

Andrzej W. Nowak

CZY RWANDA ISTNIEJE? ZWROT ONTOLOGICZNY W STUDIACH NAD NAUKĄ I TECHNIKĄ I JEGO POTENCJALNE AKSJOLOGICZNE KONSEKWENCJE

STRESZCZENIE

Celem tekstu jest pokazanie aksjologicznych konsekwencji zwrotu ontologicznego, jaki dokonał się w studiach nad nauką i techniką. W tekście autor posługuje się autorską koncepcją wyobraźni ontologicznej, która jest radykalizacją wyobraźni socjologicznej C. W. Millsa. Autor przeanalizował trzy sposoby interpretacji ludobójstwa w Rwandzie. Pokazał, że przejście od epistemocentrycznego do ontologicznego sposobu analizy pozwala uniknąć impasu relatywistycznego. Proponuje rozwiązanie w postaci „ontologicznych polityk” i „ontonorm” (A. Mol). Dzięki czemu uwidacznia się ontologiczny wymiar wyborów aksjologicznych.

Słowa kluczowe: zwrot ontologiczny, polityki ontologiczne, wyobraźnia socjologiczna, wyobraźnia ontologiczna

WSTĘP

Celem tekstu¹ jest wskazanie konsekwencji porzucenia perspektywy epistemocentrycznej w ramach nauk społecznych (Kuszyk-Bytniewska 2011; 2015). Dokonam tego, odwołując się do aparatu teoretycznego wypracowanego w ramach teorii aktora-sieci oraz w ramach studiów nad nauką i techniką. Pokazuję konsekwencje aksjologiczne zwrotu ontologicznego. Ma to na celu metafizyczne podjęcie dyskusji nad pytaniem o rolę humanistyki w obliczu dwóch wyznań:

1. wyzwania ze strony posthumanistycznej ontologii (Bednarek 2014),
2. kryzysu nowoczesności i związanej z tym zmianą roli intelektualisty zaangażowanego.

¹ Ten tekst bazuje częściowo na podrozdziale „Wyobraźnia socjologiczna – pomiędzy różnicą a uniwersalizmem. Dygresja o Rwandzie” mojej książki *Wyobraźnia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja frontetycznych nauk społecznych*, która ukaże się wspólnym nakładem wydawnictw UAM i IBL w serii Nowa Humanistyka w roku 2016. Czytelników zachęcam do zapoznania się z pełną prezentacją koncepcji wyobraźni ontologicznej w niej przedstawionej.

W tekście równocześnie podejmuję dyskusję kwestii ujmowanych w trzech tradycjach, modnie dziś zwanymi zwrotami:

1. zwrot ontologiczny i posthumanistyczny,
2. zwrot fronetyczny,
3. zwrot (powrót) do Arystotelesa.

Powyższe wyliczenie odwołuje się do trzech koncepcji – ontologii frakcyjnej rozwijanej przez Annemarie Mol (Mol 2002, 1999), próby przywrócenia zaangażowanego wymiaru nauk społecznych poprzez restytucję pojęcia *phronesis* (Flyvbjerg 2001), oraz propozycji, która jest swoistą syntezą obu poprzednich, czyli próbą przywrócenia aktualności zarówno ontologicznemu jak i etycznemu aspektowi myśli Arystotelesa (Long 2004).

W tekście testuję, na ile nasze struktury wiedzy (w obrębie nauk społecznych) są gotowe do podjęcia wyzwań współczesności i adekwatnej reakcji na nie.

KŁOPOT Z NOWOCZESNOŚCIĄ

Ten tekst jest częścią autorskiej próby odnowienia potencjału koncepcji wyobraźni socjologicznej w kontekście wyzwań posthumanistycznych i technonaukowych. Przemyslenie na nowo wyobraźni socjologicznej jest reakcją na kryzys figury nowoczesnego intelektualisty zaangażowanego oraz związanego z tym problemem przywrócenia wagi tradycji krytycznej. Program ten jest dziś zagrożony z powodu wyczerpania pokładów kulturowych, które stabilizowały prometejski wymiar nauk społecznych. Nauki społeczne (zarówno tradycja krytyczna, jak i jej adwersarze) zostały uformowane w obrębie stabilnej nowoczesności. Dlatego miały one rozwiązywać problemy zdefiniowane w jej ramach. Niestety nie doczekaliśmy się satysfakcjonującego pozytywnego programu dla nauk społecznych, który mógłby konfrontować nowoczesność z jej pograniczami. I to w podwójnym sensie: geograficznym, to znaczy skonfrontować nowoczesne państwa rozwinięte z peryferiami, i historycznym, tj. skonfrontować nowoczesność z jej historycznym kresem. Oba pogranicza nowoczesności były dobrze opracowane i szeroko komentowane w ramach tradycji krytycznej.

Doprowadziło to do pewnej patologii strukturalnej. Nauki społeczne uprawianie w trybie krytycznym były aktywne we wskazywaniu słabych punktów nowoczesności. Dopóki sama nowoczesność była stabilna (zarówno jako koncept jak i praktyka), był to mechanizm wzrastania jej refleksyjności. Taki stan rzeczy w stabilnej nowoczesności był mechanizmem pozytywnym. Pozwalał on diagnozować i potencjalnie korygować wiele patologii rozwojowych społeczeństw nowoczesnych. Sytuacja zmieniła się pod koniec XX wieku i na początku wieku XXI (Beck 2012). Nowoczesność i jej „wynalazki” takie jak postęp, państwo narodowe, nauka, racjonalność, pozycja intelektu-

alistów „prawodawców”, sekularyzacja przestały być oczywistym założeniem (Bauman 1995, 1998). Oprócz czynników zewnętrznych, w tym neoliberalnych przemian gospodarczych, końca zimnej wojny, dekolonizacji i neokolonializmu, podminowania dawnych struktur społecznych przez ruchy feministyczne, postkolonialne przyczyniły się do tego przemiany w obrębie samych struktur wiedzy. Symbolem tego był postmodernizm. Problemy nauk społecznych, kryzys nowoczesności zaowocował wyczerpaniem się prometejskiego potencjału tych nauk. Widać to bardzo wyraźnie w niegdyś popularnym na gruncie polskim sposobie, w jaki Bauman diagnozuje trajektorię intelektualistów (Bauman 1998). Krytykuje on figurę modernistycznego tłumacza, a w zamian proponuje figurę ponowoczesną, nie zauważając jednak, że sam zakłada bezrefleksyjnie stabilną nowoczesność jako horyzont warunków możliwości swojej propozycji.

Ujmując to w dwóch słowach, proponowana specjalność sprowadza się do sztuki cywilizowanej rozmowy. Jest to, oczywiście swego rodzaju reakcja na permanentny konflikt wartości, do której intelektualiści – dzięki swym umiejętnościami prowadzenia dyskursu są najlepiej przygotowani. Rozmawiać z ludźmi, a nie zwalczać, rozumieć ich, a nie kwitować wzruszeniem ramion czy wręcz unicestwiać, jako mutantów; wzbogacać własną tradycję przez swobodne czerpanie z innych źródeł, a nie odgradzać ją od wszelkiej wymiany myśli: do tego własna tradycja intelektualistów, wytworzona jako produkt nieustannie toczących się dyskusji, dobrze przygotowuje. A sztuka cywilizowanej rozmowy to coś, czego pluralistyczny świat bardzo potrzebuje. Może o niej zapomnieć tylko na własną zgubę: może rozmawiać albo zginąć. (Bauman 1998, 186–187).

W przytoczonym fragmencie widać napięcie pomiędzy figurą samopomniejszającego się tłumacza a uroszczeniem, którego legitymacja pochodzi z ustabilizowanej, „prawodawczej” nowoczesności. Tłumacz deklaruje etyczną otwartość symbolizowaną słowami: „chciałbym porozmawiać”, a zarazem pokazuje swą prawodawczą, autorytarną twarz, gdy grozi: „jeżeli odmówicie cywilizowanej rozmowy to zginiecie”. Symptomatyczne jest użycie słowa „cywilizowany”. Pokazuje ono, że Bauman (a pewnie i Richard Rorty) nie może uciec od aksjologii ukształtowanej w ramach stabilnej nowoczesności. Musimy pamiętać, że znając historię kolonializmu i francuskiej „misji cywilizacyjnej” (w wersji brytyjskiej „brzemień białego człowieka”), zaproszenie do cywilizowanej rozmowy jest bardzo nabrzmiałe w znaczenia i dwuznaczne politycznie.

Tłumacz, ponowoczesny intelektualista pełnić miał funkcję hermeneutyczną, być kreatorem rozmowy, dialogu nazywanego „cywilizowanym”.²

² Koresponduje to z milczącymi założeniami w ramach teorii działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa. Oba ujęcia są też podobnie eurocentryczne.

Użycie tego przymiotnika przez Baumaną dobrze pokazuje, że stabilna nowoczesność, wbrew jego postmodernistycznej deklaracji, nie tylko nie została zakwestionowana, ale jest warunkiem możliwości zaistnienia „tłumacza”. Ujawnia się przy tym dwuznaczność postmodernistycznej figury tłumacza, można przecież w duchu tradycji krytycznej zapytać: kto decyduje i dekretuje standardy „cywilizowania”? Jakie są warunki możliwości takiej rozmowy, dzięki jakim siłom i procesom taka rozmowa jest możliwa? Można zapytać o zakres i możliwość sprawowania takiej roli. Czy jest ona możliwa do praktykowania poza stabilnymi krajami kapitalistycznego centrum, rdzenia nowoczesnego systemu-świata? Odpowiedź wydaje się wątpliwa, widzimy wyraźnie, że podstawy to takiego dialogu należy dopiero ufundować. Krytyka nowoczesnego prawodawcy jest możliwa dopiero w świecie przez niego ufundowanym i stabilizowanym.

Powyżej pojawiło się napięcie pomiędzy tradycją nowoczesnych nauk społecznych a możliwością wyartykułowania przestrzeni dla wypowiedzenia doświadczenia przynależnego pozaeuropejskim Innym. Pokazywał to paradoks figury tłumacza. To jednak nie jest jedyne wyzwanie wobec struktur wiedzy. Do wyżej przywołanej różnicy pomiędzy tym, co nasze – europejskie, nowoczesne a pozaeuropejską przednowoczesną „tradycją” musimy dodać ściśle z nią związany podział na nowoczesne i to, co nowoczesne nie jest, to też podział na człowieka i zwierzę, podmiot ludzki i rzeczy, obiekty jako podmioty sprawcze (Latour 2011).

Posthumanistyczna ontologia, która „opuszcza” nowoczesność i stara się zwalczyć część różnic wytwarzanych przez ten podział, powinna jednakże poradzić sobie z pozostałymi różnicami.

Powinniśmy znaleźć rozwiązanie, które równocześnie uwzględni dialektykę nowoczesnego uniwersalizmu (Wallerstein 2007) i umożliwi restytucję prometejskiego aspektu wyobraźni socjologicznej (uniwersalizm Oświeceniowy), nie pomijając przy tym krytyki negatywnych aspektów nowoczesności. Zadanie to jest trudne; dziś widzimy, że napięcie pomiędzy uniwersalizmem z jego dialektyką a różnicą nie rozgrywa się jedynie na poziomie relacji pomiędzy podmiotami ludzkimi. Dorobek myśli posthumanistycznej wskazuje wagę także poza-ludzkich Innym. W tym miejscu pojawia się konieczność uwzględniania radykalnie zwielokrotnionych różnic (seksualnych, płciowych, kulturowych, gatunkowych). Musimy dysponować jednak kryterium uniwersalistycznym, które umożliwi decyzję – pozwoli rozstrzygnąć, które różnice uwzględniać, a które znosić.

Inaczej wpadniemy w pułapkę: znosząc różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, człowiekiem a obiektem, rzeczą łatwo możemy obsunąć się w narracje eurocentryczne, a nawet zgoła rasistowskie. Oddać to można posługując się trawestacją słynnego sformułowania Spivak: Czy podporządkowany (*subaltern*) mówi? Gdy porównamy to ze stwierdzeniem Mitchella, nasz problem przybierze formę pytań: Czy potrafisz dopuścić do głosu

zarówno komara jak i podporządkowanego (*subaltern*)? Czy równocześnie potrafisz rozróżnić oba te głosy? Czy Inny będzie dopuszczony do głosu jedynie na prawach komara? Widzimy zderzenie posthumanistycznego przekształcenia nowoczesnego horyzontu ontologicznego z ponowoczesnym, emancypacyjnym, relatywnym potencjałem aksjologicznym. Powyższy dylemat, ujawnia się szczególnie wyraźnie, gdy mamy do czynienia z wyborem, który dotyczy tematów politycznie i etycznie trudnych, niebezpiecznych.

ILE RAM INTERPRETACYJNYCH PRZYJĄĆ?

Aby nauczyć się praktykować rozszerzanie naszej wyobraźni ontologicznej, wprawić się w „tasowanie” kart z różnymi ontologiami, przyjrzyjmy się trzem interpretacjom ludobójstwa w Rwandzie, które rekonstruuje Marcin Napiórkowski, w rozdziale swej książki zatytułowanym znacząco: *Maczety, kawa, radio* (Napiórkowski 2014). Tytuł ten to zarazem pokazanie głównych aktorów, którzy są wybrani jako znaczący w każdej z opowieści.

Opowieść pierwsza – standardowa, koncentruje się na dwóch splecionych ze sobą, choć różnych ontologicznie czynnikach: maczetach i etnicznej nienawiści plemiennej. To najbardziej standardowy „dziennikarski” obraz. Historia ludobójstwa w Rwandzie sprowadzona jest do jednowymiarowej opowieści i etnicznej nienawiści pomiędzy Tutsi i Hutu. Niektórzy dodają do ramy etnicznej jej historyczną, kolonialną genezę. W tak rozszerzonej opowieści usłyszymy, że Hutu byli rolnikami, a Tutsi pasterzami, a różnice pomiędzy nimi nie były w przeszłości ostre. Wszystko zmieniło się wraz z pojawieniem się kolonizatorów. To Europejczycy dla potrzeb biurokracji rozpoczęli proces stabilizowania tożsamości; nie mogły one być nieokreślone, jeżeli miały one zostać włączone w biopolityczną, metrologiczną maszynę państwową. To, co w przedkolonialnej Afryce stanowiło jedną z wielu ram odniesienia, zostaje zamrożone, staje się teraz głównym czynnikiem różnicującym. Dodatkowo ta biurokratyczna różnica zostaje wzmocniona poprzez czynnik materialny – stabilną dokumentację papierową. W pierwszej z tych opowieści pojawia się równolegle drugi czynnik – konstruowanie różnicy etnicznej. Mam kłopot z dookreśleniem, czy przypisywano jej miano różnicy kulturowej czy biologicznej. Różnica pomiędzy Tutsi i Hutu jest w dużej mierze sfabrykowana przez proces kolonizacji i jako sztywny schemat odniesienia została narzucona na złożoną rzeczywistość kolonialnej Rwandy. Jednakże w czasie samej masakry różnica ta była pojmowana już jako biologiczna. Nastąpił tu proces opisywany m.in. przez Pierre’a Bourdieu: zależności społeczno-kulturowe ulegają spetryfikowaniu wobec dominacji hegemonii kulturowej i są traktowane jako prawo quasi-przyrodnicze, a *społeczne nomos zostaje zamienione w physis*. Opowieść koncentruje się zatem na

dwóch aktorach, głównych sprawcach masakry: materialnej maczecie i etnicznej różnicy.

W drugiej opowieści dokonuje się zmiana ramy odniesienia: głównym aktorem przemian staje się kawa. Rwanda została włączona w gospodarkę światową jako eksporter kawy. Amerykański badacz Isaac Kamola przekonuje, że to monokultura kawy i wahania cen tego surowca na rynku światowym są główną przyczyną konfliktu. W czasach przedkolonialnych różnica pomiędzy Tutsi i Hutu nie była znacząca; funkcjonalny podział na pasterzy-władców i poddanych-rolników działał dość dobrze. Produkcja kawy zmieniła stosunki społeczne: producenci żywności Hutu dość naturalnie zostali producentami kawy, a pełniącymi rolę pośredników zostali Tutsi. To zmieniło różnicę z pasterzy i rolników na różnicę klasową pracownicy-zarządcy. Po drugiej wojnie światowej emancypacja ekonomiczna Hutu zmieniła stosunki klasowe. Dojście do władzy prezydenta Habyarimamy i państwowy skup kawy doprowadził do ekonomicznego faworyzowania wcześniej prześladowanych Hutu. Śmierć prezydenta powoduje, że czują się oni ekonomicznie zagrożeni i rozpoczynają krwawe ludobójstwo.³

Zauważmy, że w pierwszej opowieści śmierć prezydenta, zapalnik ludobójstwa, interpretowana jest z klucza etnicznego. W tej opowieści stosunki władzy opierały się na podtrzymywanym w świadomości podziale rasowym, w drugiej opowieści władza zasadza się na monopolu kawy. W drugiej opowieści możemy dodać jeszcze kolejną ramę – pokazującą konieczność zmiany słownika nauk społecznych – potrzebę nowej, ontologicznej wyobraźni. Rama ta wiąże się ze zmianami klimatycznymi i wywoływanymi przez nie konfliktami, zmianami politycznymi. Jak wskazuje Harald Welzer ludobójstwo w Rwandzie mogło też częściowo być spowodowane katastrofą ekologiczną, która dotknęła ten region (Welzer 2010, 78–83).⁴ „Klimatyczna” rama konfliktu zaczyna także stanowić ważną ramę interpretacyjną do jego opisanie.

Wybór pomiędzy tymi opowieściami to problem wyboru pomiędzy teoriomodernizacyjną narracją, która koncentruje się na czynniku kulturowym (neoweberyzm) a narracją centro-peryferijną, nawiązującą do Wallersteina i Gunder Franka. Ta druga wskazuje, że włączanie się w rynek globalny zwiększa, a nie zmniejsza niedorozwój oraz że stosunki globalne mają wpływ na sytuację wewnętrzną i ją kształtują. Napiórkowski porównując obie równoległe opowieści-wyjaśnienia, które sam proponuje, oferuje dość zachowawcze dualistyczne ujęcie tematu: w pierwszej opowieści mówi

³ Warto w tym miejscu zauważyć, że powyższe analizy można też wpisać w aparat społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity. W takim ujęciu rama etniczna mogłaby być traktowana jako wyjaśnienie subiektywno-racjonalne, a rama odwołująca się do produkcji kawy jako wyjaśnienie funkcjonalno-genetyczne (Banaszak i Kmita 1991).

⁴ Warto zauważyć, że taka ekologiczna rama wyjaśniająca może być też zastosowana w przypadku Niemiec hitlerowskich, których ekspansyjna polityka wprost odwoływała się do pojęcia „przestrzeni życiowej” (*Lebensraum*).

o historii kulturowej, a w drugiej o historii materialnej (nawiązując tu do Braudela).

Ciekawsze od jego interpretacji procesów kulturowo-historycznych jest użyte przezeń pojęcie *czarnej skrzynki wyobraźni*:

Jeśli nawet założymy, że uniwersyteccy badacze mają dostęp do „rzeczywistych przyczyn” w całej ich złożoności, to uczestnicy wydarzeń z pewnością takiego dostępu nie mają. Zamiast tego podejmują decyzje i działają na podstawie prostych schematów, które – jak im się wydaje tłumaczą otaczający ich świat. Pomiędzy „bodźcem” a „reakcją”, pomiędzy skomplikowaną przyczyną a prostym skutkiem, zawsze znajduje się interpretacja. Każde działanie jednostki czy zbiorowości poprzedzone jest mniej lub bardziej świadomą próbą zrozumienia sytuacji. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem, które można określić mianem „czarnej skrzynki” wyobraźni”. Faktom z rzeczywistości (czymkolwiek miałyby one być) czarna skrzynka nadaje ramy społecznego istnienia, czyli po prostu sens. Z jednej strony „wpadają” nieskończenie skomplikowane elementy rzeczywistości – z drugiej zaś „otrzymujemy” proste wyjaśnienia podzielane przez członków danej grupy społecznej. (Napiórkowski 2014, 22)

Rola i władza wyobraźni, które opisuje Napiórkowski, to proces przekształcania, wyboru spośród wielu czynników tych, które są ważne. Wyobraźnia staje się procesem, który umożliwia zrozumienie procesów, a także je z konieczności upraszcza. Samo uproszczenie to nie tylko proces rozumienia, ono samo ma bowiem sens performatywny, umożliwia stawanie się danej rzeczywistości. W tym momencie warto podkreślić różnicę pomiędzy interpretacją Napiórkowskiego a moją. On koncentruje się na roli wyobraźni zbiorowej jako mechanizmie społeczno-kulturowym, traktuje wyobraźnię jako element uniwersum kulturowego – wyobraźnia zbiorowa to pewien fakt, sposób partycypacji w kulturze i jej element zbiorowy. Badacz powinien jedynie uwzględnić zbiorową wyobraźnię w swej interpretacji rzeczywistości społeczno-kulturowej. W interpretacji Napiórkowskiego, wyobraźnia zbiorowa staje się rozszerzoną wersją współczynnika humanistycznego Floriana Znanieckiego:

„Przyczyny obiektywne” (używam określenia roboczo i bez pełnego przekonania), takie jak ekonomiczne, społeczne, czy geopolityczne mają swoją dynamikę i historię wzajemnych oddziaływań. Historię tę, „historię materialną”, możemy badać i opisywać [...]. Społeczna reakcja na tego rodzaju przyczyny nie odbywa się jednak „bezpośrednio”, lecz zawsze za pośrednictwem wyobraźni i narzucanych przez nią zasad. Pomiędzy ciągiem „obiektywnych przyczyn” a reakcją jednostek lub zbiorowości występuje więc (pomijany przez badaczy „historii materialnej”) filtr, który nazywamy tu „czarną skrzynką wyobraźni”. Filtr ten może całkowicie wypaczyć reakcję na (rzekomo) obiektywne czynniki. (Napiórkowski 2014, 22)

Podstawowy problem ujęcia Napiórkowskiego polega na tym, że pozostaje on na poziomie konstruktywizmu społeczno-kulturowego, podobnego do ujęcia szkoły edynburskiej. Interpretacja korygująca wymaga dokonania ontologizacji zarówno pojęcia wyobraźni jak i ontologizacji współczynnika humanistycznego (Kuszyk-Bytniewska 2011; 2015). Jest to konieczne, abyśmy mogli przejść z poziomu prostego konstruktywizmu na poziom postkonstruktywistycznego realizmu.

Zarysujmy jeszcze dodatkową różnicę, Napiórkowski traktuje wyobraźnię zbiorową jako raczej bierną własność samej kultury i społeczeństwa. Ja, podążając za Millsem traktuję wyobraźnię jako pole walk politycznych i etycznych, jako dyspozycję, której możemy się uczyć, doskonalić w niej oraz z powodzeniem stosować w celu poprawienia sytuacji tak własnego usytuowania jak i w przypadku usytuowania większych całości społecznych czy politycznych (moment wyobraźni w jej aspekcie aktywnym/prometejskim). Dla Napiórkowskiego badacz powinien koncentrować się jedynie na rekonstrukcji „czarnej skrzynki wyobraźni”, otwarciu jej i dzięki temu zrozumieniu, w jaki sposób „fakty obiektywne” zostają przefiltrowane przez wyobraźnię zbiorową i dzięki temu zwrotnie społeczeństwo (jego członkowie) uzyskują zdolność do bycia sprawczymi (całościowo socjologiczny moment wyobraźni w jej aspekcie hermeneutycznym). W mojej interpretacji badacz nie jest tylko rekonstruktorem wyobraźni zbiorowej. Wyobraźnia socjologiczna to zarówno zdolność usytuowania się w świecie rozpoznanych zależności, ale i wola do ich zmiany. W mojej interpretacji badacz nie tylko potrafi otwierać „czarne skrzynki wyobraźni” zbiorowej, ale także uczestniczy w kreowaniu nowych, potrafi partycypować w procesach, które pozwolą na wytworzenie nowych „czarnych skrzynek wyobraźni”.

Wróćmy jednak do opowieści o Rwandzie, Napiórkowski wprowadza trzecią ramę interpretacyjną. Jest nią analiza udziału radia (mediów) w stworzeniu warunków dla zagłady. Podąża on tu zasadniczo za tezą Marshalla McLuhana, który stwierdził, że „radio to bębenek plemienny”, narzędzie podsycania i wytwarzania zbiorowych emocji. McLuhan zaobserwował to na podstawie odniesień do roli radia w przemyśle propagandowym Trzeciej Rzeszy, ale równie uprawniona jest analiza roli, jaką w Ludobójstwie odegrało *Radio Télévision Libre des Mille Collines* (RTL) (*Wolne Radio i Telewizja Tysiąca Wzgórz*). W tym miejscu warto dodać ważną korektę dotyczącą etnocentryzmu i sposobów jego wytwarzania. Pierwsza rama interpretacyjna z trudem, ale jednak pozwalała na umieszczenie ludobójstwa w Rwandzie w obszar mistycznego „pozaeuropejskiego, afrykańskiego jądra ciemności”. Oto przednowoczesne atawizmy, etniczne waśnie doprowadziły do rzezi. Oczywiście nawet w tej uproszczonej ramie wkrada się rzeczywistość i psuje nam opowieść; pamiętamy dobrze rolę administracji kolonialnej, biurokracji, dokumentów i europejskiej „rasologii” w wytworzeniu warunków postkolonialnej zagłady. W przypadku ramy, która koncentruje

się na kawie jako sprawcy masakry, to modernistyczne wyparcie jest już dużo trudniejsze. Przecież każdy, kto, jak autor tej książki, pijał kawę w 1994 roku, był włączony, choćby szczątkowo, w ludobójstwo Rwandy. Miało ono przecież wedle drugiej z propozycji interpretacyjnych być efektem włączenia ludności miejscowej w gospodarkę światową, a nie, jak w przypadku pierwszej interpretacji „rasologicznej”, efektem zacofania.

Niemówność utrzymania modernistycznych barier higienicznych jest jeszcze bardziej widoczna w przypadku trzeciej ramy. Ludobójstwo wiejskie, odbywające się przy pomocy maczet, wymaga wielkiego nakładu pracy. Ludobójstwo w Rwandzie jest specyficzne, nie jest ono oddelegowane, mediowane przez technologię (komory gazowe, gaz) tak jak w III Rzeszy, gdzie działo się ono poza widokiem, w obozach. Kaci nie brudzili sobie rąk, wrzucali tylko puszki z gazem (Bauman 1995; 2009). W tym sensie opowieść o Shoah, wpisuje się dobrze w to, co Abriszewski nazywa etyką dalekiego zasięgu (Abriszewski 2010). Propozycja etyki dalekiego zasięgu jest wskazaniem na potrzebę rozwinięcia naszych narzędzi etycznych tak, aby był w stanie objąć też łańcuchy sprawczości krążącej w sieci aktorów ludzkich i pozaludzkich, a które warunkują możliwość działania podmiotów (zarówno jednostkowych jak i zbiorowych). Przed epoką zaawansowanej, anonimowej technologii, jak Napiórkowski wskazuje za Nassimem Talebem, rzeź, zabijanie było męczącą pracą. W przypadku technonaukowego społeczeństwa technologiczne zapośredniczenie naszych działań rozpościera się też na sferę zadawania śmierci. Dziś można zlikwidować glob przy pomocy wciśnięcia guzika.

W przypadku Rwandy sprawa nie jest tak prosta, jak mogłoby się wydawać w powierzchownym oglądzie. W ujęciu prostym kontrastujemy zapośredniczoną technologicznie Shoah wraz techniką, administracją i całą biopolityczną inżynierią z prymitywną wiejską masakrą. Opowieść taka, pomijając jej dwuznaczny politycznie charakter, jest błędna. Masakra w Rwandzie, mimo, że odbyła się przy pomocy maczet, była nie mniej technologicznie zapośredniczona; autor zwraca uwagę na kulturowy efekt technologii: „chodzi o synchronizację wyobraźni, która – faktycznie – byłaby niemożliwa w świecie przedindustrialnym” (Napiórkowski 2014, 26). Masakra w Rwandzie była zjawiskiem nowoczesnym, efektem globalnego społeczeństwa (Nijakowski 2008).

Napiórkowski nie potrafi przejść poza modernistyczny podział struktur wiedzy; porusza się w podziale na to, co kulturowe, technologiczne i społeczne. Rozwój tej dyscypliny w ostatnich 40 latach oraz dokonany w niej zwrot ontologiczny nie został przez niego rozpoznany. Widać to w cennym skądinąd cytacie:

Ci, którzy sięgnęli po maczety, i ci, którzy od nich zginęli, nie widzieli historii. Ale żyli w świecie stworzonym przez pewną opowieść. Kto zaproponował im tę opo-

wieść? Kto wymyślił świat w taki sposób, że dziesiątki czy setki tysięcy dłoni chwyciły za maczety? Moim zdaniem, problem dotyczy nie tyle narzędzi masowej zagłady, ile narzędzi masowej wyobraźni. Masakra jest tylko rezultatem. Technologia znajduje się na początku i na końcu procesu, a w środku mamy jednak do czynienia z czarną skrzynką wyobraźni. (Napiórkowski 2014, 27)

Intryguje to, że Napiórkowski pozostaje wciąż na gruncie kulturocentrycznych ujęć procesów. Tak jakby w czasie pisania jego książki wyzwania ze strony posthumanizmu nie były znaczące na tyle, żeby autor je uwzględnił. Co więcej, autor powołuje się na McLuhana, a mimo to pozostaje na gruncie fundamentalizmu humanistycznego (Abriszewski 2010, 148). A przecież trzecia rama odniesienia koncentruje się na roli radia RTLM i jej roli w synchronizacji wyobraźni na tyle, aby umożliwiło to masakrę.

Masakrę w Rwandzie można relacjonować używając wielu ram odniesienia. Wybór każdej z nich przesuwają naszą uwagę z pewnych aktorów na innych, z jednych splotów rzeczywistości na inne sploty. Nie są to wybory neutralne politycznie i etycznie; masakra jest czymś znacząco innym, gdy pojmujemy ją jako etnicznie motywowaną nienawiść, konflikt klasowy czy efekt radiowej propagandy.

ONTOLOGICZNA WIELOŚĆ I NIEZNOŚNY CIĘŻAR WYBORU

Opowieść o Rwandzie może nas nauczyć tego, co nazywam wyobraźnią ontologiczną. Oznacza ona dyspozycję, która podobna jest temu, jak Annet Marie Mol definiuje ontologiczne polityki, czy jak wyraża to w innym miejscu – ontonormy:

Kwestia najważniejsza dla relacyjnego materializmu nie ma charakteru filozoficznego, ale polityczny. Rozstrzygnąć należy jak wartości wpływają na wybór wersji rzeczywistości. W której wersji może żyć się lepiej? W której gorzej? Jak, dla której? Tak długo jak ontologia jest traktowana, jako stabilna i pojedyncza (*singular*), może być w zasięgu, albo poza nim, ale jest niezależna od dobra i zła. Ale jeżeli w kontraście do tego ujęcia, rzeczywistości są wielością, adaptują się, jeżeli przyjmują różne formy w ramach swego zaangażowania w różnych relacjach, wtedy zagadnienia ontologicznych polityk (*ontological politics*) stają się ważne. (Mol 2013)

Wyobraźnia ontologiczna może być rozumiana jako proces równoczesnego otwierania i zamykania (konstruowania) czarnych skrzynek, przy równoczesnej zmianie środowiska (destabilizowanie i stabilizowanie na nowo otoczenia). Dzięki uświadomieniu sobie wielości ontologii jesteśmy w stanie zrozumieć etyczno-polityczny ciężar wyboru, który wiąże się z ich wykonywaniem w ramach codziennych praktyk. Ontonormy i ontologiczne polityki to uświadomienie sobie tego ciężaru wyboru.

Kolejną lekcją jest przywołany w kontekście Rwandy proces synchronizacji wyobraźni. W omawianym przypadku synchronizacja ta zaowocowała masową zbrodnią masakrą. Ale jak zauważa sam Napiórkowski, także w Rwandzie we wcześniejszych latach synchronizacja taka była wykorzystywana w celach edukacyjnych. Pozostając na gruncie afrykańskim, choć przenosząc się kilka tysięcy kilometrów na północny zachód, chciałbym w tym kontekście przywołać rolę zmiany i synchronizacji masowej wyobraźni, która wydarzyła się w Burkina Faso (dawnej Górnej Wolcie) podczas krótkich, rewolucyjnych rządów Thomasa Sankary (Ndiaye 2008). Jednym z celów rewolucji socjalistycznej było poprawienie systemu opieki zdrowotnej ludności. W tym celu przeprowadzono masową kampanię. Oparto ją na lotnych grupach zwanych *vaccination commando* (Bassole 1986; Barron et al 1987), które korzystały z logistycznego zaplecza armii, doświadczenia lekarzy oraz nauczycieli i edukatorów. W kampanii nie tylko zachęcano do szczepień, ale przede wszystkim dokonano zmiany masowej wyobraźni. Dzięki temu kampania nie skończyła się na odgórnym biopolitycznym przymusie. Szczepienia, będące częścią rewolucji socjalistycznej stały się ważnym sposobem na wyartykułowanie własnej sprawczości przez rodziców. W kraju dotykanym dziesiątkami chorób zakaźnych szczepienia dawały nadzieję na choć częściowe okiełznanie przyrody. Masowa synchronizacja wyobraźni wywołała zmianę społeczną, zwiększała solidarność społeczną, co zwrotnie oddziaływało na zwiększenie aprobaty do szczepień. Ubocznym, ale dialektycznie związanym skutkiem tej kampanii synchronizacji wyobraźni było zaistnienie i wytworzenie świadomości wspólnoty na poziomie narodowym. Pojawiło się pojęcie *burkinabe*, odwołujące się do tożsamości na poziomie narodowym, państwowym, przekraczające dotychczasowe lojalności – etniczne, lokalne, rodzinne.

Innym przykładem masowej synchronizacji wyobraźni na skalę globalną była rola muzyki w kształtowaniu i wzmacnianiu geokulturowej rewolucji 1968 roku. Muzyka rockowa, a początkowo też jazzowa, rozsadzała kanony kulturowe; dzięki płytom i transmisji radiowej mogła synchronizować wyobraźnię i ciała początkowo studentów/studentek, i nastolatków w różnych politycznie krajach. Muzyka była platformą synchronizacji wyobraźni, ale sama treściowo nie była dookreślona, gdy ideologię pojmujemy tradycyjnie:

Jak to się jednak stało, że nic nie znaczące do tej pory pod względem politycznym młode pokolenie podniosło nagle tak gwałtowny bunt? Nieomal bez żadnych zapowiedzi i ponadto – co sprawia, że rozgrywające się wówczas wydarzenia są tak zdumiewające – w wielu krajach równocześnie. A przecież niezadowolona z warunków życia młodzież miała już od 1965 roku swój hymn postaci piosenki Rolling Stonesów „I can't get no satisfaction”. Jednakże większość tych, którzy dali potem również gwałtowny wyraz swojemu niezadowoleniu – jak na przykład hipisi – zadowalała się początkowo tylko seksem, prochami i rock'n'rollem (Sex, Drugs and Rock'n'Roll). Od pierwszych kon-

certów Beatlesów, to właśnie muzyka wyrosła w oczach młodzieży na najważniejszą formę protestu. *Również muzyka sprawiła, że dojrzała świadomość, iż własne poczucie niezadowolenia nie jest wcale przypadkowe, indywidualne, ani też uwarunkowane społecznie, ale rodzi się w reakcji na nędzę, która wszędzie wywiera przemożny wpływ na życie* (podkr. A.W.N.) (Cohn-Bendit et al. 2008, 25).

Podkreślone zdanie można uznać w dużej mierze za przykład wyobraźni socjologicznej/ontologicznej w działaniu, gdy rodzi się ona jako świadomość pokolenia. Liczył się program wyrażany przez sam fakt uczestniczenia, słuchania, tańczenia. Przecież studenci w wymienionych wyżej krajach buntowali się z zupełnie różnych powodów i przeciwko innym strukturom opresji. Ową pustą zawartość muzycznej mobilizacji świetnie zdiagnozował Sławoj Żiżek, śledząc losy *Odę do radości* Beethovena. Żiżek pokazuje, że była ona pieśnią państwową w III Rzeszy, stanowiła pieśń masową w ZSRR oraz w maoistowskich Chinach, awansując niejako na honorową pieśń komunistyczną. Dziś stanowi ona nieoficjalny hymn zjednoczonej Europy. Żiżek analizując muzykę jako akcelerator, twórczynię synchronizacji ludzkiej wyobraźni (określenie moje), wskazuje też na niemiecką grupę Rammstein, która doprowadziła do perfekcji grę na samym mechanizmie synchronizacji, odzierając go z ideologicznych i politycznych kontekstów potencjalnego użycia tego mechanizmu.⁵

Opowieść o Rwandzie wyraźnie pokazuje oba stojące przed nami wyzwania. Z jednej strony, należy wypracować aparat, w którym możemy równocześnie dokonać analizy używając wszystkich przywołanych ram odniesienia (kulturowej, etnicznej, historycznej, „kawy”, radia, itp.), z drugiej, powinniśmy być w stanie włączyć w taką analizę język etyczno-polityczny; bez niego nie moglibyśmy analizować ludobójstwa.

Opowieść o Rwandzie zwraca uwagę na rolę filozofa jako posthumanistycznego tłumacza, kogoś, kto będzie w stanie „wysłuchać bytów”, kogoś kto potrafi pomóc w przechodzeniu od jednej ramy analizy do drugiej. Tłumacz nie powinien być rozumiany jako pojedynczy badacz. Wydaje się, że taką funkcję pełnić powinny instytucje edukacyjne, *think tanki*, zespoły badawcze, kolektywy społeczne.

Nowoczesny etos nie może oznaczać powrotu do prostej powtórki „perspektywy boskiego oka”, nieusytuowanego uniwersalizmu. Potrzebujemy namysłu, który poprzez rozmach wyobraźni uchwyci wielość światów/ontologii, które są możliwe i odwagi, która podejmie się roztropnego etycznie (Flyvbjerg 2001) urzeczywistnienia ciężaru wyboru.

⁵ S. Żiżek, *The Pervert's Guide to Ideology*, Irlandia, Wielka Brytania, scenariusz Sławoj Żiżek, reż. Sophie Fiennes 2012.

BIBLIOGRAFIA

- Krzysztof Abriszewski, *Wszystko otwarte na nowo: Teoria aktora-sieci i filozofia kultury*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010.
- Grzegorz Banaszak, Jerzy Kmita, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.
- P. M. Barron, E. Buch, G. Behr, N. G. Crisp, *Mass Immunisation Campaigns—Do They Solve the Problem*, *S Afr Med J*, 72 (5), 1987, 321–322.
- A. Bassole, *Nationwide Vaccination Campaign "Vaccination Commando" in Burkina Faso*, *HYGIE*, 5 (1), 1986, 31–34.
- Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, PWN, Warszawa 1995.
- _____, *Prawodawcy i tłumacze*, Wydawnictwa IFiS PAN, Warszawa 1998.
- _____, *Nowoczesność i zagłada*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.
- Ulrich Beck, *Spoleczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, Scholar, Warszawa 2012.
- Joanna Bednarek, *Emancypacyjna obietnica posthumanizmu*, *Praktyka Teoretyczna* 14 (4), 2012, 171–180.
- Daniel Cohn-Bendit, Rüdiger Dammann, Sława Lisiecka, Zdzisław Jaskuła, *Maj '68, rewolta*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- Artur Domosławski, *Wykluczeni*, Wielka Litera, Warszawa 2016.
- Bent Flyvbjerg, *Making Social Science Matter. Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*, Cambridge University Press 2001.
- Mariola Kuszyk-Bytniewska, *Epistemocentryzm jako epistemologiczna przeszkoda nauk społecznych*, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 47 (2), 2011, 165–182.
- _____, *Działanie wobec rzeczywistości. Projekt onto-epistemologii społecznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015.
- Bruno Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Christopher P. Long, *The Ethics of Ontology: Rethinking an Aristotelian Legacy*, SUNY Press 2004.
- Timothy Mitchell, *Czy komar może (prze)mówić?*, w: *Kultura nie-ludzka*, (red.) Aleksandra Kil, Jacek Małczyński i Dorota Wolska. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego (Acta Universitatis Wratislaviensis), *Prace Kulturoznawcze*, t. 18, 2015, 17–58.
- Annemarie Mol, *Ontological Politics: A Word and Some Questions*, w: *Actor Network Theory and after*, (red.) John Law, John Hassard, Blackwell, Oxford–Malden 1999, 74–89.
- _____, *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*, Duke University Press, Durham 2002.
- _____, *Mind Your Plate! the Ontonorms of Dutch Dieting*, *Social Studies of Science* 43 (3), 2013, 379–396. DOI: 10.1177/0306312712456948.
- Marcin Napiórkowski, *Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj?*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2014.
- Bara Ndiaye, *Thomas Sankara – Utracona nadzieja Afryki?*, *Forum Polilogiczne*, 7 – Przywódca i przywództwo we współczesnej Afryce, 2008, 269–287.
- Lech M. Nijakowski, *Radość masakry. Transgresyjne funkcje masakry w nowoczesnych czystkach etnicznych i ludobójstwie*, w: *Erotyzm, groza, okrucieństwo – dominanty współczesnej kultury*, (red.) Magdalena Kamińska, Adam Horowski, Marek Kwiecień, *Studia Kulturoznawcze, Bogucki Wydawnictwo Naukowe*, t. 15, Poznań 2008, 45–61.
- Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, *Spacja*, Warszawa 1996.
- Gayatri Chakravorty Spivak, *Gayatri Chakravorty Spivak*, *Krytyka Polityczna* (24–25), 2010, 196–239.
- Immanuel M. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm: retoryka władzy*, Scholar, Warszawa 2007.
- Harald Welzer, *Wojny klimatyczne. Za co będziemy zabijać w XXI wieku?*, Seria Idee, t. 23, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

***DOES RWANDA EXIST? AXIOLOGICAL CONSEQUENCES
OF THE ONTOLOGICAL TURN IN SCIENCE TECHNOLOGY STUDIES***

ABSTRACT

The purpose of this article is to show consequences of the ontological turn in studies on science and technology. In article the author uses as a conceptual tool the concept of ontological imagination, which is a radicalization of the sociological imagination (C. W. Mills). Author analyzes three ways of interpreting the genocide in Rwanda. To avoid the relativistic deadlock he proposes a shift from the epistemocentric to ontological approach method. This shift may be defined as “ontological policies” and “ontonorms” (A. Mol). In result, ontological dimensions of axiological choices are revealed.

Keywords: ontological turn, ontological policies, social imagination, ontological imagination.

O AUTORZE — dr, adiunkt, Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza, ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań.

Email: andrzej.w.nowak@gmail.com