

Ontologia a aksjologia — co możemy zyskać, a co stracić, używając teorii aktora-sieci? Diagnoza wstępna

Prace
Kulturoznawcze XVIII
Wrocław 2015

Problemem filozofii akademickiej jest jej izolacja od aktualnych problemów społecznych. Funkcja ezoteryczna przeważała nad egzoteryczną¹. Filozoficzne rozważania toczone w murach uniwersytetów nie pełnią funkcji kulturotwórczej, nie wpływają na kształt i zawartość uniwersum symbolicznego społeczeństw współczesnych. Wyobraźnię społeczną kształtuje raczej kultura masowa; to w jej obrębie, z użyciem jej środków wyrazu toczony są spory filozoficzne². Jedną z głównych przyczyn tego stanu rzeczy upatruję w zjawisku, które określam mianem solipsyzmu metodologicznego. Jest to postawa metodologiczna, która reifikuje zastane struktury wiedzy wraz z odpowiadającymi im strukturami administracyjnymi i zamyka myślenie w ich obrębie. Klasycznym przykładem solipsyzmu metodologicznego jest utrzymujący się wciąż podział na etnologię i socjologię. Każdy, kto zada sobie trud prześledzenia genezy tego podziału, odkryje, że ma on swe korzenie w dziewiętnastowiecznej polityce kolonialnej i imperialnej; wyłonienie się dwóch typów nauk odpowiadało eurocentrycznemu podziałowi na „Nas” — Europejczyków i „Innych”³. Dziś wraz z pojawieniem się coraz mocniejszego nurtu antropologizacji humanistyki archaiczność tego podziału jest widoczna wyraźniej⁴. Solipsyzm metodologiczny jest ściśle związany z tak zwanym epistemocentryzmem nauk społecznych i humanistycznych⁵. Odejdźcie od

¹ E. Martens, H. Schnadelbach, *Filozofia — podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 48.

² K. Abriszewski, *Kulturowe role filozofowania*, Toruń 2013.

³ I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2007.

⁴ *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko — proces — perspektywy*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2009.

⁵ M. Kuszyk-Bytniewska, *Epistemocentryzm, jako epistemologiczna przeszkoda nauk społecznych*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2011, nr 2, s. 165–182.

myślenia ontologicznego charakteryzowało nowoczesną filozofię już od czasów Kanta — pozwolę sobie na hipotezę, wedle której proces ten nasilił się w okresie dominacji myśli postmodernistycznej⁶ oraz tradycji analitycznej w filozofii. Ten pozornie paradoksalny sojusz wynika moim zdaniem z tego samego źródła — jest nim przeniesienie dyskusji z poziomu ontologii i warunków możliwości na poziom dyskusji o pewności i prawdziwości. Mimo udzielania innych odpowiedzi zarówno postmoderniści relatywiści, jak i naiwni modernistyczni uniwersaliści (w tym filozofowie analityczni) koncentrowali się na „kontekście uzasadnienia”, zaniedbując rozważania dotyczące „kontekstu odkrycia”⁷. Skupienie się na efektach procesów wiedzotwórczych, analiza prawdziwości w oderwaniu od rekonstrukcji łańcuchów działań, sieci bytów, które stanowią warunki możliwości danego efektu wiedzotwórczego, nie oddaje w pełni sposobu funkcjonowania nauk, szczególnie przyrodniczych. Epistemocentryzm jest formą legitymizacji praktyki naukowej, jest to element mechanizmu zwanego przez Bruno Latoura „modernistyczną konstytucją”⁸. Mechanizm ten przez wytworzenie strukturalnego dystansu między praktykami a sposobami ich legitymizacji (i narracji o tych praktykach) pozwalał na efektywne technokratyczne sposoby działania. Ukrywanie praktyk, koniecznych sieci działań, ale także związanych z tym kosztów, było ściśle związane z funkcjonowaniem kapitalistycznej nowoczesności:

Pierwszy zespół praktyk wytwarza za pomocą „translacji” mieszaniny zupełnie nowego rodzaju — hybrydy natury i kultury. Drugi zespół praktyk wytwarza za pomocą „puryfikacji” dwie całkowicie różne przestrzenie ontologiczne — jedną dla ludzi, drugą dla nie ludzi. Bez pierwszego zespołu praktyk puryfikacja byłaby pusta lub zbyteczna. Bez drugiego praca translacji zostałaby spowolniona, ograniczona, a nawet zawieszona. Pierwszy zespół odpowiada temu, co nazwałem siecią, drugi temu, co określiłem mianem krytyki⁹.

Dziś ten mechanizm się wyczerpuje. Konsekwencje rozwoju, koszty funkcjonowania postępu techniczno-naukowego nie mogą być dłużej ukrywane. Strukturalne warunki uprawiania nauki się zmieniły, z tego powodu warto świadomie podjąć dyskusję nad zmianą samych struktur wiedzy¹⁰.

Filozofia, a szerzej humanistyka i nauki społeczne, które chcą pełnić [ważne?...] role we współczesnej kulturze, wymagają szybkiej rekonstrukcji. Porzucenie XIX-wiecznych założeń, które wpisały się w struktury wiedzy jest niezbędne. Należy odmyśleć modernistyczne przesady i spróbować pracować nad stworzeniem bardziej adekwatnych struktur wiedzy. Program ten jest

⁶ Por. T.S. Markiewka, *Bruno Latour i „koniec” postmodernizmu*, „Diametros” 2012, nr 33, s. 101–119.

⁷ S. Amsterdamski, *Miedzy historià i metodà. Spory o racjonalnoœć nauki*, Warszawa 1983.

⁸ B. Latour, *Nigdy nie byliœmy nowoczeœni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gduła, Warszawa 2011, s. 48–72.

⁹ *Ibidem*, s. 22.

¹⁰ Por. mój tekst *Europejska nowoczesnoœć i jej wyparte konstytuujàce „zewnêtrze”*, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne” 2011, nr 26–27, s. 261–289.

bliski wezwaniu późnego Foucaulta, który pragnął ocalić oświeceniowy i nowoczesny ethos, wskazując zarazem na konieczność krytyki humanistycznych i modernistycznych uprzedzeń¹¹.

Pytanie o rolę humanistyki należy zadać w powiązaniu z dwoma wyzwaniami:

1. Zwrot ontologiczny, problemy generowane przez technonaukę i posthumanistyczną ontologię.

2. Kryzys nowoczesności i związany z nim kryzys statusu intelektualisty zaangażowanego oraz problem związany z krytycznym, emancypacyjnym wymiarem uprawiania nauki.

Pytania te wymagają zatem od nas pracy na dwóch poziomach jednocześnie: po pierwsze, musimy zmierzyć się z dekonstrukcją modernistycznych założeń humanistycznych i ontologicznych. To warunek tego, byśmy mogli adekwatnie odpowiedzieć na wiele wyzwań stojących przed nami w wyniku rozwoju nauki i techniki. Po drugie, musimy odnowić etos nowoczesny, bez niego nie będziemy mogli uprawiać zaangażowanej, krytycznej nauki społecznej.

Ujmując rzecz syntetycznie, rozprawienie się z pierwszym wyzwaniem jest potrzebne, abyśmy mogli dostrzec problemy i im sprostać, pozytywne porządzenie sobie z wyzwaniem drugim pozwala na legitymizację naszego stanowiska. Bez zrozumienia technonauki i posthumanistycznej ontologii nie będziemy wiedzieli, co powiedzieć, bez uporania się z nowoczesną spuścizną tradycji krytycznej nie będziemy mogli wytłumaczyć, dlaczego właśnie to my mamy prawo zabrać głos i domagać się wysłuchania.

Osie naszych problemów wyznaczyć możemy przez wskazanie na trzy aspekty pracy wyobraźni, a właściwie wskazać na palący jej brak. Po pierwsze, jak wskazuje Frederic Jameson, a za nim chętnie powtarza Slavoj Žižek, dziś łatwiej potrafimy wyobrazić kres życia na Ziemi, choćby w ramach jakiejś kosmicznej katastrofy, niż koniec późnego kapitalizmu¹². Nazwijmy ten brak problemem końca historii.

Drugi problem dobrze oddaje następujący cytat:

Sukcesy myśli naukowej i technicznej w poznaniu praw przyrody i w przekształcaniu fizycznego środowiska człowieka stale przekraczały horyzont antycypującej je wyobraźni, podczas gdy sukcesy w dziedzinie ludzkiej samowiedzy, samokontroli i poprawy środowiska moralno-społecznego (oraz tego, co od niego zależy) pozostały wysoce problematyczne¹³.

Nazwijmy ten brak problemem naszej wyobraźni ontologicznej¹⁴.

Wreszcie trzecią oś definiuje radykalnie postawione pytanie o sens tego, co nazywamy demokracją. Pytając: „jak demokratyzować demokrację”, ujawnia-

¹¹ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] *idem, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000.

¹² F. Jameson, *The Seeds of Time*, New York 1994.

¹³ J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały: lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000, s. 49.

¹⁴ Por. mój tekst: *Wyobrażenia ontologiczne — przekraczanie metodologicznego solipsyzmu a obietnica badań interdyscyplinarnych*, „Avant” 4, 2013, nr 2.

my dwa problemy: z jednej strony *demos* zostaje przy tak postawionym pytaniu rozszerzony maksymalnie, do tego stopnia, że staje się tożsamy z ekosystemem, z drugiej strony, gdy ujmijemy tę kwestię tak radykalnie, to utracimy możliwość jakiegokolwiek sensownej wypowiedzi o podstawach normatywnych naszych działań. Działania, które mają przecież na celu służyć upodmiotowieniu owego niekonwencjonalnie pojmowanego ludu (*demos*). Można założyć, że trzecia oś problemu jest częściowo syntezą-zniesieniem pozostałych dwóch osi problemowych.

Pierwsze pole problemowe może zostać określone także jako problem legitymizacji. Postmodernistyczny impas, Fukuyama i jego koniec historii spowodowały, że dziś trudno wyjść nam poza samoograniczającą się i pełną sprzeczności rolę Baumanowskiego tłumacza. Druga z osi może zostać określona jako problem niedostatku, braku w operowaniu przez nas ramami odniesienia. Technika i nauka szybciej wprowadzają w obieg społeczny kolejne byty, niż my, humaniści, potrafimy proponować nowe ramy interpretacyjne. Trzecia z osi to pytania, które podczas omawiania koncepcji polityki ekologicznej zadał nam Bruno Latour: „Ilu Nas jest?” i „Czy możemy być razem?”.

Pytanie, które podsumowuje owe problemy, które w tym momencie chciałbym zadać, brzmi: jak roztropnie wybrać ramę odniesienia (interpretacyjną) i kogo posłuchać? Tak zadane pytanie pozwala, moim zdaniem, ujawnić to, co cenne, oraz to, co niebezpieczne w teorii aktora-sieci. Moja ocena tej teorii składa się z dwóch tez:

1. Teoria aktora-sieci pozwala na prowadzenie badań, które uczą wrażliwości na wielość możliwych ram odniesienia. Humanista, który odważy się na skorzystanie z „narzędziowni”¹⁵ teorii aktora-sieci, może wyzwolić się z fundamentalizmu humanistycznego, dzięki czemu nie będzie ograniczony do interpretacji ześrodkowanych na ludzkim podmiocie.

2. Teoria aktora-sieci jest niebezpieczna, proponowana przez nią „płaska” ontologia utrudnia formułowanie w jej ramach projektów aksjologicznych. ANT jest bardzo przydatne do analiz genetycznych, badania tego, w jaki sposób ukonstytuowały się dane całości, zbiorowości. Problemem jest jednak pytanie o przyszłą zmianę społeczną, zwłaszcza w kontekście pytania o jej legitymizację.

W stronę ucieleśnionego uniwersalizmu, czyli jak tworzyć ciekawe i ważne opowieści?

Pytanie owo dobrze oddaje to, co najcenniejsze w teorii aktora-sieci. Bruno Latour, Annemarie Mol, Michel Callon, John Law mogą nas nauczyć tego,

¹⁵ Por. R. Drozdowski *et al.*, *Narzędziownia. Jak badaliśmy (niewidzialne) miasto*, Warszawa 2012.

w jaki sposób pisać ciekawe opowieści. Dla filozofów, socjologów, politologów, kulturoznawców, antropologów czytanie ich książek to dobra szkoła pokory. Steven Shapin mówi w tym wypadku o „obniżeniu tonu”¹⁶. Empiryczne, etnologiczne studia nad funkcjonowaniem laboratoriów, życia codziennego, medycyny, polityki, uczą nas pokory w formułowaniu naszych teorii. Na tych, którzy zbyt łatwo ulegają pokusie pospiesznych, często apriorycznych generalizacji, ANT nakłada ograniczenie: podążaj za aktorem. Latour nazywa taką postawę metafizyką empiryczną, to zradykalizowana postać wrażliwości badawczej, która powinna być bliska każdemu etnologowi i badaczowi terenowemu. Badania z kręgu ANT/STS uwrażliwiają i wskazują, jak złożony jest świat, ilu aktorów tworzy najdrobniejsze choćby wydarzenia. ANT to także dobry trening, który pozwala pozbyć się tak zwanego myślenia scholastycznego, czyli skupiania uwagi na wytworach intelektu i traktowanie tychże jako wytworów świata. Bourdieu, gdy wskazywał na badaczy popełniających ów scholastyczny grzech, używał zgrabnej marksowskiej formuły: „biorą rzeczy logiki, za logikę rzeczy”¹⁷. Teoria aktora-sieci to szkoła usytuowania, dzięki któremu uzyskiwana perspektywa stroni od modernistycznej pozycji „boskiego punktu widzenia”, z drugiej jednak strony ANT zabezpiecza przed obsunięciem się w lekkość postmodernistycznego relatywizmu z jego „byciem wszędzie i nigdzie”. Dla tradycyjnych humanistów podjęcie się praktyk badawczych w duchu teorii aktora-sieci może być formą terapii pozwalającą na przezwyciężenie nawyków myślowych, których nabrali oni w trakcie socjalizacji akademickiej. Terapia ta może być równie radykalna jak pozbywanie się dawnych nawyków i złudzeń przez osoby uzależnione. Przyjrzyjmy się cytatowi:

Mówimy w pierwszej osobie. Nie mówimy „my”, „oni”, „wszyscy”. Za teksty typu, „bo w życiu już tak jest” tudzież „ludzie mają tak, że”, „bo normalnie wszyscy” dostaje się trzciną po dłoniach. To była pierwsza i jedna z najważniejszych rzeczy, jakich tam się nauczyłam. Fundamentalna wiedza, która wyróciła cały mój światopogląd i podważyła pięć lat studiów filozoficznych. Za każdym razem, kiedy mówisz, „bo ludzie zazwyczaj” albo „bo jest tak”, albo „wszyscy przecież”, albo „bo kobiety”, mówisz tak naprawdę osobie. Mówisz dokładnie to, co ty czujesz, oraz to, co tobie się wydaje. Zawsze¹⁸.

Sytuacja zawodowego filozofa/ki, który zacznie praktykować analizę z ducha teorii aktora-sieci jest analogiczna do referowanej przez bohaterkę cytatu. Wszystkie triki, chwytły intelektualne czy retoryczne są zakwestionowane. Generalizacje, bezosobowy podmiot, bezcielesne idee, język, który obywa się bez

¹⁶ S. Shapin, *Never Pure: Historical Studies of Sciences as if It Was Produced by People with Bodies, Situated in Time, Space, Culture, and Society, and Struggling for Credibility and Authority*, Baltimore 2010, s. 1–16.

¹⁷ Por. Ł. Pomiankiewicz, *Relacjonizm metodologiczny i „radykalne wątplenie” w koncepcji Pierre’a Bourdieu*, [w:] *W tym szaleństwie jest metoda. Jak można badać społeczeństwo*, red. A. Figiel, Ł. Rogowski, Poznań 2012, s. 29.

¹⁸ M. Halber, *Najgorszy człowiek na świecie*, Kraków 2015, s. 148.

mediów, wszystkie te twory przestają być samozrozumiałe. ANT za każdym razem pyta o dowód. Jeżeli mówisz, że „wszyscy ludzie są racjonalni”, w ramach założeń metodologicznych ANT powinny paść wtedy pytania: od jakich aktorów uzyskałeś taką informację?, jakie sieci zależności stabilizują zarówno racjonalność podmiotów, jak i ów sąd?, w jakiej konfiguracji społecznej, politycznej wytwarzana jest racjonalność, a w jakiej ty się znajdujesz oraz dlaczego pozwala ci ona na wygłoszenie tego sądu? Gdy przyjrzeć się ANT bliżej, to zauważyć można, że w gruncie rzeczy szuka ona odpowiedzi na bardzo tradycyjne pytanie filozoficzne: pytanie o warunki możliwości.

Bohaterka przytoczonego cytatu poczuła się zupełnie zagubiona, gdy na terapii w poradni odwykowej uświadomiła sobie, że nie ma innej perspektywy niż usytuowana, że ani perspektywa boskiego oka, ani lekkość relatywizmu nie pomogą jej w owej sytuacji. Trudność z uzyskaniem takiej perspektywy dobrze ilustruje Donna Haraway, gdy próbuje pokazać, że wbrew modernistycznemu złudzeniu także zmysł wzroku jest ucieleśniony i usytuowany¹⁹. Modernistyczne użytki z metafory wzrokowej tworzyły złudzenie, że wzrok jest bezcielesny, dotyka, sam nie będąc dotykany. Podsumowując, taki użytek z metafory wzrokowej, odpowiadał odcieleśnionemu, niezaangażowanemu modelowi podmiotu poznającego. Przełom, który się dokonał za sprawą tak zwanego zwrotu ku cielesności²⁰, początkowo odwrócił waloryzację tej metaforyki. Wraz z obiektem zdegradowanym (abjectem) odzyskaliśmy dla świata sztuki (a później humanistyki) ciało, wydzieliny, dotyk, smak, zapach. Po okresie dominacji „męskiej” władzy wzroku nastąpił czas cielesnej rekonkwisty. Haraway w swym rozliczeniu z feministycznym dziedzictwem pokazuje, że wahadło wychyliło się za bardzo, krytyka wzrokowej supremacji była nazbyt pospieszna i przesadna. Zwrot ku ciału pozwolił odzyskać jednostkowość i unikalność doświadczenia, ale kosztem utraty możliwości mówienia o tym, co uniwersalne. Skupienie na partykularnym, nominalistycznym „krzątactwie”²¹ spowodowało, że utraciono możliwość opisanego i wyrażenia autotranscendencji. Odzyskanie metafory wzroku pozwala przywrócić proporcje, wskazać zarówno na cielesność wzroku, na to, że wzrok też może być „dotknięty”, oślepiiony, jak i pokazać, że wzrok „odrywa” od lokalności, mimo swej kruchości pozwala na przekroczenie ześrodkowanego na ciele punktu widzenia.

Pożytki z teorii aktora-sieci możemy opisać podobnie. Z jednej strony umożliwia ona analizę kontekstualną, skupioną na ucieleśnionych mikronarracjach. Z drugiej — dzięki ANT możemy odtworzyć, w jaki sposób tworzymy makro-

¹⁹ D. Haraway, *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy*, przeł. A. Czarnacka, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf>. Tekst ten stanowi rozdział książki *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York 1991, s. 183–201, i został po raz pierwszy opublikowany pt. *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies” 14, 1988, nr 3, s. 575–599.

²⁰ M. Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Poznań 2000.

²¹ J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Kraków 1999.

aktorów, jak zachodzi oddziaływanie globalne. Bruno Latour oddawał ten pozorny paradoks figurą szyn kolejowych: są one jednocześnie lokalne i globalne, nie da się ich zrozumieć ani przez odwołanie do bezcielesnej opowieści uniwersalistów sytuujących się w pozycji „boskiego oka”, ani egzaltowanych postmodernistycznych odzyskiwaczy tego, co lokalne.

Warunkiem tworzenia tytułowych, ciekawych opowieści jest tworzenie w ramach ucieleśnionego uniwersalizmu. Nasze opowieści winny chwytać złożoność bytów w całej rozciągłości, nasza wrażliwość i wyobrażenia powinny umożliwić nam wędrowanie, przeskakiwanie między różnorodnymi ramami analizy, od mikronarracji o detalu do wypowiedzi w skali globalnej.

Co mówi komar i jak to usłyszeć?

Przykładem narracji inspirowanej teorią aktora-sieci oraz myślą postkolonialną i socjologią historyczną jest opowieść o genezie współczesnego Egiptu przedstawiona przez Timothy’ego Mitchella w książce *Rule of Experts. Egypt, Techno-politics, Modernity*²² (szczególnie rozdział pierwszy pt. *Can the Mosquito Speak?*). Autor zaproponował analizę, która dzięki inspiracji teorią aktora-sieci oraz tradycją studiów nad nauką i techniką w dużym stopniu jest przykładem ucieleśnionego uniwersalizmu. Opowieść Mitchella jednocześnie wpisuje się w tak zwany zwrot ontologiczny, uczula nas na wielorakość bytów i złożoność ich konfiguracji oraz wskazuje na polityczne, społeczne, aksjologiczne wymiary odtwarzanej sytuacji. Książka ta w fascynujący sposób przedstawia powstawanie nowoczesnego Egiptu w wyniku splotu czynników ludzkich i pozaludzkich. Mitchell pokazuje, w jaki sposób historia tworzona jest przez tak zwane technopolityki. Uwzględnia rolę produkcji cukru, epidemii, metrologii, różnych form dyscypliny społecznej i politycznej, rolę czynników ekonomicznych, politycznych itp. Książka jest wspaniałym przykładem postulowanej tu wcześniej wyobraźni ontologicznej. Przyjrzyjmy się tej analizie bliżej.

W interesującym mnie najbardziej rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Czy komar mówi?*, Mitchell odtwarza wspomnianą złożoną sieć powiązań i zależności, która wpłynęła na kształt nowożytnego Egiptu. Wymienia wielu aktorów: komary (moskity), angielskich kolonistów, nową odmianę pierwotniaka powodującego malarię, ofensywę niemiecką w Afryce Północnej, pierwszą tamę Asuańską na Nilu, niemieckich chemików (szczególnie Fritza Habera²³)

²² T. Mitchell, *Rule of Experts Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkley-Los Angeles-London 2002.

²³ Por. D. Sobczyńska, *O dwóch żydowskich losach: Albert Einstein i Fritz Haber, Berlin 1914–1933*, [w:] *Wokół Einsteina. Dylematy filozofów i fizyków*, red. Z. Błaszczak, A. Szczuciński, Poznań 2009, s. 189–199.

i nawozy sztuczne itp. Ta złożona, heterogeniczna zbiorowość aktorów ukonstytuowała to, co nazywamy Egiptem. Mitchell wskazuje kilku ważnych aktorów: ofensywa niemiecka spowodowała konieczność zmiany szlaków zaopatrzeniowych w Egipcie, dotychczasowe szlaki śródziemnomorskie zamienione zostały na drogi z Sudanu. Wskutek tego możliwe stało się przedostanie się subsaharyjskiej odmiany komara *Anopheles gambiae* wraz z towarzyszącym mu pierwotniakiem *Plasmodium falciparum* powodującym nową formę malarii. To z kolei wpłynęło na wybuch epidemii tej choroby wśród egipskich chłopów. Epidemia miała złożone podłoże, skrótowno rzecz ujmując: tamę Asuańską i brak naturalnych wylewów, konieczność sztucznego nawożenia, problem z dostawami nawozów spowodowany wojną (głównymi dostawcami byli Niemcy), monokulturę trzciny cukrowej. Mitchell wskazuje, że wybuch epidemii i konieczność jej zwalczania przez władze brytyjskie wyłoniły specyficzny rodzaj władzy. Wzorując się na doświadczeniach amerykańskich nabytych w czasie budowy Kanału Panamskiego, użyto wojska i stworzono brygady do walki z „wrogimi gatunkami”. Malaria stała się specyficznym wrogiem, który ukonstytuował nową warstwę zarządzającą — ekspertów²⁴. Dla nas ważniejsze jest jednak to, że dzięki inspiracji czerpanej z teorii aktora-sieci Mitchell może zapytać o sposoby artykulacji bytów. W jaki sposób komary, pierwotniaki, malaria mówią? Kto ich wysłuchuje, w jaki sposób opowieść tę wykorzystuje i przekazuje? Jakie relacje władzy dzięki temu są ukonstytuowane? Ujmując rzecz metaforycznie: dla kogo pracował komar, kto był jego rzecznikiem, co dzięki temu zyskał?

W tym momencie widać napięcie między opowieścią Mitchella a bardziej tradycyjnymi ujęciami socjologów czy filozofów. Główną przyczyną owego napięcia, moim zdaniem, jest izolacja naukowców w obrębie własnych dyscyplin, monokauzalizm, abstrakcyjny nomotetyzm oraz ześrodkowanie narracji na ludziach jako uprzywilejowanych aktorach historii. Warto zaproponować proste ćwiczenie wyobraźni i zapytać, co o genezie współczesnego Egiptu powiedzą nam filozofowie. Jakiej odpowiedzi udzielią filozofowie analityczni, hermeneutyczni, fenomenologowie, postmoderniści, filozofowie kultury, filozofowie polityczni, etycy itp. Którzy z nich wspomną coś o komarze, a jeśli tak, to w jaki sposób to zrobią? Czy ów komar znajdzie w nich dobrych słuchaczy i rzeczników? O to samo możemy zapytać socjologów czy politologów.

Co ciekawe, opowieści bliskie ujęciu Mitchella, narracje wrażliwe na wielorakość bytów konstytuujących sytuację, ujęcia wolne od fundamentalizmu antropologicznego były i są tworzone, szczególnie na pograniczu nauk społeczno-humanistycznych. Co więcej, autorzy tych prac z reguły są nieświadomi metodologii teorii aktora-sieci, ale niezależnie od jej twórców w dużej mie-

²⁴ W sprawie szczegółów tej historii odsyłam do tekstu Mitchella zamieszczonego w niniejszym tomie.

rze wypełniają ów program. Mistrzem analizy skupiającej się na odtwarzaniu heterogenicznej sieci bytów był Jürgen Thorwald, twórca popularnych historycznych bestsellerów dotyczących medycyny czy kryminalistyki. Ciekawą propozycję przedstawił biolog, geograf Jared Diamond w swej książce *Upadek*²⁵. W ramach prac akademickich można wymienić twórczość szkoły Annales, w tym fundamentalne dzieło Braudela o Morzu Śródziemnym²⁶ czy pracę Witolda Kuli *Miary i ludzie*²⁷.

Także artyści, którzy ze względu na swoje usytuowanie między praktyką a teorią oraz prace w ramach różnych pól odniesień, mają większą możliwość „wysłuchiwania bytów” i tworzenia ciekawych, opisujących niejednorodne zbiory bytów historii. Takim przykładem mogą być poszukiwania artystyczne Jarosława Czarneckiego²⁸. Tak jak Mitchell potrafił dopuścić do głosu komara, dzięki czemu uzyskał ciekawe świadectwo, swoistego świadka, dzięki któremu mógł opowiedzieć genezę nowożytnego Egiptu, tak Czarnecki „wysłuchuje” mrówek, poznaje je oraz złożoność mrowiska, aby móc je hodować. Obsługa mrowisk-inkubatorów wymaga od Czarneckiego nie tylko skonstruowania złożonych maszyn-ekosystemów, lecz także wmyślenia się w sieć zależności, która musi być odtworzona, aby hodowanie mrówek było możliwe. Na uchwycenie owej złożoności wskazuje Grzegorz Klamán:

Artikulacja to demon ludzkiej psyche zawłaszczający przestrzeń wspólną, nikt poza ludźmi nie mówi (!). Zatem nie jest zdolny do pojmowania siebie w świecie i świata wobec transcendencji. Ale prawo głosu też bywało limitowane wśród ludzi: nie mieli go niewolnicy, niższe klasy społeczne, dzieci, kobiety. Zatem trzeba było czasu, aby po wykluczonych ludziach głos dostały wykluczone byty nie-ludzkie²⁹.

W tym cytacie następuje powiązanie dwóch ważnych dla mnie tytułowych kategorii: ontologii i etyki — prawo do wysłuchania przynależy do etyki, pytanie o to, kto jest zdolny mówić — do dziedziny ontologii. Obie dziedziny nie są rozdzielone, nie możemy najpierw zaprojektować tego, jak świat jest zbudowany, a następnie dopiero rozstrzygać o wartościach, oba momenty są współkonstruowane³⁰.

²⁵ J. Diamond, *Upadek*, Warszawa 2007.

²⁶ F. Braudek, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. 1–2, przeł. t. 1: T. Mrówczyński i M. Ochab, t. 2: M. Król i M. Kwiecińska; wstęp B. Geremek, W. Kula, Gdańsk 1976–1977 (wyd. 2 Warszawa 2004).

²⁷ W. Kula, *Miary i ludzie*, Warszawa 2004.

²⁸ Por. J. Czarnecki aka Elvin Flamingo, *Symbiotyczność tworzenia* [*The Symbiocity of Creation*], Gdańsk 2014.

²⁹ G. Klamán, *W stronę pluriwersum*, [w:] *ibidem*, s. 12.

³⁰ Widoczne jest to dziś w tradycji odwołującej się do Arystotelesa, por. Ch.P. Long, *The Ethics of Ontology Rethinking an Aristotelian Legacy*, Albany 2004.

Kiedy i w jaki sposób filozofowie utracili świat?

Warto tu ponownie zapytać o zgubne skutki braku analizy ontologicznej czy ujmując rzecz metaforycznie, zastanowić się, kiedy i w jaki sposób filozofowie utracili świat. Wspomniałem już, że wiąże ten problem z dwoma negatywnymi zjawiskami: solipsyzmem ontologicznym oraz epistemocentryzmem. Dodać można tutaj jeszcze podnoszony przez Bourdieu cefalocentryzm, czyli traktowanie aktorów na własny obraz i podobieństwo. W takim ujęciu aktorzy są traktowani jako osoby refleksyjne, teksto- i wiedzocentryczne. Problemy tradycyjnej filozofii z posthumanistyczną ontologią dobrze uwidaczniają się w dyskusji, jaką sprowokowała Agata Bielik-Robson swym tekstem publicystycznym *Wylewanie dziecka z kąpielą*. Bielik-Robson zaatakowała posthumanistykę z pozycji aksjologicznych, zarzucając jej, że z powodu naturalizacji uniemożliwia ona myślenie krytyczne:

I choć posthumanistyka szczyci się także tym, że jest ostatnią awangardą krytyczną, dzięki której nieprawości „człowiekizmu” stają w ostrym świetle oskarżenia, to ja mam poważne wątpliwości, co do jej krytycznego potencjału. Uznając się za kontynuację filozofii krytycznej, a jednocześnie potępiając w czambuł nowoczesny humanizm, posthumanistyka piłuje gałąź, na jakiej zasiadła: sama jest w pierwszym rzędzie winna grzechu obłudy, przyjmując stanowisko, którego podstawy neguje. W świecie natury nie ma bowiem krytyki, jest tylko jedno kryterium, które krytykę zastępuje: albo przeżyjesz, albo zginiesz. Myślenie krytyczne natomiast możliwe było tylko dzięki denaturalizacji, czyli wyjściu poza obszar obowiązywania tego jednego kryterium³¹.

Mogę się w pełni zgodzić z tak postawionym zarzutem, postulowane przez mnie czy Klamana „dopuszczenie do wysłuchania” jest postulatem na wskroś humanistycznym, wyrosłym z fuzji tradycji chrześcijańskiej, oświeceniowej czy praw człowieka (jeżeli trzymać się jedynie europocentrycznych inspiracji). Bielik-Robson nie wie jednak, że nie jest ona w tak sformułowanej krytyce myśli posthumanistycznej odkrywcza. Krytyka teorii aktora-sieci oraz STS z podobnej pozycji formułowana była od samego początku. Co więcej, najbardziej bezpardonowej krytyki dokonywał jeden z przedstawicieli nieklasycznej socjologii wiedzy — Steve Fuller. W swej książce *The New Sociological Imagination*³² oskarżył on posthumanistykę o sprzyjanie tendencjom neoliberalnym oraz przyczynianie

³¹ A. Bielik-Robson, *Wylewanie dziecka z kąpielą*, „Dziennik Opinii. Krytyka Polityczna” 17 września 2014, <http://www.krytykapolityczna.pl/felietony/20140917/wylewanie-dziecka-z-ka-piela>. Dyskusję Bielik-Robson streściła w kolejnym tekście *Manifesty i mementa*, „Dziennik Opinii. Krytyka Polityczna” 6 października 2014, <http://www.krytykapolityczna.pl/felietony/20141006/manifesty-i-mementa>. Podsumowania teoretycznego dostarczyła Joanna Bednarek w tekście *Emancypacyjna obietnica posthumanizmu*, „Praktyka Teoretyczna”, <http://www.praktykateoretyczna.pl/joanna-bednarek-emancypacyjna-obietnica-posthumanizmu/>.

³² S. Fuller, *The New Sociological Imagination*, London 2006.

się do uwiadu refleksji socjologicznej, a także, co za tym idzie, do podmywania solidarności społecznej. Fuller w swej krytyce wskazywał, że posthumanistyka jest sprzymierzeńczynią (nie wiadomo, czy świadomą) współczesnego neoliberalnego kapitalizmu. Przejawem tegoż ostatniego są dwa zjawiska: bioliberalizm oraz światopogląd karmiczny. Bioliberalizm to redukcja wszelkich relacji do jednostek oraz ich „naturalnego” biologicznego uposażenia, światopogląd karmiczny to z kolei „płaska” wizja ontologiczna, która nie wyróżnia jakościowo żadnego z bytów. Nawiązując do zaproponowanej przeze mnie metaforyki, światopogląd karmiczny, zrównując wszelkie byty, nie daje nam podstaw do tego, aby rozstrzygnąć, które z bytów wysłuchać należy.

Zastrzeżenia Agaty Bielik-Robson, mimo że są one formułowane bez zapoznania się z krytyczną wobec posthumanistyki literaturą, są warte podtrzymania. Rzeczywiście, niemożność sformułowania na gruncie posthumanistyki stanowiska krytycznego jest faktem. Jej tekst jest ciekawy, gdyż pokazując słabość aksjologiczną ANT (i innych nurtów posthumanistyki), zarazem ujawnia brak wyobraźni ontologicznej i jest przykładem solipsyzmu ontologicznego. Widoczne jest to szczególnie w formułowanych przez Bielik-Robson rozwiązaniach:

ostrożnie, z całym dialektycznym arsenałem „krytyki ocalającej”. Zbawienna prostota krytyki nieocalającej, która pozostawia po swej bezlitosnej dekonstrukcji tylko zgłiszczą ludzkiej nieprawości, tnie wszystko, jak popadnie, bez precyzji skalpela — a na koniec zostaje nam to, czego nie ustanawiają ani poeci, ani filozofowie, czyli przyroda sama: na powrót dziewicza i niestworzona ludzką ręką³³.

Cytat ów jest znamieny. Oto za zmianę świata, a właściwie jej brak, odpowiada praktyka czytania kilku niemieckich filozofów. Filozofka nie próbuje nawet odtwarzać złożonych sieci bytów. Nie próbuje, jak Mitchell czy Czarnecki, z pokorą posłuchać, co mówią nawet tak niepozorni aktorzy, jak mrówki i komary, ona wie, że świat jest ustanawiany dzięki poetom i filozofom. Zgódźmy się z jej publicystycznie sformułowanym wnioskiem, ale będąc wiernym teorii aktora-sieci, zapytam, jak to jest możliwe? Jakie sieci skonstruowali filozofowie i poeci, jak je stabilizują, jak czynią odpornymi? I czy aby na pewno nasz świat zmienia czytanie kilku niemieckich autorów? Jest czymś zrozumiałym, że filozofka, która pracuje w tekstocentrycznym środowisku, ulega pewnemu złudzeniu i przypisuje czynności pisania i czytania nadmierną sprawczość. Praca krytycznej autorefleksji podbudowana ontologiczną wyobraźnią pozwoliłaby z owego złudzenia się wydobyć.

³³ A. Bielik-Robson, *Wylewanie dziecka z kąpielą*. W cytacie zawarty jest poważny błąd. W myśli posthumanistycznej nie ma miejsca dla przyrody „dziewiczej i niestworzonej ludzką ręką”. Polemice z takim obrazem przyrody poświęcona jest choćby, wydana także po polsku, książka Bruno Latoura, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnecka, Warszawa 2009.

Kogo wysłuchać: komara czy kongijskiej chłopki?

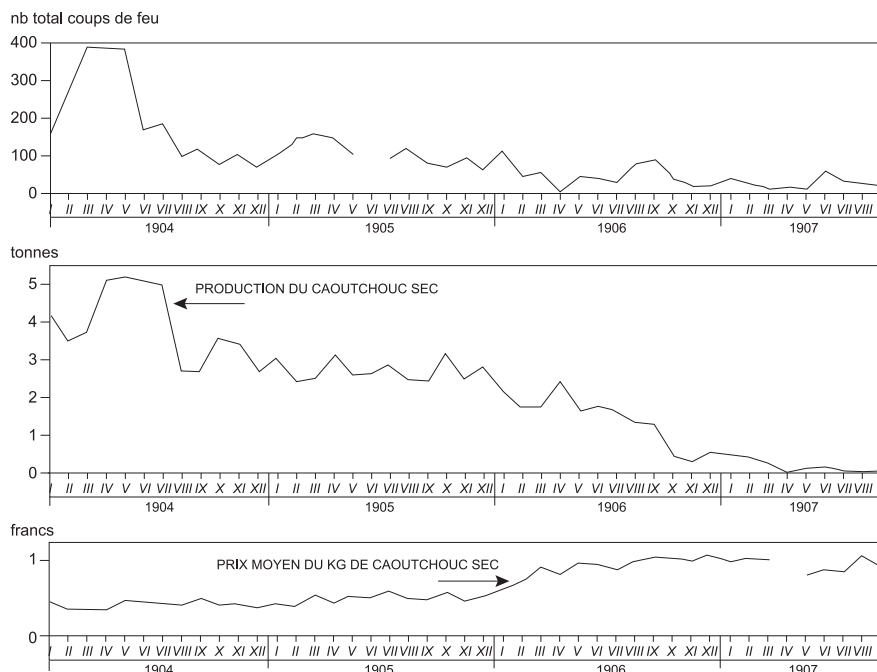
W przywołanej książce Timothy Mitchell zadał ważne ontologiczne pytanie: „Czy komar może mówić” (*Can the Mosquito Speak?*). Nietrudno zauważyć, że łatwo można je zestawić z pytaniem, które zadała Gayatri Chakravorty Spivak: *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*³⁴ (*Can the Subaltern Speak?*). Polskie tłumaczenie obu tytułów gubi oczywistą i widoczną grę między oryginalnymi tytułami. Tytułowe rozróżnienie na ontologię i aksjologię przybiera zatem postać gry między Komarem (*Mosquito*) a podporządkowanym Innym (*Subaltern*). Obie figury są nawzajem ściśle powiązane, bez ontologicznej przenikliwości nie jesteśmy w stanie zobaczyć bogactwa bytów, nie będziemy w stanie ich „usłyszeć”. Z kolei, gdy braknie nam wrażliwości etycznej, nie będziemy potrafili rozróżnić, które z bytów zasługują na to, aby dopuścić je do głosu. Ontologiczna przenikliwość oznacza „brak głuchoty”, etyczna wrażliwość zabezpiecza nas przed kofonią, w której rezultacie do głosu dochodzą najsilniejsi.

Owo podwojenie Komar/podporządkowany Inny dobrze ilustruje obietnice i pułapki posthumanistycznej ontologii, której reprezentantem jest teoria aktora-sieci. Odpowiedzi na tradycyjne, fundamentalne dla humanistyki pytania, możemy udzielić na dwa sposoby. Pierwszy podąża za tradycyjną humanistyczną fantazją. W tym ujęciu człowiek jest podmiotem wyróżnionym ze środowiska, ma jakieś specyficzne cechy, które pozwalają na pokazanie owej ontologicznej różnicy. Takie ujęcia, których przykładem mogą być katolicki personalizm czy humanizm praw człowieka, są pozycjami silnie aksjologicznymi, ale mało przekonującymi ontologicznie. Druga możliwość to ujęcie człowieka jako posthumanistycznego cyborga. Tu z kolei otrzymujemy bardziej wiarygodną ontologicznie propozycję, niestety jest ona bardzo wątpliwa z punktu widzenia aksjologii.

Przyjrzyjmy się przykładom, zanim będziemy optować zbyt nieroztropnie tylko za jednym ze stanowisk. Gdy zastosujemy szeroką ramę interpretacyjną i za Mitchellem czy Latourem przyjmujemy, że rzeczywistość tworzona jest przez czynniki przyrodnicze, polityczne, militarne, etiologiczne, mechaniczne itp., to przy takiej redukcji ontologicznej nie będziemy mieć narzędzi, aby krytycznie ocenić protoprzemysłowe ludobójstwo, którego dopuścili się Belgowie w Kongu za panowania króla Leopolda II. Przyjrzyjmy się pewnemu wykresowi³⁵.

³⁴ G.Ch. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2011, nr 24–25, s. 196–239.

³⁵ Graf ten można znaleźć w książce: C. Coquery-Vidrovitch, *Le Congo au temps des Grands Compagnies Concessionnaires 1898–1930*, t. 1, Paryż 2001, s. 181. Książka w wolnym dostępie: <http://books.openedition.org/editionsehess/379>. Szerzej pisałem o tym w: *Czy można filozofować po Kongu Belgijskim?*, [w:] *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, red. Ł. Musiał et al., Poznań 2010; oraz *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnątrze”* [zob. przypis 10].



Wykres pokazuje korelację między liczbą zużytych kul (góra), produkcją kuczuku (środek) oraz jego średnią ceną za kilogram (dół). W przypadku opowieści radykalnie posthumanistycznej możemy zaproponować radykalnie cyniczne odczytanie tego wykresu: oto mamy relację między trzema pozaludzkimi czynnikami (aktorami), kule w jakiś sposób oddziałują na kuczuk, a następnie na jego cenę. Mamy zatem frapujący obraz, wedle którego materialne, metalowe kule są połączone w jedną sieć wraz z żywicą pewnej rośliny (kuczuk) i z abstrakcyjnym pojęciem (średnia cena za kilogram). Co łatwo może być przeoczone, to pytanie o to, kto jest owym tajemniczym łącznikiem, a jest nim podporządkowany Inny (*Subaltern*). To niewolnicza praca Kongijczyków umożliwiła wytworzenie opisanej sieci zależności. Zapłacili oni za to wysoką cenę. Szacuje się, że dwudziesto-trzyletni okres panowania króla Leopolda doprowadził do zagłady od pięciu do dziesięciu milionów rdzennych mieszkańców Konga³⁶. Gdybyśmy konsekwentnie trzymali się płaskiej ontologii ANT, powinniśmy jedynie odnotować ową korelację. W takim wypadku można pozwolić sobie na grę słów i zauważyć, że dopuszczenie przez teorię aktora-sieci do analizy także czynników pozaludzkich (*non-humans*) powoduje, że stają się one, podobnie jak analiza, nieludzkie.

Przykładem mniej radykalnym, a bliższym nam, jest sytuacja, która wydarzyła się w japońskim oddziale firmy Amazon. Jak wyznaje jeden z pracowników firmy:

³⁶ J.M. Haskin, *The Tragic State of Congo: From Decolonization to Dictatorship*, New York 2005, s. 2.

„W Japonii Amazon zatrudnił kozy, by pasły się wokół jednego z magazynów. Firma wyposażyla je w takie same identyfikatory jak te, które nosimy na szyi! Jest na nich imię, zdjęcie i kod kreskowy”³⁷. We wspomnianym cytacie uwidacznia się prosty fakt — postantropocentryczna ontologia nie jest jedynie fantazją snutą przez filozofów/fki w zaciszach uniwersyteckich gabinetów. Jest ona faktem wytwarzanym przez globalną, neoliberalną gospodarkę rynkową. W świecie kapitału, podobnie jak w kolonialnej rzeczywistości Konga, liczy się jedynie obrót towarów i kapitału. Czynniki ludzkie włączony w ów obieg czynników pozaludzkich (niehumanicznych?) jest ważny jedynie o tyle, o ile pomaga utrzymać i ustabilizować sieć oraz przepływ w jej obrębie. Pozwolę sobie w tym momencie na autocytat:

Posthumanistyczna ontologia to coś oczywistego w „karmicznym” świecie późnego kapitalizmu. Koniec snów o człowieku, misji, humanizmie, każdy z nas jest tylko elementem w ciągłej wędrówce dusz, poprzez cykle kapitalistycznej gospodarki. Ludzkie podmioty to chwilowe „pozycje podmiotowe”, momenty, wcielenia mielone w młynach kapitalistycznego przeznaczenia. Nieraz rodzimy się kozą, bywa, że miliarderem, czasem biedakiem. Nie ma dużej różnicy ontologicznej pomiędzy rzeczą, wpisanym w struktury kapitalizmu zwierzęciem a homo-nyama — człowiekiem mięsem³⁸.

Tyle krytyki posthumanizmu. Przyjrzyjmy się jednak sytuacji przeciwnej. Jakie zagrożenia czekają nas, gdy przywiązani do humanistycznej aksjologii będziemy naiwnie przyjmować taką też ontologię. Częściowo na słabość tego stanowiska wskazałem, gdy krytykowałem Agatę Bielik-Robson. Można też nawiązać do omawianego przykładu Konga Belgijskiego (i szerzej rasistowskiego, kolonialnego handlu niewolnikami przez Europejczyków)³⁹. Mechanizm ten był możliwy dlatego, że tradycyjny humanizm jest może wrażliwy etycznie na los pojedynczej istoty ludzkiej, ale niestety nie jest już wystarczająco przenikliwy ontologicznie, by zadać sobie pytanie: kogo za ową istotę ludzką uważamy?

Posthumanistyczny rozmach ontologiczny umożliwia radykalne rozszerzenie tego pytania. Nie pozwala spocząć w samozadowoleniu, które dziewiętnastowiecznym modernistom pozwalało być humanistami, mimo że w gruncie rzeczy nie zaliczali do ludzi osób niebiałych, kobiet czy dzieci. Oczywiście, jak wskazałem, owo posthumanistyczne rozszerzenie może być zbyt rozległe — wszystkie byty staną się równe, czyli w gruncie rzeczy nie będzie dotyczyć nikogo.

³⁷ J.-B. Malet, *Amazon od podszewki*, <http://lewica.pl/?id=29400&tytul=Jean-Baptiste-Malet:-Amazon-od-podszewki>, listopad 2013. Przykład ów opisałem na blogu: <https://fronetyczny.wordpress.com/2013/11/21/karmiczny-i-kapitalistyczny-posthumanizm>.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Niewolnictwo i kolonializm nie były przygodne dla historii europejskiej (i amerykańskiej) nowoczesności. Przeciwnie, stanowiły ważny wewnętrzny mechanizm rozwojowy. Szczególną wagę miał tutaj tak zwany Trójkąt Atlantycki, czyli system handlu i wyzysku. Opierał się on na porywaniu niewolników w Afryce, przewożeniu ich do plantacji w obu Amerykach, gdzie produkowali tanią dobrą rolnicze i mało przetworzone materiały, które z kolei były przesyłane do Europy. Tam były one ważnym elementem wczesnej industrializacji, pozwalając na taną produkcję wysoko przetworzonych dóbr, które następnie sprzedawano na całym świecie. Por. P. Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London 1993.

Zakończenie

Jak widać z tej analizy, teoria aktora-sieci nie stanowi wystarczającej perspektywy. Posthumanistyczny rozmach w tworzeniu kolejnych ciekawych opowieści, mnożenie ram analizy wymaga uzupełnienia. Tym, czego powinniśmy się uczyć od ANT, jest trening wyobraźni i przenikliwości ontologicznej. Pamiętając jednocześnie, że wyobraźnia, przynajmniej w rozumieniu Millsa, nie była jedynie pracą analityczną, ale zawierała w sobie konieczny składnik aksjologiczny. Wyobraźnia socjologiczna była wezwaniem do radykalnej analizy, która z jednej strony jest systemowo-strukturalno-historyczna, a z drugiej — jest usytuowana. Mills formułował swój program wyobraźni socjologicznej jako program praktyki emancypacji społecznej. Analogicznie proponowany przeze mnie program wyobraźni ontologicznej ma za zadanie z jednej strony uczynić nas przenikliwymi ontologicznie, ale z drugiej aksjologicznie roztroprnymi. Powinniśmy się uczyć ontologicznej analizy, abyśmy potrafili odtwarzać jak najbardziej złożone sieci bytów, które konstytuują naszą rzeczywistość dnia codziennego. Ale abyśmy się w owym dynamicznym świecie ontologii nie zagubili, potrzebujemy umiejętności płynięcia w niej. Największą nadzieję wiążę z restytucją usytuowanej mądrości praktycznej, którą tradycyjnie za Arystotelesem nazywamy *fronesis* (*phronesis*)⁴⁰. Widzieć i słyszeć możliwie wiele to połowa zadania, druga to bycie roztroprnym i doświadczonym na tyle, żeby wiedzieć, kogo wysłuchać i dopuścić do głosu.

⁴⁰ W ostatnich latach mamy do czynienia z poważnym zainteresowaniem kategorią *phronesis*, swoistym „zwrotem fronetycznym” w naukach społecznych. Najbardziej znanym badaczem reprezentującym ów nurt jest duński socjolog Bent Flyvbjerg. Por. B. Flyvbjerg, *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*, Cambridge 2001; W. McNeill, *Time of Life. Heidegger and Ethos*, New York 2006; oraz szczególnie interesującą pozycję: Ch.P. Long, *Ethics of Ontology. Rethinking an Aristotelian Legacy*, New York 2012.