

Zaufać Brunonowi Latourowi na nowo? *Enquête sur les modes d'existence* w oczach francuskich krytyków

Prace
Kulturoznawcze XVIII
Wrocław 2015

Publikacja *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*¹ Bruno Latoura odbiła się szerokim echem we Francji, a jako że nie jest to publikacja o charakterze popularnym, może to świadczyć, iż problemy w niej poruszone są rzeczywiście żywe. Już tylko pobieżny przegląd samych źródeł internetowych

¹ B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris 2012. Dla porządku przybliżę zawartość i kompozycję książki. Podzielona jest ona na trzy części i poprzedzona wstępem *Zaufać instytucjom na nowo? (Avoir à nouveau confiance dans les institutions)* — stąd też tytuł mojego artykułu. Część pierwsza, *Jak uczynić możliwym badanie sposobów życia Nowoczesnych (Comment rendre possible une enquête sur les modes d'existence des Modernes)* składa się z sześciu rozdziałów: *Na początek zdefiniować trzeba przedmiot badania (D'abord définir l'objet de l'enquête)*, *Zebrać dokumentację badania (Recueillir les documents de l'enquête)*, *Niebezpieczna zmiana odpowiedniości (Un périlleux changement de correspondance)*, *Nauczyć się czynić miejsce (Apprendre à faire de l'espace)*, *Podnieść problem pewnego zawstydzenia słowem (Lever certains embarras de parole)*, *Zaradzić pewnej usterce (Remédier à un léger défaut de fabrication)*. Część druga, *Jak skorzystać z wielości sposobów życia (Comment bénéficier du pluralisme des modes d'existence)* zawiera cztery rozdziały: *Przywrócić byty metamorficzne (Restituer les êtres de la métamorphose)*, *Uczynić widzialnymi byty techniczne (Rendre visibles les êtres de la technique)*, *Umieścić byty fikcyjne (Situer les êtres de la fiction)*, *Nauczyć się szanować pozory (Apprendre à respecter les apparences)*; podsumowanie tej części nosi tytuł *Usystematyzować sposoby życia (Ranger les modes d'existence)*. Część trzecia, *Jak na nowo zdefiniować zbiorowości (Comment redéfinir les collectifs)*, obejmuje sześć rozdziałów: *Przyjąć byty wrażliwe na Słowo (Accueillir les êtres sensibles à la Parole)*, *Przywoływać fantomy polityki (Invoquer les fantômes du politique)*, *Przejście prawa i quasi-podmiotów (Le passage du droit et les quasi-sujets)*, *Mówić o organizacji w jej języku (Parler l'organisation dans sa langue)*, *Zaktywizować byty dociekliwe (Mobiliser les êtres de l'intérêt passionné)*, *Ożywić skrupuły (Aviver l'expérience du scrupule)*; podsumowanie tej części ma tytuł *Wolno nam chwalić nadchodzącą cywilizację? (Peut-on faire l'éloge de la civilisation qui vient?)*. Szczegółowe streszczenie poszczególnych rozdziałów można znaleźć na stronach 490–502.

daje więcej niż kilkanaście recenzji, omówień oraz wywiadów z autorem — także radiowych. Zróznicowany jest bardzo rodzaj mediów, w których się pojawiały: mamy do czynienia z pełnym spektrum od wąsko sprofilowanych periodyków naukowych (filozoficznych, socjologicznych, semiotycznych itp.) i zamieszczanych w nich drobiazgowych analiz po krytyki w prasie codziennej i na prywatnych blogach. W związku z potrzebą znalezienia metody poruszania się w tej gęstwinie nie będzie chyba nietaktem rozpoczęcie owego szczególnego przeglądu prasy od punktu najbardziej się wyróżniającego — mam na myśli słynny przegląd „Critique”, który w 2012 roku cały numer poświęcił myśli Latoura. Nie będę omawiał go *in toto*, skupię się tylko na dwóch tekstach, dla zachowania proporcji — krótkim i długim, które koncentrują się na interesującej nas *Enquête sur les modes d’existence*.

Pierwszy z nich to redakcyjny wstęp pióra Élie Duringa i Laurenta Jeanpierre’a *Bruno Latour ou la pluralité des mondes (Bruno Latour, czyli wielość światów)*². Wskazują oni na skomplikowaną drogę intelektualną, jaką Latour przebył, by napisać swoją najnowszą książkę: od egzegezy tekstów biblijnych, przez socjologię nauki, etnografię Rady Stanu, książkę-atlas poświęconą miastu niewidzialnemu, Paryżowi³, aż po antropologię Nowoczesnych (pisanych wielką literą). Według redaktorów „Critique” autor *Polityki natury* w swoich pracach dąży jednocześnie do uchwycenia ducha Leibnizjańskiego systemu i daje wyraz uniwersalności swoich zainteresowań: często cytuje Friedricha Nietzschego, Gilles’a Deleuze’a i Michela Foucaulta, ale najbliżsi są mu pragmatyści: Alfred. N. Whitehead, William James i John Dewey. Zasadniczym pytaniem dotyczącym *Enquête sur les modes d’existence* jest dla autorów to, czy propozycje ontologiczne w niej zawarte mają charakter metafizycznego zwrotu w myśli Latoura i metafizyka jest przedłużeniem jego rozważań antropologicznych, czy może też antropologia zawsze była dla niego filozofią uprawianą przy użyciu innych narzędzi. During i Jeanpierre nie godzą się na redukcję przesłania *Enquête sur les modes d’existence* do politycznej krytyki instytucji naukowych lub afirmacji konstruktywizmu. Widzą w niej raczej myśl, która rozwija się dwutorowo: z jednej strony drogowskazem są empiryczne badania, z drugiej negocjacje dyplomatyczne. Widzialnym odbiciem tego sposobu rozumowania jest dla nich strona internetowa www.modesofexistence.org, pełniąca funkcję interaktywnej części przedsięwzięcia, w którym

² É. During, L. Jeanpierre, *Bruno Latour ou la pluralité des mondes*, „Critique” 11, 2012, nr 786, s. 915.

³ Chodzi o „książkę wirtualną” czy „socjologiczną operę”, jak nazywa ją Latour, opracowaną wspólnie z Emilie Hermant i istniejącą pod postacią strony internetowej: <http://www.bruno-latour.fr/virtual/index.html> [dostęp: 14 marca 2014 — w przypadku wszystkich kolejnych przywoływanych stron internetowych data dostępu ta sama] oraz książki: E. Hermant, B. Latour, *Paris ville invisible*, Paryż 1998. Całość książki udostępniona jest za darmo (w angielskim tłumaczeniu L. Carrey-Librechta) na stronie Latoura: http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/viii_paris-city-gb.pdf.

wydana w papierowej formie książka jest tylko jednym z elementów. Autorzy uważają, że błędnie nazywa się Latoura współczesnym spadkobiercą Protagorasa, gdyż to, co francuski filozof lansuje, to nowa postać uniwersalizmu:

uniwersalizmu praktycznego, który polega na lokalnym rozpatrywaniu kontrowersji; uniwersalizmu ekologicznego zdolnego sprawić, że na tle niepewności, będzie możliwe współistnienie wielu wartości i sposobów życia pośród możliwie najbardziej zróżnicowanego ekosystemu⁴.

Autor drugiego z tekstów w „Critique”, Patrice Maniglier, tak jak w tytule zapytuje: *Zwrot metafizyczny?*⁵, tak też od postawienia pytania zaczyna swój artykuł — prowokuje go do tego tytuł książki Latoura. Otóż przełożyć go można jako *Badanie sposobów egzystencji. Antropologia Nowoczesnych*. Maniglier intryguje napięcie istniejące między jego członami. Zasadniczy tytuł odsyła do dzieła Étienne’a Souriau z 1943 roku *Les différents modes d'existence (Różne sposoby egzystencji)*⁶ i sugeruje kontekst metafizyczny, podtytuł z kolei kontekst antropologiczny. Pytanie jest więc oczywiste: Latour napisał książkę z dziedziny metafizyki czy antropologii? Pociąga ono za sobą kolejne wątpliwości. Może ostatecznie u niektórych budzić lęk, że autor *Nigdy nie byliśmy nowoczesni* chce na nowo do nauk społecznych zaprzęgnąć myśl Platona i Arystotelesa, kiedy nauki te przez długi czas mozolnie usiłowały wypracować autonomię, która odseparowałaby je od naleciałości myślenia metafizycznego. W refleksji Latoura autor artykułu widzi przejaw głębszego trendu, nazwanego przez niego „zwrotem metafizycznym”. Wśród myślicieli dających się doń przypisać wymienia między innymi Eduarda Viveirosa de Castro, Philippa Descolę i Tima Ingolda, ale pośród nich wszystkich Latour jawi mu się jako najbardziej zadziwiający. Nazywa go „socjologiem-relatywistą, który chciałby traktować nauki tak, jak Lévi-Strauss i Greimas traktowali mity i baśnie”⁷, i który

nie tyle chce do życia przywracać dawną metafizykę, z jej ujednoczoną prawdą odnoszącą się do bytu w ogólności, ile pragnie przedefiniować jej pojęcie w taki sposób, by była rodzajem „dyplomacji” bardzo szczególnego rodzaju, która umożliwi nam przywrócenie wszystkim naszym „instytucjom” (nauce i religii, polityce i zarządzaniu, literaturze i psychologii, obyczajowi i podtrzymywaniu życia) ciężaru ich własnego istnienia, którego odmawiamy im zwykle, redukując te instytucje do tylko jednej z nich — nauki⁸.

Celem Latoura wedle Maniglier jest uczynienie socjologii i metafizyki nieodróżnialnymi. Nie dotyczy to tylko *Enquête sur les modes d'existence* — ona jest summą poszukiwań jej autora, w których, od czasów wydania książki o Pasteurze

⁴ É. During, L. Jeanpierre, *op. cit.*, s. 915.

⁵ P. Maniglier, *Un tournant métaphysique?*, „Critique” 11, 2012, nr 786, s. 916–932.

⁶ Wydanie, do którego Latour był współautorem wstępu, ukazało się w 2009 roku: É. Souriau, *Les différents modes d'existence*, wstęp B. Latour, I. Stengers, Paris 2009.

⁷ P. Maniglier, *op. cit.*, s. 917.

⁸ *Ibidem*.

uzupełnionej krótkim traktatem metafizyczno-socjologicznym⁹, dostrzec można tę dwoistość, czyniącą go z jednej strony historykiem nauki, z drugiej filozofem. By bardziej szczegółowo wskazać źródła takiej postawy, Maniglier sięga po dawną pracę Latoura *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts (Życie laboratorium: społeczne konstruowanie faktów naukowych)*¹⁰ i rekonstruuje koncepcję antropologii tam zawartą.

Autor *Nadziei Pandory* chce nauką zajmować się jako etnolog. Nie jest jego celem zrozumieć samą naukę, ale to, co mówią jego informatorzy — naukowcy. Świadomie wykorzystuje swoją niewiedzę jako narzędzie poznania. W antropologii jest dla niego istotna różnica kulturalna między badaczem i opisywanym, tyle utrudniająca komunikację, ile płodna, oraz to, że jest raczej dziedziną poznania o charakterze niescjentystycznym niż nauką. Wydaje się, że z metafizyką nie ma wiele wspólnego, ale Maniglier nazywa ją „prawdziwym koniem trojańskim pośród nauk o człowieku”¹¹. Ona jedna w miejsce pojedynczej natury i wielu kultur, do której dostęp ma zachodnia nauka, wprowadza wiele różnych natur, a naukę traktuje jako jednego z ich „wytwórców”. Antropologia likwiduje tym samym podział na ducha, kulturę i język oraz byt i rzeczywistość, a mówi o wielu sposobach bycia. W ten sposób dyskurs ontologiczny staje się dyskursem antropologii — pojęcie bycia ma bowiem dla niej podstawowe znaczenie. Wyzwaniem dla tej dyscypliny jest lepiej pojąć to, co istnieje w naszym świecie przez zrozumienie tego, co istnieje w innych.

Latour siebie zawsze określał jako antropologa¹², a w jego krytyce wycelowanej w socjologię krytyczną Pierre’a Bourdieu można zobaczyć obraz większego konfliktu między socjologią, dziedziną bardziej naukową, metodologicznie bardziej rygorystyczną, oraz antropologią, rodzajem uczonej ignorancji. Rzecz komplikuje się jednak, jeśli uwzględni się, że zwrot metafizyczny dokonuje się w dziedzinie, którą nazwalibyśmy socjologią nauki. Jednak i tutaj kategoria bycia wysuwa się na pierwszy plan. Przyjęło się uważać, że autora *Dajcie mi laboratorium a poruszę świat* zajmuje najmocniej zjawisko tworzenia faktów naukowych. W tej wykładni uczeni, którzy prowadząc badania, zdają się skupiać na elementach świata zewnętrznego, myślą przede wszystkim o prestiżu i korzyściach, jakie te badania mogą im przynieść.

⁹ Numerowanym na Wittgensteinowską modłę i zawierającym odwołania do Spinozy: *Irréductions (Nieredukowalności)*. Zob. B. Latour, *Pasteur: guerre et paix des microbes* oraz *Irréductions*, Paris 2001 [wyd. pierwsze 1984].

¹⁰ Napisana wspólnie ze Stevem Woolgarem książka ukazała się po angielsku — wersja francuska jest przekładem i wydana została w 1988 roku: B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills 1979.

¹¹ P. Maniglier, *op. cit.*, s. 919.

¹² M. Saint-Martin wskazuje na artykuł z 2010 roku, w którym Latour dokonuje *coming out* jako filozof: B. Latour, *Coming out as a philosopher*, „Social Studies of Science” 40, 2010, nr 4, s. 599–608.

Latour broni się przed takim jednostronnym odczytywaniem swoich wywodów. Nie chce zastąpić realizmu przez idealizm socjologiczny, ale przewyciężyć tę opozycję, przyznać, że byt jest zawsze w trakcie stwarzania się, a powstaje właśnie przez między innymi aktywność naukową. Latour uważa, że zamiast zakładać istnienie rzeczywistości zastanej, lepiej mówić o rzeczywistości oczekującej na poznanie. Gdy pisze o produkowaniu czy wytwarzaniu, faktów naukowych, chodzi mu przede wszystkim o to, że sam byt się w nich wytwarza, nieustannie „pozostając w budowie”¹³. Najistotniejszą zatem myślą dzieła francuskiego antropologa jest, że teorię zależności między podmiotem a przedmiotem należy zastąpić teorią transformacji-translacji jednego w drugie, co w *Enquête sur les modes d'existence* nazywa się „łańcuchami odniesień” (*chaînes de référence*): „nie trzeba zatem zastępować ontologii semiologią, ale zwrócić się ku innej ontologii — ontologii procesualnej”¹⁴. Maniglier przywołuje też epizod teologiczny w karierze Latoura, by pokazać, jak w jego najnowszej książce odnaleźć można wpływy myśli religijnej — jedną „obszerną wielką Transcendencją”, autor *Enquête sur les modes d'existence* zastępuje wieloma minitranscendencjami jasno określonymi i tworzącymi linię semiotyczną.

Najbardziej z metafizyką wiąże się sam koncept aktora-sieci, rozwinięty wspólnie z Michélem Callonem. Teksty naukowe ujawniają istnienie pewnych bytów, które nie zadowolają się mówieniem o nich, ale żywo działają w tekście. Słynne drobnoustroje Pasteura nie są tylko wytworem dyskursu, lecz realnie działają, zmieniając rzeczywistość. Ludzie uzależnieni są, nierzadko w przemożny sposób, od mikroobów, roślin czy przedmiotów codziennego użytku — ludzkie i nieludzkie jest sobie równe. Ta płaska ontologia¹⁵ u Latoura nabiera specyficznego zabarwienia. Przyznaje on formę subiektywności temu, co nieludzkie, które nie jest wcale nieme, ale zdolne mówić i działać. Podmiot nie jest tymczasem rodzajem wyższego bytu, lecz wciąga innych aktantów w swoje działania, a tym samym staje się tłumaczem ich interesów. Pasteur sam staje się „przedmiotem” rewolucji, którą mu przypisujemy, bo tłumaczył niezbieżne interesy bakterii, higienistów itp.: „tekst naukowy nie powinien być zatem postrzegany jako opis, ale być rodzajem kompromisu między wieloma dążeniami”¹⁶.

Zwrot metafizyczny, jaki dokonał się u Latoura, to przejście od analizy semiotycznej tekstów naukowych do oryginalnej koncepcji metafizyki: zarazem relacyjnej, aktancjelowej, procesualnej i płaskiej. Maniglier jest pełen podziwu i uznania dla tej propozycji i nazywa ją „rzeczą rzadką, prawdę powiedziawszy

¹³ P. Maniglier, *op. cit.*, s. 920.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ P. Maniglier przypomina, że twórcą tego określenia, które zrobiło tak zawrotną karierę, jest Manuel de Landa. Francuz odsyła do książki de Landy, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York 2002, s. 47.

¹⁶ P. Maniglier, *op. cit.*, s. 923.

— wyjątkową, we współczesnym krajobrazie intelektualnym”¹⁷. Nie oznacza to, że przyjmuje *Enquête sur les modes d’existence* bez uwag krytycznych. Szczególnie problematyczne jest dla niego porównanie koncepcji metafizyki w niej zawartej do dyplomacji. Dyplomata jest zawsze czyimś reprezentantem, ale kogo lub co reprezentuje Latour? Sieci? Wówczas musiałby być agentem potrójnym, poczwórnym itp. Nowoczesnych w ogóle? Wówczas dyplomacja sprowadzałaby się do pośredniczenia nie między sposobami egzystencji, lecz różnymi sposobami podtrzymywania współistnienia tych sposobów, a to zbliżałoby tę dyplomację do bardziej klasycznej antropologii. Gai? Wtedy sposób egzystencji umyka z pola widzenia. Religii? Wtedy patrząc na biografię Latoura, odpowiedzi można udzielić twierdzącej, sam mówi bowiem o wpływie katolicyzmu na swoją myśl. Nie przestaje pracować nad tym, by religia w świecie zsekularyzowanym zajęła istotne miejsce, ale dzieje się to za cenę całkowitego przededefiniowania religii. Mimo tych wątpliwości Maniglier zamyka swój tekst niezwykle entuzjastyczną konstatacją:

Latour jak gdyby mimochodem sformułował najbardziej przekonującą i ujmującą koncepcję współczesnego zwrotu metafizycznego. [...] Nie ma żadnych wątpliwości: Badanie sposobów egzystencji otwarło pewną drogę. Latour jest odtąd autorem jednej z najdonioślejszych propozycji naszych czasów¹⁸.

Autorem innej niezwykle obszernej recenzji jest Arnaud Saint-Martin, który napisał ją dla kwartalnika „Sociologie”¹⁹. Już na początku swojej krytyki przybiera ton cokolwiek sarkastyczny. Daje poznać, że nie podchodzi do Latourowskiego opus pełen nabożnej czci, ale z dystansem, który jest reakcją na podniosły i profetyczny ton autora *Przedmioty także posiadają sprawczość*. Saint-Martin zdaje się nie tyle rozczarowany, ile zniesmaczony książką, którą sumiennie analizuje. Dość powiedzieć, że jedyny prawdziwie przychylny książce fragment dotyczy jakości jej wydania i elegancji projektu typograficznego. Styl Latoura wydaje się już recenzentowi nieznośny — by przebrnąć przez *Enquête sur les modes d’existence*, „trzeba najpierw pokonać osłupienie, w jakie może wprawić słownictwo autora”²⁰. Saint-Martin zwraca też uwagę na swobodne podejście Latoura do zasad warsztatu naukowego — o ile bowiem w *Enquête sur les modes d’existence* nie są podawane dokładne adresy bibliograficzne cytowanych dzieł, o tyle wyjątkiem są często przywoływane fragmenty tekstu biblijnego — zawsze skrupulatnie opisane. „Wiadać, gdy chodzi o wersety Pisma, precyzja obowiązuje”²¹, wyzłośliwia się Saint-Martin. Zarzuca on też najnowszemu dziełu Latoura wsteczność. Porusza ono

¹⁷ *Ibidem*, s. 924.

¹⁸ *Ibidem*, s. 932.

¹⁹ A. Saint-Martin, *Bruno Latour; Enquête sur les modes d’existence. Une anthropologie des Modernes*, „Sociologie” 4, 2013, nr 1, s. 95–108.

²⁰ *Ibidem*, s. 96.

²¹ *Ibidem*, s. 97.

wszystkie ulubione tematy antropologa, nie wnosząc nic takiego, czego od tego autora wcześniej nie słyszeliśmy. Staje się czymś w rodzaju „best of Latour”²², w którym na prawie pięciuset stronach autor *Technologii jako utrwalonego społeczeństwa* zgromadził to, co uważał w swoim dorobku za najsolidniejsze. Saint-Martina bawi wprowadzenie do książki postaci enigmatycznej etnografki i drażni skłonność Latoura do niedefiniowania pojęć, których używa, a także tendencja do nazywania tym samym słowem wielu bytów o różnym statusie ontycznym — co w połączeniu z charakterystyczną manierą pisarską sprawia, że tekst wydaje się nader mętny. Z deklaracji Latoura wynika tymczasem, że został zakomponowany z niezwykłym rygiorem, ale autor recenzji dyskredytuje to oświadczenie wieloma przykładami jawnych niekonsekwencji. W tym kontekście niemal komiczne wydają się uwagi z *Enquête sur les modes d'existence*, w których jej autor ubolewa nad brakiem możliwości porozumienia.

Dla Saint-Martina nie jest problemem, czym reprezentantem jest Latour. Jest nim to, że przywdziewa on samozwańczo szaty dyplomaty, nawołuje do pokoju, jest apologetą Kościoła twierdzącym, że wszystko z wszystkim da się pogodzić, a opozycje przewyciężyć. Latour tak zapatrzony jest we własną kreację, że wpada już w autoparodię — Saint-Martin sporządza krótki przewodnik po tym, jak poruszać się wśród Latourowskich językowych kuriozów, ale że trudno, mimo żmudnego namysłu, znaleźć wszystkie zależności (między innymi w bardzo złożonym graficznie układzie tekstu)²³, to gubią się w *Enquête sur les modes d'existence* hierarchia i niuanse. Wkład Latoura do humanistyki także nie jest przez recenzenta oceniony dodatnio. Mówi on nawet wprost: „u niego [Latoura — K.D.], jak u innych, znajdujemy pozory radykalizmu i banały podawane jako wstrząsające prawdy”²⁴. Według Saint-Martina²⁵ *Enquête sur les modes d'existence* nie jest tak trudna do zaklasyfikowania, jak zwykło się uważać. To nic innego jak summa teologiczna w scholastycznym rozumieniu. Problem w tym, że Latour nie napisał traktatu o teologii politycznej, a chrześcijaństwo w *Enquête sur les modes d'existence* rozplywa się i przecieka, niemniej będąc silnie tam obecnym — do tego stopnia, że Saint-Martin pisze o chęci Latoura do ewangelizacji czytelnika, prawienia mu kazań. Intencje Latoura są szczytne, ale całość jego „planetarnego” projektu trąci szantażem emocjonalnym. Jego koncepcja sformułowana jest w taki sposób, by zawsze móc wygrać z przeciwnikami na swoich warunkach — nie da się więc z nią nawet sensownie dyskutować.

²² *Ibidem*.

²³ Niektóre słowa pisane są wielką literą, inne wersalikami, jeszcze inne kursywą — na dodatek nie zawsze konsekwentnie, niekiedy nawet metoda wydaje się enigmatyczna — taki jest pogląd Saint-Martina.

²⁴ A. Saint-Martin, *op. cit.*, s. 102.

²⁵ Omawiane podsumowanie swojej recenzji tytułuje *Dajcie mi książkę, a stworzę świat*, nawiązując ironicznie do znanego artykułu Latoura *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*.

François Thoreau z „La Revue nouvelle”²⁶ jest z kolei pełen uznania dla monumentalizmu dzieła Latoura — nie w sensie objętości, rzeczywiście dość pokaznego tomu — lecz doniosłości misji, jaką wyznacza. W takim sensie *Enquête sur les modes d'existence* jest dopiero przedsięwzięciem do zrealizowania, a wydanie książki tylko gestem otwarcia i zaproszenia do współpracy przy nim. W przeciwieństwie do Saint-Martina Thoreau uważa, że książka jest samą radością dla odbiorcy: czyta się ją płynnie i rytmicznie, a Latourowska dokładność jeszcze bardziej przyczynia się do ogólnej jasności i przystępności książki. Nawet jeśli w kilku momentach trzeba bardziej wyteńczyć uwagę, to można być pewnym, że wątpliwości wkrótce zostaną rozwiane: autor nie pozwala się zagubić, stale wraca do porzuconej myśli, rozwija ją i wyklada dobitniej.

Najbardziej fascynuje recenzenta to, że Latour wpływa na dalekie wody, nie znając celu swojej wyprawy. Otwarta forma implikuje u niego nieprzewidywalność, nie wiadomo, dokąd zaprowadzi go jego „badanie sposobów egzystencji”, ile jeszcze metamorfoz i translacji przejdzie, nim zostanie zakończone. Thoreau opowiada przy tym o szczególnej roli, jaką mają odegrać współbadacze udzielający się na *modesofexistence.org*. Głosy internautów są poddawane starannej selekcji: tylko te, które rozwijają refleksję zawartą w *Enquête sur les modes d'existence*, są akceptowane. Recenzent uważa to za zasadne — wstęp i ramy przedsięwzięcia zostały z taką pieczołowitością zaprojektowane przez Latoura, że wkład postronnych musi dostawać do niego poziomem. Tym bardziej że „w *Enquête...* chodzi o ni mniej, ni więcej, tylko stworzenie — nareszcie pozytywnej — antropologii Nowoczesnych”²⁷ i właśnie w tej książce Latour usiłuje odpowiedzieć na „dramatyczne” pytanie o to, kim byliśmy i jesteśmy, skoro „nigdy nie byliśmy nowoczesni” — czyli odpowiedzieć sobie, jak adekwatnie nazwać to, co nas spotkało, a co niesłusznie określaliśmy mianem nowoczesności²⁸. Książka jest nie tylko podsumowaniem dotychczasowej twórczości antropologa i filozofa, lecz także każdy z podejmowanych dawniej wątków Latour przekształca — „przeżuwa, trawi, metabolizuje”, słowami Thoreau — z pożytkiem dla ich intelektualnej wyrazistości i płodności. Przyświeca mu przy tym idea odnalezienia sposobu uczynienia możliwym istnienia innych sposobów wiary i mówienia prawdy niż jedyny słuszny racjonalizm naukowy. Autor recenzji, jak na początku twierdził, że dzieło Latoura jest monumentalne, tak na końcu dochodzi do wniosku, że monumentalne jednak nie jest, natomiast tworzy coś na kształt prowizorycznego zwornika²⁹. Thoreau, kończąc, chwali skromność Latoura,

²⁶ F. Thoreau, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, de Bruno Latour, „La Revue nouvelle” 2013, nr 9, <http://www.revuenuouvelle.be/Enquete-sur-les-modes-d-existence-Une>.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Mimo złożonej obietnicy przez dwanaście kolejnych akapitów nie sposób się dowiedzieć, czy Latour jakąś nazwę w końcu zaproponował.

²⁹ Po francusku dosłownie „prowizorycznego klińca (niekiedy po polsku zwanego kluczem — co odpowiadałoby dosłownie francuskiemu *clé*) łuku” (*une clé de voute provisoire*). Istotne to o tyle,

który tak serdecznie zaprasza swojego czytelnika do kontynuowania badań, że sam nie robi nic więcej, jak tylko je rozpoczyna.

W „Actes semiotiques” ukazał się tekst Matteo Treleaniego, przy czym w rzeczywistości jest bardziej omówieniem *Enquête sur les modes d'existence* niż recenzją³⁰. Treleani w punkcie wyjścia przyjmuje taką interpretację dzieła Latoura, w której najistotniejszą kwestią jest chęć wyjaśnienia kontrowersji spowodowanej „szokującym problemem” (*question choquante*). Recenzent przywołuje przykład niedowierzania w ocieplenie klimatu, które swoje źródło ma w braku wiary w instytucje naukowe. W ten sposób do refleksji o naukach ścisłych trafiają dwa słowa kojarzone raczej z domeną religii: zaufanie i wiara. Okazuje się, że „oczywisty” obiektywizm nauki może być nieprzekonujący. Latour chce przywrócić wiarę w instytucje „i to nie przez ufundowanie ważności dyskursu na jego odpowiedzialności do rzeczywistości, lecz raczej przez uznanie wielości rzeczywistości i konieczności przyjęcia odpowiedniej postawy dla stawienia jej czoła. Realizmu, który zajmuje się raczej *matters of concern* niż *matters of fact*”³¹. Dalej Treleani omawia wszystkie najważniejsze pojęcia i koncepcje występujące w książce, by pod sam koniec zając własne stanowisko. Nieśmiało dyskutuje on z antropologią Nowoczesnych z podtytułu, uważając, że brakuje w niej „uznania określonego punktu widzenia” (*l'affirmation d'un point de vue situé*)³², w związku z czym antropolog zdaje się czymś niewiele więcej niż symulakrą. Badacz bierze swoją podmiotowość w nawias — w kontakcie z innym wyrzeka się własnego spojrzenia — co czyni go dobrym dyplomata, ale kiepskim krytykiem. Może być więc tak, że antropolog przekuty w dyplomata, chcąc bronić interesów jednej strony, niezamierzenie będzie bronił także interesów innych. Tekst kończy się pochwałą oryginalnego konceptu, w którym książka ma stanowić punkt wyjścia, a nie być ostatecznym rezultatem poszukiwań, będąc jednocześnie reasumpcją prac dotychczas opublikowanych.

Podobnego typu jest recenzja Bastiena Picarda dla czasopisma „Lectures”³³. Autor raczej nie ocenia, lecz prezentuje najistotniejsze ze swojego punktu widzenia wątki *Enquête sur les modes d'existence*, nawet nie tyle interpretując i komentując je, ile tylko streszczając. Zwraca szczególną uwagę na kwestię relatywizmu

że dalej rozwija swoją myśl, odnosząc się do każdego z trzech członów określenia: „kliniec” oznacza możliwość zebrania wszystkiego na nowo razem na stałe, „łuk” doświadczenie oraz istnienie dzięki temu, co się łączy, a nie co się niszczy, natomiast „prowizoryczność” niedokończenie, otwartość na współredagowanie dzieła przez odbiorców — wspólną kontynuację badań.

³⁰ Przy czym ukazał się jednak w charakterze recenzji: M. Treleani, *Bruno Latour, Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes, Paris, La Découverte, 2012*, „Actes semiotiques” 2014, nr 117, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5194>.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ B. Picard, *Bruno Latour, Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, „Lectures” 2012, <http://lectures.revues.org/10133>.

u Latoura, który ma nie być totalny i niezdyscyplinowany, ale związany z „ontologią szytą na miarę doświadczenia, która implikuje wybór i wyrzeczenie się pewnych roszczeń względem egzystencji (np. względem Społeczeństwa, Natury, sfery ekonomicznej)”³⁴. Latourowski relatywizm jest rodzajem praktyki szukającej sposobu ucieczki od siejącego spustoszenie relatywizmu rozumianego jako zabsolutyzowany punkt widzenia. Picard podkreśla, że całe ostatnie przedsięwzięcie Latoura jest racjonalne, ale nie racjonalistyczne. Rozumie przez to, że autor *Wizualizacji i poznania* przykłada dużą wagę do systematyczności wyводу, ale zbyt wiele w nim pluralizmu, by mógł być nazwany racjonalistycznym — Latour potrzebuje rozumu do tego, by nie pomieszać wielu różnych sposobów mówienia prawdy. Sprzeciwia się też fundamentalizmowi, zwłaszcza naukowemu i religijnemu, cechującemu te poszukiwania, w których filary wiedzy uznawane są za niepodważalne. W *Enquête sur les modes d'existence* stwierdza, że znaczna część napięć ma swoje źródło w tym, że prawdziwość jednego sposobu bycia oceniamy według kryteriów przynależnych innemu. Picard, jak wielu innych recenzentów, uważa omawianą książkę i interaktywną stronę z nią związaną za „głęboko oryginalne”. Jest pełen uznania dla dyplomatycznej misji, jakiej mają dać impuls — misji „uczynienia możliwymi negocjacji przyszłej ontologii, która będzie mogła zostać zaakceptowana przez wszystkich aktorów nowoczesności”³⁵ — oraz dla śmiałości metodologicznej tego dzieła otwierającego nowe pola dyskusji.

Innego rodzaju, ciekawą i bardzo specyficzną, recenzję napisał Wilfrid Magnier. Specyficzną, bo uwzględnia ona jedną perspektywę — psychoanalityczną — i pod jej kątem bacznie przygląda się *Enquête sur les modes d'existence*. Autor *Bruno Latour, lecteur de Freud: complément d'enquête* (*Bruno Latour, czytelnik Freuda: uzupełnienie badania*)³⁶ odpowiada tytułowemu bohaterowi swojego artykułu na wiele zarzutów — niesprawiedliwych i zbyt pochopnych, jakie ten wytoczył pod adresem psychoanalizy. Latour zdaje się nie żywić nawet cienia sympatii dla dziedzictwa Freuda i widzi w nim jedną z przyczyn dzisiejszego niedomagania kultury. „Psychoanaliza nie jest zdolna poradzić sobie z bytami niewidzialnymi, między innymi z bogami. Jest częścią tej oświeceniowej tradycji, która wyróżniając podmiot i przedmiot, odrzuciła wszelkie kwestie religijne jako przesady”³⁷, relacjonuje Magnier opinię Latoura i z takim stawianiem sprawy się nie godzi. Latour bardziej niż argumentami posługuje się bowiem własnym autorytetem, z którego wysokości ogłasza objawione prawdy. Psychoanalityk wytyka mu systematycznie błędy i intelektualne nadużycia.

Po pierwsze, psychoanaliza nie jest psychologią głębi, nie jest zatem tak, jak sugeruje Latour, że Freud i jego kontynuatorzy uważali, że psychizm lokuje się wewnątrz

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ W. Magnier, *Bruno Latour, lecteur de Freud: complément d'enquête*, „L'Humanité” 2014, 2 stycznia, <http://www.humanite.fr/tribunes/bruno-latour-lecteur-de-freud-complement-d-enquete-556200>.

³⁷ *Ibidem*.

podmiotu. Nieświadome nie było według wiedeńczyka zamknięte w nim samym, miało wymiar społeczny i polityczny, słynna zaś Lacanowska formuła, mówiąca, że pożądanie człowieka jest zawsze pożądaniem Innego, świadczy o niczym innym, jak o tym właśnie, że w psychoanalizie nie sposób rozdzielić podmiotu od przedmiotu. Po drugie, Latour twierdzi, że psychoanaliza ignoruje istnienie sieci wytwarzania duchowości i psychizmów. Dowodzi tym znowu swojej nieznamości Lacana, który pisał o sieciach symbolicznych i skomplikowanych w nich zależnościach. Trzecim zarzutem Latoura jest, że psychoanaliza dokonuje aktu destrukcji bytów niewidzialnych, pozbawiając je prawa do jakiejkolwiek formy istnienia zewnętrznego. Widzi psychoanalizę jako tę, która „umieszcza je [byty niewidzialne — K.D.] we wnętrzu Ja i/lub w nieświadomym”³⁸, po raz kolejny ignorując swojego kompatriotę Lacana i jego uwagi dotyczące Ja jako źródła niezrozumienia. Latour na uzasadnienie swoich twierdzeń przywołuje tylko fragment z Freuda, w którym Austriak stwierdza, że demony nie istnieją, podobnie jak bogowie, i są tylko wytworem psychicznej aktywności człowieka. Magnier sięga tymczasem po artykuł Freuda z 1923 roku *Nerwica diaboliczna w XVII wieku*³⁹. Znajduje się w nim interpretacja paktu z diabłem opisanego w dzienniku malarza Christophha Haitzmanna i nic, zdaniem recenzenta, w tekście ojca psychoanalizy nie wskazuje na to, by umieszczał on diabła w Ja jako jego produkt czy uważał za projekcję nieświadomego⁴⁰. Całość Magnier kończy apelem skierowanym do nas, jego odbiorców, i do Bruno Latoura — zachęca byśmy uważnie przeczytali to szczególne dziełko Freuda.

Na koniec przyjrzeć się można recenzjom krótszym, popularnym, skierowanym do odbiorcy masowego, a nie tylko grona specjalistów czytających prasę naukową. Igor Martinache w „Alternatives économiques”⁴¹ zaznacza, że prace Latoura są zawsze zaskakujące dla ich czytelników i ostatnia z nich nie jest wyjątkiem, tym bardziej że zaprasza ich do współpracy. Martinache z racji profilu pisma, dla którego pisze, skupia się na „oryginalnej” krytyce ekonomii, czynionej w imię „pewnej koncepcji” ekologii. Jednak nawet jeśli książka zawiera pewne wątki pobudzające intelektualnie, to całość czyta się z trudem tak z powodu licznych odniesień Latoura do własnych artykułów i książek, jak przez styl z jednej strony potoczny, z drugiej naszpikowany niejasną terminologią.

Thierry Jobard w popularnonaukowych „Sciences humaines”⁴² poleca *Enquête sur les modes d’existence* z trzech zasadniczych powodów. Pierwszym

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Z. Freud, *Nerwica diaboliczna w XVII wieku*, [w:] *idem, Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, D. Rogalski, Warszawa 1996, s. 233–265.

⁴⁰ Magnier za ciekawą kwestię uważa to, czemu akurat diabeł, a nie Bóg, został w ten sposób potraktowany przez Freuda.

⁴¹ I. Martinache, *Enquête sur les modes d’existence*, „Alternatives économiques” 2013, nr 321, http://www.alternatives-economiques.fr/enquete-sur-les-modes-d-existence_fr_art_1190_62455.html.

⁴² T. Jobard, *Enquête sur les modes d’existence*, „Sciences humaines” 2012, nr 242, http://www.scienceshumaines.com/enquetes-sur-les-modes-d-existence_fr_29590.html.

jest powinność zwrócenia uwagi na autora, który zadał sobie trud podsumowania dwudziestu pięciu lat pracy; drugim to, że napisał ją Latour — człowiek, który od ćwierćwiecza zmienia nasze podejście do rozumienia nauki i procesu poznania; trzecim, że chodzi nie tylko o książkę, lecz także przedsięwzięcie, w którym możemy uczestniczyć po jej przeczytaniu. Ambicji *Enquête sur les modes d'existence*, która ma być tylko wprowadzeniem, trudno nie pochwalić — jest ona rogiem obfitości „idei, pytań i niespodzianek, w których odsłania się cała przyjemność, jaką dawać może myślenie. Ta uczta dla ducha ma również cele całkiem pragmatyczne: chce pomóc na nowo przemyśleć związki człowieka ze światem, który nadchodzi”⁴³.

Co ciekawe, Maniglier, o którego tekście z „Critique” pisałem na początku, jest też autorem recenzji do prasy codziennej — mianowicie „Le Monde” — zatytułowanej *Qui a peur de Bruno Latour? (Kto się boi Bruno Latoura?)*⁴⁴. Nietrudno się domyślić, że podziew dla *Enquête sur les modes d'existence* w niej zawarty jest nie mniejszy niż ten, któremu dał wyraz w *Un tournant métaphysique?*, zmienia tylko nieco argumentację i styl. Pisze o tym, że metoda Latoura pod względem rygoru i siły w niczym nie ustępuje systemom wielkich filozofów przeszłości: jest on Heglem naszych czasów i ma jeszcze tę zaletę, że czyta się go lepiej niż niemieckiego filozofa. Co więcej, jest też pierwszym, który metafizykę uczynił interaktywną.

Eric Aeschmann napisał tekst dla innego dziennika, „L’Obs” (w chwili publikacji wciąż jeszcze „Le Nouvel Observateur”), *Bruno Latour — Calmons les modernes! (Bruno Latour — Uspokójmy nowoczesnych!)*⁴⁵. Jest on znów bardziej krótkim przeglądem problematyki *Enquête sur les modes d'existence* niż krytyką. Znać jednocześnie, że autor jest pełen uznania dla Latoura, podziela jego obawy, uznaje za słuszne zastrzeżenia względem ekonomii, która „jest wrzącym kotłem, a ma się za zimną naukę”, oraz pogląd, że człowiek nowoczesny musi się uspokoić, bo tylko w ten sposób może spotkać Innego, nie niszcząc swoich Idoli — w tym zawiera się nadzieja ocalenia świata.

Na koniec sięgnę po recenzję z prywatnego bloga Australijczyka Terence’a Blake’a, filozofa i lingwisty z wykształcenia, mieszkającego we Francji⁴⁶. We wpisie *Latour écartelé*⁴⁷ (*Latour poćwiartowany*) autor jawi się jako zwolennik Latourowskiego pluralizmu, który uważa za bardzo pożądaną alternatywę wobec

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ P. Maniglier, *Qui a peur de Bruno Latour?*, „Le Monde” [dodatek „Le Monde des livres”] 21 września 2012, s. 6–7.

⁴⁵ E. Aeschmann, *Bruno Latour — Calmons les modernes!*, „L’Obs” 29 września 2012, <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20120926.OBS3612/bruno-latour-calmons-les-modernes.html>.

⁴⁶ Recenzja jest, rzecz jasna, napisana po francusku, ale znajduje się też na blogu jej rozszerzona wersja angielska.

⁴⁷ T. Blake, *Latour Écartelé*, „Agent Swarm” [blog], 21 stycznia 2015, <https://terenceblake.wordpress.com/2015/01/21/latour-ecartele-1-contexte/>.

puryzmu poznawczego niektórych innych wiodących filozofów współczesnych (Badiou czy Žižka), tego „nowego realizmu”, od którego Latour się odżegnuje, a Blake nazywa intelektualnym wstecznictwem.

Mój wybór nie wyczerpał wszystkich komentarzy, jakie pojawiły się po publikacji *Enquête sur les modes d'existence*, uwzględnia jednak większość głosów, które zostały zabrane we francuskich periodykach papierowych i cyfrowych. Trzeba przyznać, że mimo iż książka wzbudziła znaczne zaciekawienie, to niewiele pojawiło się głosów naprawdę entuzjastycznych i zatwardziałe krytycznych. Wielu piszących ograniczało się do dokonania wyboru najistotniejszych motywów *Enquête sur les modes d'existence*, prezentując ją „w pigułce” i tylko dając do zrozumienia, że jest to pozycja niezmiernie istotna. Spotkał ją los dzieła uznanej „gwiazdy” świata nauki, które przyjmuje się do wiadomości i którego autorytet się uznaje. Ten ostatni narzuca się odbiorcom z taką mocą, że paraliżuje ich intelektualną śmiałość i uniemożliwia gorącą dyskusję.

