

ZWROT ONTOLOGICZNY W NAUKACH SPOŁECZNYCH JAKO PRÓBA POMYŚLENIA NOWEGO PORZĄDKU SPOŁECZNO-POLITYCZNEGO LUDZI I RZECZY

Bartosz Kamiński
Uniwersytet Warszawski

Druga połowa XX wieku przez wielu bywa uważana za ideowe zwycięstwo liberalizmu i demokracji liberalnej (Müller 2016: 178–181). Ujmując sprawę szerzej, można by do tego dodać inne teorie oraz koncepcje sformułowane i dopracowane przez myślicieli ideowo związanych z Wielką Brytanią i Stanami Zjednoczonymi. Z jednej strony warto wspomnieć o czasach, gdy odrzucano metafizykę jako dziedzinę niepotrzebną i niezwiązaną z nauką oraz gloryfikowano związany z nią paradygmat epistemologiczny, w literaturze nierzadko określany jako relacja epistemologiczna (por. Zybortowicz 1995: 72–86; Abriszewski 2008: 25–53), natomiast z drugiej – o nowych sposobach wiązania kapitalizmu z myślą liberalną.

Ten artykuł nie został pomyślany jako ostateczne rozwiązanie napięcia między myśleniem opartym na epistemologii a innymi sposobami myślenia lub między liberalizmem a rozwiązaniami nieliberalnymi. Jest raczej próbą wskazania niektórych problemów, jakie pojawiły się w XXI wieku, związanych przede wszystkim ze społecznymi skutkami rozwoju kapitalistycznego według idei neoliberalnych, a pośrednio także ze zmarginalizowaną metafizyką i kryzysem demokracji liberalnej. Problemy te wiążą się przede wszystkim z rosnącymi nierównościami społecznymi oraz pojawianiem się

hierarchii w społeczeństwach, które wedle praw i konstytucji, jakimi się rządzą, powinny zachowywać równość. Przedmiotem krytyki jest więc sposób myślenia oparty na kategoryzowaniu i uściślaniu, powiązany z paradygmatem epistemologicznym, który „zakłada tworzenie całych poziomów ontologicznych, które są od siebie odseparowane dość arbitralnie” (Abriszewski 2008: 25).

W odpowiedzi na te problemy zostanie przedstawione odmienne ujęcie porządku społeczno-politycznego oparte na projekcie metafizycznym inspirowanym pracami takich myślicieli, jak Bruno Latour, Andrzej W. Nowak czy Baruch Spinoza. Zostanie tu ukazany projekt metafizyki nie-substancjalnej, czasem określonej jako „płaska” (por. Abriszewski 2018: 370), którą można przeciwstawić myśleniu związanemu z epistemologią. Proponowany projekt metafizyczny jest powiązany z wielokrotnie omawianym w literaturze „zwrotem ontologicznym” (por. m.in. Abriszewski 2008; Latour 2011; Bednarek 2014; Braidotti 2014; Nowak 2016), który można rozumieć jako dążenie do „ciągłego urefleksyjniania, pytania o to, za pomocą jakich mechanizmów wprowadzamy podziały organizujące nasz świat” (Bednarek 2014: 248).

Celowo nie pojawiają się w tym artykule odwołania do autorów jednoznacznie podtrzymujących myślenie oparte na wspomnianym paradygmacie epistemologicznym (relacji epistemologicznej) ze względu na zachowanie spójności wywodu oraz przedstawione dalej szkodliwe rezultaty takiego myślenia. O ile istnieją prace naukowców powiązanych z filozofią analityczną (wywodzącą się z tradycji epistemologii pozytywistycznej, między innymi Kanta), w których rozważa się tematy zbliżone do omawianych w dalszej części tekstu (por. Hollis 1999; Lawson 2012; Baker 2019), o tyle ich autorzy nadal wykonują, posługując się językiem Latoura, pracę puryfikacji, czyli dzielenia i kategoryzowania podmiotów i przedmiotów poznania, nie dopuszczając jednocześnie ujęć wykraczających poza przyjęte standardy (por. Latour 2011: 21–24). W niniejszym artykule zamiast pracy puryfikacji (związanej z poszukiwaniem wiedzy pewnej i ostatecznej) zostanie wykorzystana metodologia zbliżona do tej zaproponowanej przez Latoura (por. m.in. Latour 1993, 2011) oraz Gilles’a Deleuze’a (por. m.in. Deleuze, Guattari 2015; Deleuze 2016) z wykorzystaniem niektórych ustaleń z pracy *Clues: Roots of an Evidential Paradigm* Carla Ginzburga (1989: 96–125). Podążanie po śladach powiązanych czasem w nieoczywisty sposób i raczej w ramach podobieństwa rodzinnego niż ścisłych rozróżnień, z uwzględnieniem ograniczeń poznawczych podmiotu, jest zatem zabiegiem rozmyślnym i odpowiadającym ujęciu tego opracowania jako próby.

Bruno Latour często sprzeciwiał się porządkowi nauki i filozofii narzuconemu w ramach nowoczesności (por. Latour 2011), głównie ze względu na brak możliwości sprowadzania jednych dziedzin do innych (Latour 2010: 8–15; 1993: 153–169). Powstało już wiele prac, w ramach których badacze zwracali uwagę na znaczenie tego sprzeciwu dla nauk społecznych (por. m.in. Abriszewski 2008; Harman 2016), podkreślając między innymi konieczność odejścia od paradygmatu epistemologicznego na rzecz ontologicznego (tak zwany **zwrot ontologiczny**; por. Nowak 2016: 212–233; Bednarek 2014: 247–255), to jest traktowania jako punkt wyjścia w rozważaniach rozumienia bytu czy świata, a nie zaczynania myślenia od poznającego podmiotu. Rzadziej pojawia się w tych analizach kwestia nierówności ekonomicznych i społecznych, wynikającej z nich hierarchii, a tym samym rozumienia nowoczesności w planie politycznym. Plan polityczny oznacza w tym wypadku przede wszystkim relacje i powiązania władzy między ludźmi, a w dalszej perspektywie także nad rzeczami w ujęciu dynamicznym. Jakiego rodzaju problemy można zarysować w tym kontekście w ramach dominującego na przełomie XX i XXI wieku liberalizmu? Czym jest dynamiczne ujęcie w ramach planu politycznego? Andrzej W. Nowak pisze:

Upolitycznienie myślenia rozumiem jako zadanie, które powinno się odbywać na bardzo głębokim, filozoficznym poziomie. Rozumiem je jako pracę demaskacji mitu, uhistorycznianie tego, co poprzez praktykę społeczną, oddziaływania hegemoniczne, zostało spetryfikowane, zaczęło być rozumiane jako naturalne. (Nowak 2016: 20)

Dynamiczne ujęcie byłoby więc poruszeniem tego, co spetryfikowane, uznaniem, że jedynie przyjmując zmianę za stały punkt odniesienia, możemy przekraczać hegemoniczny, unieruchomiony porządek, a tym samym odkrywać polityczne stawki takiego działania. Ostatnie dekady pozwoliły unieruchomić, przyzwyczaić mieszkańców Zachodu do wielu rozwiązań charakterystycznych dla demokracji liberalnej i kapitalizmu. Na czym polega ta petryfikacja?

Wydaje się, że mieszkańcy krajów Zachodu przestali dostrzegać nierówności związane z własnością (por. Piketty 2015), iluzoryczność sprawstwa obywateli względem władzy (por. Zakaria 2018) oraz nadmierne skupienie na własnej korzyści i przywilejach obywatelskich (por. Bell 2014; Putnam 2008). Wymienione problemy oraz wiele innych doprowadziły zdaniem niektórych do kryzysu demokracji liberalnej (por. Zakaria 2018;

Runciman 2019), a występowanie takich zjawisk jak odrodzenie napięć o podłożu nacjonalistycznym czy rosnące poparcie dla nieliberalnych polityków wydaje się jedynie potwierdzać trudną sytuację. Unieruchomione stało się więc myślenie w ramach liberalnego ładu, w którym wolny rynek, kapitalizm, globalizacja i nieustanny rozwój technologiczny uważane są za jedyną podstawę urzeczywistnienia porządku społecznego i politycznego.

/// Neoliberalizm i „koniec historii”

Mieszkańcy krajów Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych byli przyzwyczajani do takiego myślenia od przynajmniej kilku dekad (por. Müller 2016: 211–213). Jednym z głównych propagatorów liberalizmu w drugiej połowie XX wieku był Friedrich August von Hayek, który „proponował nowy ład konstytucyjny, gwarantujący, że wykonywane mogą być tylko uniwersalne, ogólne prawa, niesłużące żadnej grupie interesu i maksymalizujące indywidualną wolność” (Müller 2016: 302). To „niesłużenie żadnej grupie interesu” znalazło również wyraz w liberalnej polityce neutralności, którą najwyraźniej przedstawił John Rawls (2009) wraz z koncepcjami sprawiedliwości jako bezstronności i zasłony niewiedzy. Niezależnie od projektu neutralności przedstawionego przez Rawlsa Hayek w swoich pismach zaczął dodawać elementy moralne we własnej wizji liberalnego społeczeństwa:

W porządku rynkowym [...] jest z pewnością ważne, by jednostki ufaly, że ich powodzenie zależy w pierwszej kolejności od ich własnych wysiłków i decyzji. Niewiele w istocie okoliczności może lepiej wpłynąć na energię i skuteczność jakiejś osoby niż jej przekonanie, że to od niej głównie zależy, czy osiągnie wyznaczone sobie cele. (Hayek 2020: 307)

W innych pracach Hayek wyrażał wręcz niepokój względem działania w zbiorowości, ponieważ osoby będące w grupie mogą być dla jednostki konkurencją, zagrożeniem. Nietrudno o wskazanie podobieństw między wizją Hayeka a porządkiem społecznym ukazany przez Thomasa Hobbesa, w którym państwo bywa kojarzone z maszyną (por. Schmitt 2008), a jednostki z natury rozumiane są jako nieufne względem siebie. Poza tymi elementami, kojarzonymi ze zjawiskiem neoliberalizmu, w drugiej połowie XX wieku upowszechniały się także zasady i praktyki charakterystyczne dla klasycznego liberalizmu, takie jak konstytucyjnie gwarantowane prawa

i wolności jednostek, rządy państwa prawa, trójpodział władz, wiara w postęp i doskonalenie czy operowanie na własności prywatnej w ramach wolnego rynku (por. Król 2019: 257–273; Szahaj, Jakubowski 2005: 110–135; Müller 2016: 208–213).

Problem pozostał jednak ten sam – zarówno w klasycznym liberalizmie, jak i w neoliberalnym ujęciu, ze względu na założenia podobne do paradygmatu epistemologicznego, dochodzi do wyłonienia uprzywilejowanej elity i zmarginalizowanego ludu, a więc wykształcenia nierówności. Kwestię tę wyraźnie widać choćby u Johna Stuarta Milla, który tuż po podaniu klasycznej definicji wolności (wolność jednostki kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność innej osoby) wprost pisze o tym, że zasady wolności nie dotyczą barbarzyńców i ludzi niedojrzałych (2006: 102–103). Problemem, który utrzymał się u wielu myślicieli liberalnych XX wieku, jest więc rozwój, bogacenie i doskonalenie jednostek (elity) kosztem klas ludowych i robotniczych, nierzadko ukazując taki stan rzeczy jako naturalny czy jedyny możliwy.

Wraz z upowszechnianiem się liberalizmu w latach 90. XX wieku dla wielu porządek wolnego rynku i demokracji liberalnej stał się jedynym właściwym. Najlepiej zapamiętany pod tym względem został prawdopodobnie Francis Fukuyama. W pracy *Koniec historii* stwierdzał bowiem, że „zwycięstwo odniosła nie tyle praktyka liberalna, ile sama idea liberalizmu. Ogromna większość świata nie zna uniwersalnej ideologii, która dysponowałaby wystarczającą mocą, by rzucić wyzwanie liberalnej demokracji” (Fukuyama 1997: 79). W swojej pracy ten amerykański myśliciel przekonywał też, że wszystkie ustroje niebędące demokracjami liberalnymi wkrótce się nimi staną, a sam ten ustrój może być uważany za ostateczny porządek społeczno-polityczny (Fukuyama 1997: 80–81).

Wielu ówczesnych myślicieli, nawet przeciwnych liberalizmowi, nierzadko pośrednio zgadzało się z taką diagnozą. Między innymi Michael Walzer (2004) pisał, że liberalizm wymaga jedynie korekty z pozycji komunitariańskiej, zaś Richard Rorty (2009) snuł wizję liberalnej utopii. Nie oznacza to oczywiście, że wszyscy ci autorzy wyobrażali sobie czy opisywali liberalizm w dokładnie ten sam sposób. Chodzi o opis rozważań myślicieli, którzy mimo różnic zdawali się zgadzać co do zwycięstwa liberalizmu i jego ostatecznego spełnienia w XX wieku, tym samym legitymizując swoją działalnością nierówności wynikające z takiej narracji. Różnice między nimi są istotne dla pracy puryfikacji, jednak w perspektywie tego artykułu o wiele istotniejsza jest ich milcząca zgoda na wykluczanie i marginalizację.

Dlatego właśnie potrzebny jest punkt odniesienia zewnętrzny względem dotychczasowego myślenia liberalnego, wywodzącego się z filozofii anglosaskiej i opartego na paradygmacie epistemologicznym. Aby spróbować ten punkt odniesienia wyznaczyć, chciałbym rozważyć liberalne myślenie i zestawić je z projektami Latoura i Spinozy pod względem wolności jednostki, jej miejsca w społeczeństwie oraz własności.

/// Wolność jednostkowa

Problem z liberalizmem nie dotyczy w pierwszej kolejności wolności, lecz wyodrębniania przedmiotu poznania oraz rozumienia wolności i władzy powiązanych z tym wyodrębnieniem. Wolność współczesnego obywatela dowolnego z państw Zachodu nie oznacza jedynie możliwości czynienia tego, na co ma się ochotę, w sferze, którą „suwren pominął milczeniem” (por. Hobbes 2005: 299), ale przede wszystkim wiąże się z ochroną „autonomii i godności jednostki przed wszelkiego rodzaju przymusem, niezależnie od jego źródła” (Zakaria 2018: 16). Ochrona autonomii i godności stanowi o pewnych cechach, właściwościach jednostki, które w nowożytnym państwie powinny być zachowane, jak choćby prawa polityczne, własność czy dobre imię – na tym polega bezpieczeństwo, jakie zapewniają nowoczesne państwa. Innymi słowy, wyodrębnienie jednostki następuje za sprawą przypisania jej pewnych cech, bez których przestałaby być rozpoznawalna jako podmiot.

Przypisane cechy są zatem kluczowe w rozumieniu podmiotowości, co wiąże się z epistemologicznym ujęciem tego pojęcia. Kartezjańskie *cogito ergo sum* czy Kantowska *Krytyka czystego rozumu* pozwalają zrozumieć, że to wiedza jest podstawą podmiotowości (wiedzy pewnej, której poszukiwał Kartezjusz), a jednocześnie narzędziem wyodrębniania postrzeganej rzeczywistości (na przykład przez formy zmysłowej naoczności czy kategorie rozumu). Michel Foucault (2009) w tym kontekście przywołał dodatkową funkcję wiedzy, a mianowicie powiązanie wiedzy i władzy – można więc powiedzieć, że wiedza daje podstawę nie tylko podmiotowości i wolności, lecz także władzy, szczególnie władzy sprawowanej przez tych, którzy tę wiedzę posiadają.

W ten sposób ujawnia się hierarchiczny i dyskryminujący charakter epistemologicznego paradygmatu, w którym można pomyśleć nie tylko wolność jednostkową, lecz także własność czy całą demokrację liberalną. Władza państwa nad obywatelami, ale też korporacji nad jej pracownikami, opiera się w dużej mierze na danych, jakie centralna instytucja gromadzi na

ich temat. Wiedza byłaby jednak niewiele warta, gdyby nie jej indywidualny charakter – wprowadzanie ścisłych rozgraniczeń i kategorii ze względu na przypisane cechy. Na wyodrębnianiu oparte są również opisywane przez Foucaulta władza dyscyplinująca (2009: 191–220) oraz biowładza (2011: 252–254) – chodzi o ściśle szeregowanie jednostek według ich cech wraz z możliwością wpływania na nie poprzez modyfikację zmiennych (na przykład zmianę rodzaju posiłków w warunkach panoptycznych czy dopasowywanie reklam na podstawie zebranych informacji w kapitalizmie). Jest to proces, który zdaniem Foucaulta i Baumana pojawił się w XVII wieku – poprzez „metodę kontroli-przez-nadzór” dążono w jego ramach do uczy-nienia populacji „przejrzystą, a więc nieszkodliwą” (Bauman 1998: 57).

Termin „modyfikacja zmiennych” przywodzi na myśl jednego z twórców nowożytnej nauki, który także podkreślał znaczenie wiedzy w powiązaniu z władzą – Francisa Bacona. Jak wskazuje w swojej pracy Jason Hickel, to Bacon jako jeden z pierwszych zaczął traktować materię nieożywioną jako przedmiot wyzysku i eksploatacji – myślał o nowej etyce, która „będzie nie tylko usprawiedliwiać eksploatację przyrody, lecz wręcz ją gloryfikować” (Hickel 2021: 100). Jego metoda naukowa stała się istotnym punktem odniesienia dla wielu późniejszych naukowców, którzy – podobnie jak w przypadku zarządzania jednostkami ludzkimi – potrzebują zindywidualizowanych danych, które można łatwo zoperacjonalizować. Jak wskazuje Latour w pracy poświęconej badaniu naukowców, aby móc prowadzić jakiegokolwiek badania, potrzebna jest „siatka kartezjańskich współrzędnych”, funkcjonująca zarówno jako odniesienie przestrzenne (geometryczne), jak i możliwość zarządzania zasobami (2013a: 63). Tak ujęta nauka nie jest jedynie poznawaniem, poszerzaniem wiedzy, lecz także sprawowaniem władzy nad poznawanymi obiektami – zarządzaniem nimi w taki sposób, aby można było z możliwie najwyższą pewnością przewidzieć ich działania. Podobnie jest w wypadku ludzi, których we współczesnych państwach należy „kierować [...] i utrzymywać ich w takim ruchu, iżby sami nie czynili sobie krzywdy swymi wlanymi porywczymi pragnieniami, nieopatrznością czy też brakiem rozważli” (Hobbes 2005: 432).

Takiemu kierowaniu i zarządzaniu wydają się ulegać również współcześni obywatele i konsumenci ze strony władz państw i korporacji, na których decyzje mają niewielki wpływ. Wolność takich obywateli i konsumentów zależy od ram, jakie wyznaczą państwa i korporacje wedle „kartezjańskich współrzędnych” obywatelstwa, narodowości, płci, wieku, wykształcenia, ale też ilości kupionych słodczy, udostępnionych w mediach społecznościowych zdjęć czy przemierzonych w trakcie treningu kilometrów. Wszystkie

czynności i zmienne są wymierne, łatwo sprowadzalne do uogólnionych cech i kategorii, a tym samym stanowią o tym, kim jednostki są, a nie co robią – zindywidualizowanie polega właśnie na „domknięciu”, uczynieniu jednostek mierzalnymi poprzez cechy, które zostały im przypisane. Chodzi więc też o ich petryfikację w sensie poznawczym, redukcję do przypisanych im cech. Wolność jednostkowa staje się w tej perspektywie możliwością operowania w ramach wyznaczonych przez odgórne, scentralizowane aparaty władzy – państwo i rynek.

/// Własność a wolność rzeczy

Podobne problemy można wskazać z rzeczami w ramach pojęcia własności. Własność stanowi bowiem o relacji władzy posiadającego nad rzeczą posiadaną i możliwością zarządzania nią wedle upodobań.

Najlepiej liberalne rozumienie własności wyłożył już w XVII wieku John Locke, stwierdzając o człowieku, że „cokolwiek zatem wydobył on ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą pracą i przyłączył do tego, co jest jego, uczynił swą **własnością**” (2015: 271). Innymi słowy, tym, co wyklucza prawo innych do rzeczy wydobytej ze stanu natury, jest jej przynależność do osoby, która włożyła wysiłek, by uczynić ją własną. Wtedy taka rzecz staje się częścią podmiotowości danej jednostki – znając nazwę, funkcję i inne właściwości tej rzeczy, jednostka może nią dysponować i poszerzać swoją władzę oraz wolność, która nierzadko wiązana jest z własnością. Rzecz wydobyta ze stanu natury staje się, podobnie jak wcześniej jednostka, zindywidualizowana ze względu na cechy, jakie posiada – staje się towarem, przedmiotem wymiany lub konsumpcji. Własność łatwo można przełożyć na władzę ze względu na „**wynalazek pieniądza** [który] dał sposobność do utrzymania i powiększania [majątku]” (Locke 2015: 283).

Warto dodać, że Locke rozumiał własność podobnie jak później liberalowie ujmowali wolność jednostkową – można przywłaszczać sobie rzeczy, „wydobywać je ze stanu natury” poprzez nadawanie im wartości, cech czy użyteczności tak długo, jak w „stanie natury” pozostają dobra dla innych do przywłaszczenia. Innymi słowy, można przywłaszczać sobie dobra, póki nie ogranicza się innym możliwości przywłaszczenia.

W podobnym tonie dwa wieki później Mill stwierdzał, że jedynym uzasadnieniem dla naruszania wolności jednostki jest krzywda drugiego człowieka (2006: 102–103) – wobec tego jedynie dana jednostka może dysponować własną osobą, a prawo innych względem niej zostało wykluczone.

Jeśli powiązać wolność z dysponowaniem tym, co się posiada, to okazuje się, że poszerzając wolność, zwiększa się również władzę, „kolonizuje się” i „oswaja” nowe rzeczy, zjawiska czy nawet ludzi. W tym kontekście pomysł Locke’a, który w XX wieku zostanie dołączony przez C.B. Macphersona do szerszego zjawiska znanego jako *possessive individualism*, jest nieodłącznym elementem projektu nowoczesności. Zygmunt Bauman zaproponował rozróżnienie na „leśniczych” i „ogrodników”, wskazując, że przejście od pierwszych do drugich można wiązać z powstaniem nowoczesności. Ogrodnicy, podobnie jak Locke, dążą do „zamyślnego stanu idealnego” oraz nadzoru, dostępnych dla elity, która dysponuje władzą i bogactwem (Bauman 1998: 65–82). Innymi słowy, jedynie oświecona i bogata elita ma szansę osiągnąć zamyślony stan idealny. Czyżby dlatego, że różnica między nieograniczonym poszerzaniem wolności i nieograniczonym powiększaniem władzy jest tak nieznaczna?

W związku z tym przywłaszczone rzeczy można zaliczyć do liberalnego rozumienia władzy jednostkowej wraz ze wspomnianą przez Hayeka „energią i skutecznością osoby”. Sam austriacki ekonomista ujmował własność jako istniejącą przed najpierwotniejszymi kulturami oraz gwarantującą „prawo właściciela do użycia lub nadużycia przedmiotu, jak mu się podoba” (Hayek 2020: 162–164). Można powiedzieć, że to właśnie „energia i skuteczność” danej jednostki pozwala na coraz skuteczniejsze przywłaszczanie sobie dóbr – Locke pisał o tym, że Bóg pozostawił dobra ludziom do używania (2015: 272), tym samym wręcz zachęcając do ciągłego konsumowania, wymiany czy inwestowania. Władza jednostek bogacących się oraz wzrastające tym samym nierówności społeczne oparte są na wartości wymiennej, która szczególnie współcześnie może być wynikiem spekulacji cenowej, a więc przypisywania wartości rzeczom na podstawie takich cech jak ich unikalność, technologiczne zaawansowanie czy prestiżowy charakter. Innymi słowy, liberalne rozumienie własności oparte jest na epistemologicznych założeniach uprzywilejowanego podmiotu, który „buduje” siebie i świat wokół siebie (to jest zwiększa swoją władzę) na podstawie wartości posiadanych rzeczy.

Tym samym ponownie okazuje się, że ze względu na zebraną wiedzę oraz rozpoznawanie pewnych cech w posiadanych przedmiotach można zyskiwać władzę nad nimi oraz pośrednio nad innymi ludźmi. W ramach porządku epistemologicznego mamy więc do czynienia z rozumieniem wolności, które wraz z poszerzaniem się ustanawia także relację hierarchiczną między podmiotem, którego wolność jest poszerzana, a posiadanymi przez niego rzeczami oraz zależnymi od niego ludźmi.

Ta hierarchiczna relacja oznacza podporządkowanie – na przykład w przypadku zatrudniania pracowników tak długo, jak są efektywni. Oczywiście demokracja liberalna gwarantuje równość praw politycznych, lecz – jak przekonuje C.B. Macpherson – jej założenia nadal muszą się wiązać z wykształconym w XVII wieku w świecie anglosaskim zaborczym (czy też „posesywnym”) społeczeństwem rynkowym (ang. *possessive market society*), w którym istnieje wyraźna zależność klas nieposiadających od posiadających (2011: 270–271). Innymi słowy, równość praw politycznych nierzadko jest fasadą, a rzeczywista zależność między ludźmi oparta jest na rynkowych lub hegemonicznych relacjach prowadzących do wyzysku (rozumianego jako czerpanie korzyści kosztem innej osoby) lub podporządkowania – przykładami mogą być takie zjawiska jak mobbing, molestowanie czy rasizm, na który odpowiedzią było pojawienie się ruchu społecznego Black Lives Matter.

/// **Ontologia Latoura i Spinozy**

Problem zdaje się wynikać ze sposobu myślenia w ramach paradygmatu epistemologicznego. W samych założeniach zostaje dopuszczona jedynie hierarchiczna relacja między podmiotem, który zawsze ma uprzywilejowaną pozycję, ponieważ to od niego zaczyna się myślenie, a przedmiotem poznania, obiektem, któremu podmiot przypisuje cechy. W ten sposób Kartezjusz za punkt wyjścia w myśleniu uznał wątplenie podmiotu, Kant przez podział na noumeny i fenomeny uczynił kategoryzujący podmiot ostateczną instancją w orzekaniu o zjawiskach, a Locke analogicznie określił zawłaszczanie przez podmiot jako fundamentalne dla przekształcania tego, co wspólne, w to, co prywatne. Tak jak wcześniej nie chodzi o to, że każdy z wymienionych autorów co do litery twierdzi to samo, lecz że wszyscy myśleli w podobnych kategoriach i chcieli osiągnąć to samo – zalegitymizować istnienie uprzywilejowanego, zindywidualizowanego podmiotu, najczęściej możliwego do opisanego takimi określeniami jak „biały-mężczyzna-dorosły-mieszkaniec miasta-mówiący językiem europejskim w postaci standardowej-heteroseksualista” (Deleuze, Guattari 2015: 125). Bez myślenia w taki sposób mogłoby nie dojść do rozwinięcia takich zjawisk jak kolonializm, kapitalizm oraz wykluczania na gruncie koloru skóry, płci, języka czy orientacji seksualnej.

Można zatem powiedzieć, że hierarchia i wyzysk wiążą się ze zindywidualizowanym rozumieniem ludzi, rzeczy oraz cech im przypisywanych – rozdzielnym, ekskluzywnym rozumieniem każdej pojedynczej jednost-

ki, przedmiotu czy jakości bez możliwości zmiany, ponieważ wówczas taki obiekt czy właściwości stałyby się czymś innym. Pod tym względem perspektywa wyznaczana przez paradygmat epistemologiczny ogranicza zmianę, ruch, a więc oznacza unieruchomienie, petryfikację, także na poziomie ontologicznym – przez zdefiniowanie esencji danej rzeczy, człowieka czy zjawiska można operować jedynie w ramach jednoznacznie zdefiniowanego świata. Jak w takim razie można pomyśleć ontologię, która pozwoliłaby uniknąć hierarchizacji i wyzysku oraz zapewnić bardziej egalitarne relacje między ludźmi oraz między ludźmi a rzeczami?

Być może warto zacząć od wskazania różnicy między myśleniem w ramach ontologii i epistemologii. O ile w ramach epistemologii opisuje się, w jaki sposób podmiot postrzega świat i gromadzi wiedzę, o tyle ontologia jest ograniczona do opisu samego świata. W tej optyce podmiot nie jest potrzebny, w związku z czym jego pozycja nie musi być uprzywilejowana – dlatego świadomy wybór ontologii może ułatwić zbudowanie bardziej sprawiedliwego i równościowego świata. Jest to podejście odmienne od innych sposobów rozumienia ontologii i metafizyki (por. Kolodziejczyk 2011: 11–44; Loux 2021), w których dokonuje się puryfikacji i pomijania milczeniem (czyli marginalizowania) tego, o czym nie można mieć wiedzy pewnej (por. Wittgenstein 2012: 82–83). Problemem nie jest rozstrzygnięcie, o czym możemy, a o czym nie możemy mówić, lecz właśnie to, że o niektórych rzeczach milczymy ze względu na przyjęte autorytety, tradycję lub jakiegokolwiek inne ograniczenia. W związku z tym celem tego artykułu nie jest przekonanie kogokolwiek do konkretnej ontologii, lecz wskazanie pewnych problemów związanych z trzymaniem się myślenia stawiającego podmiot na uprzywilejowanej pozycji oraz próba wymyślenia rozwiązania, która potraktowana jako ślad (w rozumieniu Ginzburga) może dać inspirację do dalszych badań i rozważań.

Różnicę między myśleniem w kategoriach epistemologii oraz ontologii, a także polityczne rezultaty tego rozróżnienia dobrze widać na przykładzie ukazanym w pracy ideowo powiązanej z refleksją Spinozy i Latoura (por. Latour 2013b), czyli *Tysiąc plateau* Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego. Zacytowany przykład opiera się na różnicy między grą w szachy a grą w go. Deleuze i Guattari piszą, że

szachy są grą przynależną państwu czy też grą dworską [...]. Figury szachowe są kodowane, mają wewnętrzną naturę, charakterystyczne właściwości, z których wynikają ich ruchy, sytuacje i ich zderzenia [...]. Kamienie w go są, przeciwnie, ziarnami, granul-

kami, prostymi jednostkami arytmetycznymi, pełnią wyłącznie anonimową, kolektywną, trzecioosobową funkcję: „porusza się” – równie dobrze mężczyzna, kobieta, pchła czy słoń. Kamienie w go [...] pozbawione są specyficznych własności, poza tymi, które wynikają z danej sytuacji. (Deleuze, Guattari 2015: 433)

Figury szachowe odpowiadają opisywanym wcześniej podmiotom i rzeczom w perspektywie paradygmatu epistemologicznego, zaś kamienie w go ukazują zupełnie inne rozumienie jednostek – jako zyskujących znaczenie kolektywnie, ale jednocześnie pozostając anonimowymi, stale zmieniając się ze względu na okoliczności. Andrzej W. Nowak wiąże szachy raczej z metafizyką Arystotelesa (por. Nowak 2016: 268–270) niż paradygmatem epistemologicznym, jednak sens jego wywodu jest podobny: „metafizyka Arystotelesa, pomimo swej dynamiczności, zmienności, nie pozwala na zaistnienie momentu pustki, kreacji” (Nowak 2016: 270) oraz zakłada istnienie substancji. Tym momentem pustki, kreacji jest właśnie chwila splatania kamieni w go w większe całości – wówczas liczy się to, co kamienie wspólnie tworzą, co „robią”, a nie, czym są i jakie wymierne cechy można im przypisać.

Zdaje się z tym zgadzać niechęć Latoura do redukcji ludzi i rzeczy do „jakiejsz wyróżnionej sfery rzeczywistości”. Podobnie jak w przykładzie z szachami i go w perspektywie Latoura rzecz albo człowiek to „równie dobrze mężczyzna, kobieta, pchła czy słoń”. Francuski socjolog nie zatrzymuje się jednak na obiektach fizycznych – w pracy *Irreductions* pisze o tym, że „nic nie jest ułożone lub rozsypane, jednostkowe lub złożone z wielości, homogeniczne lub heterogeniczne, ludzkie lub nieludzkie, użyteczne lub bezużyteczne” (Latour 1993: 161). Aktantem może być więc zarówno, człowiek, pies, młotek, burza czy inflacja, a każda z tych „rzeczy”, jak dodaje Latour, nigdy nie jest taka sama przez się, lecz przez działanie innych (1993: 161). Tak samo było w przypadku kamieni w go – jeden kamień może zmienić wynik gry, jednak dopiero w swej wielości mogą one stworzyć całość, która „działa”. Do tego można dodać, że żaden aktant nie ma uprzywilejowanej pozycji, a splatane całości nie stają się uniwersalne, co wydaje się wykluczać wiązanie podejścia Latoura na przykład z filozofią Hegła. Czy można jednak powiązać wszystko ze wszystkim, nie przejmując się, jaki będzie wynik?

W ujęciu Latoura z jednej strony „wszystko może stać się miarą dla wszystkiego innego”, jednak francuski socjolog dodaje również, że „punk-

tem wyjścia jest próba” (1993: 158), a konkretnie są to próby siły i słabości, ścieranie się wszystkiego ze wszystkim. Bycie konkretnym aktantem jest wynikiem ścierania się wielu przeciwstawnych sił, w których wygrywają ci ludzie, rzeczy czy zjawiska, które ostatecznie pozostają, przetrwają próby. Graham Harman ilustruje to na przykładzie negocjacji w codziennych okolicznościach: „Inżynier musi negocjować z górą na każdym etapie projektu, sprawdzać, gdzie góra ustępuje, a gdzie się opiera – i bardzo często jest przez nią zaskakiwany” (2016: 32).

Wykonanie przedmiotu, pojawienie się konkretnego zjawiska czy współdziałanie z innym człowiekiem nie jest zatem rozumiane w sposób substancjalny, nie oznacza osiągnięcia esencji, lecz jest wynikiem wynegocjowania ostatecznego kształtu każdej z tych rzeczy poprzez przygodne nawiązywanie relacji między przeciwstawnymi siłami. To nadal jednak nie tłumaczy, dlaczego jedni aktanci lepiej się wiążą z drugimi niż z trzecimi – co takiego sprawia, że sojusze tworzą się w taki sposób, w jaki się tworzą? Czy jest to kwestia odgórnej decyzji? Głosowania, przypadku, a może działania niewidocznych sił?

Aby móc odpowiedzieć na te pytania, warto przyjrzeć się filozoficznym rozstrzygnięciom Barucha Spinozy przedstawionym w jego *Etyce* oraz wskazać, w jaki sposób są one zbieżne z perspektywą Brunona Latoura. Punktem wyjścia dla Spinozy jest substancja, która jest wszystkim, co istnieje – w panteistycznej wizji niderlandzkiego filozofa substancję należy utożsamiać z Bogiem. Substancja jest pojedyncza, niezmienna i niezniszczalna, co może sugerować brak jakichkolwiek zmian – tym jednak, co się zmienia, są pobudzenia substancji, czyli *modi*, w pełni od niej zależne. Jedyne substancja „nie wymaga pojęcia innej rzeczy” (Spinoza 2010: 7), a więc relacji, odniesienia, ponieważ stanowi wszystkie możliwe relacje. To *modi* tworzą relacje i w terminologii Spinozy mianem *modi* można określać człowieka, psa, młotek, burzę, inflację, ale też myśli tego człowieka, zachowania tego psa i tak dalej. *Modi* pobudzają się nawzajem, a za najbardziej wolne można uznać te, które nie są przymuszone przez przyczynę zewnętrzną, zaś za konieczne – te, które są (Spinoza 2010: 8). W pełni wolna jest jedynie substancja, natomiast w relacjach między *modi* następuje, podobnie jak w ujęciu Latoura, ciągle przekształcanie i ruch. Jedyne z perspektywy Boga-substancji wszystkie konflikty i negocjacje są przewidziane, jednak żadne z *modi* nie dysponuje takim punktem widzenia (por. Spinoza 2010: 46–47). W perspektywie modusu istotne jest wchodzenie w relacje z innymi *modi*, ponieważ dzięki temu zyskuje on moc i może wspólnie z in-

nymi zrobić więcej niż samodzielnie. Spinoza tłumaczy to za pośrednictwem pojęć wspólnych oraz afektów radosnych i smutnych – uznaje, że na podstawie tych ostatnich można stwierdzić, co jest dobre, a co zle (2010: 170–171).

Tym, co *modi* mogą zyskać poprzez relacje z innymi, są właśnie radosne pobudzenia, które skłaniają do działania, zaś unikane są pobudzenia smutne, które wiążą się z biernością (Spinoza 2010: 129). Natomiast pojęcie wspólne, jak tłumaczy Deleuze w swojej pracy o Spinozie, „jest przedstawieniem co najmniej dwóch ciał we wzajemnej kompozycji” (Deleuze 2014: 136–137). Można powiedzieć, że pojęcia wspólne stanowią o relacjach między *modi*, zwłaszcza tych relacjach, w ramach których dwie *modi* mają ze sobą coś wspólnego, a więc dostarczają sobie nawzajem radosnych afektów. Deleuze podsumowuje to w następujący sposób:

Spotykając ciało zgodne z naszym, doświadczamy afektu lub uczucia pokrewnego radości [...], choćbyśmy jeszcze w adekwatny sposób nie poznali, na czym owa wspólność polega. Z kolei smutek, rodzący się ze spotkania z ciałem niezgodnym z naszym, nigdy nie prowadzi do wytworzenia pojęcia wspólnego. (Deleuze 2014: 138)

Perspektywy Spinozy oraz Deleuze’a nie są jednak ograniczone do ludzkich emocji – radość można rozumieć jako wzrost mocy i działania, smutek zaś jako jej spadek i bierność. W takim ujęciu „radosna” może być burza, która się wzmaga, czy młotek, który mocno uderza. Wiązanie czy też splatanie relacji w ramach pojęć wspólnych można natomiast nazwać rozumem – Deleuze określa go jako „wysiłek doboru i organizacji dobrych spotkań, to znaczy spotkanie między takimi *modi*, które komponują się z nami i wzbudzają w nas radosne namiętności” (2014: 138).

Można zatem stwierdzić, że sojusze w terminologii Latoura czy też dobre spotkania w języku Deleuze’a nie tworzą się w wyniku odgórnego decyzji, głosowania czy wskutek działania niewidocznych sił. To działania odolne, nierzadko spontaniczne, a czasem przypadkowe, które ujawniają się w wyniku fortunnnych relacji. Innymi słowy, powstawanie sojuszy między różnymi aktantami to poszukiwanie bliskości, tego, co ludzi łączy, a nie dzieli – można więc powiedzieć, że chodzi o zaistnienie dobra wspólnego, a nie wyodrębnienie przedmiotu poznania. Dobro wspólne, tak jak w przykładzie z grą w go, powstaje poprzez wspólne działanie, w którym współpracujące jednostki dobrze się rozumieją, są sobie bliskie.

/// Ku nowemu porządkowi ludzi i rzeczy

Tak zarysowana metafizyka ludzi, rzeczy i zjawisk wydaje się rozwiązywać wiele wcześniej ukazanych problemów. Przede wszystkim przez odejście od paradygmatu epistemologicznego oraz powrót myślenia metafizycznego można spróbować pomyśleć inne, bardziej egalitarne relacje niż w przypadku uprzywilejowanego podmiotu oraz podległych mu ludzi i rzeczy. Nie chodzi tu jedynie o zniesienie relacji władzy, lecz także zrozumienie ograniczonej perspektywy podkreślającej współzależność, ponieważ „kiedy pojmujemy wiedzę, siebie samych jako część świata, która ten świat wytwarza, a świat jest pojmowany jako nieustanny proces stabilizacji i destabilizacji, to najważniejsze staje się związanie kategorii odpowiedzialności i uczestnictwa” (Nowak 2016: 224). Przyjmując punkt widzenia w ramach zwrotu ontologicznego, można zdać sobie sprawę z własnej, ograniczonej perspektywy, która umożliwi działanie jedynie wraz z innymi – a działając z innymi, mamy szansę zacząć dbać o dobro wspólne, a nie jedynie partykularne interesy. Jest to punkt widzenia zgodny również z koncepcją Spinozy, w której uprzywilejowana pozycja przypada jedynie Bogu-substancji, wszystkie zaś elementy do niej należące mogą zyskiwać jedynie przez współpracę z innymi.

Myślenie w ramach ukazanego zwrotu ontologicznego pozwala także na ujęcie wolności w nowy sposób. W przykładach związanych z paradygmatem epistemologicznym wolność wiązała się z wyodrębnianiem, stosunkami władzy, a następnie z hierarchią i nierównościami majątkowymi i społecznymi. Uzyskiwanie wolności wiązało się nierzadko z przywłaszczeniem sobie rzeczy czy podporządkowywaniem sobie ludzi. Neoliberalne ujęcie rynku oraz „energia i skuteczność” zaradnych jednostek, o których pisał Hayek, często oznaczają wyzysk, biedę i konieczność dostosowania się tych, którzy nie są tak zaradni, energiczni i skuteczni. Z kolei w ramach myślenia metafizycznego inspirowanego pracami Latoura i Spinozy władza rośnie jedynie wraz z zawiązywaniem kolejnych sojuszy, relacji między aktantami, które mają ten sam punkt wyjścia. Zasadnicza różnica opiera się jednak na wspomnianych „kategoriach odpowiedzialności i uczestnictwa” – sojusze powstają w sposób ekstensywny, oddolny i bez hierarchii. Jak stwierdza Harman, „aktant nie jest uprzywilejowanym, wewnętrznym jądrem, inkrustowanym zewnętrznymi akcydensami”, a „wszystkie byty mają dokładnie taką samą ontologiczną podstawę” (2016: 24–25), tak więc jedne z nich nie powinny podporządkowywać sobie innych. Wolność w ujęciu metafizyki inspirowanej pracami Latoura i Spinozy jest zatem realizowana

przez wspólne działanie – im bardziej liczne, wewnętrznie zróżnicowane i radosne, tym lepiej. Ten rodzaj wolności można by nazwać wolnością wiążącą lub splatającą, w przeciwieństwie do wolności przywłaszczającej, inspirowanej pracami takich liberalnych myślicieli jak John Locke, John Stuart Mill czy Friedrich von Hayek. W ujęciu tych ostatnich dbanie o wolność zindywidualizowanych jednostek oraz ich możliwość samorealizacji uzasadnia i usprawiedliwia nierówności oraz dopuszcza istnienie osób zmarginalizowanych, niemieszczących się w ramach liberalnego świata (por. Locke 2015: 264–266; Mill 2006: 103; Hayek 2012: 95–97). Dla osób niecywilizowanych, barbarzyńców lub takich, którzy nie rozumieją liberalnych zasad niezależności i zaradności, nie ma miejsca w liberalnym państwie.

Aby jednak możliwe było pomyślenie nowego porządku ludzi i rzeczy, trzeba również przepracować pojęcie własności. Zamiast poszerzania podmiotowości przywłaszczających sobie wszystko jednostek, warto pomyśleć o rzeczach jako o innych obiektach, z którymi można wchodzić w interakcje. Bruno Latour proponuje zastąpienie społeczeństwa zbiorowością, w której nowe byty dopiero są splatane (2010: 105–106).

Aby móc wykluczyć przywłaszczanie sobie rzeczy, potrzebne będzie także inne spojrzenie na pojęcie własności prywatnej. Inne spojrzenie na własność to niekoniecznie własność publiczna czy wspólna w interpretacji Marksa. Giorgio Agamben w pracy *Altissima povertà* poszukiwał raczej odmiennego rozumienia stosunku do rzeczy. Chodzi o to, „jak pomyśleć formę-życia, ludzkie życie całkowicie uwolnione od nacisku prawa i użycie ciał oraz świata, które nigdy nie zostałyby skonkretyzowane w postaci zawłaszczenia” (Agamben 2011: 9–10, tłum. B.K.). Włoski filozof proponuje ujęcie całościowe, w którym zarówno ludzie, jak i rzeczy nie są pojmowani jako przedmiot, jako własność, którą można sobie przywłaszczyć i dowolnie rozporządzać, lecz raczej jako elementy wspólnego, powszechnego życia. Proponuje ujęcie takiego życia jako *koimos bios* – życie, które „nie jest substancją albo treścią, lecz **habitusem** albo formą” (Agamben 2011: 76, tłum. B.K.). Kluczem do osiągnięcia takiego życia nie jest zmiana pojęcia własności, lecz oddzielenie od niego pojęcia używania (por. Agamben 2011: 135–140). Sojusze nie wymagają własności, która prowadzi do wyzysku i hierarchizacji, a do ich zaistnienia wystarczy spotkanie, splot między komponującymi się elementami.

W jaki sposób zmienić stosunki społeczne, polityczne i ekonomiczne w ramach przywołanego zwrotu ontologicznego? Oczywiście porządek demokracji liberalnej w obecnej formie nie wydaje się zmieniać w tym

kierunku, jednak na świecie pojawiają się obiecujące przykłady przekształceń (por. Tomba 2019: 186–222; Solnit 2011: 150–158). Zrozumienie i przyjęcie kategorii „odpowiedzialności i uczestnictwa” oraz porzucenie uprzywilejowanej pozycji poznawczej może wymagać czasu, jednak obecnie wydaje się to niezbędne i naglące również ze względu na inne kryzysy. Jak zaznaczyłem wcześniej, niniejszy artykuł nie ukazuje „domkniętej”, kompletnej kontrpropozycji względem demokracji liberalnej czy kapitalizmu – jest jedynie próbą pomyślenia czegoś nowego, stworzenia punktu odniesienia dla przyszłych dociekań, w ramach których być może uda się wprowadzić nowy porządek społeczno-polityczny.

Bibliografia:

- /// Abriszewski K. 2008. *Poznanie, zbiorowość, polityka*, Universitas.
- /// Abriszewski K. 2018. *Czy Teoria Aktora-Sieci daje narzędzia do ekokrytyki?*, „Teksty Drugie”, nr 2, s. 369–391.
- /// Agamben G. 2011. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza Editore.
- /// Baker L.R. 2019. *Just What is Social Ontology?*. <https://doi.org/10.1515/jso-2019-2001>.
- /// Bauman Z. 1998. *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, IFiS PAN.
- /// Bednarek J. 2014. *Zwrot posthumanistyczny a ontologia*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 4 (14), s. 247–255. <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2819/2799>; dostęp: 6.09.2022.
- /// Bell D. 2014. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Aletheia.
- /// Braidotti R. 2014. *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN.
- /// Deleuze G. 2014. *Spinoza: filozofia praktyczna*, tłum. J. Brzeziński, PWN.
- /// Deleuze G. 2016. *Krytyka i klinika*, tłum. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wydawnictwo Officyna.

- /// Deleuze G., Guattari F. 2015. *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- /// Foucault M. 2009. *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia.
- /// Foucault M. 2011. *Narodziny biopolityki [wykłady w Collège de France 1978–1979]*, tłum. M. Herer, PWN.
- /// Fukuyama F. 1997. *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka.
- /// Ginzburg C. 1989. *Clues, Myths, and Historical Method*, The Johns Hopkins University Press.
- /// Harman G. 2016. *Książę sieci: Bruno Latour i metafizyka*, tłum. G. Czemiel, M. Rychter, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- /// Hayek F.A. 2012. *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, PWN.
- /// Hayek F.A. 2020. *Prawo, legislacja i wolność*, tłum. G. Łuczkiewicz, Aletheia.
- /// Hickel J. 2021. *Mniej znaczy lepiej: o tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, tłum. J.P. Listwan, Karakter.
- /// Hobbes T. 2005. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Aletheia.
- /// Hollis M. 1999. *The Philosophy of Social Science. An Introduction*, Cambridge University Press.
- /// Kolodziejczyk S.T. 2011. *Przewodnik po metafizyce*, WAM.
- /// Król M. 2019. *Krótką historia myśli politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Latour B. 1993. *The Pasteurization of France*, z franc. na ang. tłum. A. Sheridan, J. Law, Harvard University Press.
- /// Latour B. 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne: wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas.
- /// Latour B. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni: studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa.

- /// Latour B. 2013a. *Nadzieja Pandory: eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, red. K. Abriszewski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- /// Latour B. 2013b. *Interview with Bruno Latour*. <http://figureground.org/interview-with-bruno-latour/>; dostęp: 29.06.2022.
- /// Lawson T. 2012. *Ontology and the Study of Social Reality: Emergence, Organisation, Community, Power, Social Relations, Corporations, Artefacts and Money*, „Cambridge Journal of Economics” 36, nr 2, s. 345–385.
- /// Locke J. 2015. *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Aletheia.
- /// Loux M.J. 2021. *Metafizyka: współczesne wprowadzenie*, tłum. M. Iwanicki, Wydawnictwo KUL.
- /// Macpherson C.B. 2011. *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press.
- /// Mill J.S. 2006. *O wolności*, [w:] tegoż, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, PWN, s. 91–227.
- /// Müller J.W. 2016. *Przeciw demokracji: idee polityczne XX wieku w Europie*, tłum. J. Majmurek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Nowak A.W. 2016. *Wyobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja frontowych nauk społecznych*, IBL PAN.
- /// Piketty T. 2015. *Kapitał w XXI wieku*, tłum. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Putnam R. 2008. *Samotna gra w kregle: upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura, S. Szymański, Akademickie i Profesjonalne.
- /// Rawls J. 2009. *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN.
- /// Rorty R. 2009. *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, W.A.B.
- /// Runciman D. 2019. *Jak kończy się demokracja*, tłum. S. Żuchowski, Kultura Liberalna.
- /// Schmitt C. 2008. *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa: sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Prószyński i S-ka.
- /// Solnit R. 2011. *A Book of Migrations. Some Passages in Ireland*, Verso.

/// Spinoza B. 2010. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, na nowo oprac. L. Kołakowski, PWN.

/// Szahaj A., Jakubowski M.N. 2005. *Filozofia polityki*, PWN.

/// Tomba M. 2019. *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*, Oxford University Press.

/// Walzer M. 2004. *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, [w:] *Komunitarianie: wybór tekstów*, [red. P. Śpiewak], tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Aletheia, s. 57–70.

/// Wittgenstein L. 2012. *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN.

/// Zakaria F. 2018. *Przyszłość wolności: demokracja nieoliberalna w Stanach Zjednoczonych i na świecie*, tłum. T. Bieroń, Kultura Liberalna.

/// Zybertowicz A. 1995. *Przemoc i poznanie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

/// **Abstrakt**

Celem artykułu jest próba pomyślenia nowego porządku politycznego w oderwaniu od indywidualizmu i zysku, rozumianych w narracji neoliberalnej inspirowanej tradycją epistemologiczną.

W tekście zostały przybliżone koncepcje między innymi Brunona Latoura i Andrzeja W. Nowaka, aby pokazać, jak w ramach „zwrotu ontologicznego” w naukach społecznych można spojrzeć na porządek społeczno-polityczny, z pomocą którego uda się przeciwstawić neoliberalizmowi i kapitalizmowi. Fundamentem filozoficznym, do którego autor nawiązuje, stały się rozważania Barucha Spinozy z pracy *Etyka* w odczytaniu Gilles’a Deleuze’a.

Nowy porządek w ramach „zwrotu ontologicznego” został w artykule ukazany jako podejście praktyczne bez zawłaszczania przedmiotów, lecz korzystania z nich w ramach porządku rzeczowo-ludzkiego. Są to więzi między ludźmi, ale też między ludźmi i rzeczami, rozumiane jako splatanie tych elementów. Jest to projekt metafizyki nie-esencjalistycznej, w której dąży się do odrzucenia hierarchii bytów opartej na własności prywatnej.

Słowa kluczowe:

zwrot ontologiczny, neoliberalizm, Latour, Spinoza, zbiorowość

/// Abstract

The Ontological Turn in the Social Sciences as an Attempt to Conceptualize a New Social and Political Order of Humans and Things

The aim of this article is to try to conceptualise a new political order – one separated from the individualism and profit considered in neoliberal narration, which seems to be based on the epistemological tradition.

The author uses the theories of Bruno Latour and Andrzej W. Nowak to visualise how, via an “ontological turn” in the social sciences, a new social and political order, opposed to neoliberalism and capitalism, could be conceived. The philosophical foundation to which the author will refer is Baruch Spinoza’s *Ethics*, particularly as read by Gilles Deleuze.

The new order within “the ontological turn” will be shown as a practical approach which does not appropriate objects but uses them as part of wider thing–human relations. These are ties between humans but also between humans and things, considered as an assemblage of these components. This is a project of non-substantial metaphysics in which the hierarchy of beings based on private property is rejected.

Keywords:

the ontological turn, neoliberalism, Latour, Spinoza, assemblage

/// **Bartosz Kamiński** – adiunkt w Katedrze Historii Idei i Antropologii Kulturowej Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych na Wydziale Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią idei oraz nowożytną i współczesną filozofią polityczną. Publikował między innymi w „Praktyce Teoretycznej” oraz „Societas/Communitas”. Laureat nagrody II stopnia im. Floriana Znanieckiego, przyznanej przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6136-6063>

E-mail: bartosz.kaminski@uw.edu.pl