

Filip Ryba

Instytut Archeologii i Etnologii, Polska Akademia Nauk
ORCID: 0000-0002-1624-7257

Węzeł i supeł

Od metaforyzacji do materioforyzacji dyskursów teoretycznych

Abstract

Knot/Knot*: From Metaphorization to Matterphorization of Academic Discourses

This article attempts a critical reflection on the metaphorization of contemporary theoretical discourses, using the example of the metaphor of the knot. The author demonstrates its performativity by dissecting the conventionalized metaphor of the Gordian knot into figures of knot (tied deliberately), knot* (tangled accidentally) and loop, which entail different visions of reality and different logics of its problematisation and conceptualisation. He refers to examples of academic texts (Dipesh Chakrabarty, Donna Haraway, and Elaine Gan and Anna Tsing) in which the knot and the epistemological questions inscribed in this metaphor play an important role. He also shows the implications of reading onto-epistemological projects through the logic of the knot, which he sees in Bruno Latour's actor-network theory, and the logic of the knot*, which he sees in Graham Harman's object-oriented ontology.

Given the significance of materiality in contemporary academic discourses, the author postulates that the term *matterphor*, as proposed by Lowell Duckert and developed in various currents of environmental humanities, should be introduced into Polish discourse. He believes that the potential of the new term lies in the fact that it makes it possible to combine the performativity of language and the performativity of matter so as not to efface the emergent and contingent character of the world from academic systems of conceptualising reality.

Keywords

metaphor, matterphor, knot, new materialism, performativity

Abstrakt

Artykuł stanowi próbę krytycznej refleksji nad metaforyzacją współczesnych dyskursów teoretycznych na przykładzie metafory *knot*. Autor obrazuje jej performatywność, rozpisując skonwencjonalizowaną metaforę węzła gordyjskiego na figury węzła, supła i pętli, za którymi kryją się odmienne wizje rzeczywistości i odmienne logiki jej problematyzacji i konceptualizacji. Przywołuje przykłady tekstów naukowych (Dipesh Chakrabarty'ego, Donny Haraway oraz Elaine Gan i Anny Tsing), w których *knot* i wpisane w tę metaforę epistemologiczne pytania odgrywają istotną rolę. Pokazuje także konsekwencje lektury onto-epistemologicznych projektów naukowych przez pryzmat logiki węzła, którą dostrzega w teorii aktora-sieci Brunona Latoura, i logiki supła, którą widzi w ontologii zorientowanej na przedmiot Grahama Harmana. Biorąc pod uwagę rolę, jaką we współczesnych dyskursach naukowych odgrywa materialność, autor postuluje wprowadzenie do polskiej humanistyki terminu materiofora (*matterphor*) zaproponowanego przez Lowella Duckerta i rozwijanego w różnych nurtach humanistyki środowiskowej. Potencjał nowego terminu widzi w tym, że można dzięki niemu połączyć myślenie o performatywności języka i performatywności materii w taki sposób, by w naukowych systemach konceptualizowania rzeczywistości nie zacierać emergentnego i przygodnego charakteru świata.

Słowa kluczowe

metafora, materiofora, węzeł/supeł, nowy materializm, performatywność

Metafora w dyskursie teoretycznym może służyć nie tylko jako estetyczny ornament lub spoiwo filozoficznej argumentacji¹, lecz także jako środek niebezpośredniego opisu rzeczy. Dyskusja o metaforze wiąże się więc z refleksją na temat sposobów uprawiania nauki. W świetle postulatów i roszczeń neo-pozytywistycznego modelu poznania naukowego, wyrastającego z wiary w istnienie adekwatnych pojęć, których kompletny zbiór pokrywa rzeczywistość językową siecią dokładnie przylegającą do świata i nieskażoną nadmiarem czy niedostatkami, metafora wydaje się figurą z gruntu nienaukową. Nie stara się bowiem dotrzeć do natury rzeczy i zjawisk za pomocą ścisłych i adekwatnych kategorii, lecz ogranicza się do mapowania jednej rzeczy na drugą poprzez częściowe wyabstrahowanie ich z przygodności świata i wydestylowanie ich wybranych cech. Ta forma mapowania ma pewne cechy prototypowania, ponieważ metafora nabiera bardziej uniwersalnego charakteru dzięki oderwaniu od konkretnego desygnatu.

Konstruowanie metafor jako narzędzi poznawczych przypomina wytwarzanie analogii w badaniach antropologicznych, które Graham M. Jones analizuje w *Magic's Reason: An Anthropology of Analogy*². Celem obu procesów jest bowiem przybliżenie czegoś poprzez odniesienie do czegoś innego. Dlatego w rozważaniach nad metaforą wnioski z przeprowadzonej przez Jonesa analizy również mogą okazać się interesujące. Badacz podkreśla między innymi, że analogia zawsze rzuca światło na zestawiane elementy, chociaż bywa to światło deformujące, kiedy zabieg wynika z jakiegoś niedostatecznego czy błędnego rozpoznania. Jeśli do metafor odnieść komentarze Jonesa na temat analogii, to można powiedzieć, że stosowanie tego typu kategorii prowadzi przede wszystkim do wytwarzania systemu powiązań służącego różnym konceptualizacjom rzeczywistości³.

Stosowanie metafor w dyskursie naukowym może wynikać z przeświadczenia, że metaforyzacja jest skutecznym sposobem odnoszenia się do rzeczywistości mimo ułomności i niewystarczalności wytwarzanych w języku pojęć.

¹ Metafora często stanowi element filozoficznej argumentacji, zwiększając jej wiarygodność i perswazyjną siłę, a także ujawniając głębsze warstwy danego pojęcia. Por. Hans Blumenberg, wprowadzenie do: *Paradygmaty dla metaforologii*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2017), 10–13.

² Por. Graham M. Jones, *Magic's Reason: An Anthropology of Analogy* (Chicago: University of Chicago Press, 2017), 24–26. Jones wyjaśniał zresztą, dlaczego kluczową kategorią w swojej analizie uczynił analogię, chociaż mogłaby nią być także metafora, zob. Graham Jones on His New Book, *Magic's Reason*, interview by Dalila Ozier, *CAMP Antropology*, blog, January 15, 2018, <https://campanthropology.org/2018/01/15/graham-jones-magics-reason/>.

³ Por. Jones, *Magic's Reason*, 159.

Przekonanie, że metafora właśnie dzięki swojej niebezpośredniości otwiera (przynajmniej częściowo) dostęp do prawdy, stanowi wyraz epistemologicznej nadziei na możliwość adekwatnego opisanego świata, który wymyka się precyzyjnie zdefiniowanym kategoriom naukowym⁴. Czy jednak nauka, która nie zakłada istnienia obiektywnej prawdy, albo też nie widzi realnej możliwości dotarcia do niej, może postrzegać metaforę jako epistemologiczną nadzieję? Jaka będzie rola metafory w teoriach naukowych i dyskursach akademickich, kiedy dążenie do produkcji wiedzy zostanie całkowicie zastąpione przez opisywanie praktyk poznawczych stawiających w centrum uwagi proces poznawania i relacje podmiotu poznającego z doświadczanym światem, a nie prawdę o rzeczach, która miałaby się w nich skrywać, czekając na odkrycie? Każde z tych pytań dotyczy kwestii tak złożonych, że problematyka tego artykułu zaczyna przypominać gordyjski węzeł. Skoro zatem i do mojej refleksji przyplątała się skonwencjonalizowana metafora, to można ją wykorzystać jako soczewkę, w której skupiają się rozważane kwestie.

1.

Współcześnie węzeł gordyjski oznacza sytuację niezwykle trudną i złożoną. Legendarny – kunsztownie i metodycznie zawiązany albo przypadkowo splątany – węzeł na dyszlu wozu wotywnego w świątyni we frygijskim mieście Gordion znany jest przede wszystkim z opowieści o podbojach Aleksandra Macedońskiego. Według niektórych wersji biograficznej legendy Aleksander rozwiązał problem, rozcinając węzeł mieczem⁵. Gest bezradności zdradzający potraktowanie węzła jako nierozwiązywalnego supła skłania do zastanowienia, kiedy myślenie o różnicy między węzłem a supłem ma sens. Czy intencje wiążące są istotne, jeśli metodycznie skonstruowany węzeł okazuje się tak skomplikowany, że zaczyna być postrzegany jako przypadkowo splątany supeł? Gest cięcia, na który zdecydował się Aleksander Macedoński, miał charakter pragmatyczny. Czy bowiem fakt, że węzeł stanowił efekt jakiegoś szczególnie złożonego zamysłu albo też powstał w wyniku przygodnego splątania się rzeczy, zmienia cokolwiek w chwili, kiedy cięcie przerywa jego istnienie?

⁴ O roli metafory w namyśle nad kategorią prawdy zob. Blumenberg, „Terminologiczno-metaforologiczny przekrój poprzeczny wyobrażenia prawdy”, w: *Paradygmaty dla metaforologii*, 61–75.

⁵ Por. Flawiusz Arrian, *Wyprawa Aleksandra Wielkiego*, tłum. Helena Gesztoft-Gesztold, wstęp i komentarze Józef Wolski (Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1963), 40–41.

Przyjmijmy, że właściwością podstawowej formy węzła lub supła jest istnienie dwóch końców, którymi można manipulować w trakcie rozwiązywania, rozplątywania czy też dalszego komplikowania wiązania. Na początku istnieje zatem kawałek sznurka, który można napiąć tak, by stanowił fragment prostej – wtedy jego krańce wyznaczają na niej odcinek w sensie geometrycznym. Następnie sznurek może ulec zaplątaniu lub zawiązaniu, ale jego długość się nie zmienia i nadal można go sobie wyobrazić jako odcinek na wyznaczonej przez napięty sznurek prostej. Wynika to z uporczywie istniejącej potencjalności rozplątania lub rozsoplania, czyli z możliwości przejścia od skomplikowanego wiązania do linearności odcinka z określonym początkiem i końcem. Jeśli węzeł gordyjski potraktować jako metaforę różnych sposobów (naukowego) myślenia o skomplikowaniu świata, to w tym ujęciu wzorem staje się właśnie linearność. Nawet jeżeli węzeł przekształcił się z czasem w nierozplątywalny supeł, to nadal można sobie wyobrazić odcinek jako jego prefigurację (i na odwrót).

Czy da się pomyśleć świat poza linearną perspektywą, w której naukowa narracja o jego istnieniu przypomina odcinek ciągnący się od punktu początkowego do jakiegoś wyobrazonego lub rzeczywistego końca? Od linearności można odejść, jeśli zespolimy końce sznurka, na którym powstał węzeł czy supeł. O sznurku pomyślimy wtedy jako o pętli, a nie fragmencie prostej, a węzeł, którego końce zostały zespolone, rzeczywiście okaże się niemożliwy do rozwiązania. Nie bez przyczyny symbolem nieskończoności stała się pętla przypominająca przewróconą ósemkę. Przejście od linearnej logiki rozwoju (skończonego lub nieskończonego) do perspektywy zapętlenia, sprawia jednak, że jakakolwiek zmiana staje się trudna do pomyślenia. Prawdopodobnie dlatego w języku programowania termin zapętlenie określa błąd polegający na braku możliwości opuszczenia pętli programowej. Jeśli z metaforą węzła gordyjskiego powiązać wyobrażenie świata jako zakamuflowanej pętli, to metafora opisywałaby nieustanną cyrkulację wewnątrz zamkniętego układu. W takim ujęciu każda rzecz stanowi jedynie chwilową figurację tego, co krąży wewnątrz systemu – materii, energii, substancji, a uszczegółowienie pozostaje bez większego znaczenia. Wtedy rodzi się pytanie, czy można wyobrazić sobie jakieś praktyki hakowania, które pozwolą opuścić tę nieznośną realnej zmiany strukturę.

Do wyjścia z pętli potrzebna jest optyka, która umożliwi prowadzenie obserwacji z różnych stron, z poszanowaniem wieloznaczności rzeczy i bez orzekania o odpowiedności lub nieodpowiedności perspektyw. Na poziomie abstrakcyjnej refleksji epistemicznej wydaje się to proste. Kiedy jednak próbuję patrzeć w taki sposób na otaczający mnie świat, muszę się zmierzyć z naiwnym realizmem, rozumianym jako wiara, że świat jest dokładnie taki, jakim postrzega go obserwujący podmiot. Kiedy patrzę na stół, przy którym piszę ten tekst, jestem

w stanie stwierdzić, gdzie się kończy krawędź kubka z kawą, a zaczyna blat. Nie ma tu miejsca na wieloznaczność światłocienia. Wisząca nade mną żarówka wyznacza spory obszar w kształcie koła, zabazgrana kartka delikatnie odbija światło i pozwala mi odczytać notatki wyróżniające się czernią na tle bieli papieru. Potrafię ocenić, co się znajduje w obszarze jasności, a co – w mroku. Aby wyjść z kręgu naiwnego realizmu, trzeba pomyśleć o świetle inaczej.

Optyka falowa opisuje zjawisko świetlne, które skutecznie uniemożliwia postrzegającemu wyznaczenie granicy między jasnością i ciemnością. Do tego zjawiska dochodzi, kiedy fala świetlna się ugina, natrafiwszy na przeszkodę lub szczelinę. Jak pisze Andrzej Marzec⁶, relacjonując koncepcję lektury dyfrakcyjnej Karen Barad, w odpowiednich warunkach można wówczas dostrzec wzór dyfrakcyjny, składający się z występujących naprzemiennie plam o różnej jasności, ponieważ „w wyniku interferencji powstają miejsca wzmocnień fali (jasne plamy w ciemnych obszarach) oraz wygaszeń (cienie w jasnych obszarach)”⁷. Zdaniem Barad i fińskiego eksperymentalnego kolektywu badawczego zajmującego się ciemnością, właśnie to zjawisko pozwala unieważnić binarną opozycję między światłem a ciemnością, która – jak podkreślają – stanowiła podstawę większości filozoficznych rozważań na temat racjonalności⁸. Podważa również opozycję między tożsamością i nietożsamością rzeczy. Czytanie rzeczywistości poza logiką wykluczających się przeciwieństw Barad określa mianem lektury dyfrakcyjnej⁹ – chodzi w niej o uwzględnienie wieloznaczności rzeczy za pomocą równie wieloznacznych sposobów interpretacji. W miejsce perspektywy refleksyjnej (która zakłada dystans w stosunku do tego, co opisywane/postrzegane, oraz operowanie zasadą tożsamości) i krytycznej (określającej to, co opisywane/postrzegane poprzez różnice) badacz proponuje więc performatywny¹⁰ akt lektury, w którym nie istnieją rzeczy gotowe do odczytania, prototypowania czy wzajemnego mapowania. Zamiast czekających w nieustannej gotowości

⁶ Zob. Andrzej Marzec, *Antropocień: Filozofia i estetyka po końcu świata* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2021), 42–48.

⁷ Marzec, *Antropocień*, 44.

⁸ Camilla E. Anderson, Teija Rantala, and Pauliina Rautio, „Editorial – Special Issue: *Darkness matters*”, *Reconceptualizing Educational Research Methodology* 8, no. 2 (2017): 69, <https://doi.org/10.7577/term.2229>.

⁹ Podstawą charakteryzowanej w książce Marca lektury dyfrakcyjnej są przede wszystkim teksty: Karen Barad, „*Diffraction: Cutting Together-Apart*”, *Parallax* 20, no. 3 (2014): 168–187, <https://doi.org/10.1080/13534645.2014.927623>; „*Posthumanistyczna performatywność: Ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*”, tłum. Joanna Bednarek, w: *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012), 323–360.

¹⁰ Zob. Konrad Wojnowski, „*Performatywność*”, w: *Performatyka: Terytoria*, red. Ewa Bal i Dariusz Kosiński (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017), 177–178. Karen Barad używa zaimków *they/them*, wybieram więc formę „badacz”, by to uwzględnić.

przedmiotów i ich interakcji Barad dostrzega proces intra-akcji, czyli wyłanianie się rzeczy z relacji i bliskości¹¹.

2.

Zasada lektury dyfrakcyjnej może pomóc zhakować zapętlenie, które skrywa się w metaforze węzła gordyjskiego. Nieprzypadkowo kategoria węzła pojawia się w wielu współczesnych teoriach. W anglojęzycznych, oryginalnych wersjach tych teorii stosowane jest słowo *knot* zawierające dwuznaczność trudną do dostrzeżenia w języku polskim. *Knot* może bowiem oznaczać zarówno węzeł rozumiany jako rodzaj intencjonalnej i racjonalnej metody wiązania ze sobą rzeczy, jak i supeł, który określa ich przypadkowe splątanie.

Użytek z tej dwuznaczności robi na przykład Dipesh Chakrabarty, który w krytyce historii jako praktyki kolonialnej pisze: „Żyjemy bowiem w supłach czasu, które próbujemy rozplątać, jakby były one częściami węzła [...]”¹². Niejednoznaczność terminu *knot* pozwala autorowi wyrazić subtelności, które okazują się kluczowe w jego analizie różnych tradycji pisarstwa historycznego i sposobów uhistoryczniania przeszłości. Dla Chakrabarty'ego historia nie jest neutralną perspektywą na to, co minione, lecz jednym z partykularnych sposobów konceptualizacji czasu. Problem powstaje wtedy, gdy historia przedstawia siebie jako rodzaj przezroczystej siatki, która nie zniekształca rzeczywistości, lecz jedynie pomaga ująć ją w temporalne ramy, powszechnie uznawane za prawdziwe i uniwersalne¹³. Tymczasem jest ona jedynie względnym i uwarunkowanym kulturowo kodem reprezentacji czasu. Za pomocą metafory *knot*, rozpisanej przez tłumaczkę Ewę Domańską na węzeł/supeł, Chakrabarty podkreśla istnienie różnych – zazwyczaj trudnych do uzgodnienia – czasowości, w których istniejemy. Wszystkie te czasy pozostają splątane i nie łączą się w logiczne i spójne węzły, które badacze mogliby metodycznie rozplątać.

¹¹ Por. Marzec, *Antropocień*, 42–45.

¹² Dipesh Chakrabarty, *Provincializacja Europy: Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, tłum. Dorota Kołodziejczyk, Tomasz Dobrogoszcz i Ewa Domańska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011), 141. „It is because we live in time-knots that we can undertake the exercise of straightening out, as it were, some part of the knot [...]”, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 112.

¹³ Krytyka Chakrabarty'ego odnosi się do historii głównego nurtu, a nie do podejść krytycznych w stylu Michela Foucaulta czy Haydena White'a. Oczywiście takie stwierdzenie jest pewnym uproszczeniem wytworującym – w celach perswazyjnych – obraz nieistniejącej w rzeczywistości figury tradycyjnego historyka, który naiwnie spogląda na epistemologiczne horyzonty własnej dziedziny. Problem szerzej omawia Ewa Domańska w rozdziale: „Topos tradycyjnego historyka”, w: *Historia egzystencjalna: Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012), 98–116.

Chakrabarty pokazuje, że strukturę uhistorycznionej przeszłości można i warto rozszczelnić, opisując, jak są w niej ujmowane „przeszłości podrzędne”, opierające innymi sposobami rozumienia czasowości (na przykład uwzględniające obecność bogów i duchów)¹⁴. Sugeruje zarazem, że najlepszym wyjściem jest spojrzenie na przeszłość jak na „przykład możliwej terażniejszości”, ponieważ w tego rodzaju geście rozmywa się „związek podmiotowo-przedmiotowy, który zazwyczaj określa stosunek historyka do jego archiwum”¹⁵. Idąc tropem Chakrabarty’ego, można więc postulować, by metody wykorzystywane do namysłu nad splątaniem czasowości miały charakter lokalny, czyli wyrastały z praktyk etyko-onto-epistemologicznych właściwych dla rzeczywistości, w której doszło do zasupłania się supła. Celem nie jest tu jednak rozsypianie, a jedynie uważne przyglądanie się supłom z zewnątrz – z perspektywy „teraz” oddzielnego od „kiedyś” – i od wewnątrz – nawiązując kontakt z minionymi światami, które „nigdy nie są całkowicie stracone”¹⁶.

Metafora *knot* może służyć nie tylko do opisu kwestii epistemologicznych, takich jak sposoby i zasady wytwarzania wiedzy, lecz także do problematyzowania zagadnień ontologicznych. W artykule *How Things Hold: A Diagram of Coordination in a Satoyama Forest* Elaine Gan i Anna Tsing, opisując wybrane więcej-niż-ludzkie sojusze wytwarzające przestrzeń tytułowego lasu, proponują kilka interesujących narzędzi do badania relacji między więcej-niż-ludzkimi bytami¹⁷. Autorki korzystają z zaproponowanego przez Deleuze’a i Guattariego pojęcia asamblaży. Traktują je nie jako statyczne struktury, lecz jako dynamiczne procesy wiązania (się) elementów oraz podkreślają swobodny i luźny oraz nieintencjonalny i nieteleologiczny charakter powstających w tych procesach powiązań. W ujęciu Gan i Tsing procesualne i performatywne relacje stają się więc emergentnym trybem istnienia bytów, a metafora *knot* „oferuje sugestywny obraz wzajemnych powiązań tworzących asamblaż”¹⁸. W *How Things Hold* autorki dowodzą, że *knots* powstają poprzez takie dostrajanie się (*attunements*), które umożliwia wspólne życie ludzi i nie-ludzi w czasowych i dynamicznych sieciach więcej-niż-ludzkich relacji. Zastosowanie metafory *knots* do opisu tego życia pomaga autorkom wyeliminować nieuzasadniony przedśąd o kolektywnej

¹⁴ Chakrabarty analizuje ten problem na podstawie sposobu ujmowania przekazów ustnych dotyczących powstania Santalów przeciwko Brytyjczykom w 1855 roku, w których istotnym elementem była ingerencja sił nadprzyrodzonych.

¹⁵ Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 137.

¹⁶ Chakrabarty, 141.

¹⁷ Zob. Elaine Gan and Anna Tsing, „How Things Hold: A Diagram of Coordination in a Satoyama Forest”, *Social Analysis* 62, no. 4 (2018): 102–145, <https://doi.org/10.3167/sa.2018.620406>.

¹⁸ Gan and Tsing, „How Things Hold”, 103. Jeśli nie podano inaczej, obcojęzyczne cytaty w tłumaczeniu F.R.

solidarności, która miałaby wynikać z immanentnej natury wszystkich bytów i kazać jednostkom współistnieć pomimo potencjalnie ujemnego wyniku rachunku zysków i strat.

Gan i Tsing zapożyczają metaforę węzła z tekstów Donny Haraway, dla której *knots* stanowią podstawową formułę istnienia emergentnych naturokultur w świecie gatunków stowarzyszonych¹⁹. *Knot* można więc uznać za kluczowy element uniwersum opisywanego przez filozofkę, gdyż pozwala na ponadjednostkowe bycie, a więc bycie w ogóle. Istnienie bowiem wynika dla Haraway z wielości i nie należy go redukować do niezależnych od siebie, choć powiązanych bytów. Tryb istnienia, który badaczka nazywa towarzyszeniem (*becoming companion*), również funduje się na metaforze węzła. Polega bowiem na zawiązaniu spotkania (*encounter*) w taki sposób, żeby można było „wkroczyć w świat stawania się z (*becoming with*), gdzie stawką jest właśnie to, że ktoś i coś jest”²⁰. *Knots* odgrywają więc ważną rolę w międzygatunkowych sojuszach, które wynikają z uważności i wzajemnego szacunku i bez których istnienie nie byłoby możliwe.

Niejednoznaczność wpisana w określenie *knot* może wpływać na lekturę tekstów Gan i Tsing czy Haraway, ponieważ metafory wymagają czytelniczego zaangażowania. Zanim pokażę konsekwencje tej niejednoznaczności, chciałbym scharakteryzować dwa typy logiki, które uruchamia *knot*.

3.

Metafora węzła/supła może być soczewką, przez którą patrzymy na teksty teoretyczne, zwłaszcza jeśli ich autorzy problematyzują różne wiązania, sieci i relacje²¹. Przez jej pryzmat można na przykład przeczytać dwa szeroko dyskutowane projekty onto-epistemologiczne – Brunona Latoura i Grahama Harmana, by sprawdzić, jakie wizje rzeczywistości da się w nich dojrzeć, kiedy się zastosuje jedną z dwóch optyk – węzła albo supła.

Zasady działania logiki węzła dostrzegam w performatywnym aspekcie teorii aktora-sieci (Actor-Network Theory – ANT) Brunona Latoura. Aktor wyłania się tu bowiem za każdym razem, kiedy staje się częścią jakiejś relacji z aktantem,

¹⁹ Zob. Donna Haraway, „Manifest gatunków stowarzyszonych”, tłum. Joanna Bednarek, w: Gajewska, *Teorie wywrotowe*, 241–259.

²⁰ Donna J. Haraway, *When Species Meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), 19, podkr. oryg.

²¹ Tłumacz Harmana podkreśla, że język filozofa jest bardzo metaforyczny, ale Harman, wzorem Heideggera, traktuje metafory jako „ściste kategorie ontologiczne”, Marcin Rychter, „Postówie tłumacza: Poczwórny Harman”, w: Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, tłum. i postówie Marcin Rychter, wstęp Szymon Wróbel (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013), 222.

czyli określonym, choć nie do końca ustalonym zbiorem właściwości²². Aktant przekształca się w aktora w momencie zawiązania się relacji z poznającym podmiotem, ponieważ aktora pozwala zidentyfikować jedynie to, jak i kiedy działa²³. To działanie, a zasadniczo także sama sprawczość, manifestuje się jako wpływ wywierany na innych aktorów. W projekcie Latoura rozpoznanie aktora, czyli określona praktyka poznawcza podmiotu, staje się możliwe tylko w chwili, kiedy odnotujemy jakiś wpływ z zewnątrz na danego aktanta i określimy performatywny wymiar tego wpływu²⁴. Dlatego Krzysztof Abriszewski podkreśla, że wynikający z ANT projekt ontologii musi mieć charakter relacyjny. Rzecz ma tutaj status emergentny, gdyż jest wyłącznie pochodną relacji, z jakich się wyłania²⁵. Próbuąc wyciągać ontologiczne wnioski z epistemicznej teorii Latoura, można stwierdzić, że rzeczywistość składa się z nieustannie transmutujących aktorów, którzy stanowią rodzaj węzłów, tworzących się na skrzyżowaniu „nici” wzajemnych wpływów. Patrząc z tej perspektywy można uznać, że praktyki poznawcze podmiotu służą rozpoznawaniu poszczególnych aktantów zarówno poprzez śledzenie, jak i produkcję aktorów. Sieć staje się wówczas czymś zewnętrznym względem poznania. W moim przekonaniu jest to jedno z możliwych ontologicznych odczytań ANT, chociaż u Latoura – jak zauważa Abriszewski – sieć jest aktorem i *vice versa*, co jest konsekwencją relacyjności²⁶. Abriszewski podkreśla jednak, że ontologia relacyjna lokuje Latoura gdzieś pomiędzy realistami a konstruktywistami²⁷. Na nazwanie go pełnoprawnym realistą nie pozwala akcentowanie nieusuwalnego wpływu podmiotu poznającego na poznawane.

²² W polskiej refleksji nad ANT i w tłumaczeniach tekstów Latoura najczęściej stosuje się zamiennie terminy aktant i aktor. Wbrew takiej tendencji interpretuję je zgodnie z perspektywą, w której aktor niejako wyłania się z aktanta: „aktor jest aktantem posiadającym jakąś charakterystykę (na ogół antropomorficzną)” (an actor is an actant endowed with a character (usually anthropomorphic) – podkr. F.R.), Madeleine Akrich and Bruno Latour, „A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies”, w: *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, ed. Wiebe E. Bijker and John Law (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), 259.

²³ Zob. Bruno Latour, „Technology Is Society Made Durable”, w: *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, ed. John Law (London: Routledge, 1991), 122. Przekład polski (w którym aktant jest utożsamiony z aktorem, co tłumacz podkreśla również w przypisie): Bruno Latour, „Technologia jako utrwalone społeczeństwo”, tłum. Łukasz Afeltowicz, *Avant* 4, nr 1 (2013): 37, <https://doi.org/10.12849/40102013.0106.0002>.

²⁴ Takie rozumienie wydaje się klarowne, kiedy przytoczona w przypisie 22 definicja aktanta zostanie odniesiona do opisu wyłaniania się aktora, pochodzącego z tekstu Latoura opublikowanego pod pseudonimem: „They define actors, endow them with competences and make them do things, and evaluate the sanction of these actions very much like the narrative program of semioticians”, Jim Johnson [Bruno Latour], „Mixing Humans and Nonhumans Together: The Sociology of a Door-Closer”, *Social Problems* 35, no. 3 (1988): 306, <https://doi.org/10.2307/800624> (podkr. F.R.).

²⁵ Zob. Krzysztof Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka: Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura* (Kraków: Universitas, 2012), 46.

²⁶ Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka*, 74.

²⁷ Por. Abriszewski, 98.

Poglądy francuskiego filozofa wydają się też dalekie od konstruktywizmu, bo w nieustannym procesie wytwarzania się aktorów przez nieustanne zrywanie i nawiązywanie relacji z różnymi aktantami kwestie woluntarystycznie rozumianej intencjonalności i świadomości nie odgrywają kluczowej roli.

Wyłonienie się lub wytworzenie węzła wzajemnych powiązań i zależności, a więc określenie lub zaistnienie najpierw aktanta w postaci listy właściwych mu cech, a następnie konkretnego aktora, ściśle się wiąże z praktyką poznawczą²⁸. Ontologiczna perspektywa nakładana jest zatem na sieci poprzez działania podmiotu poznającego: żeby aktor mógł się wyłonić, tworzący go splot nie może mieć dowolnej formy, musi przybrać strukturę węzła; musi składać się z rozpoznawalnych i układających się logicznie powiązań. Jeśli relacje formujące aktanta i przekształcające go następnie w aktora zaczynają się supłać w niezrozumiałym kłębowisku, wówczas rolą poznającego podmiotu jest ich rozplątanie i ponowne związanie, tym razem w czytelny sposób. Jeśli sieć Latoura przedstawiamy jako układ niezliczonej liczby aktorów o węzłowej, a więc racjonalnej strukturze i aktantów określanych przez właściwości, których odpowiednie kombinacje umożliwiają wyłonienie się kolejnych aktorów, to jest ona siecią relacji, z której można bez większych problemów wyczytać poszczególne byty. Właśnie taki projekt ontologii można, jak sądzę, wyprowadzić z epistemicznej perspektywy Latoura. W moim przekonaniu w tej koncepcji nie dochodzi do unieważnienia podziału na podmiot i przedmiot. Nawet deklaracja samego Latoura dotycząca pluralizmu, która zakłada, że wielość bytów odpowiada wielości specyficznie rozumianych translacji²⁹, nie podważa tego podstawowego dualizmu. Nie niszczy go również hybrydyczność jako konsekwencja relacyjnego charakteru rzeczy. Chociaż poznający podmiot pozostaje w nierozzerwalnym związku z tym, co poznawane, to utrzymuje nadrzędną pozycję i performatywną sprawczość. Dlatego w *Nadziei Pandory* Latour może napisać: „Wiedza nie odbija rzeczywistego zewnętrznego świata, który odzwierciedla przez *mimesis*, raczej [odbija] rzeczywisty wewnętrzny świat, pomagając mu zapewnić spójność i ciągłość”³⁰.

Implikacje metafory supła można opisać na przykładzie ontologii zorientowanej na przedmiot (*Object-Oriented Ontology* – ooo), szczególnie tej spod

²⁸ Użycie przysłówka *yet* w definicji dodatkowo podkreśla czasowy, procesualny wymiar transformacji aktanta w aktora: „any thing that does modify a state of affairs by making a difference is an actor – or, if it has no figuration yet, an actant”, Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 71.

²⁹ Zob. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka*, 56–57.

³⁰ Por. Bruno Latour, „Krążąca referencja: Próbki gleby w Puszczy Amazońskiej”, tłum. Krzysztof Abriszewski, w: *Nadzieja Pandory: Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, tłum. Krzysztof Abriszewski et al. (Toruń: Wydawnictwo UMK, 2013), 90.

znaku Grahama Harmana. Autor krytycznego opracowania *Książkę sieci. Bruno Latour i metafizyka*³¹ odzegnuje się, co prawda, od większości ustaleń ANT, doceni jednak rolę projektu Latoura i zwraca uwagę na łączące oba ujęcia dążenie do płaskiej ontologii (*flat ontology*)³². ANT stanowi ponadto ważny punkt odniesienia dla refleksji Harmana, a w jego książkach i artykułach składających się na nową teorię wszystkiego, jest wiele nawiązań i polemik z Latourem³³. Od razu trzeba jednak podkreślić, że przejście od ANT do OOO polega przede wszystkim na przeniesieniu punktu ciężkości z epistemologii na ontologię. W ontologicznym projekcie Harmana inna jest też waga relacyjności: chociaż rzecz wchodzi w różne relacje, to nie jest tylko ich wiązką. Pozornie kosmetyczna zmiana okazuje się kluczowa, bo wyraźnie wskazuje na istnienie czegoś poza relacjami. Jak pisze Harman:

Siedząc w tej chwili w Kairze, nie jestem całkowicie odcięty od relacji z japońskim miastem Osaka, ponieważ mogę tam pojechać właściwie każdego dnia. Relacja nie jest jednak nigdy wyczerpująca, bowiem nie dotknę tego miasta, nie zgłębię w pełni jego rzeczywistości.³⁴

Jeżeli przedmiot w ANT można rozumieć jako dokładną sumę relacji, które go wytwarzają, to w OOO konstytutywne dla przedmiotu jest zawsze coś więcej. W książce z 2018 roku Harman definiuje przedmiot jako: „cokolwiek, co nie może zostać zredukowane ani do czegoś mniejszego, ani do czegoś większego (*downward or upward*); cokolwiek, co ma naddatek (*surplus*) wykraczający poza swe części składowe i sumę swych oddziaływań na świat”³⁵. Skoro w koncepcji Latoura aktora transformuje każda relacja, to nie sposób rozważać jego istnienia w perspektywie upływającego czasu. Jak pisze Harman: „w rzeczywistości aktor nie trwa w czasie, bo «nieustannie znika» (wyrażenie Whiteheada) i jest natychmiast zastępowany przez bliskiego następcę”³⁶. Dopiero naddatek wskazany

³¹ Zob. Graham Harman, *Książkę sieci: Bruno Latour i metafizyka*, tłum. Grzegorz Czemieli i Marcin Rychter (Warszawa: Fundacja Augusta hrabiiego Cieszkowskiego, 2016).

³² Zob. Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything* (London: Pelican Books, 2018), 54–58.

³³ W drugiej części książki o Latourze Harman krytycznie przedstawia teorię francuskiego badacza w ścisłym powiązaniu z własną. Harman dba też o popularyzację swoich idei, a wiele artykułów i wywiadów publikuje na blogu: <https://doctorzamelek2.wordpress.com/free-articles/>.

³⁴ Harman, *Traktat o przedmiotach*, 142.

³⁵ Harman, *Object-Oriented Ontology*, 51.

³⁶ Harman, 134.

przez Harmana umożliwia przekroczenie perspektywy ANT i pomyślenie zmiany w strukturze bytu zachowującego integralność niezależnie od relacji.

Podstawę 000 stanowi założenie, że przedmioty ze swej natury pozostają niedostępne dla innych przedmiotów, ponieważ wycofują się z rzeczywistości i przebywają w cieniu. Ten brak dostępu nie jest jednak związany z ograniczeniami poznawczymi, lecz „oznacza permanentną nieadekwatność wszystkich relacji”³⁷, które nie tylko nie zapewniają pełnego dostępu do rzeczy, lecz także „zniekształcają przedmioty, które w nich uczestniczą”³⁸. Harman modyfikuje Latourowską koncepcję relacyjności po to, by można było powrócić do myślenia o jednostkowości i autonomii. W *Traktacie o przedmiotach* dowodzi, że „przedmioty [...] są autonomiczne względem ich relacji z innymi rzeczami”³⁹. Nie oznacza to jednak ich pełnej suwerenności wobec innych bytów. Co więcej, projekt ontologiczny Harmana nie traci związku z praktyką epistemiczną. Widać to wyraźnie w rozpisaniu poczwórnej struktury przedmiotu na bieguny: przedmiot realny (PR), realne własności (WR), przedmiot zmysłowy (PZ) i zmysłowe własności (WZ), które pozostają w różnych napięciach i relacjach⁴⁰. W ujęciu Harmana „to, co zmysłowe, istnieje tylko w relacji do postrzegającego, a to, co rzeczywiste, jest zawsze wycofane z relacji”⁴¹. Jednostka poznająca czy doświadczająca – moje PR, mojego kota Polara albo stołu, przy którym siedzę, wchodzi w bezpośrednią relację z PZ innego przedmiotu. Kiedy Polar dostrzega odpoczywającego w ogródku wróbla, to jego PR styka się z PZ ptaka, niezależnie od jego poszczególnych własności.

Harman podkreśla, że przedmioty rzeczywiste, wycofane ze świata, nigdy się nie dotykają, a przedmioty zmysłowe mogą ze sobą graniczyć tylko w akcie odbioru jakiegoś pośrednika (przedmiotu rzeczywistego), który ich doświadcza. Bezpośredni charakter mogą mieć więc tylko kontakty przedmiotów rzeczywistych i przedmiotów zmysłowych⁴². To pokazuje, że chociaż performatywne doświadczanie stanowi jeden z filarów 000, to wpisana w nie relacja nie jest podstawą jednostkowego istnienia. Świat przestaje być olbrzymią siecią, w której z odpowiednio związanych przez poznający podmiot węzłów wyłaniają się aktanci, a następnie aktorzy. Rzeczywistość stanowi tu raczej rodzaj performatywnej gry między przedmiotami, co wyraża się w splątaniu Harmanowskiej

³⁷ Harman, *Traktat o przedmiotach*, 66.

³⁸ Harman, 65.

³⁹ Por. Harman, 100.

⁴⁰ Zob. Harman, 139, 153 (diagram 7), 161 (diagram 8), 162 (diagram 9 i 10).

⁴¹ Harman, 156.

⁴² Zob. Harman, 108–109.

czwórnici (PR, WR, PZ, WZ). Relacje, jakie tu zachodzą, mają przygodny, zmienny charakter, a co najważniejsze – nie są konstytutywne dla samych przedmiotów. Oczywiście, poszczególne rzeczy, a nawet relacje nadal „potrzebują pośredników, żeby oddziaływać na siebie nawzajem”⁴³, ale samo działanie przestaje stanowić warunek istnienia⁴⁴.

Opisany tu aspekt ooo dobrze oddaje logikę supła. Jak pisze Harman: „Przedmiot rzeczywisty wiąże się ze swoimi rzeczywistymi własnościami jedynie *ad hoc*, od przypadku do przypadku”⁴⁵. Ważne jest także to, że Harman akcentuje jakościową różnorodność relacji między biegunami przedmiotów i między przedmiotami⁴⁶, co wyraźnie odróżnia ooo od ANT, w której nie są istotne rodzaje relacji, ale ich liczba i siła. Dla Harmana istnieją chociażby kontakty jednostronne i asymetryczne, które w ANT są czymś nie do pomyślenia, bo każda relacja z definicji transformuje tu wszystkich aktantów i aktorów, których wytwarza⁴⁷. Rzeczywistość ooo, w kontraście do świata sieci ANT, przypomina więc olbrzymi, bezładny spłot, który nieustannie supła się i transformuje. Nie sposób wyznaczyć czy odnaleźć ani początku, ani końca tej gmatwaniny, ponieważ dzielenie przedmiotów na coraz mniejsze części to proces nieskończony. Nie sposób także wskazać przedmiotu ostatecznego, jakiegoś kosmosu, który pomieściłby w sobie absolutnie wszystkie byty⁴⁸.

4.

Logika węzła strukturyzuje rzeczywistość systemowo i nadaje jej kształt misternie splecionej sieci. Gest przyjęcia uniwersalnej wizji rzeczywistości, która rządzi się jakimiś prawami, nawet jeśli są one niepochwytny, ma zapobiegać splątaniu się rzeczy w akcie poznania. W takiej praktyce poznawczej przygodność i lokalność trzeba wziąć w nawias, żeby móc określić sposoby wiązania elementów i ich relacji. Rolą badacza staje się wówczas odnalezienie i rozszyfrowanie nadrzędnego wzoru, który czeka już w pełni gotowy i ukształtowany w świecie rozumianym jako wielkie repozytorium kodów do opracowania. Dopiero

⁴³ Zob. Harman, 111.

⁴⁴ Zob. Harman, *Object-Oriented Ontology*, 260.

⁴⁵ Harman, *Traktat o przedmiotach*, 152.

⁴⁶ Zob. Harman, *Object-Oriented Ontology*, 134.

⁴⁷ Harman, 145.

⁴⁸ Harman odnosi się do tej problematyki, pisząc o fetyszu najmniejszej lub największej cząstki (*smallism*), zob. Harman, 40.

w logice supła pojawia się – manifestująca się w supłach czasu Chakrabarty'ego – kwestia lokalności i partykularności. Walory tego podejścia można jednak docenić tylko wtedy, kiedy się zrezygnuje z dążenia do uniwersalności. Logika supła zakłada bowiem przygodność i zamiast zajmować się tożsamością lub nietożsamością przedmiotów, implikuje akceptację emergentnego charakteru rzeczywistości. Podmiot/przedmiot nie jest usytuowany na zewnątrz supła, ale w jego środku, wplątany w gmatwaninę innych przedmiotów. W lekturze tekstów wykorzystujących metaforę *knot* mogą pracować obie logiki – każda z osobna lub obie jednocześnie, w zależności od tego, która wizja jest bliższa osobie czytającej i jak dalece dyfrakcyjny charakter ma akt czytania. Pora więc powrócić do przywołanego w drugiej części przykładu zastosowania tej metafory w artykule o znamienym tytule *How Things Hold*.

W tekście o satoyamie, czyli japońskim leśno-rolniczym krajobrazie jako asamblażu, Gan i Tsing dowodzą, że dynamiczne i performatywne bycie wewnątrz układów asamblażowych można wyrazić za pomocą koordynacji (*coordinations*). Koordynacje powstają wtedy, gdy jakiś element asamblażu (ludzki albo nie-ludzki) wykorzystuje czasowy rytm („cyklu życia, pór roku, wzorców aktywności”⁴⁹ etc.), by wejść w jakikolwiek rodzaj wymiany czy interakcji. Czasowość wpisana w ideę koordynacji jest bardzo istotna, ponieważ to właśnie ona otwiera „możliwość życia dla wielu i dla różnych ciał”, a jednocześnie sprawia, że wszelka „koherencja jest migotliwa”⁵⁰. Tak rozumiane koordynacje są jednak trudne do uchwycenia: „Nie da się ich ująć w jednym wrażeniu”⁵¹. Dlatego Gan i Tsing obrazują koordynacje w satoyamie za pomocą nie tylko słownych opisów i zdjęć, lecz także schematycznych i fragmentarycznych rysunków. Rysunki zostały skomponowane tak, by zaakcentować niewspółmierności – są szkicowane w różnych skalach, mają rozmaite rozmiary, a na dodatek ich fragmenty nakładają się na tekst i na siebie nawzajem, co pomaga uwzględnić zmienność krajobrazu, perspektywę czasową i różne inne splątania. Jednocześnie lekturę tekstu organizuje metafora *knot* przywołana na początku i na końcu wywodu.

Jeśli czytając i oglądając *How Things Hold*, przyjmiemy, że termin *knot* określający powiązania w relacjach asamblażowych ma charakter węzła, to na przekrojowych rysunkach obrazujących koordynacje, kontakty i sojusze między bytami tworzącymi satoyamę będziemy szukać nadrzędnej logiki i jasnych zasad stanowiących o koherencji środowiskowych przeobrażeń. Nawet jeśli

⁴⁹ Gan and Tsing, „How Things Hold”, 102.

⁵⁰ Gan and Tsing, 117.

⁵¹ Gan and Tsing, 103.

uwzględnimy subiektywność i arbitralność gestu przecięcia leśno-rolniczego asamblażu w jakimś miejscu, to będziemy szukać potencjalnych wzorów, które już uprzednio cechowały rzeczywistość postrzeganą przez poznający podmiot (na przykład badaczki). Jeśli natomiast na rysunki Gan i Tsing spojrzemy przez pryzmat logiki supła, to każde cięcie asamblażu uznamy za względne i partykularne. W sekwencyjnych próbach wycinania, nakładania na siebie i analizowania fragmentów szeroko rozumianego środowiska (*environment*) dostrzeżemy kształt nieustannie transmutującego supła. W koordynacjach wybranych przez badaczki łatwiej zobaczyć wówczas wypadkową wielu zmiennych czynników, bez odnoszenia ich do jakiejś wewnętrznej i nadrzędnej logiki, która ustanawia świat. Łatwiej zrozumieć, że cięcia asamblaży mogą być przygodne, mylące i zmienne, skoro odnoszą się do zmiennego i emergentnego istnienia.

Naszkicowane w tym tekście przykłady potwierdzają, że metafora nadal jest istotnym elementem różnych praktyk poznawczych i nie znikła ze współczesnych dyskursów teoretycznych. Dowodzą jednak również, że metafora jest mocniej niż dawniej uwikłana nie tylko w operacje językowe, lecz także w materialność tego, do czego jest odnoszona. Skupienie na rzeczach cechujące większość przywołanych w tym artykule teorii, z ANT i OOO na czele, stanowi przesłankę, by właśnie kategorię metafory, która często pomagała wyrażać i uwypuklać zmysłowość i afektywność poznania, znacznie mocniej związać z materią. Gest wyraźniejszego związania metaforyczności z materialnością powiększyłby również performatywną siłę metafory, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę zaproponowaną przez Karen Barad koncepcję posthumanistycznej performatywności służącą uwydatnieniu „aktywnej roli materii, która nigdy nie jest biernym przedmiotem badania/reprezentacji”⁵².

Odpowiedzią na te postulaty może być zaproponowana przez Lowella Duckerta w 2013 roku kategoria *matterphor*, ponieważ sama jej nazwa w większym stopniu odzwierciedla napięcie między metaforycznością języka a materialnością bycia⁵³. Materiofora, której wyjściowym obrazem jest układ okresowy pierwiastków jako coś, co umożliwia materializację nieskończenie wielu rzeczy i konceptów, trafiła na podatny grunt nowego materializmu i humanistyki środowiskowej⁵⁴. Wprowadzone przez Duckerta terminologiczne przesunięcie okazało się nie

⁵² Wojnowski, *Performatywność*, 177–178.

⁵³ Jeffrey Jerome Cohen and Lowell Duckert, *Eleven Principles of Elements*, w: *Elemental Ecocriticism: Thinking with Earth, Air, Water, and Fire*, ed. Jeffrey Jerome Cohen and Lowell Duckert (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015), 10–11; Anne Harris, *Pyromena: Fire's Doing*, w: Cohen and Duckert, *Elemental Ecocriticism*, 38–40, 50 (note 43).

⁵⁴ Przykład jej wykorzystania i rozwoju stanowi „Special Issue: Matterphorical” czasopisma *Theory & Event* 24, no. 1 (2021), <https://muse.jhu.edu/issue/43836>.

tylko użyteczne, lecz także konieczne, skoro kryzys klimatyczny w coraz większym stopniu kieruje uwagę badaczy i badaczek na materialność świata. Z wielu powodów warto zatem oswoić kategorię materiofory w polskim dyskursie humanistycznym.

Nie chodzi o wskrzeszenie materii jako użytecznej, redukcjonistycznej kategorii obejmującej (niemal) wszystko, co istnieje, lecz raczej o uwzględnienie niejednoznaczności, wynikającej z napięcia między stabilnością zmysłowego obiektu i dynamiką procesu materializacji. Astrid Schrader, podkreśla, że Cohen i Duckert rozwijają koncepcję materii jako „niestabilnego systemu i dynamicznego bytu, a nie zasobu czy surowca”⁵⁵. Materioforyzacja jako praktyka poznawcza jest więc zainspirowana myśleniem o potencjalności i performatywnej sprawczości pierwiastków i żywiołów, z których w wyniku dynamicznych relacji może się wyłonić każda inna materialność.

Przejęcie od metaforyzacji do materioforyzacji trzeba potraktować także jako wyzwanie etyczne, a właściwie – jak słusznie zauważają Daniela Gandorfer i Zulaikha Ayub – estetyko-etyczne⁵⁶. Koncepcja materiofory kieruje bowiem uwagę na przemoc związaną z reprezentacyjnymi modelami myślenia i wytwarzania sensu, zakładającymi istnienie jakiejś sfery świadomości – ludzkiej czy boskiej – która pozostaje poza zasięgiem materialności i ma moc orzekania o znaczeniu lub o jego braku⁵⁷. Zwrot w stronę materiofory oznacza nie tylko przekłucie hermetycznej struktury świadomości i wrzucenie jej w złożoność świata, lecz także akcentowanie tego, że świadomość jest od zawsze splątana z tą złożonością i przez nią wytwarzana⁵⁸.

We wstępie zadałem pytanie, czy metafora może nadal stanowić rodzaj epistemologicznej nadziei dla dyskursu akademickiego. Myślę jednak, że znacznie większy potencjał ma materiofory, w której performatywność języka można wiązać lub zasupłać z performatywnością materii w taki sposób, by w naukowych systemach konceptualizowania rzeczywistości nie zacierać emergentnego i przygodnego charakteru świata.



⁵⁵ Zob. Astrid Schrader, „Elemental Ghosts, Haunted Carbon Imaginaries, and Living Matter at the Edge of Life”, w: *Reactivating Elements: Chemistry, Ecology, Practice*, ed. Dimitris Papadopoulos, Maria Puig de la Bellacasa, and Natasha Meyers (Durham, NC: Duke University Press, 2021), 117–118, <https://doi.org/10.1515/9781478021674-007>.

⁵⁶ Zob. Daniela Gandorfer and Zulaikha Ayub, „Introduction: Matterphorical”, *Theory & Event* 24, no. 1 (2021): 2, muse.jhu.edu/article/780765.

⁵⁷ Gandorfer and Ayub, „Introduction: Matterphorical”.

⁵⁸ Por. Timothy Morton, *Humankind: Solidarity with Nonhuman People* (London: Verso, 2019), 189.

Bibliografia

- Abriszewski, Krzysztof. *Poznanie, zbiorowość, polityka: Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*. Kraków: Universitas, 2012.
- Akrich, Madeleine, and Bruno Latour. „A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies”. W: *Shaping Technology/ Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, edited by Wiebe E. Bijker and John Law, 259–264. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- Anderson, Camilla E., Teija Rantala, and Pauliina Rautio. „Editorial – Special Issue: *Darkness matters*”. *Reconceptualizing Educational Research Methodology* 8, no. 2 (2017): 69. <https://doi.org/10.7577/term.2229>.
- Barad, Karen. „Posthumanistyczna performatywność: Ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”. Tłumaczenie: Joanna Bednarek. W: *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*, redakcja Agnieszka Gajewska, 323–360. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012.
- Blumenberg, Hans. *Paradygmaty dla metaforologii*. Tłumaczenie Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2017.
- Chakrabarty, Dipesh. *Prowincjonalizacja Europy: Myśl postkolonialna i różnica historyczna*. Tłumaczenie Dorota Kołodziejczyk, Tomasz Dobrogoszcz i Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011.
- Cohen, Jeffrey Jerome, and Lowell Duckert, eds. *Elemental Ecocriticism: Thinking with Earth, Air, Water, and Fire*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Cohen, Jeffrey Jerome, and Lowell Duckert. *Eleven Principles of Elements*. W: Cohen and Duckert, *Elemental Ecocriticism*, 1–26.
- Domańska, Ewa. „Topos tradycyjnego historyka”. W: *Historia egzystencjalna: Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, 98–116. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Gan, Elaine, and Anna L. Tsing. „How Things Hold: A Diagram of Coordination in a Sotoyama Forest”. *Social Analysis* 62, no. 4 (2018): 102–145. <https://doi.org/10.3167/sa.2018.620406>.
- Gandorfer, Daniela, and Zulaikha Ayub. „Introduction: Matterphorical”. *Theory & Event* 24, no. 1 (2021): 2–13. <http://dx.doi.org/10.1353/tae.2021.0001>.
- Harris, Anne. *Pyromena: Fire's Doing*. W: Cohen and Duckert, *Elemental Ecocriticism*, 27–54.
- Haraway, Donna. „Manifest gatunków stowarzyszonych”. Tłumaczenie Joanna Bednarek. W: *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*, redakcja Agnieszka Gajewska, 241–259. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012.
- Haraway, Donna J. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

- Harman, Graham. *Książę sieci: Bruno Latour i metafizyka*. Tłumaczenie Grzegorz Czemieli i Marcin Rychter. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2016.
- Harman, Graham. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Pelican Books, 2018.
- Harman, Graham. *Traktat o przedmiotach*. Tłumaczenie i posłowie Marcin Rychter. Wstęp Szymon Wróbel. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Jones, Graham M. *Magic's Reason: An Anthropology of Analogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- Johnson, Jim [Bruno Latour]. „Mixing Humans and Nonhumans Together: The Sociology of a Door-Closer”. *Social Problems* 35, no. 3 (1988): 298–310. <https://doi.org/10.2307/800624>.
- Latour, Bruno. *Nadzieja Pandory: Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*. Redakcja Krzysztof Abriszewski, tłumaczenie Krzysztof Abriszewski et al. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013.
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Latour, Bruno. „Technology Is Society Made Durable”. W: *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, edited by John Law, 103–131. London: Routledge, 1991.
- Marzec, Andrzej. *Antropocień: Filozofia i estetyka po końcu świata*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2021.
- Morton, Timothy. *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*. London: Verso, 2019.
- Schrader, Astrid. „Elemental Ghosts, Haunted Carbon Imaginaries, and Living Matter at the Edge of Life”. W: *Reactivating Elements: Chemistry, Ecology, Practice*, edited by Dimitris Papadopoulos, Maria Puig de la Bellacasa, and Natasha Mayers. Durham, NC: Duke University Press, 2021.
- Wojnowski, Konrad. „Performatywność”. W: *Performatyka: Terytoria*, redakcja Ewa Bal i Dariusz Kosiński, 177–178. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017.

FILIP RYBA

absolwent kulturoznawstwa i studiów azjatyckich (specjalność bliskowschodnia), realizuje interdyscyplinary i międzydziedzinowy program doktorski w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych UJ. Członek stowarzyszenia naukowego Collegium Invisibile oraz krakowskiego zespołu Inspireurope, współpracownik

Biura Rzeczniczki Praw i Wartości Akademickich UJ oraz grupy *Badaczki i badacze na granicy*. Współpracuje z czasopismem (pop)kulturalnym „Popmoderna”. Jego badania doktorskie w ramach projektu NCN *Po kryzysie klimatycznym. Nieskalowalne strategie przetrwania w fabulacjach spekulatywnych ostatnich dwóch dekad* (kier. dr hab. Mateusz Borowski) dotyczą współczesnego Libanu (w okresie od wojny lipcowej do współczesności) postrzeganego jako fantazja i fabulacja na temat (nie)możliwych przyszłości. Interesują go przede wszystkim próby zderzenia nowych perspektyw teoretycznych z post- i neokolonialną rzeczywistością Bliskiego Wschodu.
