



Graham Harman,
fot. archiwum prywatne

Z Grahamem Harmanem rozmawiają
Krzysztof Hoffmann i Andrzej Marzec

Tłumaczenie z języka angielskiego:
Krzysztof Hoffmann

Ontologia zajmuje się tym, co istotne, nie tym, co pilne

Krzysztof Hoffmann i Andrzej Marzec: Dlaczego Twoim zdaniem potrzebujemy filozofii realistycznej i jakie są wady idealistycznej tradycji myślenia?

Graham Harman: Najsilniejszą motywacją za wyborem filozofii idealistycznej jest *pewność*. Ponieważ nie jesteśmy w stanie nawiązać bezpośredniego kontaktu z czymkolwiek innym niż z tym, co nam się jawi, zjawisko wydaje się jedyną rzeczą, która jest prawdziwie poznawalna; tym samym cała reszta wydaje się nieugruntowaną spekulacją. Tak wygląda podstawowy mechanizm napędowy fenomenologii, a filozofia Berkeleya (która, jak sądzę, jest niedoceniana) również mocno zasadza się na tym przekonaniu.

Jednak w ten sposób powstaje fałszywa alternatywa, w której albo coś jest bezpośrednio poznawalne, albo też jest poznawczo bezwartościowe – niczym w „paradoksie Menona” u sofistów. Tak naprawdę znaczna część ludzkiego poznania zakłada niebezpośrednie formy wiedzy, wnioskowania, aluzje i mętne spostrzeżenia, które mimo wszystko okazują się mieć wielką moc. W moich pismach podkreślam również znaczenie poznania estetycznego i fakt, że nie ma ono nic wspólnego z tym, co nazywamy wiedzą. W poszukiwaniu pewności po prostu przecenia się rolę rygorystycznie ugruntowanych prawd w spektrum ludzkiego życia poznawczego.

Moim zdaniem Alfred North Whitehead jest najlepszym metafizykiem, jakiego mamy: najlepiej filozofuje na temat filozofii. I Whitehead podkreśla, że odpowiedniość (*adequacy*) jest

istotnym aspektem filozofii; moglibyśmy to również nazwać dążeniem do bycia wyczerpującym [*comprehensiveness*]. Zbyt wiele uwagi poświęca się w filozofii na *tours de force* właściwe dla nieodpartego rygoru logicznego. Koniec końców żadna filozofia nie może być zadowolająca, jeśli pozostawia znaczne i istotne obszary filozoficzne bez komentarza. Ale dokładnie to się dzieje w momencie, gdy opieramy filozofię w całości na tym, jak rzeczy jawią się ludzkiemu umysłowi. Oznacza to redukcję wszechświata do pojedynczej relacji, tej pomiędzy myślą i światem – i właśnie to dzieje się w nowoczesności. Ponieważ nie możemy bezpośrednio poznać relacji przedmiot–przedmiot, nie dokonując tego w granicach ludzkiej myśli, przeprowadzamy subsumpcję tych relacji do relacji myśl–świat. A jednocześnie – i co jest wyrazem hipokryzji – jest w nas przyzwolenie, aby nauki przyrodnicze omawiały relacje przedmiot–przedmiot i poddawały je precyzyjnym obliczeniom, a także pozwalamy sobie, my filozofowie, na onieśmienie niezwyklejmi wynikami nauk ścisłych i ich prestiżem społecznym.

Oto dlaczego „realizm” nie może po prostu oznaczać filozofii, która niechętnie przyznaje, że istnieje coś poza myślą. Zgodzą się z tym wszyscy poza Berkeleym, ale to jeszcze za mało. Najważniejszą kwestią jest przyznanie, że kluczem do realizmu są relacje przedmiot–przedmiot (bez udziału ludzkiego obserwatora), ponieważ detronizują nowoczesny przywilej przyznawany relacji myśl–świat.

**Dlaczego realizm jest zawsze dziwnym punktem widzenia?
Jaka jest różnica pomiędzy dziwnością Lovecrafta (*weirdness*)
i Freudowskim niesamowitym (*uncanny*)?**

Wielu realistów jest zainteresowanych rzeczywistością tylko do momentu, gdy możemy mówić o niej bezpośrednio i precyzyjnie językiem literalnej prozy. Ale tak naprawdę jest to forma idealizmu, jako że redukuje rzeczywistość do tego, co da się o niej powiedzieć – owo sławne i przeceniane Wittgensteinowskie „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. Ale rzeczywistość nie jest zgodna ze stwierdzeniami na temat rzeczywistości, tak samo jak kula ziemiska nie jest zgodna z żadną jej dwuwymiarową mapą. Zawsze potrzebujemy przekładu.

W literaturze niesamowitej [*weird fiction*] – w tym u H.P. Lovecrafta, choć nie tylko u niego – uwielbiam to, że jest świadoma, iż o niewypowiadalnym nie „trzeba milczeć”. Istnieją sposoby na to, aby mówić o rzeczach bez mówienia o nich *bezpośrednio*. I właśnie tego wymaga autentyczny realizm.

Książkę *Skirmishes* [Potyczki] otwierasz stwierdzeniem, że rok 2014 był kamieniem milowym dla realizmu spekulatywnego (*speculative realism*) oraz ontologii zorientowanej ku przedmiotom (OOO; *object-oriented ontology*), ponieważ właśnie wtedy ukazały się cztery monografie. Gdybyś miał wskazać (w mniej lub bardziej przypadkowej kolejności) inne punkty węzłowe (chronologiczne lub teoretyczne), co byś wybrał? Może pojawiły się jakieś nowe momenty krytyczne (we wszystkich znaczeniach tego słowa)?

Rok 2014 był rokiem, w którym pojawiły się cztery książki o realizmie spekulatywnym, co oznaczało, że oficjalnie weszliśmy do debaty publicznej. Dobrym znakiem było również to, że dwie pozycje były względnie przychylnie (Sparrow, Shaviro), a dwie pozostałe znacznie bardziej krytyczne (Gratton, Wolfendale). Dopóki filozofia jest tylko omawiana przez entuzjastów i nie wywołuje odmiennych reakcji, nie jest prawdziwą filozofią. Mam również podobne podejście do politycznych treści filozofii: dopóki filozof nie staje się przedmiotem zainteresowania różnych części spektrum politycznego, możliwe, że mamy do czynienia jedynie z ideologią, przydatną do wzmacniania członków jednego obozu politycznego. Kant, Hegel, Nietzsche i Heidegger mają czytelników zarówno na prawicy, jak i lewicy. Ale Leo Strauss jest czytany głównie po prawej stronie sceny, a Alain Badiou – po stronie rewolucyjnej lewicy i na razie sygnalizuje to ograniczenia ich pozycji. Z Marksem sprawa jest bardziej skomplikowana, ale chciałbym wrócić do zasadniczej części pytania.

Rok 2007 w oczywisty sposób był ważny dla realizmu spekulatywnego. W tym roku na Goldsmiths w Londynie odbył się warsztat założycielski. Istotność realizmu spekulatywnego nie jest tylko czymś, za czym osobiście obstają jego przedstawiciele: potwierdzają ją realne, twarde dane. Jeśli odwiedzicie stronę *Academic Influence*, zobaczycie, że wszyscy czterej pierwsi realiści spekulatywni (Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Quentin Meillassoux i ja) znajdują się na liście dziesięciu najbardziej wpływowych filozofów urodzonych w latach 60. i że wszyscy są w czterdziestce najbardziej wpływowych filozofów XXI wieku, w której to większość jest od nas o wiele starsza. Nie da się dojść do innego wniosku niż ten, że realizm spekulatywny jest najbardziej wpływowym nurtem filozoficznym zapoczątkowanym w tym stuleciu.

Z czego się to bierze? Sądzę, że już wtedy znaliśmy powody. Jest dobrze znanym faktem, że filozofia przez prawie wiek była rozdarta między szkołę analityczną i kontynentalną, które

bardzo słabo się ze sobą komunikują i częstokroć nie są w stanie zrozumieć wielkich dzieł drugiej tradycji, o ile w ogóle próbują to robić. Według obowiązującego frazesu powinniśmy myśleć „poza podziałem analityczne/kontynentalne”, ale to się zawsze kończy tak, że filozofowie analityczni przepisują na własną terminologię Heideggera albo Deleuze’a; rezultaty rzadko kiedy są szczególnie interesujące.

Wracając do tematu, realizm spekulatywny wyrósł wewnątrz tradycji kontynentalnej, ale odnowił pytanie, które wcześniejsi myśliciele kontynentalni odrzucali jako wulgarne: niezależność świata od ludzkiej myśli. I wszystkie cztery podstawowe formy realizmu spekulatywnego (dalekie od bycia formami „realizmu naiwnego”) przyniosły wyniki, które były raczej dziwne. W skrócie: nie tylko połączyliśmy się z zapomnianą tradycją realistyczną, ale także wskrzesiliśmy możliwość ontologii spekulatywnej w filozofii. Myśliciele kontynentalni nie robili tego, ponieważ byli zbyt skupieni na „transcendentalnej pozycji” w relacji myśl–świat, a myśliciele analityczni w ogólności boją się oddalać zbyt mocno od aktualnych ustaleń „najlepszej nauki, jaką dysponujemy”. Natomiast realizm spekulatywny na powrót odkrył odwagę właściwą filozofii.

Dlaczego Lovecraft? Nie prosimy o ostateczny opis idiosynkrazycznych upodobań, ale chcielibyśmy przyjrzeć się modalności literatury wewnątrz dyskursu filozoficznego. Do pewnego stopnia piszesz o tym w książce, lecz jeśli to nie problem: jakie miejsce w Twoim myśleniu zajmuje literatura? I jak sytuuje się w owym miejscu Lovecraft?

Zacznijmy od Lovecrafta. Jest wielu dobrych autorów literatury science fiction i horrorów (gatunków niezwykle popularnych), którzy musieli jednak walczyć o to, by zostać uznanymi za przedstawicieli literatury wysokiej. Tym, co mnie przyciągnęło do Lovecrafta, była jego mistrzowska umiejętność posługiwania się językiem tak, by osiągnąć zamierzone cele. Ontologia zorientowana ku przedmiotom (OOO) jest zazwyczaj postrzegana jako filozofia rzeczy ukrytych lub wycofanych, ale tyle możemy znaleźć u Heideggera albo nawet i u Kanta. OOO tak naprawdę dotyczy szerszego problemu, w którym skrytość jest zaledwie jedną częścią. Problemem, którym zajmuje się OOO – mówiąc dokładnie – jest szczelina pomiędzy przedmiotami a ich własnościami. Ona może się zjawić nawet, gdy nie ma nic ukrytego: tak naprawdę to Husserlowska fenomenologia zbudowana jest dokładnie na tym rozróżnieniu! Istnieje przedmiot intencjonalny, który w swej istocie

pozostaje niezmienny, niezależnie od rozlicznych „wyglądów”, przez które go postrzegamy.

Z tego też powodu Lovecraft jest wymarzonym autorem dla OOO, ponieważ jego opowieści i jego styl stanowią systematyczne wykorzystanie owej szczeliny pomiędzy przedmiotami a ich własnościami. Zgadza się, to między innymi „skrytość” przyniosła mu sławę: Cthulhu jest czymś w rodzaju skrzyżowania smoka, ośmiornicy i człowieka, ale o wszystkich trzech elementach mówi się, że są nie całkiem trafne, a poza tym to „ogólny zarys całości” wykraczający poza te elementy sprawia, że Cthulhu jest prawdziwie przerażający. Ale powtórzę: nie potrzebujemy tu tak naprawdę niewysłowionej skrytości. Kiedy narrator Lovecrafta przedstawia miraż miasta na Antarktydzie, dostarcza nam kilkunastu opisów miasta, nie sugerując, że którykolwiek z nich jest niewypowiadalny albo choćby szczególnie tajemniczy. Mamy „ścięte stożki”, „stosy nakładających się na siebie płyt w kształcie prostokąta, koła bądź pięcioramiennej gwiazdy” i „gdzieniegdzie [...] osobliwe, bo pięciorne zgrupowania wieżyc smukłych niczym igły”¹. Ale podobnie jak na obrazach kubistów, ilość dostarczonych informacji jest do tego stopnia nadmierna, iż trudno jest scalić te wszystkie różnorakie oblicza danej rzeczy, co sprawia, że podchodzimy do szczeliny pomiędzy przedmiotem i jego własnościami od innej strony. Jeśli ktokolwiek byłby zainteresowany tym tematem, wiele innych przykładów z Lovecrafta znajdzie w *Dziwnym realizmie [Weird Realism]*².

Oto jeden z aspektów charakteryzujących moje podejście do literatury. Inny to moje częste rozważania na temat metafory, która jest wyjątkowo istotnym trybem poznania niedosłownego. Koniec końców, podstawowym wrogiem OOO jest *literalizm*, poprzez który rozumiem przekonanie, że przedmiot nie jest niczym poza wszystkimi prawdziwymi stwierdzeniami prozą, które da się o nim wyrazić. Tak rozumiany literalizm leży u podstaw nadmiernego kultu wiedzy jako uprzywilejowanej formy ludzkiego poznania.

Ale jest jeszcze głębszy sposób myślenia o literaturze, którego dotąd nie wypróbowałem tak naprawdę w druku, a który jest również ważny dla tematu architektury, do którego – mam nadzieję – dojdziemy. Mianowicie: literatura stanowi deklarację, że coś jest istotne, zaprasza nas, abyśmy poświęcili temu uwagę. W tej chwili czytam *Jego uczniowską mość* Johna le Carré, znaną angielską powieść szpiegowską. Jeden z bohaterów jest właśnie

1 Z opowiadania *W górach szaleństwa* w przekładzie Macieja Płazy.

2 Fragmenty książki publikujemy na stronach 7–20 – red.

w Kambodży w przededniu przejęcia kraju przez Czerwonych Khmerów, gdzie stara się ścigać sowiecką strukturę finansową. W ten sposób spędzam mnóstwo czasu pośród plugawych handlarzy bronią, ryzykanckich pilotów i morderczych agentów. Inni autorzy i inne książki osadzają mnie w odmiennych światach i wybór, by przeczytać którąś z nich, sprowadza się do zamieszkania w jednym z tych światów. Oto podstawowy akt literacki, bardziej podstawowy nawet od metafory, i gdy będę w stanie lepiej wyjaśnić w jasny sposób jego wagę, wtedy opublikuję bardziej systematyczną teorię literatury.

Dlaczego rzeczywisty przedmiot powinien być postrzegany w kategoriach horroru spekulatywnego? Czy noumen zawsze musi być ciemny, straszny lub niepokojący (jak w przypadku noumenów u Nicka Landa, które mają kły, albo ciemnej ekologii Timothy’ego Mortona)? Czy da się pomyśleć rzecz samą w sobie jako coś ekstatycznego, nieskończenie przyjemnego lub zachwycającego?

Oczywiście. Piszę o Lovecraftie nie dlatego, że tworzył horrory, ale ze względu na sposób, w jaki wbija kliny pomiędzy przedmioty i ich własności. Jeśli chcemy postrzegać rzeczy same w sobie jako przyjemne lub zachwycające, będzie to przedmiot estetyki lub po prostu piękna słowa, które w zaskakujący sposób wyszło z mody.

Słowo „estetyka” ma w OOO szersze znaczenie niż w innych filozofów. Estetyka odnosi się dla mnie do każdego przypadku, w którym przedmiot jest oddzielony od jego własności. Zawierają się w tym takie przypadki, jak piękno i groza, ale również tożsamość przedmiotu postrzeganego z różnych punktów widzenia (jak u Husserla) albo nawet relacje przyczynowe pomiędzy dwoma nieożywionymi rzeczami. Mówiąc inaczej, estetyka odnosi się do tego wszystkiego w kosmosie, co jest niedosłowne.

Tak wygląda istotne ziarno prawdy w formalistycznej estetyce Kanta. Dzieło sztuki jest dla niego odcięte od jakichkolwiek osobistych odczuć, jakiegokolwiek użyteczności, jakiegokolwiek propozycji parafrazy jego znaczenia. Jest to lepsze ujęcie niż w podejściu alternatywnym, u Hegla i w szkole frankfurckiej, w których sztuka jest postrzegana jako wyraz jej otoczenia albo jako „kształt ducha”, co w praktyce sprowadza się do tego, że można uwypuklać dowolny czynnik środowiskowy, jaki nas najbardziej zainteresuje. Sztuka może, dla przykładu, zostać całkowicie zredukowana do bycia produktem kapitalizmu albo też do bycia miejscem oporu wobec niego. Ale w ten sposób nie da się oddać sztuce sprawiedliwości. Oczywiście dzieło sztuki zawsze

funkcjonuje w środowisku, ale musi wykluczyć większość tego, co się w owym środowisku znajduje, jako że każdy kontekst zawiera w sobie praktycznie nieskończoną liczbę szczegółów. Możemy tym samym powiedzieć, że dzieło sztuki jest zdolne do wcielenia co najwyżej garstki czynników kontekstowych i musi jednocześnie blokować pozostałe. Pomimo to dzieło sztuki jest samodzielne, o czym świadczy fakt, że zazwyczaj jest przenośne. Stwierdzenie, że „Szekspir wyraża energie społeczne epoki elżbietańskiej”, staje się słabsze w momencie, gdy przypomnimy sobie, że w XXI wieku w Indonezji mogą odbywać się udane festiwale szekspirowskie.

Poważnym problemem z estetyką Kantowską, jak pisałem w *Art and Objects* [*Sztuka i przedmioty*], jest to, że Kant chciał wykluczyć jeden *szczęgólny* związek poza obręb sztuki: mianowicie ten pomiędzy dziełem i obserwatorem (by posłużyć się terminem Michaela Frieda). Obserwator zostaje wykluczony z samego dzieła i poproszony o to, aby odsunął się grzecznie na dystans umożliwiający kontemplację. Pokazuję, dlaczego jest to niemożliwe i dlaczego natura sztuki jest zawsze raczej teatralna, a nie kontemplacyjna. Chodzi nie o to, aby oddzielać dzieło od obserwatora, ale aby pokazać, dlaczego złożony przedmiot „dzieło + obserwator” jest oddzielony od całej reszty.

Gdy się tego dokona, łatwo pokazać, dlaczego brak szacunku dla architektury u Kanta (z racji tego, że jest użyteczna) nie ma zbyt wiele sensu. Nie ma znaczenia, czy architektura jest połączona z zewnętrznymi wobec niej rzeczami, ponieważ sztuka i tak zakłada połączenia pomiędzy dziełem i obserwatorem. Pozwala to na zupełnie nowe ujęcie estetyki, takie, które unika zarówno nadmiernego formalizmu, jak i antyformalizmu.

Jak wyglądała Twoja współpraca z architektami? Co dokładnie inspiruje ich w OOO? Czy do Twojej teorii podchodzą jak do narzędzia, czy też rozwijają ją w jakimś kierunku?

W latach 60. architektura modernistyczna zaczęła odczuwać presję krytyczną, zresztą tak samo jak i sztuka modernistyczna. Niektórzy architekci zaczęli mieć wrażenie, że modernizm doprowadził do odczłowieczonych miast, do przesadzonej estetyki opływowej szkła i betonu, do nadmiernego akcentowania surowych brył geometrycznych i do sztucznego zerwania z historią. Zaproponowano wiele różnych rozwiązań, ale w pewnym sensie architektura (i nie tylko ona) wciąż pozostaje w krajobrazie niepewności, jaki nastąpił po pewnej sobie epoce modernistycznej.

To w tym okresie architektura weszła w jeden z najintensywniejszych (o ile nie pierwszy w ogóle) związków z filozofią.

Każde kolejne pokolenie obierało jednego filozofa jako modelowego rozmówcę. W latach 70. był nim Heidegger, który wywierał wpływ na architektoniczną fenomenologię. Chociaż, co ciekawe, wiele z konkretnych zainteresowań owych architektów dotyczy konkretności doświadczenia zmysłowego i tym samym w pewnych kwestiach to Maurice Merleau-Ponty silniej na nich oddziaływał. Niemniej jednak Heidegger pozostawał w tle w roli ostatecznego autorytetu.

Potem nadszedł Derrida i architektura dekonstruktywistyczna, czego zwieńczeniem była słynna wystawa w 1988 roku w nowojorskim MoMA. Choć wszyscy spieszą z wyjaśnieniami, że dekonstruktywizm nie był nigdy „szkołą”, w tamtym czasie zainteresowania siedmiu architektów, których wystawa obejmowała, przecinały się. Co istotniejsze, od tego momentu wszyscy znaleźli się w gronie najsłynniejszych architektów na świecie (i nadal w nim pozostają); to między innymi Peter Eisenman, Frank Gehry, Zaha Hadid, Rem Koolhaas.

To z kolei doprowadziło do delezjańskiej reakcji z lat 90., w której ostrym zerwaniom obecnym w dziełach dekonstruktywistycznych architektki przeciwstawiali gładkość. Projektanci tacy jak Greg Lynn i krytycy jak Sanford Kwinter są najmocniej kojarzeni z tym trendem. Wielu architektów w moim wieku (urodziłem się w 1968 roku) było studentami profesorów zainspirowanych Deleuze'em i mniej więcej około roku 2010 zaczęło odczuwać zmęczenie i poszukiwać nowych sposobów myślenia o własnym rzemiośle.

To w tym momencie OOO wpadła w oko wielu architektom. Zaczęło się jesienią 2011, kiedy wykladałem w Nowym Jorku. Pojawił się wtedy mój stary kolega ze studiów, a teraz architekt David Ruy, i zaczął mówić o potencjalnym znaczeniu OOO dla architektury. Wiedziałem wówczas o tej dziedzinie tak mało, że nie potrafiłem nawet wyobrazić sobie, co miał na myśli. Ale związek był interesujący, zacząłem zatem obczytywać się w architekturze. A w roku 2016 zostałem profesorem na SCI-Arc, wiodącej uczelni architektonicznej, czego sobie w życiu nie wyobrażałem.

Ale architektura stała się dla mnie kluczowym tematem głównie z powodu wspomnianych wcześniej twierdzeń na temat estetyki kantowskiej. To architektura znajduje się pod wielką presją zawodową, większą niż w innych dziedzinach, aby przezwyciężyć impas pomiędzy formalizmem i jego przeciwnikami.

Architektura (podobnie jak filozofia) jest jednym z owych pól, na których ludzie zazwyczaj osiągają szczyty, gdy są w wieku średnim lub zaawansowanym. Architekci z mojej grupy wiekowej nie budują jeszcze tak wiele, jak będą budowali, ale gdy tak się stanie, świat zacznie dostrzegać rzeczywiste budynki z nutką OOO.

Niektórzy z Twoich przeciwników twierdzą, że Twoja filozofia jest zbyt formalna i że unika kontekstu społecznego (postkolonializmu, kryzysu ekologicznego, myśli feministycznej, ekonomii kapitalistycznej). W jaki sposób OOO może stanowić nowe podejście, które dostrajałoby się do współczesnego świata?

Po pierwsze, zajmuję się ontologią, nie aktywizmem. Ontologia dotyczy głębokich i często subtelnych rozróżnień, które mogą jawić się jako pozbawione bezpośredniej wagi dla codziennych ludzkich spraw. Ontologia zajmuje się tym, co istotne, nie tym, co pilne. Podkreślam to, ponieważ rodzaj ludzki ma mnóstwo czasu na to, aby zajmować się zarówno pilnymi problemami społecznymi, jak i by skupić się na innych dyscyplinach, które nie mają bezpośredniej opłacalności politycznej, co w nie mniejszym stopniu jak ontologii dotyczy takich dyscyplin jak wyższa matematyka, fizyka cząstek, astronomia.

To powiedziawszy, w żaden sposób nie przemilczam spraw politycznych. Gdy ludzie domagają się odpowiedzi, jaka jest „polityka” OOO, tym, czego zazwyczaj chcą ode mnie, jest deklaracja lojalności wobec jakiejś uznanej i szanowanej formy lewicowości. Powodem, dla którego nie mogę tego uczynić, jest przekonanie, że to, co rozumiemy pod postacią lewicy (i to, co rozumiemy pod postacią prawicy), stanowi, mówiąc filozoficznie, resztkowe formy nowoczesności. To znaczy, że stały się bardzo bojowe wobec określonych teorii natury ludzkiej. Sądzę, podobnie jak Jane Bennett i późny Bruno Latour, że polityka potrzebuje rekonceptualizacji, aby uwzględnić znaczącą rolę polityczną rzeczy nieludzkich. Bardzo możliwe, że ruch środowiskowy należy do najbardziej obiecujących miejsc pod narodziny nowej teorii politycznej, staram się zatem uważnie przyglądać teorii systemów Ziemi i aktywizmowi klimatycznemu w poszukiwaniu nowych pomysłów.

Jestem jednak podejrzliwy wobec postrzegania „kapitalizmu” jako zjednoczonych sił zła, które muszą zostać pokonane niczym Sauron we *Władcy pierścieni* (tę podejrzliwość podziela między innymi Chantal Mouffe). Marks pierwszy zauważył społeczne korzyści płynące z kapitalizmu i winniśmy oddzielić te elementy, które są warte zachowania. Jeśli chodzi o postkolonializm, jestem absolutnie za wzmocnieniem jak planeta długa i szeroka wszystkich, którzy byli i są marginalizowani przez jakiegokolwiek imperia. Ale założenia społecznego konstruktywizmu leżące u podstaw wielu prac postkolonialnych nie ruszają mnie. Jeśli chodzi o feminizm, sądzą, że to bardzo obiecujący obszar uwalniania

wszelkich rodzajów myślenia bez precedensu: nie tylko ponieważ specyficzne doświadczenie kobiet zasługuje na szersze wysłuchanie w publicznym dyskursie symbolicznym, ale także dlatego że marnowanie inteligencji połowy ludzkiej populacji nie ma żadnego sensu. Ale tutaj, podobnie jak w przypadku postkolonializmu, uważam, że współczesna myśl feministyczna jest często zbyt silnie zadłużona w modelach, w których wszystko jest sprawą języka lub władzy, lub społeczeństwa. Jest to zrozumiałe, bo dysponujemy historią, w której kobiety były lekceważone postrzeganiem jako rodzicielki „zasadniczo” powiązane z domem i „zasadniczo” zbyt emocjonalne, by poradzić sobie w rolach kierowniczych. Ale oznacza to, że z wieloma feministkami mam mniej do przedyskutowania, niżbym tego sobie życzył: nie dlatego, że są feministkami, ale ponieważ podchodzą do rozmowy z wieloma uprzedzeniami na temat realizmu, istoty i innych klasycznych pojęć, które musimy zachować, nawet jeśli w zmienionej postaci.

W jednej z rozmów wyjaśniałeś, co rozumiesz pod pojęciem „podejście kontrfilozoficzne” poprzez odniesienie do postaci Sokratesa. Spytany o możliwą potrzebę obiektywnych reguł w etyce realistycznej, powiedziałaś: „Filozofia to *philosophia*, w większym stopniu umiłowanie mądrości niż sama mądrość. Zwróćmy uwagę, że Sokrates, niezależnie od tego, jak bardzo ich poszukiwał, nigdy nie był w stanie zaproponować definicji przyjaźni, sprawiedliwości, cnoty albo miłości”. Czy mógłbyś rozwinąć myśl o owej koniecznej porażce w filozofii?

Chyba powiedziałem „kontrwiedzowe”, nie „kontrfilozoficzne”, ale wiem, o co wam chodzi. Przez całą nowoczesność obserwowaliśmy rosnący sukces nauk przyrodniczych. Być może to najistotniejsza sprawa, jaka zdarzyła się w historii ludzkości: leczenie potwornych chorób, elektryfikacja nocy, lądowanie na Księżycu, budowa komputerów, które bardzo szybko mogą wykonywać przyziemne zadania. Nauka jest kojarzona z wiedzą, a wiedza jest przeciwieństwem ignorancji. Zatem oczywiste, że filozofia również powinna dążyć do wiedzy i pozbyć się ignorancji, prawda? Zatem epoka rozpoczęła się próbami filozofii „naukowej” albo „ściślej”, jak lubią to ujmować pewni filozofowie analityczni.

Podążając tą ścieżką, filozofia zapomina jednak o etymologii swego imienia. Wszyscy wiedzą, że „filozofia” pochodzi od greckiego *philosophia*, oznaczającego umiłowanie mądrości. Sokratejskiego wyznania ignorancji nie można zlekceważyć, stwierdzając, że to ironia, która służyła obnażaniu głupkowatości głupich ludzi. On tak naprawdę uważał. Często pisałem, tak jak

mówicie, że wśród wszystkich prób zdefiniowania różnorodnych pojęć w dialogach Platonskich, z tego, co sobie przypominam, nie ma ani jednego przypadku pomyślnego sformułowania definicji. Nie działo się tak, ponieważ rozmowy kończyły się przedwcześnie. Przeciwnie, nie ma możliwości udanej definicji pojęcia, ponieważ istnieje inherentna szczelina pomiędzy rzeczywistością a sądami na temat rzeczywistości. Literalizm nie jest możliwy! A to sprawia, że filozofia jest bliską kuzynką sztuki, a nie nauk przyrodniczych. Filozofia nie jest rodzajem wiedzy, ale kontrwiedzy.

Interesujące, że ten sam wniosek był wielokrotnie odkrywany przez filozofię nauki XX wieku. Karl Popper zasługuje na wielkie uznanie za spostrzeżenie, że odkrycie naukowe w mniejszym stopniu jest ruchem w kierunku prawdziwych teorii, a w większym ruchem od teorii błędnych. Takie jest znaczenie jego zwrotu od weryfikacji do falsyfikacji. Różne wersje tego odkrycia stanowią rdzeń prac między innymi Samuela Kuhna, Imrego Lakatosa i Paula K. Feyerabenda. Jego konsekwencje są „antyrealistyczne” jedynie dla tych, którzy utrzymują, że realizm musi oznaczać, iż jesteśmy w stanie bezpośrednio *poznać* rzeczywistość. Ale, jeśli zważyć przeszłe i niewątpliwe przyszłe rewolucje naukowe, to nauka jest ostatnim miejscem na znalezienie takiej bezpośredniej wiedzy. Lakatos rozciąga nawet tę zasadę na przypadek matematyki, co jest już bardziej kontrowersyjne, ale wciąż całkiem fascynujące.

Odpowiadając na część o porażce, sądzę, że staje się to domeną porażki tylko wtedy, gdy zakładamy, że właściwym celem jest zdobycie wiedzy rozumianej jako dokładna kopia rzeczywistości. Zakładałoby to, że jesteśmy w stanie wydobywać formy z materii i niezmiennie umieszczać je w umyśle. Zamiast tego mówię, że nie istnieje nic poza formami oraz że form nie da się przenosić w postaci niezmiennionej. Jak często powiadał Latour: „Nie ma transportu bez transformacji”.

To pytanie jest tak proste, jak się tylko da (niewiele więcej pozostaje wobec naszej skończoności). Co oznacza niedawna śmierć Bruno Latoura – dla Ciebie i dla świata filozoficznego?

Oczywiście na poziomie osobistym to doświadczenie niesłychanie smutne, jako że znaliśmy się z Latourem od 1999 roku i często blisko współpracowaliśmy. Ci, którzy byli z nim blisko, wiedzieli jednak już od paru lat, że jego stan zdrowia jest poważny, więc wiadomość o jego śmierci nie była szokiem, choć był to bardzo smutny dzień.

Zamiast mówić o jego znaczeniu dla mnie osobiście, porozmawiajmy o jego znaczeniu dla świata filozofii. Na ironię

zakrawa, że świat ten za bardzo nie przejmował się Latourem aż do teraz. Z pewnością jest uznanym gigantem w naukach społecznych, w których występuje jako jeden z najczęściej cytowanych autorów i ma dosłownie tysiące albo i nawet dziesiątki tysięcy wyznawców. Ale wśród filozofów czyta się go tak rzadko, że aż do niedawna czasami musiałem przeliterować jego nazwisko tym, którzy nigdy o nim nie słyszeli.

Najważniejszym wkładem Latoura do filozofii jest zastąpienie dualizmu myśl–świat teorią, w której wszystko jest aktorem zaangażowanym w pojedynki i negocjacje z innymi aktorami. W skrócie oznacza to, że człowiek jest raczej po prostu jeszcze jednym aktorem pośród innych, a nie, że zajmuje połowę kosmosu, jak w nowoczesnej filozofii (w praktyce wciąż mam wrażenie, że Latour pozostawił ludzi trochę za bardzo w centrum, ale to już subtelniejsze kwestie).

Łatwo byłoby pokazać, dlaczego nie ma dziś zbyt wielu filozofów, którzy uważaliby, że model Latoura jest atrakcyjny. Filozofowie analityczni zwykli postrzegać siebie jako towarzyszy podróży nauk przyrodniczych i w ich oczach Latour będzie się jawił po prostu jako kolejny konstruktywista społeczny, który pragnie zredukować „Naukę” (ich złotego cielca) do serii ludzkich gier o władzę. Trzeba uczciwie powiedzieć, że jest tego sporo u młodego Latoura i w późniejszych jego pracach ta skłonność pozostawiła po sobie trochę śladów. Ale Latour w najlepszym wydaniu ma do zaoferowania o wiele pojemniejsze pojęcie „Społeczeństwa” niż konstruktywiści społeczni, jako że Latourowskie społeczeństwo zawiera protony i czarne dziury w nie mniejszym stopniu niż tajne zмовy finansowe i międzynarodowe spiski.

Tymczasem filozofowie kontynentalni całkowicie opierają swoją samoocenę na świętości transcendentalnego punktu widzenia, który Latour odrzuca. Przypomnijmy, że fenomenologia wyłoniła się w środowisku końca XIX wieku, w którym nauki przyrodnicze groziły wchłonięciem innych dziedzin, w tym filozofii. Metodą oporu wobec tej tendencji było utrzymywanie, że wszelkie nauki przyrodnicze muszą zostać ugruntowane we wcześniejszym bezpośrednim dostępie do rzeczy przez nie badanych. I oczywiście dzisiejsza filozofia kontynentalna jest spadkobierczynią owego kluczowego argumentu fenomenologicznego. Jednak dla Latoura punkt styku myśli i świata jest po prostu jeszcze jedną relacją spośród wielu, nie zaś jedynym i uświęconym miejscem, w którym wydarza się filozofia.

Pod tym względem Latour przypomina swojego filozoficznego przodka, Whiteheada. Ciekawe, że Whitehead również jest powszechnie ignorowany zarówno przez filozofię analityczną,

jak i kontynentalną. Nie został nawet uwzględniony w *The Evolution of Modern Metaphysics* [Ewolucja nowoczesnej metafizyki] A.W. Moore'a, choć trzeba by było sporego wysiłku, aby udowodnić, że Whitehead nie jest jednym z największych metafizyków w historii. Wyznawcy Deleuze'a mogli co najwyżej podchwycić entuzjazm dla Whiteheada, ale zdeleuzowali go tak dalece, że stał się nierozpoznawalny (stało się to nawet w przypadku tak inteligentnych czytelniczek Whiteheada jak Isabelle Stengers).

Możemy zatem powiedzieć, że droga poza filozofię współczesną wiedzie przez Whiteheada i Latoura. Inaczej mówiąc, zamiast próbować „zjednoczyć” filozofię analityczną i kontynentalną, powinniśmy obie zostawić w tyle, żeby kitwały się w swojej nowoczesności.