

THEO-RIA.

SCHIȚĂ HANTOLOGICĂ

Dacă interbelicul a fost impregnat, în Franța, de tomism, și dacă, după secularizarea statului, la 1905, convertiunea spre catolicism avea un farmec, mai mult sau mai puțin desuet, odată cu hegelianismul anilor 1930 și cu existențialismul care-l însoțește și-l popularizează, dar și odată cu joncțiunea dintre artă avangardistă și etnologie, devine aproape imposibil să fii filozof și apologet creștin în același timp. Și dacă e adevărat că practica lecturilor spirituale nu dispare – Derrida și Foucault citează filozofie veche, Barthes, spiritualitate orientală – orice angajament religios pare o frână în calea gândirii teoretice. Religia devenise o afacere privată. Dar chiar și atunci când încearcă să se afirme public, prin diverse luări de poziție, discursul religios aterizează repede pe poziții conservatoare, reacționare, incompatibile cu modul de viață și cu sensibilitatea moderne.

Religia nu mai poate fi rechemată ca atare pentru a rezolva probleme sau pentru a insufla energia unui angajament intelectual viabil. Ea poate fi, însă, moștenită și transformată în resursă. În gândirea lui Bruno Latour, catolicismul a fost mobilizat ca centrală afectivă, după ce rațiunile pentru care masele pot fi mobilizate în numele unui ideal superior care să le poată subiectiva – în națiune sau în clasă – și-au pierdut legitimitatea. Dar religia apare importantă mai ales în măsura în care realitatea este de două feluri: cea pe care o trăiești și cea în care crezi. Prima prezentifică, a doua conduce la acțiune (care poate fi bună sau rea, desigur). Catolicismul lui Latour nu este unul suprapus antimodernismului comunitarist, nu este unul nostalgic, ci, în primul rând, e o formă în care colectivul, în care comunitatea – absentă, la Jean-Luc Nancy, dez-afectată – poate să-și revină, poate fi resuscitată. Este, de asemenea, locul unui universalism „diplomatic”, care nu este transferat și impus militar, cum se întâmplă cu democrația americană, ci care mediază între limbaje, înainte de a media între culturi. El postulează, în aceeași Lume, un multi-naturalism, acest „humanitas multiplex” cum spune Viveiros de Castro, care adaugă faptul că a construi acest nou universalism, unul (cumva) natural, este misiunea antropologiei. „Rolul constitutiv al antropologiei (sarcina sa *de jure*) nu este deci acela de a explica lumea celuilalt, ci mai degrabă de a multiplica lumea noastră, populând-o

cu toate acele lucruri exprimate care nu există în afara expresiilor lor”¹.

Dacă, pentru un antropolog brazilian, Celălalt este o chestiune de traducere în limbajul aceluiași, pentru un intelectual occidental, credem noi, de pe poziții eurocentrice, miza este dublă. Alienarea a făcut deja din el însuși un celălalt, un subiect-obiect care se observă și se lasă observat. Nu este nevoie de studii de etnologie astăzi, pentru ca cineva, oricine, să observe această echilibristică între un eu care face și unul care spune că face. Un episod din *Survivor* este mai mult decât suficient pentru astfel de reflecții. Doar că universalul muncii capitaliste are carențele lui. Nu numai că noțiunile sale trebuie revizitate astăzi, în stadiul Dubai al capitalismului, sau în ceea ce Luc Boltanski și Eve Chiapello numeau „noul spirit” al său (1999), dar există alterități mult mai radicale decât cea a muncitorului față de patron sau a femeii occidentale față de bărbatul occidental. Ele nu pot fi aduse la numitorul comun al emancipării sau al condițiilor materiale, iar cunoașterea religioasă în dimensiunea sa epistemică și estetică (sufletească), occidentală, ipostaziată în catolicismul practicat (dar nu numai), reprezintă un motor de traducere pe care a venit momentul să-l repunem astăzi în funcțiune. E important de subliniat că acest catolicism nu are însă nimic de-a face cu prozelitismul. El trebuie înțeles ca formă și ca istoricitate. Dacă Vaticanul există astăzi și Papa mai poate fi Papă (în vreme ce cavalerul medieval a rămas demult doar o ficțiune), asta se întâmplă pentru că singura lui misiune a devenit aceea de ambasador al Păcii. Catolicismul s-a agiornat, cum, de altfel, o arată și Sorrentino, prin serialul *The Young Pope*, unde tânărul Papă nu există în afara zidurilor Vaticanului nici măcar ca efigie a instituției pe care o reprezintă. Catolicismul a pierdut mulți adepți și nu mai deține niciun imperiu, dar a rămas viu în calitatea lui de mediator.

Spre sfârșitul anilor 1990, toată această moștenire religioasă a discursului latourian își întâlnește kairos-ul: schimbările climatice, Antropocenul, colapsul planetar lent, diferit de cel nuclear, dar iminent, căci e mult mai puțin dependent de gesturi sau umori singulare. Universalismul soft și implicit al catolicismului contemporan, al unui catolicism



Archangel_Engage (1)

care se teme, pe bună dreptate, să-și revendice numele în formulele genetice ale angajamentelor în care se inserează, ar fi fost neputincios dacă n-ar fi avut un corelativ concret prin care lumea, toată lumea, să poată încăpea din nou într-o arcă a lui Noe mai inclusivă decât cea socialistă. Încălzirea globală, schimbările climatice, Gaia: aceasta este lumea redevenită una, dar una cu mult mai complexă decât putem explica și defini numaidecât. Această lume este una care, spre deosebire de orice discurs subaltern, ca teoriile de gen, multiculturalismul etc., cuprinde tot: oameni, toți oamenii; toate vietățile, dar și toate „obiectele”, în sens ecologic, care alcătuiesc panglica de 6 km care înconjoară planeta și care o face Gaia – o face vie.

Știm că Bruno Latour a fost un catolic multă vreme militant. Michel Callon și Jérôme Lamy, care au lucrat cu el, au publicat articole despre activitatea maestrului în anii 1970, adică înainte ca antropologul să devină cunoscut nu ca sociolog al științei, ci ca gânditor contemporan, prin *Războiul și pacea microbilor* (1984) și, mai ales, prin *Nu am fost niciodată moderni* (1991). În teoria franceză din anii '60-'80, nu există practic autori care să nu fi avut luări de poziție, vorbind în sens larg de stânga, de o stângă laică. Sigur, la o analiză mai atentă, ele sunt de multe ori divergente. Dar Deleuze avea dreptate să-i facă elogiu lui Sartre, într-un text intitulat *A fost maestrul meu*, reluat în antologia *Île déserte*, de la Minuit, din 2002. Avea dreptate nu pentru că filosofia lui Sartre mai avea multe de spus la sfârșitul anilor 1970, ci pentru că spiritul lui Sartre fusese cel care arătase calea pe care orice gânditor contemporan trebuie să o urmeze: aceea a unei angajări în *polis*, în cetate, în primul

rând, ca simptom al unui angajament intelectual, prin și în gândire.

Se știe de asemenea că, la începutul anilor 1980, întreg entuziasmul teoretic – de sorginte sartriană – se prăbușește sau, cel puțin, scade și-și multă tabăra. Apare paranteza „Noilor filozofi” care încearcă să relanseze o filozofie politică liberală într-o Europă care avea să devină curând una post-ideologică și post-comunistă. Aceasta este perioada în care Bruno Latour își începe activitatea intelectuală, care e marcată, pentru început, de exegeză, și abia apoi de formarea de antropolog, pe care a făcut-o, mai întâi, în Coasta de Fildeș, în 1974, apoi în San Diego, spre finalul deceniului. E o perioadă în care Latour – asta se simte destul de clar la lectura eseului *Nu am fost niciodată moderni* – se lupta cu unii dintre cei mai prestigioși maestri ai gândirii franceze: Bourdieu (pentru că era vorba și despre o antipatie legată de o dinamică a puterii personale în instituție) și Derrida (pe care avea să-l recunoască ca sursă de inspirație al unuia dintre primele sale concepte, „inscripția”, care desemnează documentele de lucru dintr-un laborator științific, un soi de „urme” care circulă și care se topesc apoi în articolele științifice care stabilesc adevărul științific). Nu după multă vreme, Latour apare implicat în scandalul legat de farsa pe care Sokal și Bricmont o fac câmpului de cercetare umanist din Statele Unite, penetrat de un relativism tot mai periculos și care, vor spune ei, ajunge să descalifice orice discurs îmbarcat în spiritul postmodern al timpului, ludic și cinic. Tocmai de aceea, primele ecouri ale teoriei actorului-rețea se va revendica de la această critică a relativismului făcută tuturor celor care credeau că orice adevăr este o simplă construcție care, la fel ca un castel de nisip, cade la primul val sau la prima atingere a unui turist aerian.

Să fii „Nou filozof” însemna, în anii '70-'80 și mult și puțin: mult, în sensul în care aveai nevoie de o rețea instituțională și personală. Tânărul Latour nu le avea la vremea respectivă. El nu face Școala Normală, ceea ce-l așază din capul locului într-o poziție de inferioritate în raport cu congenerii săi azi notorii (Bernard-Henri Lévy, de pildă). Apoi, vine din provincie (Dijon) și e fiul unei familii de viticultori care nu avea probleme cu banii. Bruno nu seamănă deloc cu personajul omonim din Michel Houellebecq (și nici cu fratele său, Michel, din aceleași *Particule elementare*). Dar înseamnă și puțin, în sensul în care „Noii filozofi” refuzau, de fapt, în numele refuzului ideologiilor și al Istoriei în sens hegelian-marxist, să facă filozofie în sensul acela tare, al creării de concepte, pe care-l revendica Deleuze.

Platforma religiei – catolice – îi oferă lui Latour o șansă la notorietate dincolo de cercul sociologilor științei de îndată ce va fi găsit o cauză, o metodă și un stil. Cauza: redempțiunea ecologică și universalismul viului; metoda: o semiologie aparte, transformată în ontologie odată cu descoperirea „modurilor de existență” la filosoful Etienne Souriau; stilul: narativ, alegoric și repetitiv-ritualic. În primul rând, catolicismul său îl separă de toți marii intelectuali pe care Nii filozofi, congenerii săi, îi urmează, fie polemic, fie în spirit militant. Catolicismul este cel care-i permite lui Latour să-i privească pe moderni dincolo de binomul stânga-dreapta. Dincolo de dreapta, evident, pentru că Latour n-a fost niciodată un conservator. Nu există, cred, cercetător în științele umane care să facă profesione de credință conservatoare și să aibă în același timp pasiunea realului. Dar, mai ales, dincolo de stânga, în măsura în care Latour nu avea cum să integreze ethosul revoluționar spre care nu-l împingea nici propriul habitus și nici recentele eșecuri ale unei „gândiri 1968” ale cărei fructe, ca individualismul și libertinajul, s-au dovedit amare. Modernii (sau post-modernii, ei se confundă în Franța) sunt, așadar, fie niște oameni care proclamă sfârșitul istoriei și înlocuirea realului cu simulacre care desensibilizează sau care duc cel mult la ceea ce Camille de Toledo numește, în cartea lui de debut, *Confession d'un jeune homme à contretemps. Archimondain Jolipunk* (2003), adică „estetica resemnării”, fie niște oameni care se încăpățânează să fantasmeze o revoluție care nu duce decât la violențe lipsite de consecințele pozitive ale transformării cantității în calitate.

Aceeași religie catolică – aflată în plin proces de *aggiornamento* în anii 1970 – este și cea care oferă valoarea prezenței, a lui a-fi-aici: transsubstanțierea nu doar că este simbolizată de pâinea și vinul ritualice, dar acestea chiar sunt, de fapt, trupul și sângele lui Iisus. Credința este cea care îi arată tânărului Latour faptul că modernitatea nu se poate lipsi de afect, că realul există doar dacă crezi în el, dar și că postmodernitatea, deja la modă în Statele Unite de un deceniu, nu e altceva decât o criză a modernității. Pe de o parte, există cei care credeau că realul poate fi edificat de

și prin Istorie, dar Istoria i-a cam dezamăgit și au încetat treptat să mai creadă asta; iar pe de alta, există cei care credeau că realul e exact ceea ce se vede ca real capitalist, occidental, liberal, și că aceasta este, în fond, singura versiune reală a Lumii.

Șansa lui Latour a fost, în încercarea lui de a conjura moartea sau demisia realului, ecologia. Ecologia începe să devină în anii 1990 noul Logos întrupat, unul care-i permite antropologului să nu trebuiască să recurgă la argumente de autoritate sau la un discurs conservator pentru a trimite la o Lume care trebuie salvată și la un pericol în fața căruia această Lume e din nou Una și Vie.

În sfârșit, tot religia este cea care îl salvează pe Latour de interpretarea de care are parte teoria actorului-rețea, pe care o formulează alături de Michel Callon. În plină epocă postmodernă, profesarea egalității între „actanți” – o egalitate ontologică post-umană și, de ce nu, anti-umanistă –, dar mai ales ideea unui real format din noduri legate pe orizontală face din ANT o versiune de epistemologie postmodernă, cinică și sceptică. Soluția la care recurge Latour, în urma criticilor, pentru a justifica un real în rețea, este cea a modurilor de existență, una care provine din semiotică (acolo unde se vorbea despre regimuri de enunțare) dar care, spre deosebire de câmpul din care provine, reușește să învâluie modul de existență în ceva mai mult decât în sferă semantică: îl îmbracă în haina valorilor, a „lucrurilor la care ținem”, a ceea ce ne motivează.

E clar că nu mai putem revendica religia în numele ei – nume odios, dacă-l facem să compară la bara istoriei, dar unul care poate salva, individual. Religia ne transmite totuși forme și sensibilitatea de care avem nevoie: forma narativă, pe care astăzi o regăsim în toate formele de literatură și care situează cunoașterea; alegoria și o baterie stilistică pe care nu conținem să o înfiletăm din când în când; timpul memoriei, care este și timpul unei prezențe, al unei sensibilități; pasiunea realului, dar și terapeutica lui; în sfârșit, ideea unui tot dinamic, care poate, ca proiect ideal, rezolva antinomia înscrisă în titlul unei mari cărți a secolului trecut: *Totalitate și Infinit*, a lui Emmanuel Levinas (1961). Poate că dacă e să-i găsim un sens catolicismului astăzi, unul teoretic, care să-mpace, într-un spirit latourian, și deci poststructuralist, cele două canale mereu separate de modernitate – cel oral, afectiv, mobilizator, și cel scris, intelectual, teoretic –, atunci am putea observa că ceea ce catolicismul îl învață pe Latour este credința în posibilitatea de a cuprinde, în spirit renescentist, toate firele realului, atât cele ale intensiunii, cât și cele ale extensiunii, fără să le reducă pe unele la celelalte.

¹Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual World*, Chicago, Hau Books, 2015, p. 27.

