

## R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

## W OBLICZU GAI, W OBLICZU WOJNY\*

Czytanie *Facing Gaia* Bruno Latoura rozpoczynałem z nadzieją jeśli nie na zakończenie kulturowych wojen o naukę, to przynajmniej na konstruktywne zawieszenie broni. Latour przez czterdzieści lat stanowczo odmawiał nauce uprzywilejowanej pozycji wśród innych systemów tworzenia wiedzy i działania. Oczywiście spotykał się z równie stanowczym sprzeciwem i krytyką własnych poglądów ze strony adwersarzy. Jednak przy odrobinie dobrej woli zawsze można było wskazać przesłanki do zawieszenia broni. Latour nigdy nie podważał przecież znaczenia nauki dla świata (a jedynie doniosłość, jaką nauka sobie przypisuje). W swoich rozważaniach często używa konstrukcji, które (po pewnym dodefiniowaniu) mają bliskie odpowiedniki po stronie nauk o złożoności, sieciach, ucieleśnionym i enaktywistycznym poznaniu. Co więcej, zdarzyło mi się słyszeć od przedstawicieli tych dyscyplin deklaracje świadczące o ostrożnym zainteresowaniu systemem francuskiego antropologa.

Nie ma lepszej okazji na zawarcie pokoju, niż stając „w obliczu Gai”. Mówimy przecież o globalnym ociepleniu, ginięciu gatunków, głodzie, migracjach, wojnach – te problemy powinny stymulować obie strony sporu o istotę i rolę nauki we współczesnym świecie do zbliżenia stanowisk i połączenia sił w imię opanowania procesów, które stanowią egzystencjalne zagrożenia dla wszystkich i wszystkiego. Latour jednak wyraźnie sygnalizuje, że żadnego rozejmu nie będzie. Wojna trwa, jejcy nie będą brani.

\*

W ośmiu rozdziałach składających się na *Facing Gaia* Latour podsumowuje swoje dotychczasowe poglądy dotyczącą statusu nauki, natury, religii i polityki, dodaje nowe elementy (figury Gai i Antropocenu), definiuje atrybuty aktorów i interesariuszy, którzy wchodzi w spór o przyszłość naszej planety, by w końcu przedstawić przebieg i wyniki symulowanego procesu politycznego przeprowadzonego na podstawie wypracowanych wcześniej kategorii i strategii.

Wszystko to w atmosferze zagrożenia, niepewności, wręcz szaleństwa, a także poczucia pilnej potrzeby działania w związku ze zmianami w środowisku natural-

---

\* Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, przeł. Catherine Porter, Cambridge, UK; Medford, MA: Polity 2017, 327 s.

nym, których nie można już dłużej ignorować; Latour od pierwszych stron stara się wywołać w czytelnikach niepokój, związany z radykalną redystrybucją sprawczości, z „nowym reżimem klimatycznym”, który sami wywołaliśmy i któremu musimy stawić czoła. Miłośnicy emfaticznego stylu francuskiego badacza także tym razem będą usatysfakcjonowani; wszyscy inni powinni przystępować do lektury wyposażeni w spory zasób cierpliwości.

Pierwsze dwa wykłady są poświęcone ponownemu rozprawieniu się z różnicami charakteryzującymi nowoczesny, naukowy światopogląd – natura/kultura, oraz (działający) człowiek / (pasywny) świat nie-ludzki. Punktem wyjścia jest pojęcie natury, co nie dziwi, biorąc pod uwagę tematykę książki – w świecie polityki, publicystyki, nauki temat ekologii i zmian klimatycznych rozgrywany jest poprzez przeciwstawienie natury kulturze, człowiekowi, cywilizacji. Latour konsekwentnie od lat twierdzi, że to rozróżnienie jest sztuczne, że wynika ze specyficznej konstytucji nowoczesności, rozdzielenia władzy politycznej od wiedzy, dzięki któremu to właśnie wiedza (i nauka) jest suwerenem na terytorium natury. Jednym z aspektów tego podziału jest przeciwstawienie aktywnego, działającego człowieka, nieruchomym, pasywnym elementom świata przyrody. Dla Latoura jednak „różnica między ludźmi i nie-ludźmi ma nie więcej sensu niż przeciwstawienie Natura/Kultura”<sup>1</sup> i są one „jedynie stylistycznym zabiegiem upraszczającym świat aktorów do kategorii ożywionej lub nieożywionej”<sup>2</sup>.

W konsekwencji zmiany „ekologicznego reżimu” (ocieplenia klimatu) coraz trudniej jest utrzymać rozróżnienie Natura/Kultura, bo ta pierwsza manifestuje swoją sprawczość w coraz bardziej różnorodny i natarczywy sposób. „Gaja” jest figurą, która w interpretacji Latoura symbolizuje tę nową sytuację – pojawienie się nowych wektorów sprawczości, nowych aktorów w sieci działania i znaczenia<sup>3</sup>. Analogicznie, pojęcie „Antropocenu” w ujęciu Latoura służy do podkreślenia, że nowa, różnorodna podmiotowość Gai daje o sobie znać jako znacząca odpowiedź na działania świata ludzkiego – ale nie rozumianego jako ogólna kategoria Ludzkości, lecz dającego się rozłożyć (podobnie jak Gaja) na niezliczoną wielość interesów, znaczeń, artefaktów, punktów widzenia. Antropocen nie jest przeciwstawiony Gai, ale raczej stanowi rezultat jej dopełnienia<sup>4</sup>. W obliczu tej radykalnej redystrybucji sprawczości Nauka – z jej podziałem na Naturę/Kulturę, ożywione i martwe – jest nieadekwatna nie tylko jako źródło opisu, ale przede wszystkim jako instytucja mająca zaradzić egzystencjalnym, ekologicznym niebezpieczeństwom, które ta sytuacja ze sobą niesie. Aby uratować świat, twierdzi Latour, należy porzucić tradycyjne podziały, na których Nauka zawsze się opierała.

Aby stawić czoła Gai, należy nie tylko przezwyciężyć dotychczasowe schematy myślenia, ale także przekształcić społeczności, które są zaangażowane w spór o przyszły kształt planety. Latour dokonuje analizy cech dwóch głównych interesariuszy tego sporu „ludu nauki” i „ludu religii”. Robi to w nadziei na znalezienie wspólnych płaszczyzn, które, pomimo nominalnych różnic tych obozów, pozwolą na prowadzenie pomiędzy nimi negocjacji. Okazuje się, że znalezienie tych wspólnych płaszczyzn jest możliwe tylko w przypadku konkretnych rodzajów nauki i religii: tylko „antropologiczna” nauka (czyli taka, jaką Latour postu-

<sup>1</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>3</sup> Ibidem, Wykład 3.

<sup>4</sup> Ibidem, Wykład 4.

luje od zawsze) i „ziemska” religia, religia „z tego świata”, są w stanie dokonać translacji swoich punktów widzenia (co jest warunkiem „zdolności negocjacyjnej”), a jednocześnie być wrażliwe na „politykę” Gai. Translacja jest możliwa dzięki temu, że obie odrzucają istnienie jakiejś uniwersalnej organizującej zasady, działają bez projektu, lokalnie uwikłane w dynamiczne sieci relacji działań i znaczeń. Ich kanoniczne wersje to Nauka taka, jak współcześnie sama się definiuje, oraz Religia z jasno zdefiniowaną pozaczasową eschatologią. Są one skazane są na wojnę, bo wzajemne przełożenie ich perspektyw uniemożliwione jest istnieniem abstrakcyjnych bytów, które je definiują – kategorii Natury i Stwórcy. Ta sama cecha powoduje, że Nauka i Religia są tak naprawdę dla siebie zwierciadlanym odbiciem. I oczywiście nie mają szans, mówi Latour, na skuteczne negocjacje z Gają.

Zwolennicy absolutystycznej Nauki i Religii są oddzieleni od świata i dlatego nie mogą zaangażować się proces polityczny, jaki ma miejsce w epoce Antropocenu, z coraz wyraźniejszym zaangażowaniem Gai. Tymczasem ludy pragmatycznej nauki i „religii z tego świata” są „ziemione” (*earthbound*), co oznacza że są otwarte na burzliwą wielość form sprawczości, aktorów i relacji, która jest charakterystyką Gai, mogą wejść z nią w spór, w dyskusję<sup>5</sup>.

Latour w końcowych fragmentach książki pokazuje, jak taki spór może wyglądać. Nie jest to kolejny abstrakcyjny opis, czysto intelektualny projekt, ale sprawozdanie z symulacyjnej gry negocjacyjnej „Make it Work”, która odbyła się w maju 2015 roku w paryskim Théâtre des Amandiers – Teatrze Negocjacji. Zorganizowana została przez kilka instytucji edukacyjnych, z inicjatywy, między innymi, Bruno Latoura i wzięło w niej udział 200 studentów. Symulacja odbyła się na kilka miesięcy przed oficjalną paryską konferencją klimatyczną ONZ (COP21), której celem było wypracowanie konsensusu dotyczącego limitów emisji gazów cieplarnianych, tak, by ograniczyć długofalowe skutki globalnego ocieplenia. Podobny cel (wyrażany w kategoriach renegocjacji „terytoriów” zajmowanych przez strony sporu) przyświecał opisywanej przez Latoura symulacji, z tym że grono aktorów dopuszczonych do wypracowywania tego konsensusu nie było w tym przypadku ograniczone do interesariusz znanych z tradycyjnego procesu politycznego; państw i instytucji je zrzeszających. Studenckie delegacje uczestniczące w warsztatach reprezentowały – obok USA, Chin, i innych państw narodowych – także Lasy, Oceany, Atmosferę, Ludy Tubylcze, Organizacje Pozarządowe, Zagrożone Gatunki czy Internet. Postulat poszerzenia i rozdystrybuowania sprawczości, uwzględnienia Gai w procesie politycznym, został potraktowany w tej symulacji serio, podobnie jak specyficzne zasady gry regulujące ten proces, zbieżne z projektem szkicowanym w początkowych rozdziałach *Facing Gaia*: delegacje musiały się zobowiązać, że w negocjacjach nie będą odwoływały się do żadnego zewnętrznego, absolutnego autorytetu: Natury, Stwórcy, Rynku, jakiegokolwiek formy „Rządu Światowego”. Realne są tylko lokalne interesy, gra stron, które starają się na nowo nawzajem definiować zajmowane przez siebie terytoria (rozumiane jako całości kształt materialnych i symbolicznych zasobów, od których zależy ich trwanie)<sup>6</sup>.

To z pewnością intrygujący, dający do myślenia eksperyment. Może rzeczywiście wyzwaniem ekologii nie można stawić czoła za pomocą globalnych de-

<sup>5</sup> Ibidem, Wykłady 5, 6 i 7.

<sup>6</sup> Ibidem, Wykład 8.

kretów? Może najlepsze, co można zrobić, to uprawiać politykę poprzez drobne, ale liczne, lokalne renegocjacje relacji pomiędzy aktorami, w nadziei, że wyłoni się z nich nowy układ sił, będący w stanie podtrzymać istnienie wszystkich interesariuszy, który będzie stabilną, zadowalającą wszystkich homeostazą. Po pięciodniowych pracach, pomimo problemów z adekwatną reprezentacją terytoriów zajmowanych przez poszczególnych uczestników, udało się podpisać deklarację zawierającą ustalenia satysfakcjonujące wszystkich „uziemionych” aktorów.

\*

Mam spory niedosyt samego opisu procesów negocjacji. Jak swoje interesy, swoje terytorium, definiowała delegacja Atmosfery? Dlaczego wśród deklaracji poszczególnych interesariuszy (przedstawionych w końcowych kadrach filmu dokumentującego symulację<sup>7</sup>) brakuje zobowiązań Oceanów i Lasów? Daje się wyczuć jakieś pęknięcie, brak harmonii pomiędzy teorią rozwijaną przez większą część *Facing Gaia* a wynikającą z niej praktyką, opisaną w ostatnim rozdziale. Podejrzewam, że problem może mieć źródło, jakżeby inaczej, w stosunku Latoura, do nauki, naukowców i naukowości. A raczej – do istoty świata i rzeczywistości.

\*

Bruno Latour potrzebuje nauki, tylko że nie całej – potrzebne mu są fakty, których nauka dostarcza. Nie twierdzi wcale, że nie są czymś obiektywnym. Stara się tylko pokazać, że ich obiektywność wypływa nie z rygorystycznej obserwacji jakiegoś fragmentu rzeczywistości (Natury), ale ze strategicznego użycia języka (na różnym poziomie – od zapisów wskazań aparatury badawczej po stanowcze twierdzenia w artykułach naukowych) i działania politycznego, zmierzającego do pozyskiwania poparcia dla własnych tez, tworzenia konsensusu, który fakty stabilizuje. Nie znaczy to, że są one fikcją – fakty są jak najbardziej rzeczywiste, czego możemy doświadczyć, używając penicyliny czy oglądając nagrania próbnych eksplozji broni jądrowych – i dlatego są one dla wszystkich tak ważne. Latour nie zgadza się po prostu na pogląd, że mechanizm decydujący o skuteczności i obiektywności nauki jest czymś wewnętrznym, specyficznym, niespotykanym w innych dziedzinach życia, dostępnym z zasady dla wąskiego grona wtajemniczonych; w Nauce, tak jak gdzie indziej (a szczególnie w Polityce), używa się retoryki i zawiera sojusze<sup>8</sup>.

Wraz z globalnym ociepleniem, pojawieniem się „nowego reżimu klimatycznego”, słowem, z nadejściem Gai, użyteczność nauki i naukowców znacząco się zwiększa. Tylko oni bowiem są w stanie dostarczyć faktów dotyczących nowych („naturalnych”) form sprawczości, które składają się według Latoura na Gaję, a także wprowadzić tych nowych aktorów do polityki, po to by mogli uczestniczyć w grze negocjacyjnej, która zdecyduje o przyszłym kształcie Antropocenu. O ile zatem za czasów *Laboratory Life* stawką było udowodnienie, że nauka jest formą polityki, o tyle w *Facing Gaia* Latour wręcz domaga się od naukowców, by sami politycznie się zaangażowali:

<sup>7</sup> David Bornstein, 2015, *Climate Make It Work*, <https://vimeo.com/144776558> [dostęp: 8.03.2018].

<sup>8</sup> Bruno Latour, Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1986.

W końcu, zamiast wierzyć, że wasza nauka musi spełnić wygórowane żądania epistemologii, które wymagają, żebyście byli odcieleśnieni i umiejscowieni w nicości, po prostu zadeklarujcie, gdzie jesteście usytuowani.

[do postaci Badaczki] Dlaczego nie jesteś dumna z wynalezienia tak niezwyklego instrumentarium, które pozwala ci udzielić głosu niemym rzeczom, tak jakby miały zdolność mówienia?<sup>9</sup>

Jednak w kontekście całej twórczości Latoura, wojen o naukę, w które był zaangażowany, apel ten nabiera cech szantażu. „Ogarnijcie się w końcu”, zdaje się domagać od naukowców, „i przyznajcie, że to właśnie moja interpretacja waszego fachu jest adekwatna. W przeciwnym razie nie możecie być sojusznikami w sporze o przyszłość planety i nas wszystkich; staniecie się współodpowiedzialni za katastrofę, która nas wszystkich może spotkać”.

Ale właściwie dlaczego naukowcy nie mogliby uczestniczyć w negocjacjach z Gają, nie wyzbywając się wcześniej własnej tożsamości? Przecież od dawna eksportują do świata Polityki fakty i teorie. Zdarza się też, że sami się w taką podróż wybierają, przekraczając granicę, stając się popularyzatorami, komentatorami, a nawet urzędnikami i menadżerami. Czy, dla dobra sprawy, nie można się umówić, że naukowcy będą wciąż udostępniać zebraną przez siebie wiedzę (co jest przecież elementem ich etosu) i wspierać tworzenie dobrych polityk, a w zamian antropolodzy i socjologowie nauki nie będą nastawać na wartości, które naukowcom są drogie? Z punktu widzenia Latoura nie wchodzi to w grę. Nie tylko dlatego, że absolutystyczna Nauka z ostatecznym autorytetem Natury i Metody automatycznie wyklucza możliwość upodmiotowienia Gai, nie-ludzkich aktorów, co w ujęciu Latoura jest niezbędne dla stworzenia nowej wizji radykalnie równościowej polityki. Chodzi też o to, że naukowcy, jeśli „pozostaną sobą”, nawet deklarując, że podzielą się wiedzą, faktami, ale nie będą się mieszać w proces polityczny, potencjalnie zawsze będą mieli ostatnie słowo, głoszone z wysokości swojej wieży z kości słoniowej. Jest to, innymi słowy, kwestia władzy.

Latour w *We Have Never Been Modern* argumentuje, że powstanie nowoczesnej nauki jest ruchem w grze o władzę. Nauka wywalczyła sobie suwerenność wobec totalnej władzy nowoczesnego państwa, świeckiego Lewiatana. Z faktami Natury (sztucznie wykreowanym, według Latoura, terytorium) żadna władza nie może dyskutować, nie może ich zmienić. Jedyne, co można z faktami robić, to je zbierać i wyjaśniać, a tym zajmuje się właśnie Nauka. Kontrolując fakty, naukowcy kontrolują Naturę, a ta suwerenność pozwala jak równy z równym rozmawiać zarówno z Państwem, jak i z Religią. „Natura została poczęta w siedemnastym wieku jako sposób na uczynienie Polityki jeśli nie bezsilną, to przy najmniej podporządkowaną Nauce”<sup>10</sup>. Oczywiście nie trzeba dodawać, że w tak komfortowej sytuacji nie pozostaje Antropologia, bo jej terytorium (rzeczywistość komunikacji, wartości, znaczeń) w dużym stopniu pokrywa się z terytorium Polityki. Potencjalnym sposobem na emancypację, wskazanym przez Comte’owski pozytywizm socjologii, jest naturalizacja własnego przedmiotu, co, przynajmniej z punktu widzenia Latoura, nie wchodzi w rachubę, bo oznaczałoby zwasalizowanie przez Naukę.

<sup>9</sup> Bruno Latour, *Facing Gaia*, s. 32.

<sup>10</sup> Idem, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Mass: Harvard University Press 1993, s. 46.

Deterytorializacja Nauki, by stała się „naukami”, a naukowcy – „badaczami”, jest zatem nie tylko warunkiem koniecznym do włączenia Gai w proces polityczny. Jest także sposobem na neutralizację przeciwnika w grze o kontrolę nad znaczeniami. Taki jest przynajmniej wydźwięk retoryki Wykładu 5, w którym Latour pisze, że naukowcy, aby stać się „uziemionymi”, czyli zdolnymi do reprezentowania Gai i jednocześnie wchodzenia z nią w negocjacje, muszą zostać spacyfikowani, uspokojeni i „ściągnięci na ziemię”<sup>11</sup>. Gdy już to się uda, na polu spłaszczonej, pluralistycznej ontologii to Antropolog znów będzie mieć przewagę i inicjatywę w układaniu świata – to on napisze scenariusz wielkiego Teatru Negocjacji, rozdzieli role; kto nie będzie w stanie lub nie zechce w nie wejść, zmuszony będzie opuścić scenę.

W tym kontekście jasne jest, dlaczego Latoura z nauki interesują głównie odkrywane/produkowane przez nią fakty, a w znikomym stopniu (jeśli w ogóle), teorie, nie mówiąc już o metodologii czy filozofii. Te ostatnie są bowiem mechanizmem generowania znaczeń i autorefleksji, ale w zgodzie z pierwotną konstytucją Nauki – tą zakładającą rzeczywistość świata i określony sposób jego poznawania. Natomiast spacyfikowane, ściągnięte na ziemię „nauki” nie będą potrzebować wewnętrznego, niezależnego mechanizmu tworzenia znaczeń i krytyki, bo te pochodzą odtąd będą już z „zewnątrz”, z procesu politycznych negocjacji, w których nauki mają uczestniczyć.

Jest to niefortunny punkt widzenia. Znacznie utrudnia konstruktywny, wykraczający poza komunikację „faktów naukowych”, dialog z przedstawicielami nauki. Widać to dość wyraźnie w kilku mniej lub bardziej irytujących fragmentach *Facing Gaia*. Aby zilustrować powszechną sprawczość nie-ludzkich agentów, Latour przytacza trzy narracje<sup>12</sup>: pierwsza, z *Wojny i pokoju*, pokazuje jak wiele nieosobowych czynników miało wpływ na podejmowanie decyzji przez marszałka Kutuzowa. Druga narracja to opis oporu, jaki rzeki Mississippi i Atchafalaya stawiały regulacyjnym staraniom Korpusu Inżynieryjnego Armii USA. Trzeci fragment pochodzi z artykułu naukowego, w którym działanie białka obecnego w mózgu opisane jest przez badaczy w kategoriach aktywności, celowości i sprawczości. Znajomość dyskusji (jeśli nie wprost tak zwany „zdrowy rozsądek”) na temat różnych rodzajów intencjonalności<sup>13</sup> pozwoliłaby dostrzec, że dwa pierwsze przykłady są fundamentalnie odmienne od trzeciego, co z kolei pomogłoby wysubtelnić zasadną dyskusję o rozszerzonej sprawczości. Innym często pojawiającym się przykładem ignorowania treści teorii naukowych przez Latoura jest tworzenie słomianej kukły teorii ewolucyjnej; tym razem poprzez jej interpretację w kategoriach świeckiej Opatrzności<sup>14</sup>.

Jednak najbardziej rzucającym się w oczy przykładem niefrasobliwego interpretowania teorii naukowych przez francuskiego antropologa jest tytułowa Gaja. Oto w Wykładzie 3, tuż po podaniu dwóch cytatów z Jamesa Lovelocka, twórcy teorii Gai, jasno definiujących, że jest ona samoregulującym się, utrzymującym

<sup>11</sup> Idem, *Facing Gaia*, s. 167.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 50–58.

<sup>13</sup> Por. Daniel C. Dennett, *Intentional systems*, „The Journal of Philosophy” 1971, vol. 68, nr 4, s. 87–106; W. Tecumseh Fitch, *Nano-intentionality: A defense of intrinsic intentionality*, „Biology and Philosophy” 2008, vol. 23, nr 2, s. 157–177.

<sup>14</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, s. 102.

homeostazę systemem, Latour zaczyna argumentować, że Lovelock wcale nie miał na myśli tego, co przed chwilą zostało przytoczone<sup>15</sup>. W konsekwencji kolejnych zabiegów retorycznych „Gaja” staje się wydmuszką oryginalnej idei, zachowującą powierzchowne skojarzenia ze starożytną boginią Ziemi, skorupą znaczenia, wciąż obarczonego przydatnym odium kontrowersji naukowej, ale z zainstalowaną przez Latoura maszyną „redystrybuowanej wielospawczości” w miejsce amputowanej wcześniej zawartości, odnoszącej się do biologicznych systemów złożonych.

\*

Ostatnim wątkiem, który chciałbym prześledzić, jest kwestia reprezentacji interesów aktorów nie-ludzkich przez ludzkie delegacje, tak jak to miało miejsce w studenckim Teatrze Negocjacji. Z pewnością nie jest to idealne rozwiązanie – czy można w pełni wierzyć ludziom, nawet „uziemionym”, że będą adekwatnym głosem Lasów, Oceanów czy Zagrożonych Gatunków? Spróbujmy kwestię autonomii nie-ludzkich aktorów potraktować zupełnie poważnie. Czy jest jakiś sposób, by te byty reprezentowały same siebie? I jakie byłyby tego konsekwencje?

Na te pytania w swoich tekstach próbował odpowiedzieć Karl Schroeder, pisarz SF i autor analiz foresightowych. W opowiadaniu *Deodant*<sup>16</sup> opisuje obszar lasu, który jest opleciony siecią czujników, nieustannie monitorujących wszystkie parametry zarówno drzewostanu, jak i środowiska – atmosfery, gleby. Dane te stanowią reprezentację dobrostanu lasu w odniesieniu do zmian otoczenia, także tych spowodowanych przez człowieka. Odpowiedni algorytm przekształca te reprezentacje w zalecenia i eksplikacje interesów, o które, w imieniu lasu, inkorporowanego jako osoba prawna, dba dobra prawnicza kancelaria.

Jeszcze bardziej radykalnie autonomię przyrody Schroeder projektuje w książce *Ventus*<sup>17</sup>. Opisuje ona planetę (tutułowy Ventus), która, w wyniku błędu oprogramowania nanotechnologii mających przekształcić ją w przyjazny raj dla przyszłych kolonistów, staje się niezrozumiałą, ledwie ich tolerującą siłą, której sztucznego pochodzenia nawet się nie domyślają. Inteligentna nanotechnologia, na wskroś przenikająca planetę, wytworzyła własne, niezależne od ludzkich, kategorie poznawcze (*thalience*). Akcja książki kieruje jej bohatera, potomka kolonistów, ku poznaniu natury Ventusa, odblokowaniu komunikacji pomiędzy planetą a ludźmi, ale nie po to, by ją ponownie im podporządkować, ale by umożliwić pomiędzy obiema stronami dialog i negocjacje na równych prawach.

Wydaje się, że obie narracje zbliżają nas do opisu ideału autonomii i sprawczości aktorów nieludzkich. W *Deodant* interesy lasu są formułowane automatycznie, bez potrzeby reprezentowania ich przez ludzi w formie „faktów naukowych”. *Ventus* jest bytem jeszcze bardziej niezależnym, bo posługuje się niekompatybilnymi z ludzkimi schematami myślenia. Jednak w obu tych przypadkach, podobnie jak w symulowanych negocjacjach z Gają, uzyskanie podmiotowości przez aktorów nie-ludzkich jest skażone człowieczeństwem. Nawet w przypadku Ventusa, oddzielnego od ludzkości już na poziomie pojęciowym, wytworzenie własnej tożsamości i świadomości możliwe było dzięki „założycielskiej” ingerencji ludzkiej

<sup>15</sup> Ibidem, s. 94–95.

<sup>16</sup> Karl Schroeder, *Deodant*, w: *METAtropolis: Cascadia*, Audible, Inc. 2010.

<sup>17</sup> Idem, *Ventus*, New York: Tor 2000.

technologii. Utopia spolityzowanej natury to zawsze obraz świata przekształconego: ukulturalnionego albo scybernetyzowanego, gdzie ceną za upodmiotowienie natury jest utrata jej tożsamości; jest to radykalne zrealizowanie projektu nowoczesności. Jedynym sposobem na utrzymanie tak zrealizowanej podmiotowości natury byłoby zapomnienie, że ingerencja, która uczyniła ją podmiotem, kiedykolwiek miała miejsce – tak jak w przypadku potomków kolonizatorów Ventusa, dla których wszystko, co dzieje się na planecie, jest po prostu „naturalne”.

Taki też jest sens stwierdzenia Latoura, że „nigdy nie byliśmy nowocześni” – jest to wezwanie do aktywnego zaprzeczania, że nowoczesność kiedyś się rozpoczęła i że wciąż trwa. I o ile można sobie wyobrazić, że istnieją ludzie, którzy w takim zaprzeczeniu już żyją (mocno podejrzewam, i piszę to bez śladu ironii, że jednym z nich jest Bruno Latour), to trudno mi przypuszczać, że jest wśród nich wielu naukowców. Z drugiej strony nie liczę także na złagodzenie pozycji samego Latoura. Dlatego kulturowe wojny o naukę, teraz już pod groźnym spojrzeniem Gai, wciąż będą trwać.

Łukasz Jonak  
(Uniwersytet Warszawski)

#### BIBLIOGRAFIA

- Bornstein David, *Climate Make It Work*, 2015, <https://vimeo.com/144776558> [dostęp: 8.03.2018].
- Dennett Daniel C., *Intentional Systems*, „The Journal of Philosophy” 1971, vol. 68, nr 4, s. 87–106.
- Fitch W. Tecumseh, *Nano-intentionality: A defense of intrinsic intentionality*, „Biology and Philosophy” 2008, vol. 23, nr 2, s. 157–177.
- Latour Bruno, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, przeł. Catherine Porter, Cambridge, UK; Medford, MA: Polity 2017.
- Latour Bruno, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Mass: Harvard University Press 1993.
- Latour Bruno, Woolgar Steve, *Laboratory Life?: The Construction of Scientific Facts*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1986.
- Schroeder Karl, *Deodant*, w: *METAtropolis: Cascadia*, Audible, Inc., 2010.
- Schroeder Karl, *Ventus*, New York: Tor 2000.

#### W LAS\*

Zmarła niedawno Ursula K. Le Guin *The Word for World Is Forest* – w polskim przekładzie Agnieszki Sylwanowicz tytuł ten brzmi *Słowo Las znaczy Świat* – opublikowała w roku 1972. Wśród wielu poruszanych przez nią tematów jest

---

\* *The Word for World is Still Forest*, red. Anna-Sophie Springer i Etienne Turpin, Intercalations, vol. 4, Berlin: K. Verlag 2017, 202 s.