

ANNA PAZIO

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0009-0005-0133-4357

O ZBAWIENIU STWORZENIA I ODNOWIE OBLICZA ZIEMI

WPROWADZENIE DO EKOTEOLOGII BRUNO LATOURA

Twórczość Bruno Latoura wielokrotnie przecierała nowe szlaki w szerokim spektrum dyscyplin, od badań nad nauką i technologią, poprzez filozofię nowoczesności, aż po problematykę kryzysu klimatycznego i jego ontologicznych i politycznych implikacji. Jednym z aspektów tej nowatorskości było podejście Latoura do religii. Epoka antropocenu, w której dualistyczny podział między naturą a kulturą staje się w coraz większym stopniu nie do utrzymania, generuje potrzebę alternatywnych perspektyw i narracji, by umożliwić zmierzenie się z zagrożeniami, w obliczu których stoi dziś cała ludzka i nie-ludzka rzeczywistość. Taką narrację bądź – jak ująłby to Latour – rodzaj mowy, w której tkwi potencjał na odnowę „oblicza Ziemi”¹, może oferować właśnie religia. Sugestia ta stoi u podstaw tego, co zaczęło być określane mianem latourowskiej ekoteologii².

Mimo że na gruncie polskim powstało już wiele prac analizujących różne aspekty twórczości Latoura bądź wykorzystujących zaproponowane przez niego ramy teoretyczne w badaniach empirycznych³, religijność w jego perspektywie

¹ B. Latour, *Will non-humans be saved? An argument in ecotheology*, „Journal of the Royal Anthropological Society” 2009, nr 15, s. 459–475.

² E. Bińczyk, *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura*, „Stan Rzeczy” 2013, nr 5, s. 137–149.

³ K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka: analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008; M. Gdula, *Uspołecznienie i kompozycja. Dwie tradycje myśli społecznej a współczesne teorie krytyczne*, Warszawa 2016; A. Stasik, *Współwytwarzanie wiedzy o technologii. Gaz łupkowy jako wyzwanie dla zbiorowości*, Toruń 2019; T.S. Markiewka, *Konstruktywistyczny szacunek do nauki. O podejściu Richarda Rorty’ego i Bruno Latoura*, „Diametros” 2019, nr 17, s. 56–68.

omawiano stosunkowo rzadko⁴, choć dla samego Latoura było to zagadnienie kluczowe⁵. **Celem niniejszego artykułu jest więc wprowadzenie polskiego czytelnika w tę problematykę i naświetlenie miejsca religii w uniwersum ideowym Latoura na podstawie szeregu jego późniejszych tekstów.** Pochylam się w związku z tym nad refleksją Latoura dotyczącą potencjału religii dla „odnowy oblicza Ziemi” w dobie antropocenu; nad tym, jak w jego twórczości zarysowują się związki religii z nauką; a także nad jego dążeniem do tego, by rozpleść powszechnie utrzymywaną między nimi opozycję. Należy przy tym zaznaczyć, że Latour pisał o religii z perspektywy kulturowego i ideowego przywiązania do chrześcijaństwa, i to właśnie chrześcijańska metaforyka i terminologia kształtują jego propozycje. Niniejszy tekst nie wyczerpuje analizy latourowskiego „spojrzenia” na religię, wyłania jedynie wątki, które zasługują na szersze omówienie w dalszych pracach.

RELIGIA W UNIWERSUM IDEOWYM LATOURA

Działalność Latoura wymyka się próbom jednoznacznego przyporządkowania do określonej dziedziny lub nurtu intelektualnego⁶, choć najczęściej utożsamiana bywa z teorią aktora-sieci [*actor-network theory*, ANT], studiami nad nauką i technologią⁷, a także zwrotem ontologicznym w naukach społecznych⁸. Podczas gdy refleksja nad religią może nie być intuicyjnie z nim kojarzona, uważniejsze przyjrzenie się jego dorobkowi wykazuje, że religia to dla Latoura rejestr niezbędny, by zrozumieć ludzi „nowoczesnych” oraz zapewnić ramy narracyjne pozwalające na nowo przemyśleć przyczyny i potencjalne remedia na katastrofę klimatyczną.

Korzeni zainteresowania religią można doszukiwać się po pierwsze w kontekście biograficznym Latoura, który określał się jako katolik i wspominał

⁴ Wyjątek stanowi przywołana wyżej praca Ewy Bińczyk, a także: W. Stoczkowski, *Bruno Latour, czyli teoria miłości-sieci. Szkic z antropologii nauki*, „Prace Kulturoznawcze” 2019, nr 22, s. 45–67; M. Humeniuk, *Przenikanie się języków wiedzy i wiary w dyskursie kryzysu klimatycznego. Przypadek argumentu ekoteologicznego Bruno Latoura i radykalnej ekoteologicznej hermeneutyki biblijnej*, [w:] *Utopia a edukacja*, t. VI, red. R. Węgrzyn, R. Włodarczyk, Wrocław 2023, s. 63–85.

⁵ B. Latour, *Biography of an inquiry: On a book about modes of existence*, „Social Studies of Science” 2013, nr 43 (2), s. 287–301.

⁶ Ibidem, s. VI.

⁷ Ibid.

⁸ B. Kamiński, *Zwrot ontologiczny w naukach społecznych jako próba pomysłenia nowego porządku społeczno-politycznego ludzi i rzeczy*, „Stan Rzeczy” 2022, nr 1, s. 337.

o katolicyzmie swojej rodziny⁹. W młodości silnymi inspiracjami teoretycznymi byli dla niego tacy filozofowie i myśliciele religijni, jak Charles Péguy czy Rudolf Karl Bultmann¹⁰. Potwierdzenie tego wczesnego zainteresowania stanowił jego doktorat *La religion à l'épreuve de l'écologie: suivi de Exégèse et Ontologie* [Egzegeza i ontologia. Próba kilku dzieł wskrzeszenia], opublikowany dopiero pośmiertnie, w 2024 roku. Fascynacji tej nie należy jednak postrzegać w oderwaniu od zagadnień, które zdominowały jego twórczość w publicznym odbiorze – badanie religii stanowiło dla Latoura kontynuację jego antropologii nowoczesności. Jak wyjaśnił podczas Henry Meyers Lecture w 2008 roku, niewystarczające jest negatywne ujęcie stwierdzające, że „nigdy nie byliśmy nowoczesni”, pozostaje bowiem naglące pytanie o pozytywną tożsamość tych niedoszłych nowoczesnych¹¹. Dokonanie takiej pozytywnej charakteryzacji wymaga zdefiniowania wszystkich kontrastujących cech i wartości, które „nowoczesnych” ukształtowały¹², co powoduje, że badacz musi posiadać umiejętność „mówienia językami”, a więc bycia wrażliwym na różnorodne rejestry prawdziwego przemawiania¹³. Do tych rejestrów Latour zalicza naukę, prawo, politykę, ale także religię. Każdy z tych rejestrów powinien móc mówić sam o sobie swoim językiem. Jeżeli chcemy bowiem mówić o nauce jako o wartości, nie możemy sprowadzać jej jedynie do stojących za nią „społecznych czynników”¹⁴ – podobnie jest z religią. Dlatego też Latour stanowczo krytykuje klasyczne badania religii, które traktowały wierzących protekcjonalnie, odrzucając ich narracje o siłach duchowych oddziałujących w ich życiach, i zastępowały je innymi, „czysto społecznymi” wyjaśnieniami¹⁵. Perspektywa ANT zakłada bowiem, że:

[N]ie ma nic specyficznego w porządku społecznym; że nie istnieje wymiar społeczny żadnego rodzaju, ani „kontekst społeczny”, ani jakaś osobna dziedzina rzeczywistości, którą można by opatrzyć etykietą „społeczny” czy „społeczeństwo”; że nie są dostępne „siły społeczne”, dzięki którym „wyjaśniono by” pozostałe właściwości, których nie są w stanie

⁹ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 463; idem, *Biography of an inquiry...*, op. cit., s. 288.

¹⁰ W. Stoczkowski, *Bruno Latour, czyli teoria miłości-sieci...*, op. cit., s. 49.

¹¹ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 460.

¹² Ibidem.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., s. 461.

¹⁵ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków 2010, s. 340–342.

opisać inne dziedziny; że uczestnicy wiedzą bardzo dobrze, co robią, nawet jeśli nie artykułują tego ku zadowoleniu obserwatorów¹⁶.

Latour postuluje więc, by mówić o religii *religijnie*, czyli jej własnym językiem¹⁷. Powinno się to wiązać z przyjmowaniem przy badaniu religii sprawczości wszystkich zaangażowanych aktorów i aktantów, tych ludzkich i nie-ludzkich (np. technologia, przedmioty, teksty święte), ale także tych „nad-ludzkich” – sił duchowych, bóstw, aniołów, które generują określone działanie w wierzących jednostkach¹⁸.

Według Latoura o religii można mówić religijnie, ponieważ jest ona przede wszystkim określonym rejestrem mowy¹⁹. O wyjątkowości mowy religijnej stanowi to, że nieustannie przemienia ona sama siebie, lecz zawsze powraca do punktu wyjścia i nigdy nie pozostaje niezmieniona²⁰. W naturze mowy religijnej tkwi nieustanne odnawianie – samej siebie, jak i osób, które są w nią zaangażowane²¹. Tak samo jak sednem języka miłości, słów „kocham cię”, jest ciągłe, trwałe odnawianie bliskości między kochającymi się osobami²², tak język religijny nie zawiera informacji ani odniesień²³ – charakteryzuje się raczej zbliżeniem rozmówców, a w rezultacie także ich przemianą:

Nie oceniamy prawdziwości słów miłości lub religii na podstawie ich stopnia starości lub nowości, ale na podstawie sposobu, w jaki łączą się ze sobą, aby przekazywać energię lub nie przekazywać energii, która będzie dystansować lub pojedynować, wyniszczać lub ratować. Nie ma większego znaczenia, czy [słowa te] wydają się przestarzałe, spatynowane, czcigodne, czy wręcz przeciwnie – nowe, efektowne, błyskotliwe. W zasadzie nie mają one sensu same w sobie: sens ma tylko łańcuch, procesja, połączenie²⁴.

Mowa religijna przede wszystkim generuje bliskość. Jak Latour wielokrotnie podkreśla, religia nie zapewnia dostępu do czegoś transcendentnego, postulując raczej przekroczenie dualizmu między tym, co transcendentne

¹⁶ Ibidem, s. 10.

¹⁷ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 460.

¹⁸ B. Latour, *Splatając na nowo...*, op. cit., s. 341.

¹⁹ Ibidem, s. 461.

²⁰ B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Massachusetts 2013, s. 306. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego są tłumaczeniami własnymi autorki.

²¹ Ibidem.

²² B. Latour, *Rejoicing, Or the Torments of Religious Speech*, Cambridge 2013, s. 26.

²³ B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*, op. cit., s. 311.

²⁴ B. Latour, *Rejoicing, Or the Torments...*, op. cit., s. 78–79.

(m.in. Bogiem), a tym, co immanentne. Religia powoduje, że możemy poczuć się związani relacjami, także tymi z Ziemią, z tym, co tutaj. Dlatego też religia może odegrać rolę w tytułowym odnawianiu oblicza Ziemi, umożliwiając głębokie poczucie związania ze „stworzeniem” i odpowiedzialności za nie²⁵. Jednak, co istotne, religijna transformacja dokonuje się w terażniejszości. Musi być aktualna, wypowiedzana zrozumiale, nieustannie dostosowywana do okoliczności i kontekstu. W tym sensie mowa religijna daleka jest od konserwatyzmu. Jak pisze Ewa Bińczyk, „należy wciąż na nowo dokonywać transformacji przekazu religijnego po to, aby w zmieniającej się rzeczywistości mógł zachować swój autentyczny sens. Trzeba go tłumaczyć i zdradzać na nowo”²⁶. Dlatego też, w pewnym sensie, mówienie religijnie nie wymaga teizmu – sam Latour pisze jako agnostyk²⁷.

Od religii zdefiniowanej wyżej jako określony *tryb mowy* należy odróżnić znacznie szersze pojęcie *kontrreligii*, którym określić można pewne manifestacje zarówno religii, jak i nauki. Latour zaczerpnął je od Jana Assmanna, który wiązał genezę kontrreligii z tzw. rozróżnieniem możeszowym, a więc momentem dziejowym narodzin monoteizmu, w którym władza boska/religia została utożsamiona z prawdą i zaczęła domagać się wyłączności²⁸. Niemożliwe stało się już „tłumaczenie” bóstw między tradycjami – istnienie prawdziwego Boga zaczęło wymuszać konieczność odrzucenia wszystkich innych²⁹. Mimo że dziś niedoszli „nowocześni” odcinają się od religijnych zabobonów przeszłości, według Latoura pozostają dziedzicami tego rozróżnienia, wyznawcami kontrreligii, podtrzymując opozycję między oświeconym poznaniem prawdy o naturze a trwaniem przy religijnej iluzji (które to przekonanie musi zostać odrzucone, skrytykowane i obnażone)³⁰. Kluczowy w tego rodzaju ujęciach jest aspekt czasowy – dziejowy przełom objawienia prawdy oddzielany bywa jednoznacznie od minionej epoki zabobonów.

Natura [...] odziedziczyła [...] wszystkie funkcje wszechwidzącego i wszechogarniającego Boga z dawnych czasów, [...] i jest w takim samym stopniu zdolna spowodować, by jej Opatrzność osiągnęła na Ziemi dowolny cel!³¹

²⁵ B. Latour, *If we lose the Earth, we lose our souls*, Cambridge 2024, s. 74.

²⁶ E. Bińczyk, *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość...*, op. cit., s. 141.

²⁷ Ibidem, s. 141; B. Latour, *Rejoicing, Or the Torments...*, op. cit., s. 9.

²⁸ B. Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge 2017, s. 155.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibid., s. 157.

³¹ Ibid., s. 46.