowo rozmowę tak, jakby Einstein rzeczywiście słuchał tego, co miał do powiedzenia Bergson. Chciał więc, by, po pierwsze, żaden głos nie mógł być apriorycznie wykluczony z debaty, a także by nauka przestała dyskredytować nasze potoczne doświadczanie świata, przekonując nas na przykład, że materia stołu, przy którym siedzimy, nie oznacza wcale tego, co widzimy i dotykamy, lecz to, co krąży w środku w postaci cząstek elementarnych. Przypomina to coś, co kiedyś pisał o stole fizyka i stole pasterza Heidegger:

Stół nie jest — zgodnie z dzisiejszą fizyką atomową — z drewna, lecz w przeważającej mierze z pustej przestrzeni; w tej pustce tu i tam są porozmieszczane ładunki elektryczne, które z wielką prędkością poruszają się we wszystkie strony. Który więc stół jest prawdziwy? Może oba są prawdziwe? W sensie jakiej prawdy? Musi być przeto jakaś trzecia prawda⁸⁰.

W Latourowskim przedstawieniu pomysłu na urzeczywistnienie dialogu między Bergsonem i Einsteinem można doszukać się intuicji, że tą inną „trzecią prawdą” może być sztuka.

Co więcej, Latour często porównuje sztukę z nauką, próbując wskazać różnice między reprezentacjami właściwymi dla ich obu — wizualizacje w sztuce nie wymagają tak długich łańcuchów (czy kaskad) inskrypcji jak w nauce i nie trapi ich problem mimetyzmu, dylemat odpowiedniości między mapą i terytorium. Historia sztuki bywa, zdaniem Latoura, pomocnicą historii nauki, zwłaszcza w jego projekcie studiów nad naukowymi przedstawieniami, w którym postuluje swoistą „ikonofilię”⁸¹. Do eksploracji tych obszarów zachęca też uwaga Krzysztofa Abriszewskiego i Macieja Frąckowiaka, którzy w artykule o Latourze i wizualizacjach wyrazili życzenie, by umieścić francuskiego myśliciela z Heideggerem w jednym pokoju i pozwolić im porozmawiać⁸².

Materialna gramatyka i bezczasowa mediacja. Powrót do dyskusji

Na dialog między myślicielami postawił też Schiølin. Duński autor zbadał gramatyczny wymiar obu koncepcji — dostrzegł u Latoura i Heideggera tendencję do preferowania czasowników oraz tworzenia rzeczowników odczasownikowych, podkreślających proces, dzianie się, na przykład rzeczowanie u Heideggera albo pasteryzacja (*pasteurization of France*) u Latoura. Uznał, że te zabiegi spełniają wymogi niedualizującego sposobu mówienia, są realizacją „materialnej gramatyki” ANT oraz studiów nad byciem. Uwagi autora są tu, jak sądzę, trafne — Latour wielokrotnie podkreśla, że teoria aktora-sieci ma być opisem, w którym aktorzy nie są unieruchomieni, lecz działają. Także Heidegger, jak pisze Buczyńska-Garewicz:

⁸⁰ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz...*, s. 19.

⁸¹ Zob. B. Latour, *How to be iconophilic in art, science and religion*, [w:] *Picturing Science Producing Art*, red. C. Jones, P. Galison, London 1998, s. 418–440, <http://www.bruno-latour.fr/node/196>.

⁸² Zob. K. Abriszewski, M. Frąckowiak, *McLuhan spotyka Derridę i cholere w studiach nad nauką*, „AVANT” 3, 2012, nr T, <http://avant.edu.pl/t2012>.

stoi przed zadaniem znalezienia takiego sposobu mówienia o byciu, by uniknąć nieuchronnego przemieniania go w byty, by zamiast rozumienia bycia nie osiągać jedynie przedstawiania bytów⁸³.

Powracając na koniec raz jeszcze do zarzutów stawianych Latourowi (głównie przez Kochana), chciałabym wspomnieć te, które moim zdaniem zasługują na nieco więcej uwagi. Nie są też czysto retorycznymi, jadłowitymi chwytami. Zarówno Riis, jak i w pełniejszy sposób Kochan, zauważają, że w Latourowskiej koncepcji specyficzną rolę odgrywa czas — dla Riisa jawi się on jako siła sprawcza, zdaniem Kochana obecna w każdym aspekcie rzeczywistości mediacja jest ahistoryczna, niesprowadzalna już do niczego innego poza sobą, skrywająca swoje pochodzenie, a jej źródła Latour opisuje w micie powstania zbiorowości, pragmatogonii. Do pragmatogonii sceptycznie odnosili się też Abriszewski i Andrzej W. Nowak, pisząc, że historia ta „budzi wątpliwości”⁸⁴.

Co na to Latour? Scalanie pomysłów i zapowiedź pozytywnej antropologii nowoczesnych

Jak Latour odniósł się do dyskusji o związkach jego prac z myślą Heideggera? Redakcja „Social Studies of Science”, po przyjęciu do druku bardzo polemicznego tekstu Kochana, poprosiła Latoura o odpowiedź. Francuski autor nie uczynił tego bezpośrednio, ale zaproponował, aby jako reakcję opublikować jego przemowę wygłoszoną w Niemczech po odebraniu Nagrody im. Siegfrieda Unselda. Interesujący to respons, zatytułowany prowokacyjnie *Coming out as a philosopher*. W tekście nie pojawia się nazwisko Heideggera, a jedynym zawołowanym odniesieniem może być krytyka dyskursu antynowoczesnych, wrogich nauce i technologii uczonych, atakujących nowoczesnych za grzechy, których tamci nie byli zdolni popełnić⁸⁵, czyli właściwie słowa wypowiedziane przez Latoura wobec myśli Heideggera już wcześniej w *Nigdy nie byliśmy nowocześni*. Latour autodefiniuje się jako filozof, a spośród niemieckich inspiratorów wymienia Petera Sloterdijka, Ulricha Becka i Rudolfa Bultmanna. Opowiadając o swoich naukowych początkach, przedstawia się niczym egzegeta, hermeneuta. Zaczynał od badania łańcucha mediacji i warunków produkcji prawdy (*truth productions*) religijnej, potem zajął się też nauką, prawem i techniką. Swoją zamysł, rozsiany na różne pod względem tematów i gatunków prace, określiłby właśnie zbiorczo jako systematyczne porównywanie reżimów wypowiedzeń (*regimes of enunciation*), które nie są dzielone na, na przykład, dotyczące zjawisk naturalnych i ponadnaturalnych, lecz podług sposobu, w jaki mobilizują swoje „niezmienne mobilne czynniki”. Technika ma własne „warunki fortunności”, choć można je przecież zestawiać

⁸³ H. Buczyńska-Garewicz, *op. cit.*, s. 160.

⁸⁴ K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008, s. 316; A. W. Nowak, *Podmiot, system, nowoczesność*, Poznań 2011, s. 205. Dokładnej rekonstrukcji pragmatogonii dokonuje Abriszewski w cytowanej pracy.

⁸⁵ „And what confidence could we have in the critical discourse of so many anti-modern, anti-science, anti-technology scholars who could not see that they were attacking the moderns for sins they were wholly unable to commit” (B. Latour, *Coming out...*, s. 602–603).

z innymi. Te porównawcze intencje ma najnowsze, dążące do stworzenia ujęcia systemowego, przedsięwzięcie Latoura, *An Inquiry Into Modes of Existence*⁸⁶. Latour podkreśla, że jego negatywna praca — stwierdzenie, kim nie byliśmy — wymaga teraz pozytywnej, konkluzywnej kontynuacji. Stworzyć antropologię nowoczesnych — określić, kim byli i jakimi mogliby chcieć się stać — to jego nowa misja. Czy można to traktować jako obietnicę dopowiedzenia tego, czego nie powiedział Heidegger, pozostawszy przy lęklwym stosunku do współczesnego świata?

Aleksandra Kil

⁸⁶ Zob. B. Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, Cambridge 2013.