Acta
Universitatis
Wratislaviensis
No 3664

Dawid Junke
Uniwersytet Wrocławski

Dobre Słowo Latoura. Religia i odnowa zbiorowości

Prace
Kulturoznawcze XVIII
Wrocław 2015

Pisanie o *Rozradowaniu: albo udręczeniach mowy religijnej* (*Rejoicing: Or the Torments of Religious Speech*) nie jest łatwym zadaniem. Wydany po angielsku dopiero jedenaście lat po premierze francuskiego oryginału esej Bruno Latoura jest bowiem przykładem pracy opierającej się prostej rekapitulacji. Wnioski i postulaty wysuwane przez francuskiego socjologa są niemal równie ważne jak sposób ich artykulacji. Staje się to jasne już w pierwszych, antynomicznych zdaniach. Jak zaznacza w nich współtwórca teorii aktora-sieci (ANT), przedmiotem rozprawy są udręczenia (*torments*)[1] mowy religijnej: „o tym właśnie chce mówić, o tym właśnie zdaje się nie mówić; wydaje się, że język się mu [autorowi w trzeciej osobie — przyp. D.J.] przykleił do podniebienia; jakby nie dało się tego wyartykułować"[2].

Warto podkreślić, że Latour skupia się na mowie, nie interesuje go natomiast (a przynajmniej tak deklaruje we wstępie) „to, co religijne" w rozumieniu „obszernej warstwy instytucji, prawa, psychologii, rytuałów, polityki, sztuki, kultur, zabytków i mitów"[3], która przez wieki nagromadziła się wokół Słowa. Religijna mowa jest nie tylko przedmiotem namysłu autora *Polityki natury*, lecz także modusem jego wypowiedzi, inkrustowanej licznymi archaizmami i stylizowanej na homilię. W obszernych passusach autor wypowiada się także na swój temat

[1] Latourowskie terminy tłumaczę za Ewą Bińczyk: E. Bińczyk, *Bez tytułu — recenzja książki Bruno Latoura* Jubiler ou les tourments de la parole religieuse, „Przegląd Religioznawczy" 2003, nr 1, s. 175–180; *eadem*, *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura*, „Stan Rzeczy. Teoria Społeczna. Europa Środkowo-Wschodnia" 2013, nr 2, s. 137–149.

[2] B. Latour, *Rejoicing: Or the Torments of Religious Speech*, przeł. J. Rose, Cambridge 2013, plik Kindle, loc. 22–23.

[3] *Ibidem*, loc. 36–38.

© for this edition by CNS

w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Biblijno-kaznodziejska forma odświeżana jest jednocześnie przez współczesną metaforykę — ułudę komunikacji bezpośredniej nazywa Latour „komunikacją podwójnego kliknięcia”[4], a od zwolenników tłumaczenia starogreckiego εὐαγγέλιον (*euangelion*) jako „Dobrej Nowiny” wymaga „wrzucenia na serwer” (*upload*) owej nowiny (*news*) i ironicznie pyta, w ilu kilobajtach miałaby się ona zawierać[5]. Używając tradycyjnych, dualistycznych kategorii, można by powiedzieć, że autor *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, nadając swojej pracy formę charakterystyczną dla religijnej mowy, stara się zgłębić jej sens. Takie ujęcie sprawy jest jednak dalekie od założeń leżących u podstaw Latourowskiego przedsięwzięcia. Celniejsze będzie zatem stwierdzenie, że zabiegi stylistyczne, których używa francuski socjolog, są integralną częścią procesu ujawniania logiki (a wręcz mechaniki) dyskursu religijnego.

Latour nie ukrywa przy tym, że podjął się opisywanego projektu z pobudek osobistych. Chciałby przyczynić się do przywrócenia światu mowy religijnej; mowy, której — jak przyznaje — sam często wysłuchuje w kościele. Ta deklaracja nie ma jednak nic wspólnego z wyznaniem wiary. Stanowisko prezentowane w *Rejoicing* współtwórca ANT określa wręcz mianem „prawdziwie *agnostycznego*”[6], a więc niedającego się wpisać w dychotomię wiara–niewiara. Zarazem jednak stwierdza, że słowo „Bóg”, które denotowało niegdyś „bezsporną ramę codziennego doświadczenia”[7], straciło zupełnie swoje znaczenie. Obecnie natomiast „wspólną tkanką naszego życia, naszym stałym kursem, naszą bezsporną ramą, o ile takowa istnieje, jest *nie-istnienie* bogów wysłuchujących modlitw i sprawujących rządy nad naszymi losami”[8]. Nie-istnienie takich bogów oraz Boga wielkich religii monoteistycznych (którego Imię rzadko jest zresztą w *Rejoicing* wzywane nadaremno, zastępuje Je inicjał „B.”) jest wszelako uznawane przez Latoura za bezsporne i niepodlegające dyskusji. Mimo że idzie tu raczej o odnotowanie obecnego stanu gry językowej niż o stawianie jakichkolwiek twierdzeń o proweniencji ontycznej, to w potocznym sensie można opisane stanowisko uznać za ateistyczne.

Trudności z przywróceniem mowy religijnej wynikają przede wszystkim z przypisania religii atrybutów i celów, które w istocie do niej nie przynależą. Zdaniem Latoura znakomita większość wierzących i ateistów wyznaje zresztą wspólny mit — wspomniane już złudzenie komunikacji podwójnego kliknięcia. Istotą takiej formy komunikacji miałby być bezpośredni związek treści komunikatu z jej przedmiotem, wyłączający jakiekolwiek przetworzenia i transformacje. Zarówno wyznawcy, jak i niewierzący zdają się zgodni co do tego, że taki sposób porozumiewania się jest możliwy. Pierwsi przypisują go wierze, drudzy — jak twierdzi

[4] *Ibidem*, loc. 279–298, 348, 542 *passim*.
[5] *Ibidem*, loc. 1520–1524.
[6] *Ibidem*, loc. 47 (kursywa oryginalna).
[7] *Ibidem*, loc. 114.
[8] *Ibidem*, loc. 77–79 (kursywa oryginalna).

© for this edition by CNS

Latour — Nauce. Trzeba tu zaznaczyć, że zmitologizowana Nauka, w liczbie pojedynczej, ma niewiele wspólnego z rzeczywistymi naukami, w liczbie mnogiej, w których wszystkie wyniki osiągane są w wielu transformacjach i translacjach. Warto zauważyć *nota bene*, że Latour odwołuje się w *Rejoicing* wyłącznie do potocznego, pejoratywnego znaczenia słowa „mit". Jednakże to właśnie wyobrażony model komunikacji, rzekomo urzeczywistniony w Nauce, jest współcześnie wzorem wszelkiej komunikacji. Z racjonalistami i agresywnymi antyklerykałami dzielą go religijni literaliści. Jak przekonuje Latour, kreacjoniści poszukujący na górze Ararat pozostałości arki Noego nie są przedstawicielami specyficznie przednowoczesnego stylu myślenia. Wręcz przeciwnie, zdaje się mówić Latour, są oni dziećmi nowoczesności w równej mierze jak wyznawcy Postępu, widzący w chrześcijaństwie jedynie irracjonalną legendę o brodatym staruszku mieszkającym w chmurach.

Francuski socjolog przechodzi następnie do refleksji nad rozmaitymi strategiami obrony religii przed stronnikami Nauki. Jedną z nich jest racjonalizacja, za której przykład mogą służyć badania chemiczne, jakim poddaje się relikwie. Śladów dostosowywania dyskursu religijnego do standardów komunikacji podwójnego kliknięcia Latour upatruje również w niektórych dogmatach, co ilustruje analizą prawdy wiary o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Zdaniem autora ogłoszony przez Piusa IX w 1854 roku dogmat był odpowiedzią na wątpliwości wiernych, domagających się logicznego wyjaśnienia wierzeń[9]. Warto zauważyć częściową zbieżność między Latourowską krytyką racjonalizacji religii a postulatami niektórych dwudziestowiecznych teologów, na gruncie polskim reprezentowanych przez chociażby ks. Józefa Tischnera, krytykującego w swoich pracach racjonalistyczną, tomistyczną koncepcję Boga i podkreślającego wyższość doświadczenia nad spekulacją[10]. Jeszcze bliższym teologicznym punktem odniesienia, sygnalizowanym przez samego Latoura[11], jest twórczość Rudolfa Bultmanna. Francuski myśliciel zetknął się z nim na początku swojej drogi naukowej, kiedy studiował w Dijon pod kierunkiem André Maleta, protestanckiego pastora i tłumacza Bultmanna na język francuski. W artykule *Biography of an Inquiry: On a book about modes of existence* Latour podkreśla co prawda wagę Bultmannowskich inspiracji, ukazując je wręcz jako fundament całego swojego projektu naukowego[12], jednakowoż owo inspirowanie się tekstami niemieckiego teologa nie oznacza przyjęcia za dobrą monetę jego praktyki egzegetycznej. Ta zostaje poddana w *Rejoicing* surowej krytyce, która prowadzi do wniosku,

[9] B. Latour, *Rejoicing*, loc. 1144–1149.

[10] Por. T. Gadacz, *Krytyka Boga tomizmu*, [w:] *idem*, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavalle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 163–166.

[11] B. Latour, *Biography of an Inquiry: On a book about modes of existence*, „Social Studies of Science" 2013, nr 2, s. 287–301.

[12] *Ibidem*, s. 288–289.

© for this edition by CNS

iż deracjonalizacja[13] jest równie nieskuteczną strategią obrony religii jak sama racjonalizacja. Po usunięciu z ewangelii fragmentów dotyczących narodzenia i dzieciństwa Chrystusa (które miałyby jakoby zostać dodane do Pisma Świętego w celu przekonania pogan ukształtowanych przez grecką filozofię) oraz po pozbyciu się z kościołów relikwii nic już z religii nie zostanie[14].

W obliczu klęski narracji racjonalizujących i demitologizujących pojawia się postulat symbolicznego odczytania Biblii. Latour zgadza się z wyjściowym założeniem strategii, zgodnie z którym wyrażenia takie, jak „arka Noego", „Syn Boga" czy „pusty grób" nie reprezentują jedynie desygnatów, ale oznaczają raczej „coś innego, *czego tam nie ma*"[15]. Egzegeza symboliczna prowadzi jednak w kierunku poszukiwania prawdziwego znaczenia, ukrytego za symbolicznym, które okazuje się w ostateczności nie mniej literalne niż pierwsza warstwa — ponownie mamy do czynienia ze złudzeniem komunikacji wiernie odtwarzającej przedmiot. W wyniku odczytania Pisma Świętego metodą symboliczną „Najświętsza Maryja Panna" staje się „edypalną matką", „Jezus" — „największym moralnym autorytetem ludzkości", a „Trójca Święta" — „indoeuropejskimi mitami". Taki rezultat nie zadowala Latoura, dla którego literalne rozumienie przywołanych terminów jest bardziej precyzyjne od wyniku interpretacji symbolicznej.

Także estetyzacja religii nie daje pożądanych efektów. Pozytywna waloryzacja zewnętrznych przejawów wiary spotyka się w tej postawie z ostatecznym unicestwieniem sprawczości religii. Wydaje się, że indywidualny tryb doświadczenia estetycznego odsuwa je od mowy religijnej, właściwej, zdaniem Latoura „ludowi", a nie wyłącznie jednostkom. Mimo wszystko sztuka jest dla religii lepszym punktem odniesienia niż Nauka, albowiem zarówno sztuka, jak i religia „muszą kłamać, aby powiedzieć prawdę"[16], do ich istoty należy wiele przekształceń dokonywanych w trakcie translacji, a w konsekwencji krytykowane są za to, iż nie przekazują wiernie informacji. Zarówno w przypadku religii, jak i sztuki zrozumienie zależy od nastawienia interlokutorów, ich aktywnej partycypacji i gotowości do bycia poruszonym przez dzieło/aniołów[17]. W tym kontekście nie dziwi szczególna więź łącząca sztukę i religię. Więź owa uwidacznia się w kościołach, rytuałach i liturgiach pełnych dzieł sztuki oraz świeckich dziełach, sięgających nader często po religijne motywy. Wymienione podobieństwa i punkty styczne nie

[13] Latour nie przywołuje w *Rejoicing* nazwiska Bultmanna bezpośrednio, ale robi użytek z jego kategorii demitologizacji.

[14] B. Latour, *Rejoicing*, loc.1175–1197.

[15] *Ibidem*, loc. 1210 (kursywa oryginalna).

[16] *Ibidem*, loc. 1287.

[17] Aniołami nazywa Latour posłańców, którzy niosą nie wiadomość, ale „poruszenie duszy" (*tumult of the soul*). Temat aniołów, wzmiankowany jedynie w *Rejoicing*, rozwinięty został w jedenastym rozdziale książki *An Inquiry into Modes of Existence*. Por. B. Latour, *Welcoming the Beings Sensitive to the Word*, [w:] *idem*, *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, przeł. C. Porter, Cambridge 2013, s. 295–326.

© for this edition by CNS

są jednak wystarczająco liczne, aby postawić między religią i sztuką znak równości. Uczestnicy sztuki[18] mogą przez nią zostać odmienieni, ale nie nawróceni; zwracając swe oczy ku temu, co odległe, niezwykłe i obce, nie są w stanie utworzyć wspólnoty. Wydaje się, że Latour myśli tutaj nie o jakiejkolwiek wspólnocie, ale o wyjątkowym rodzaju zbiorowości tworzącym się wokół religii — wspomina w tym kontekście o „ludzie", którego członkowie „rozumieją tradycję"[19].

Udowodniwszy nieprzystawalność dyskursów nauki i sztuki do religii, Latour odnajduje najbliższy jej tryb mowy w języku zakochanych. Posługuje się przy tym przykładem sprzeczki między kochankami. Jeśli na pytanie żony: „Czy kochasz mnie?", mąż odpowiedziałby niczym oziębły Skandynaw z dowcipu: „Tak, ale przecież już o tym wiesz, powiedziałem ci o tym rok temu", byłby to raczej dowód na to, iż w istocie jego uczucie wygasło[20]. Dyskurs miłości to być może ostatni, wciąż powszechnie funkcjonujący tryb mowy, który wymyka się hegemonii komunikacji podwójnego kliknięcia. Nie wymaga się od niego, aby odzwierciedlał w sposób niezapośredniczony i nieprzetworzony swój przedmiot — miłość — ale raczej aby ją odnawiał, tłumaczył na nowo. Wzorem dla języka zakochanych nie jest zatem zmitologizowana Nauka, ale nie są nią również rzeczywiste nauki. W ich przypadku mamy co prawda do czynienia z licznymi przetworzeniami, ale przedmiot jest odrębny od rozmówców i w tym sensie transcendentny — cechę tę dzielą z dyskursem naukowym, między innymi, język sztuki i egzegeza symboliczna. Dyskurs miłości skierowany jest natomiast na samych rozmówców, a zatem immanentny. Zdaniem francuskiego socjologa język zakochanych jest mikroodpowiednikiem mowy religijnej, co wiedzie do zaskakująco brzmiącej tezy, iż immanencja jest domeną religii, podczas gdy transcendencja przynależy nauce. Aby mocniej zaznaczyć różnice dzielące religię od innych sfer aktywności, Latour rozwija wprowadzony wcześniej przykład sprzeczki między kochankami. W kryzysie uczuć, wywołanym chybioną odpowiedzią na pytanie „Kochasz mnie?", nie wystarczy dosłownie zacytować wyznania sprzed lat — trzeba je jeszcze odnowić. Słowna treść komunikatu ma tu znaczenie drugorzędne. Te same zdania, które jeszcze rok temu były skuteczne, dziś nie przynoszą żadnego efektu. Możliwe jest oczywiście odnowienie uczucia, dokonywane mową, ale wypowiedź nie pełni tutaj funkcji perswazyjnej, jak byłoby w informacyjnym trybie komunikacji. Zamiast perswazji mamy tu raczej do czynienia z nawróceniem, przemianą rozmówcy.

Język zakochanych siłą rzeczy swoją mocą obowiązującą obejmuje jedynie bezpośrednio zaangażowaną parę. Latour twierdzi jednak, że w życiu kolektyw-

[18] Sformułowanie to, mimo że nieodparcie kojarzy się z „uczestnictwem w kulturze", zdaje się nieco bliższe sieciowemu spojrzeniu Latoura niż odnoszące do Jakobsonowskiego modelu komunikacji określenie „artyści i odbiorcy".

[19] B. Latour, *Rejoicing*, loc. 1295–1296.

[20] *Ibidem*, loc. 314–321.

© for this edition by CNS

nym, na poziomie „Ludu Bożego", tę samą funkcję co dyskurs miłości pełnić może mowa religijna. Z perspektywy autora *Polityki natury* właściwym celem życia religijnego nie jest osiągnięcie odległego, pozaziemskiego życia wiecznego, ale raczej doczesne „odnowienie oblicza Ziemi"[21]. Immanentny charakter zbawienia najlepiej zatem ujmuje określenie Chrystusa jako „Tego, Który jest, i Który był, i Który przychodzi" (Apokalipsa św. Jana, 1:4). Latour sięga też do prologu Ewangelii według św. Jana, w którym Jezus nazwany jest Słowem. W jego interpretacji fragment ten doskonale ujmuje znaczenie religii, która zamiast w substancji zawiera się w żywej, nieustannie przekształcającej się, transformującej wiernych i stwarzającej wspólnotę mowie.

We wstępnej części eseju Latour zaznacza, że nie chciałby swoimi tezami szokować ani wyznawców, ani niewierzących (czy też raczej „wierzących w niewiarę"). Trudno jednak uznać szczerość jego intencji, czytając dalej między innymi tak prowokacyjne tezy, jak konstatacja, iż „B." jest jedynie sposobem mówienia, a za nowych ojców Kościoła powinni zostać uznani Wolter, Feuerbach, Nietzsche, Marks i Freud. Sam autor jest zresztą świadom, iż jego słowa zapewne, wbrew deklarowanym zamiarom, będą szokować odbiorców. Niepowodzenie to przewiduje na samym początku wywodu i nieustannie się do niego odnosi, nazywając wreszcie swoje stanowisko głosem wołającego na pustyni, niemożliwym do zaakceptowania przez którąkolwiek stronę sporu[22]. Trzeba jednak zaznaczyć, iż *Rejoicing* nie jest jedynym tekstem Latoura na temat religii. Wątki wprowadzone w recenzowanym eseju podjęte zostają przede wszystkim w jedenastym rozdziale pracy *An Inquiry into Modes of Existence* wydanej w 2013 roku[23]. Autor rozwija tam między innymi temat czasowości w kontekście religii, który, jak sugeruje Tim Howles, przywraca Latourowskiej teologii wymiar transcendentny, choć jest to „»dobra« albo »mała« transcendencja, która szuka ontologicznej podstawy nie w substancji, ale w istnieniu"[24]. Zważywszy na to, że Latour w studiach nad religią upatruje korzeni całości swojego projektu naukowego, uzasadnione jest oczekiwać, że w kolejnych pracach odniesie się on do innych jeszcze aspektów zasygnalizowanych w *Rejoicing: Or the Torments of Religious Speech*, takich jak kwestia warunków uniwersalności mowy religijnej.

---

[21] Zmiana zapisu z „ziemi" na „Ziemi" i tym samym wprowadzenie do słów Psalmu 140 perspektywy globalnej wydaje się zasadne zwłaszcza w kontekście późniejszych, ekoteologicznych postulatów Latoura. Por. E. Bińczyk, *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość*, s. 137.

[22] *Ibidem*, loc. 1975.

[23] B. Latour, *Welcoming the Beings Sensitive to the Word*.

[24] T. Howles, *Religion as a Mode of Existence: A Brief Addendum to the Theology of Bruno Latour*, http://www.academia.edu/7604019/Religion_as_a_Mode_of_Existence_A_Brief_Addendum_-to_the_Theology_of_Bruno_Latour [dostęp: 26 marca 2015].

© for this edition by CNS