

**GAIA ALS SECULIER FIGUUR: BRUNO LATOUR EN HET  
RELIGIEUZE VRAAGSTUK VAN HET ANTROPOCEEN**

Bruno Latour, *Oog in oog met Gaia: Acht lezingen over het Nieuwe Klimaatregime*. Vertaling Rokus Hofstede en Katrien Vandenberghe, Amsterdam, Uitgeverij Octavo (EPO distributie), 2017, 432 pp, € 27,50, ISBN 9789490334239

We schrijven 1610.

Eerste scène: in Noord-Italië ziet een sterrenkundige voor het eerst dat de planeet Jupiter een reeks manen bezit. Hij pent deze nieuwe feiten hetzelfde jaar nog neer in het een werk met de titel *De Sterrenboodschapper*. Copernicus krijgt er een bondgenoot bij. De aarde zal nooit meer dezelfde zijn.

Tweede scène: enkele maanden later reserveert een zekere François Ravailac op een minder fraaie wijze zijn plaats in de geschiedenisboeken. Op 14 mei vermoordt deze door visioenen geteisterde katholiek immers Hendrik IV van Frankrijk. Vierhonderd jaar later zal Stephen Toulmin op de erfenis van deze tweede scène wijzen om de erfenis van de eerste te begrijpen.<sup>1</sup> Met Hendrik IV sterft de droom van een tolerante, pluralistische opvatting van wetenschap. Deze wordt ingeruild voor een met universele zekerheid geobsedeerde kennisleer. De aarde zal nooit meer dezelfde zijn.

Derde scène: hoewel de Nieuwe Wereld reeds is ontdekt, ervaart Amerika het genoeg een reeks andere gasten te verwelkomen: bomen. 1610 is ook het jaar van een enorme herbebossing in Amerika, simpelweg omdat de oorspronkelijke bevolking die de bomen zou kappen massaal is uitgeroeid. 1610 vormt een eerste serieuze kandidaat voor het begin van het antropoceen, grapt Bruno Latour cynisch, slechts enkele jaren na Toulmin (p. 261). Om de twee eerste scènes te begrijpen, moet men ook de derde begrijpen, en andersom. De drie scènes horen intrinsiek samen. De aarde zal nooit meer dezelfde zijn.

Vele dimensies komen hier op een merkwaardige wijze samen: wetenschap, religie, politiek. Het is exact hun samenhang die centraal staat in Latours *Oog in oog met Gaia* (2017). Gaia is inderdaad de cruciale figuur die de bovenstaande

domeinen moeiteloos samenbindt. Gaia is een figuur die zowel wetenschappelijk, religieus als politiek is. Onze huidige maatschappelijke crisis gaat om klimaatwetenschap. Ze gaat om geloof in klimaatverandering. Ze gaat om klimaatstrijd.

Verbindingen maken tussen verschillende maatschappelijke domeinen is Latour nooit vreemd geweest. In die zin is dit boek een stabiele verderzetting van zijn eerdere werk. Ook daar combineerde hij vlijtig wetenschap en politiek. Nieuw is het religieuze luik, dat hier niet toevallig centraal staat. Het boek is getekend door zijn genealogie: Latours Giffordlezingen (2013), die zoals elk jaar gewijd zijn aan het onderwerp van de natuurlijke theologie.

Om de nieuwe elementen in dit boek te begrijpen, is enige vertrouwdheid met Latours eerdere vertrekpunten vereist. Deze bespreking zal dan ook eerst kort stilstaan bij zijn vroege werk over wetenschap (sectie 1) en het verschijnen van de figuur van Gaia (sectie 2). In het laatste luik wordt stilgestaan bij het nieuwe religieuze luik dat in *Oog in oog met Gaia* wordt toegevoegd, met verwijzing naar auteurs zoals Eric Voegelin en Carl Schmitt.

### **Wetenschap als netwerk**

Ver weg van deze grote vraagstukken, begon de carrière van Latour in een labo aan het Salkinstituut, waar wetenschappers in de jaren 1970 het bestaan van de peptide TRF(H) trachtten aan te tonen. Hoewel Latour op dagelijkse basis in dit labo rondloopt, draagt hij daar zelf weinig tot niets aan bij. Hij is er niet voor de peptiden, maar voor de wetenschappers zelf.

Latour ambieerde een ‘antropologie van de wetenschappen’ te schrijven. In 1979 publiceerde hij samen met de socioloog Steve Woolgar het baanbrekende boek *Laboratory Life*.<sup>2</sup> Latour, die het veldwerk deed, wilde vooral begrijpen hoe een wetenschappelijk feit concreet – in de leefwereld van de wetenschappers zelf – tot stand komt. Dus niet volgens de beschrijvingen van handboeken of wetenschapspopularisering, de *ready-made science*, maar in de materiële setting van het laboratorium, de *science in the making*.

Volgens Latour komen feiten tot stand doordat wetenschappers het vereiste netwerk van actoren weten te mobiliseren om het feit stabiel te houden. Om deze stelling te begrijpen, moet men er de filosofische bagage van herkennen. Het gaat immers niet om een klassieke sociaal-constructivistische claim waarbij iets een feit is van zodra alle wetenschappers in dezelfde fabel geloven. Die suggestie wordt wel gewekt, onder meer ook doordat Latour zich in deze vroege periode sterk met de zogenaamde ‘Edinburgh school’ associeert. Deze lijkt inderdaad die

stelling te volgen.<sup>3</sup> Verre van een ontmaskering, vormt het constructieve element bij Latour juist een bijdrage tot de waarheid van het feit.

Latours opvatting valt filosofisch te duiden door te verwijzen naar auteurs als Gilles Deleuze of Michel Serres. Eenvoudig gesteld argumenteren zij dat men naar het subject noch het object moet kijken, maar naar het proces. Het eindresultaat impliceert misschien wel een stabiel subject (de wetenschapper) en een stabiel object (de natuur), maar deze zijn afwezig bij de aanvang en tijdens het verloop van het constructieproces. De stabiliteit van beide is geen verklaring, maar dient juist zelf te worden verklaard. Men moet op zoek gaan naar de ontstaansvoorwaarden van dit specifieke subject en object.

Wat biedt dan wel een afdoende verklaringsgrond? Volgens Latour is dit eerder een beweging, een handelen, een gebeuren. Nog voor we subjecten en objecten tegenkomen, komen we handelingen tegen, iets dat een verschil maakt, *agencement*. Deleuze en Guattari begrijpen de wereld, bijvoorbeeld, als een verzameling van machines die op allerlei wijzen op elkaar inhaken en de voorafgaande stroom of flux afbreken, bijsturen, veranderen.<sup>4</sup> Serres zal eerder stellen dat men de wereld moet opvatten als een netwerk van elementen die informatie uitstoten en zelf ook opslaan.<sup>5</sup> De identiteit van de punten in dit netwerk, hun 'dingheid' zo je wil, is niets anders dan reeds opgevangen informatie, dit wil zeggen: opgevangen beweging. Een herinnering is een verzameling van opgevangen geluids- of lichtgolven. Een tekst is een reeks opgevangen vingerbewegingen.

Zo is ook wetenschap het gecontroleerd opvangen van de bewegingen van het studiedomein dat men wenst te begrijpen. Latour wijst op 'inscriptie-apparaten': instrumenten die de informatie of de handelingen van de wereld kunnen opslaan. Denk aan een geigerteller, een röntgenfoto, een MRI-scan. Wetenschap vereist aldus twee zaken. Dat men (a) zich gevoelig weet te maken voor deze handelingen van de buitenwereld en (b) dat men deze verschillen in een vast en eenduidig patroon weet te stabiliseren. Laten we dit *articulatie* en *purificatie* noemen. Simpelweg articuleren is niet genoeg. Men eindigt dan immers met chaos, een eeuwige stroom van fluxen, zonder enige betekenis. Men dient deze databombardementen dus te hertalen, te *purificeren* in een model, in een theorie of een begrip dat de werkelijkheid niet al te veel geweld aandoet. Maar een zekere vervorming is wel onvermijdelijk. In navolging van Serres noemt Latour dit gegeven 'translatie': een hertaling van het fenomeen in een ander medium, resulterend in een zekere vertekening en in een verlies van informatie. *Traduttore, traditore*. De werkelijkheid lijkt in haar geheel niet op de grafiek, op de woorden op het papier; tegelijkertijd wordt echter in de grafiek en in de tekst wel iets zinvol behouden. Dit is de grote strijd van de wetenschap: transportatie zonder significante transformatie.

Wetenschappelijke feiten zijn dus altijd een constructie, maar zonder dat de werkelijkheid vooraf gegeven is en zonder dat het louter mensenwerk is. De feiten die tot stand komen, zijn niet los van de instrumenten aan te treffen. Er bestaat een buitenwereld, maar deze lijkt niet noodzakelijk op het eindproduct van de wetenschappelijke feiten. Het criterium is niet dat van afspiegeling, maar van transformatie. Men transformeert altijd, maar niet altijd even goed en adequaat. Wat is de goede manier? Hier blijft Latour socioloog. Hij volgt simpelweg het gedrag van de wetenschappers.<sup>6</sup> Goede transformaties zijn diegene die pluraliteit weten om te zetten in een robuuste identiteit. Volgens Latour wordt iets een feit als genoeg andere elementen het ondersteunen.

Dit heeft te maken met het tweede element, namelijk dat deze constructie niet enkel het product is van een subject met een te rijke fantasie, maar dat zij steeds de medewerking van talloze niet-mensen vereist. Precies omdat deze niet-mensen, de fenomenen daarbuiten, zich in de eerste plaats tonen als handeling of beweging, reageren zij ook op onze constructiepogingen. Het criterium van een goede constructie is dus niet enkel dat de collega's ermee instemmen, maar ook dat de fenomenen meegaan in de transformatie die hen wordt voorgehouden. Geen sceptische collega zal in staat zijn om deze handelingen te overhalen om zich tegen het construct te keren, ander gedrag te vertonen of mee te gaan in een concurrerend construct.

### **Het binnendringen van Gaia**

Latour dankt zijn eerste bekendheid aan het zojuist geschetste project. Daar blijft het echter niet bij, want vanaf de jaren 1990 vindt in zijn oeuvre een verschuiving plaats. Deze betreft de opkomst van de ecologische strijd. Niet toevallig wijdt Michel Serres zich in *Le contrat naturel* (1990) als een van de eerste filosofen aan het thema van de klimaatverandering.<sup>7</sup> Hij bepleit er een herziening van het sociale contract aangezien het geen oog heeft voor de rol van de natuur. Latours *Politiques de la nature* (1999) kan worden gelezen als een reactie op Serres. Latour geeft er immers een filosofische schets van hoe zo'n contract met de natuur er zou moeten uitzien.

Hoewel al in 1991 aangekondigd pleit Latour in *Politiques de la nature* voor een 'parlement van de dingen': we moeten de actieve rol van de dingen erkennen en ze inspraak geven in onze politieke beslissingen.<sup>8</sup> Klimaatverandering toont hoe politieke beslissingen op onze omgeving impact hebben en hoe de natuur niet onverschillig is tegenover hoe wij onze maatschappij inrichten. *Oog in oog met Gaia* heeft – soms tot vervelens toe – veel inhoudelijke overeenkomsten met

*Politiques de la nature*, dat evenwel optimistischer van toon is.

Maar in Latours nieuwe boek duiken wel twee nieuwe protagonisten op, namelijk Gaia en het antropoceen. Gaia wordt ontleend aan de Gaia-hypothese van James Lovelock, in samenwerking met Lynn Margulis. Het bereikt Latour echter via Isabelle Stengers (19). Stengers mobiliseert deze naam om de ware inzet van ecologische strijd te begrijpen: Gaia is de naam van onze nieuwe conditie, waarin de aarde niet langer passief de grillen van ons handelen accepteert, maar op alles wat wij doen op haar eigenzinnige wijze zal reageren.<sup>9</sup>

Enkele jaren later zal de term inderdaad ook bij Latour opduiken, onder meer in verscheidene artikels, maar ook in *Enquête sur les modes d'existence* (2012), waarin hij zijn metafysica gedetailleerd uiteenzet. Als figuur staat Gaia echter pas centraal in de Giffordlezingen (2013), die zo het fundament leggen voor *Face à Gaïa* (2015).

Een tweede cruciale term die opduikt, is het antropoceen, verwijzend naar de huidige geologische periode waarin de mens de meest significante invloedsfactor op de aarde is. Wanneer we spreken over het antropoceen is het dus niet langer een kwestie van klimaatverandering alleen, maar ook van verlies aan biodiversiteit, verzuring van de oceanen, enzovoort. Gaia als figuur verwijst naar deze pluraliteit van vaak nog onbekende manieren waarop de aarde aan het veranderen is.

*Oog in oog met Gaia* gaat in feite terug op zes lezingen: twee handelden over het probleem van het handelingsvermogen en de relatie subject-object; twee over de figuren van Gaia en het antropoceen; en twee over de nieuwe volken die in deze wereld moeten leven. In de gepubliceerde versie werden twee lezingen toegevoegd waardoor deze strikte opdeling ietwat verloren gaat. Ook moet worden opgemerkt dat de term 'het antropoceen' sterk op de achtergrond verdwijnt, ten voordele van de formulering 'nieuwe klimaatregime' (16). Dit is specifiek voor de Engelse en dus ook Nederlandse uitgave, want in de oorspronkelijke lezingen – alsook in de Franse editie – staat het antropoceen nog centraler. Omwille van de vele hedendaagse kritieken heeft Latour de term waarschijnlijk achterwege gelaten.<sup>10</sup>

De eerste twee lezingen herhalen inderdaad eerdere thema's. Ze rekenen tevens af met het Object en het Subject. "Subject zijn is niet: volledig autonoom ten aanzien van een objectief kader handelen, maar wel: een handelingsvermogen *delen* met andere subjecten die eveneens hun autonomie kwijt zijn." (96) Elk subject is dus een relationeel subject, bepaald door de relaties die het heeft ten opzichte van de rest. Latour hanteert hier ook de termen van Serres: elk subject is dus een 'quasi-subject' of 'quasi-object'.<sup>11</sup> In de vierde lezing ziet men hier de consequenties van: een term als het antropoceen leidt immers al snel tot de verkeerde connotatie, alsof nu plots de mens de gehele aarde zou domineren en bepalen. "De Antropos van

het antropoceen? Dat is Babel na het instorten van de reusachtige toren.” (177)  
De derde lezing handelt meer over de figuur van Lovelock en diens Gaia-hypothese. Ook hier duikt Serres nogmaals op, met name zijn *Le contrat naturel*. Daarin speelt Serres met de laatste woorden van Galileo, *eppur si muove*. ‘En toch beweegt de aarde’, stelt hij, ‘ondanks alle menselijke rechtbanken die mij veroordelen’. Galileo gaat in beroep bij een hogere rechtbank, de natuur zelf. Serres beoogt nu een gelijkaardige geste, maar dan ten opzichte van deze klassieke wetenschap zelf. Terwijl Serres nog naar de toekomst moet kijken in de hoop op een nieuwe Galileo, vindt Latour deze in Lovelock. “Michel Serres had gelijk: aan de Aarde van Galilei, die *beweegt*, moest volledigheidshalve nog de Aarde van Lovelock worden toegevoegd, die *bewogen is*.” (118) Van *la terre se meut* moeten we naar *la terre s’êmeut*.

Precies dat deed Lovelock bij zijn onderzoek dat hem tot de Gaia-hypothese bracht. Terwijl Galileo diegene was die alle planeten op elkaar deed lijken, durft Lovelock het tegenovergestelde beweren: de aarde is de enige planeet die op geen ander lijkt. Mars is een dode planeet, want haar chemische samenstelling is in balans; de Aarde daarentegen toont zich hierin een uitzondering. Precies de chemische onbalans toont het leven ervan. Dit mondiale spel van de scheikunde impliceert de term Gaia: het is een verdeelde intentionaliteit van alle agentia over de hele wereld. Overal zijn er mogelijke niet-intentionele feedbackloops.

Latours toon wordt echter veel strijdlustiger en volgt Serres niet meer helemaal: een vredevol contract met Gaia is niet meer haalbaar.<sup>12</sup> Daarom spreekt Stengers ook systematisch van de ‘intrusie’ van Gaia: ze breekt binnen, maakt zich kenbaar, stelt geen concrete eisen, maar eist wel dat we met haar rekening houden. In die zin is klimaatverandering geen tijdelijke crisis, maar de aankondiging van een nieuwe permanente levensconditie. Latour zelf spreekt over een “diepgaande mutatie van onze verhouding tot de wereld” (22). Dit is ook de wijze waarop Latour en Stengers Lovelocks werk interpreteren. De Gaia-hypothese impliceert niet dat de aarde moet worden opgevat als een goedaardig of alwetend organisme dat zichzelf wel zal redden. Het model van het organisme, zelfs dat van de aarde als ‘systeem’, wordt als inadequaat bestempeld. Gaia is eerder een wispelturig netwerk zonder centrum, dat desalniettemin overal aanwezig is en op alles reageert.

### **We zijn nooit seculier geweest**

In tegenstelling tot de verfijningen van eerder verdedigde stellingen, duikt vanaf de vijfde lezing nieuw werk op. Latour wil de volkeren die vechten om Gaia in kaart te brengen, aan de hand van vijf vragen: “Door welk *oppergezag* worden ze

naar hun idee opgeroepen? Welke grens kennen ze toe aan hun *volk*? Welk *territorium* denken ze te bewonen? In welk *tijdvak* menen ze zich te bevinden? Welk *organisatieprincipe* verdeelt de handelingsvermogens (= *kosmogram*)?" (217)

Om deze vragen te beantwoorden, introduceert Latour het begrip religie. Latour heeft zich evenwel eerder reeds met religie ingelaten. Zo promoveerde hij in de theologie en vinden we ook in *Enquête sur les modes d'existence* (2012) een hoofdstuk over religieuze netwerken. Vandaag wendt hij echter religie op een nieuwe manier aan om discussies rond wetenschap, politiek of ecologie te diagnosticeren.

Latour hanteert het begrip religie inderdaad op zeer eigenzinnige manier. Hij gaat daarvoor nogmaals bij Serres ten rade: religie wordt niet tegenover atheïsme, maar tegenover onachtzaamheid geplaatst. Iemands religie bestaat uit datgene waar men belang aan hecht, waarvan men afhangt. "Anders gezegd, religieus zijn is in de eerste plaats gevoelig worden voor datgene waaraan anderen gehecht zijn. Het is dus voor een deel: leren je diplomatiek te gedragen." (219) Niet-religieuze collectieven bestaat niet, enkel collectieven die onachtzaam zijn tegenover wat andere wel belangrijk vinden.

Ook deze stelling schopt aardig wat mensen tegen de schenen. Een aanzienlijk deel van de westerse bevolking beweert immers te behoren tot een collectief dat geen religie heeft, geen goden volgt! Hier graaft Latour een van zijn methodologische principes op: kijk niet naar de namen die de collectieven geven, maar naar de handelingen die ze verrichten (221). Om die handelingen in kaart te brengen, beroept Latour zich op het controversiële werk van Jan Assmann.<sup>13</sup> Assmann ziet de oorsprong van het monotheïsme als een breuk met eerdere vormen van polytheïsme. De vroegere religies konden werken met 'vertaaltabellen' tussen de verschillende goden: Zeus en Jupiter ware synoniemen, want men keek naar de *handelingen* van de god, en niet naar de namen. Bij de God van Mozes volgt een historische breuk, aangezien vanaf dan de veronachtzaming van andermans goden een deugd wordt. Sterker nog, het wordt zelfs een gebod. In die zin spreekt Assmann ook wel van een *contrareligie*.

Latour stelt dat de zogenaamde 'secularisering' geen afscheid van deze contrareligie is, maar dat haar enkel een nieuwe naam werd toebedeeld. "Van de ware God die uitvaart tegen alle afgoden, zijn we overgegaan op de ware Natuur die uitvaart tegen alle valse goden." (225) Sterker nog, het cliché dat Wetenschap de wereld ontzielt en dat Religie de wereld over-bezielt, begaat vanuit dit perspectief dezelfde zonde: ze ontnemen beide alles van hun handelingsvermogen. Als een allesbepalende kracht blijft enkel de ultieme eerste oorzaak (de natuurwetten, evolutie, God) over. We herkennen hier in feite de eerdere tegenstelling tussen de *ready-made science* en de *science in the making*, maar dan

in een nieuw jasje: de passieve natuur versus het actieve netwerk van krachten; de contrareligies versus de religie van voor Mozes.

In de zesde lezing voegt hij aan deze religieuze diagnose nog een tweede laag toe. Ditmaal verbindt hij haar met het werk van Karl Löwith en Eric Voegelin, en de notie van het gnosticisme. Want niet enkel het moderne begrip van de natuur valt te herleiden tot onze religieuze wortels. Dit geldt ook voor “de merkwaardige onverschilligheid die onze tijdgenoten aan de dag leggen voor de ecologische mutatie.” (263) De diagnose is echter niet dat gnosticisme een onverschilligheid tegenover het materiële zou bewerkstelligen, maar heeft eerder betrekking op het bijhorende tijdsbegrip. Gnosticisme bestaat uit de overgang, ten tijde van Joachim van Fiore, van het onzeker wachten op de eindtijd naar de absolute zekerheid dat de eindtijd zal komen. Wat de moderne mens daar nog aan toevoegt, is slechts het geloof dat de historisch grote breuk reeds heeft plaatsgevonden. De overgang naar de moderniteit, voorbij alle dwalingen van het verleden, heeft zich al voltrokken. In die zin leeft de moderne mens al in de eindtijd.

Volgens Latour is de ecologische apathie te wijten aan het feit dat “*een aantal volken beweert er voortaan absoluut zeker van te zijn dat ze het einde der tijden hebben bereikt*, in een andere wereld terecht zijn gekomen via een absolute breuk met de oude tijden.” (276) Apocalyptisch over het klimaat spreken tegen iemand die de *gnosis* heeft al in de eindtijd te leven, heeft maar weinig effect. Elke oproep om volledig en radicaal van levensstijl te veranderen, is dus voor de moderne gnostici onzinnig. Voor hen is de grote breuk immers al geschied. Grote veranderingen zijn niet meer te verwachten.

### **Terug met de voeten op Aarde**

Wat Latour nu hoopt te bereiken is een werkelijke secularisering. “Juist de ecologische mutatie dwingt ons tot het seculariseren – misschien zelfs tot het profaneren – van alle (contra)religies, inclusief die van de natuur.” (254) Wat wil dit concreet zeggen? Wel, zo stelt Latour:

Daarom is het naar mijn gevoel zo belangrijk om te proberen oog in oog te staan met Gaia. Gaia is als figuur even weinig religieus als seculier, Gaia is *een aanmaning om het toebehoren aan de wereld opnieuw te materialiseren*, omdat ze ons dwingt het parasitaire gebruik van contrareligies door het gnosticisme te herzien. Of om het anders te formuleren, Gaia is een *historiserende kracht*. Of nog eenvoudiger, zoals de naam al zegt: Gaia is het signaal dat we op Aarde moeten terugkeren. (308)

Hij werkt dit concreter uit in de zevende en achtste lezing. Hij doet daarbij beroep op het werk van Carl Schmitt. Afscheid nemen van de passieve natuur, de



contrareligie en het gnosticisme impliceert immers een herpolitisering van de ecologie, maar ditmaal met echte vijanden. Het werk van Schmitt, die zelf al de tegenstelling uitwerkte tussen een oorlog en een pedagogische politieactie, is hiervoor relevant. Als men gelooft dat men bij voorbaat de waarheid aan zijn kant heeft, dan betreft het geen echt conflict, maar slechts een rechtzetting van de dwaling van de ander. De overwinning is bij voorbaat verzekerd. Dergelijke zelfzekerheid treedt op als men gelooft dat er een scheidsrechter is die aan jouw kant staat: God, de Natuur, de Waarheid. Het beroep op een passieve Natuur zorgt er dan precies voor dat men de ecologische strijd niet als een echte strijd ziet, maar hoogstens als een opvoedkundig project. Het antropoceen seculariseren, impliceert dus het afscheid van deze traditionele figuren. In plaats daarvan moet een *terrestrialisatie* plaatsvinden. We moeten beseffen dat de mens niet op zichzelf bestaat, maar slechts kan overleven binnen een territorium. Dit territorium is echter niet vooraf gegeven, maar moet worden gevormd en beschermd.

Of anders gesteld, “in plaats van u te verbeelden dat u geen vijand hebt omdat u onder de bescherming van een (zogenaamd gedepolitiseerde) Natuur leeft, *zou u uw vijanden moeten aanwijzen en het territorium moeten afbakenen dat u bereid bent te verdedigen*” (344). Dit *territorium* wordt voor Latour niet gedefinieerd in strikt ruimtelijke zin, “maar als *datgene waarvan we afhankelijk zijn om in leven te blijven, datgene wat we kunnen expliciteren of visualiseren en bereid zijn te verdedigen*” (368). Het gaat dus opnieuw over onze religieuze bagage: die zaken waaraan we belang hechten. Waarvoor is men bereid te strijden?

Deze strijd hoeft geen letterlijke strijd op leven en dood te zijn, maar kan zich evengoed uitdrukken in de vorm van een parlementair debat. Hier treedt de figuur van het parlement van de dingen op (359) en wordt de draad van *Politiques de la nature* heropgenomen. Niet enkel natiestaten moeten zich laten vertegenwoordigen, maar alle territoria en hun verdedigers. Dat kan zowel gaan om ecologische actoren, zoals het ‘Bos’ of ‘de Oceanen’, maar evenzeer om lobbygroepen. Men mag deze zeker bestrijden. Echter niet meer achter de schermen, maar op de voorgrond, in het parlement. Eigenbelang mag worden nagestreefd, maar enkel in een arena waar ook alle andere belangen hun verdedigers hebben: “we kunnen de kortzichtige verdediging van ons eigenbelang weliswaar niet opgeven, maar is het haalbaar *de lijst* van dingen waarin we rechtstreeks belang stellen *langer te maken?*” (377)

### **Een strijdbaar, maar strijdig boek**

*Oog in oog met Gaia* leest in eerste instantie als een activistisch boek, een oproep tot actie, tot de nodige mentaliteitsverandering. Dat is meteen ook een van de grote

keuzes die het boek maakt: de diagnose is niet socio-politiek van aard (over machtsongelijkheid), maar epistemologisch. Om de wereld te redden moet er allereerst anders over *gedacht* worden. In die zin kan men Latour zeker tot de heropleving van de ‘speculatieve’ traditie rekenen.

Latour mobiliseert in dit boek niet enkel alle herconceptualiseringen uit zijn voorgaande oeuvre, maar voegt er nog een hele reeks aan toe. Zijn vertrekpunt is dan ook dat “[d]e enige manier om ons tot actie aan te zetten, is de dreiging een *artificiële* zichtbaarheid geven.” (307) Dat ligt in lijn met de taak van de wetenschap om te articuleren, om zich gevoeliger te maken, om zich *meer* te laten affecteren door de wereld. Hoewel dit een cruciale taak is, en Latour degene is die de taak van articulatie zelf naar voor geschoven heeft, gaat het soms ten koste van de tweede stap. Er moet niet enkel ruimte voor nieuwe handelingen, nieuwe actoren, worden gecreëerd. Er moet evenzeer een procedure worden ingevoerd om tot een stabiele uitkomst te komen. Latour is een meester in het binnenbrengen van nieuwe mondige actoren in het parlement, maar geeft ons geen stemprocedure. Hoe komen we ooit tot een beslissing als we enkel maar stemmen toevoegen?

Er is nu ruimte voor meer territoria, maar geen regels van de cartografie. Daar blijft Latour duister over. Waarschijnlijk heeft dit te maken met een valkuil die ook bij Serres opduikt. Te vaak nemen beiden aan dat de taak van de filosoof simpelweg het tonen van de pluraliteit achter onze gestolde schema’s omvat. Ze belijden daarmee een foutief geloof in de manifeste waarheid van de chaos: achter het reductionistische gordijn bevindt zich een rijkere chaos, die haar waarheid manifesteert zodra ze getoond wordt. Latour noch Serres tonen de onverstoorde pluraliteit van de wereld zelf, maar slechts nieuwe, hopelijk verfijndere conceptuele apparaten om aan delen van die pluraliteit recht te doen. Men moet blijven beseffen dat hun eigen terminologie, inclusief die van translatie, zelf ook translaties zijn. Terrestrialisatie mag bijvoorbeeld niet worden verward met een natuurlijke of oorspronkelijke positie, die men wel zal zien eens conceptuele rookgordijnen zijn weggetrokken. Precies hier heeft men ook het tweede luik van de wetenschap nodig, de purificatie.

In de praktijk doet Latour ironisch genoeg voldoende aan purificatie, bv. wanneer hij terrestrialisatie binnenhaalt. Mocht de waarheid van onze aardse gebondenheid zo zelfevident zijn, dan zou Latour geen moeite moeten doen. Maar die moeite doet hij net een heel boek lang. Hij moet de waarheid van deze termen construeren, net zoals de wetenschappers dat volgens zijn eigen theorie doen. Doch reflexief neigt Latour soms te verglijden in het oude schema waar enkel een verklaring vereist is voor het weigeren deze waarheid in te zien: onze gnosticistische erfenis. Latour lijkt zo tegen zijn eigen principes te zondigen. Alleszins is er een tegenstelling tussen wat Latour zegt en doet. Ook hier gaapt een kloof tussen de *ready-made* Latour en de Latour *in the making*. Misschien,

zoals Karl Marx voor hem, heeft Latour nood aan zijn Althusser: de denker die erin slaagt theoretisch te verwoorden wat er in Latours praktijk aan het werk is.

Massimiliano SIMONS (Leuven)

Noten:

- 1 Vertaald als Toulmin, S., *Kosmopolis: Verborgene agenda van de Moderne Tijd*, Kampen, Kok/Agora, 1990.
- 2 Latour, B. & Woolgar, S., *Laboratory life: The social construction of scientific facts*, Beverly Hills, Sage, 1979.
- 3 Zie vooral Bloor, D., *Knowledge and social imagery*, London, Routledge and Kegan Paul, 1976.
- 4 Zie Deleuze, G. & Guattari, F., *Anti-Oedipus. Kapitalisme en schizofrenie 1*, Kappelen, Pelckmans, 2010.
- 5 Een goede introductie tot Serres zijn interviewboeken, zoals Serres, M., *Eclaircissements*, Paris, Bourin, 1992. of Serres, M., *Pantopie ou le monde de Michel Serres, de Hermès à Petite Poucette*, Paris, Le Pommier, 2016.
- 6 Auteurs als Isabelle Stengers of Vinciane Despret zullen een veel normatievere invulling geven van dit verschil. Zie Stengers, I., *L'invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte, 1993. en Despret, V., *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.
- 7 Vertaald als Serres, M., *Het contract met de natuur*, Kampen, Kok Agora, 1992.
- 8 Zie voor discussie, inclusief relatie tot Serres en Stengers, Simons M., 'The Parliament of Things and the Anthropocene: How to Listen to 'Quasi-Objects'', in: *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21 (2017) 2-3, p. 150-174.
- 9 Stengers, I., *Au temps de catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, Editions La Découverte, 2009.
- 10 Zie Simons M., 'Anthropocene', in: Joost de Bloois & Stijn De Cauwer & Anneleen Masschelein (red.), *50 key terms in contemporary cultural theory*, Kalmthout, Pelckmans Pro, 2017, p. 45-50.
- 11 Serres, M., *Le parasite*, Paris, Grasset, 1980.
- 12 Serres zelf is trouwens geen fan van de term Gaia en hanteert zelf een neologisme van Biogée. Zie Serres, M., *Biogée*, Paris, Le Pommier, 2010.
- 13 Zie Assmann, J., *Die mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München, Hanser, 2003.