

BRUNO LATOUR OVER DE MODERNITEIT*Willem Brabants*

Bruno Latour, *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam, Boom, 2016 [1991], 248 p., ISBN 9789089537720, €34,90.

Bruno Latour, *Waar kunnen we landen? Politieke oriëntatie in het Nieuwe Klimaatregime*. Amsterdam, Octavo, 2018, 120 p., ISBN 9789490334253, €19,50.

Bruno Latour geldt vandaag als een van de meest invloedrijke stemmen in het debat over de ecologische kwestie. Op 9 oktober 2022 vernamen we het droeve nieuws dat de Franse filosoof en socioloog op 75-jarige leeftijd aan de gevolgen van kanker was overleden. Latour was de laatste jaren bij het brede publiek bekend geraakt als een activist-filosoof die pleitte voor een radicaal nieuwe relatie tussen mens en planeet. Zijn ideeën over politieke vernieuwing, vooral zijn pleidooi voor een ‘Parlement der Dingen’, kregen de voorbije jaren veel aanhang. Steeds opnieuw confronteert Latour ons met de beperkingen van de bestaande vormen van politieke vertegenwoordiging in het licht van nieuwe ecologische uitdagingen. Politiek bedrijven in het ‘Nieuwe Klimaatregime’ is niet louter een aangelegenheid voor professionele volksvertegenwoordigers maar gaat daarentegen om het identificeren, bijeenbrengen en een stem geven aan het collectief van actoren waarmee we samenleven en waarvan we afhankelijk zijn. In het huidige essay behandel ik de intellectuele krachttoer die de volle erkenning van planten en dieren, zeeën en wouden als ‘actanten’ met eigen belangen in de eerste plaats heeft mogelijk gemaakt. Meer specifiek bespreek ik de moderniteitskritiek die Latour heeft uitgewerkt in *Wij zijn nooit modern geweest*, zijn filosofische magnum opus. Aangezien Latours moderniteitskritiek enkel kan worden begrepen tegen de achtergrond van zijn eerdere studies in het domein van de wetenschapssociologie, bied ik eerst een korte schets van Latours vroege werk. Afsluiten doe ik met een kort overzicht van Latours politiek-ecologisch georiënteerd werk uit recentere jaren, waarbij vooral zijn essay *Waar kunnen we landen? Politieke Oriëntatie in het Nieuwe Klimaatregime* nader wordt toegelicht.

Bruno Latour en de wetenschapssociologie

Bruno Latour (Beaune, 22 juni 1947 – Parijs, 9 oktober 2022) verwierf in de jaren 80 academische bekendheid met publicaties als *Laboratory Life* (1979), *Les Microbes: Guerre et Paix* (1984) en *Science in Action* (1987). In zijn jonge jaren zag Latour zichzelf vooral als wetenschapssocioloog. Zo identificeerde hij zich met andere onderzoekers uit de Sociology of Scientific Knowledge, destijds een baanbrekende tak van de wetenschapssociologie. In navolging van voornamelijk auteurs als David Bloor en Harry Collins, beiden pleitbezorgers voor de ‘strong programme’ in de wetenschapssociologie, onderzocht Latour de sociale processen die de totstandkoming van wetenschappelijke kennis mogelijk maken. Hoewel Latours vakgenoten allerm minst opgezet waren met zijn argumentatieve stijl, gekenmerkt door overdrijvingszucht en een onverbeterlijke hang naar ironie, en zijn vreemd aandoende terminologie, namen ze de Fransman op in hun rangen. Dat Latour in zijn vroege werken reeds de fundamenten legde voor een theoretische onderneming die radicaal zou afwijken van het vigerende sociaal constructivisme, bleef lang onopgemerkt, niet in het minst door Latour zelf.

De ‘strong programme’ is een wetenschapssociologisch onderzoeksprogramma dat in de late jaren 70 werd opgestart door David Bloor en Barry Barnes aan de Universiteit van Edinburgh. Het uitgangspunt was dat de wetenschap geen weerafspiegeling kan bieden van de externe werkelijkheid, zoals logisch positivisten lang hadden beweerd, maar dat de totstandkoming van wetenschappelijke kennis en feiten verklaard moet worden als een sociaal proces. Mede door het werk van vroege wetenschapsfilosofen als Ludwik Fleck en in het bijzonder door de publicatie van Thomas Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), was het geloof in de correspondentietheorie, de heilige graal van de klassieke wetenschapsfilosofen, zoekgeraakt. Een zogenaamd wetenschappelijke rationaliteit kon volgens wetenschapssociologen niet langer dienen als verklaringsgrond voor de robuustheid van wetenschappelijke kennis, maar zou daarentegen zelf verklaard moeten worden. Wetenschappelijkheid was voortaan niet langer een explanans maar een explanandum. Waar sociologen als Robert Merton zich nog hadden beperkt tot het beschrijven van de institutionele voorwaarden van de wetenschap, zou een nieuwe lichtung hemelbestormers nu ook de inhoud van wetenschappelijke kennis sociologisch trachten te duiden.

De titels van enkele baanbrekende studies in dit nieuwe onderzoeksdomein geven een goed beeld van het sociaalconstructivistische uitgangspunt. Denk aan *Knowledge and Social Imagery* (1976) van David Bloor, jarenlang het theoretische standaardwerk in de wetenschapssociologie, *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science* (1981) van Karin Knorr-Cetina, een antropologische studie naar de kennisrituelen van laboranten, of *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice* (1985) van Harry Collins, waarin met de introductie van het concept ‘experimenter’s regress’ wordt beargumenteerd dat wetenschappelijke

controverses enkel beslecht kunnen worden door sociale mechanismen. Ook de ondertitel van Latours *Laboratory Life* (1979) sluit goed aan bij voorgenoemde studies: *The Social Construction of Scientific Facts*.

In *Laboratory Life* beschrijven Bruno Latour en Steve Woolgar (1979) nauwgezet de dagelijkse activiteiten van biochemici en -technici in de sociale wereld van het laboratorium. Hiervoor verrichtten de auteurs twee jaar lang etnografisch veldwerk in het befaamde Salk Institute for Biological Studies in Californië. Latour en Woolgar besteedden veel aandacht aan de circulatie van teksten, oftewel 'inscripties', zowel in de gesloten omgeving van het laboratorium als in de wetenschappelijke wereld daarbuiten. Meer specifiek registreerden de auteurs minutieus de trajecten die observatieregisters, testresultaten, reageerbuizen, grafische modellen en onderzoeksrapporten afleggen en de translaties en modificaties die deze 'inscripties' ondergaan vooraleer zij de status van feitelijkheid verwerven. Toen Latour en Woolgar *Laboratory Life* publiceerden zagen vakgenoten hun studie vooral als een herbevestiging van het conventionele, en dus sociaal contingente, karakter van wetenschappelijke kennis.

Ondanks de positieve beoordeling door vakgenoten, was Latour ontevreden met de manier waarop zij *Laboratory Life* hadden geïnterpreteerd. Hij had inderdaad willen aantonen dat de totstandkoming van een wetenschappelijk feit onderhevig is aan sociale invloeden – en vermetel als hij was, had hij net als zijn collega's de onaantastbare reputatie van de wetenschap willen doorprikken – maar het is niet zo dat hij de constructie van wetenschappelijke feiten louter aan deze sociale processen toeschreef. In tegenstelling tot wat de titel van zijn studie deed vermoeden, zag Latour zichzelf niet als een sociaal constructivist.

Sociaal constructivisten hielden volgens Latour geen rekening met het harde werk dat wetenschappers in de praktijk verrichtten. Een eenzijdige focus op de sociale onderhandelingsprocessen en machtsspelen van wetenschappers onttrekt volgens Latour de inspanningen om objecten zichtbaar en bijgevolg kenbaar te maken aan het oog. Het is uiteraard niet zo dat natuurlijke studieobjecten zich zomaar aandienen aan wetenschappers, daar hadden de sociaal constructivisten een punt, maar het is evenmin zo dat deze objecten het weerloze voorwerp uitmaken van ongebreidelde interpretatieprocessen. In de praktijk manipuleren en wijzigen wetenschappers voortdurend de realiteit die zij louter menen te beschrijven. De onderzochte objecten bieden echter weerstand en manipuleren op hun beurt hun onderzoekers. Zowel object als subject maken deel uit van wat Latour een actornetwerk heeft genoemd en raken verwickeld in 'trials of strength' waarin beide elkaar voortdurend vormgeven. Studieobject noch onderzoeker komen ongehavend uit deze duellen. Wetenschap bedrijven veronderstelt naast epistemologisch werk dus ook ontologisch werk, oftewel, kennisvergaring over de natuurlijke wereld is onmogelijk zonder zelf in deze wereld in te grijpen.

In de jaren na *Laboratory Life* werkte Latour zijn theoretische inzichten verder uit in tal van publicaties. In *Les Microbes: Guerre et Paix* (1984) liet

Latour bijvoorbeeld zien dat miltvuur, een bacteriële infectieziekte, pas feitelijkheid kon verwerven in een netwerk van actoren dat Louis Pasteur zorgvuldig wist op te bouwen en in stand te houden. Dit netwerk omvatte onderzoekers, boeren, veeartsen, de overheid, aardwormen en je raadt het al: óók de miltvuurbacteriën zelf! In de actor-netwerken die Latour beschrijft, beschikken niet alleen subjecten maar ook objecten (Latour verfoeit het gebruik van dit begrippenpaar en stelt voor om te spreken over actanten) over een handelingsvermogen. Het is dan ook verkeerd om te beweren dat Louis Pasteur het bestaan van miltvuurbacteriën heeft ‘ontdekt’. Meer nog, de miltvuurbacteriën die Pasteur beschreef, bestonden niet vooraleer ze in zijn netwerk verwickeld raakten.

De zogenaamde ontdekking van miltvuur was in realiteit het resultaat van een reeks translatieprocessen die zich in het door Pasteur opgebouwde netwerk voltrokken. Het zichtbaar maken van de bacteriën vereiste niet enkel inspanningen van Pasteur maar ook van de miltvuurbacteriën zelf. Deze laatste dienden zich dus niet passief aan. Ze vertoonden daarentegen een grote weerstand en lieten zich niet eenvoudig ‘vertalen’ naar een kenbaar object. In *Les Microbes* wil Latour allermist de wetenschappelijke verdienste van Pasteur in twijfel trekken, wel integendeel. Door de miltvuurbacterie als actant binnen te loodsen in een omvangrijk actor-netwerk legde Pasteur niet alleen de basis voor de moderne bacteriologie, maar transformeerde hij langzaam de hele 19de-eeuwse Franse samenleving.

Les Microbes werd door geschiedkundigen geprezen maar stuitte in wetenschapssociologische kringen op verzet en onbegrip. Vakgenoten waren het oneens met het handelingsvermogen dat Latour de miltvuurbacteriën en andere niet-mensen had toegekend. Geloofde Latour nu echt dat bacteriën intenties hebben? Nee, Latours toekenning van een handelingsvermogen aan niet-mensen mag geenszins worden opgevat als een moderne vorm van animisme. Uiteraard hebben miltvuurbacteriën geen intenties in de moderne betekenis van het woord. Waar het om gaat is de vaststelling dat om deze bacteriën kenbaar te maken zij in een actornetwerk moeten worden opgenomen en de relaties die hiervoor dienen te worden aangeknoopt en de effecten die van de actanten uitgaan hierbij allermist willekeurig zijn.

Niettemin nam de ergernis en het onbegrip bij wetenschapssociologen verder toe, zeker wanneer Latour in de tweede uitgave van *Laboratory Life* (1986) de ondertitel veranderde naar ‘*The Construction of Scientific Facts*’. Latour leek geen genoegen te nemen met de ‘sociale’ wending in het wetenschapsonderzoek. De theoretische kloof tussen Latours ontologisch relationisme en het vigerende sociaal constructivisme in het wetenschapsonderzoek werd steeds groter, waardoor hij zich uiteindelijk genoodzaakt zag zich van de wetenschapssociologie te distantiëren. Later nam Latour (2005) ook expliciet afstand van de moderne sociologie, oftewel ‘de sociologie van het sociale’, en stelde hiervoor een ‘sociologie van associaties’ in

de plaats.

De kennisleer heeft zich altijd gebogen over de vraag naar de mogelijkheid van kennis *over* de natuurlijke wereld. Waar het Latour al sinds zijn eerste studies om ging is echter de mogelijkheid van kennis *in* deze wereld. De klassieke wetenschapsfilosofen, en later de wetenschapssociologen, hebben zich volgens Latour schromelijk vergist door kennis voor te stellen als een relatie tussen een kennend subject en een gekend object. Epistemologische vraagstukken kunnen volgens Latour dan ook enkel begrepen worden als ontologische vraagstukken, dit wil zeggen in termen van de translaties waarin zowel menselijke als niet-menselijke actanten verwickeld raken. Deze theoretische benadering zou hem uiteindelijk toelaten een moderniteitskritiek te formuleren die de moderne filosofie en sociologie flink heeft opgeschud.

Wij zijn nooit modern geweest

Wat betekent het om modern te zijn? Deze vraag behoort ongetwijfeld tot de kernvragen van de sociologie. Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx en andere vroege sociologen gaven deze vraag een belangrijke plaats in hun denken. Vooral Max Weber schetste de contouren van een moderniteitsdiscours dat sociale wetenschappers nog lang zou bezighouden. De moderniteit verwijst volgens Weber in hoofdzaak naar drie gelijklopende sociale ontwikkelingen. Op cultureel vlak beschreef Weber onder meer de opkomst van de moderne wetenschap en de bijhorende ‘Entzauberung der Welt’. Op maatschappelijk vlak wees hij vooral op de opkomst van het moderne kapitalisme en het bureaucratisch staatsapparaat. Op individueel vlak beschreef hij de opkomst van het rationele en berekenende individu, dat een strikt onderscheid maakt tussen zaken van algemeen belang en persoonlijk belang. De drijvende kracht achter deze sociale ontwikkelingen was een doorgedreven rationaliseringsproces. Weber sprak meer bepaald over de opkomst van doelrationaliteit of ‘Zweckrationalität’. Wat volgens Weber de moderne mens nog het meest kenmerkt, is diens onderscheid tussen een sociale wereld en een natuurlijke wereld, een wereld van waarden en cultuur en een wereld van brute feiten.

Webers invloed op het huidige moderniteitsdebat valt nauwelijks te overschatten. Van de Frankfurter Schule tot hedendaagse sociale denkers als Anthony Giddens en wijlen Ulrich Beck, allen zijn ze schatplichtig aan Max Weber. Meer nog, zelfs de postmodernisten, die het geloof in de moderne vooruitgang opgaven, konden zich volgens Latour niet losmaken van Webers gedachtegoed. Zo lang sociale wetenschappers de rationalisering van het Westen als uitgangspunt nemen in hun moderniteitsanalyses, begeven ze zich in de schaduw van Weber. Of men de moderniteit nu viert of de limieten ervan aantoot, telkens wordt verondersteld dat wij, de westerlingen, modern zijn – of dat minstens ooit zijn geweest. Maar stel je eens voor dat dit niet zo was, dat we nooit

modern zijn geweest? Dit is Latours gewaagde hypothese. Ontkent Latour dat de moderne instituties die Weber beschreef onze samenlevingen kenmerken? Nee, dat doet hij zeker niet. Maar toch zijn we volgens hem nooit echt modern geweest.¹

Latour begint zijn werk met een anekdote over een artikel dat hij las in de Franse krant *Le Monde*. Het artikel bericht over nieuwe atmosferische metingen boven het antarctische gebied, die aantonen dat het gat in de ozonlaag groter lijkt te worden. Enkele regels verder worden de CEO's van enkele grote Franse fabrieken aan het woord gelaten die beloven de chloorfluorkoolstofverbindingen, die verantwoordelijk zijn voor de vernietiging van ozon, voortaan uit hun productieproces te weren. Nog verder worden beleidsmakers aan het woord gelaten die in een debat zijn verwickeld met meteorologen over de vraag of het gat in de ozonlaag niet het gevolg zou zijn van cyclische fluctuaties. Ten slotte worden ook nog milieuorganisaties en ecologen aan het woord gelaten die wijzen op het belang van het voorzorgsprincipe in zulke onzekere beleidskwesties.

“Zo worden in één en hetzelfde artikel chemische reacties en politieke reacties door elkaar gehaald. Eén en dezelfde draad verbindt de meest esoterische wetenschap met de meest laag-bij-de-grondse politiek (...) De schaal, de inzetten, het tijdsbestek en de spelers zijn onvergelijkbaar, en toch hebben ze een rol in hetzelfde verhaal” stelt Latour (1994, p. 11). Voor een Weberiaan is deze vaststelling hoogst ongewoon. Hoe is het mogelijk dat een respectabele krant in één artikel feiten en waarden, kennis en twijfel, natuur en cultuur zo onachtzaam door elkaar husselt? Toch is Latours vaststelling nauwelijks opmerkelijk voor hen die vertrouwd zijn met zijn werk in het wetenschapsonderzoek. Als Latour in zijn eerdere studies iets had willen duidelijk maken, dan wel de verknoping van feiten en waarden, natuur en cultuur, objecten en subjecten in uitgestrekte netwerken. Deze moderne tweedelingen zijn illusoir, aldus Latour. De sociale werkelijkheid en de natuurlijke werkelijkheid maken in realiteit deel uit van een gordiaanse knoop.

Hoewel een aandachtige lezer deze verknoping meteen zou opmerken, brengen de rubrieken van de krant de lezer ertoe het artikel te categoriseren als een politiek artikel of een wetenschappelijk artikel, maar nooit beide. De moderne mens hakt de gordiaanse knoop steeds opnieuw door. Latours actor-netwerkttheorie springt daarentegen zo vaak als nodig over de moderne kloof om de verwevenheid tussen beide sferen aan te tonen. In *Wij zijn nooit modern geweest* (1994) wil Latour zich echter niet beperken tot een herbevestiging van zijn eerdere argumenten. Hij wil net als Weber begrijpen waar het Westen zijn uniciteit aan te danken heeft, maar gaat nog een stap verder. Hij wil ook begrijpen hoe de opkomst van de moderniteit aanleiding heeft kunnen geven tot een ongeremde proliferatie van hybriden.

Latours hypothese is dat het begrip moderniteit verwijst naar twee soorten praktijken, namelijk translatiepraktijken en purificatiepraktijken. De eerste soort creëert nieuwe zijnsvormen, mengsels van natuur en cultuur, oftewel ontologische

hybriden. De tweede soort deelt de hybriden op in een sociale en een natuurlijke orde. De translatiepraktijken werden al uitgebreid onderzocht door Latour en consorten in de actor-netwerktheorie. De purificatiepraktijken werden uitvoerig beschreven door Weber in zijn rationaliseringsthese. Weber wijkt met zijn opvatting over de moderne purificatiepraktijken wel af van Latour. Weber beschouwde de ontologische tweedeling tussen natuur en cultuur als een vast kenmerk van de moderne persoonlijkheid, terwijl de moderne purificatie voor Latour het resultaat is van voortdurende inspanningen door de modernen.

Nadat Latour de dubbele betekenis van de moderniteit heeft toegelicht, stelt hij zich de vraag hoe de moderne tweedeling tussen natuur en cultuur, tussen een domein van niet-mensen en een domein van mensen, is kunnen ontstaan. Om op deze vraag te kunnen antwoorden biedt hij een herinterpretatie van *Leviathan and The Air-Pump*, een bekende wetenschapssociologische studie van Steven Shapin en Simon Schaffer uit 1985. Centraal in deze studie staat de natuurfilosofische strijd tussen Robert Boyle en Thomas Hobbes over de gepaste vorm van wetenschappelijke demonstratie waarin de vroege filosofen respectievelijk de empirische getuigenis en de apodictische redenering verdedigden. De strijd zou uiteindelijk worden beslecht in het voordeel van Robert Boyle. Hij slaagde erin met zijn empirische stijl van wetenschappelijke demonstratie en de praktijk van ‘gentlemanly observation’ de Britse *Royal Society* te overtuigen en zo de epistemologische basis te leggen voor de moderne empirische wetenschap. In plaats van Shapin en Schaffer te volgen in deze sociaalconstructivistische verklaring voor Boyles overwinning, stelt Latour voor om hun studie te beschouwen als een oefening in de actor-netwerktheorie.

De bewering dat het succes van Boyles experimentele methode kan worden verklaard door het politieke klimaat van het 17de-eeuwse Engeland is volgens Latour even misleidend als de bewering dat Pasteurs miltvuurbacteriën louter een sociaal construct zijn. Toch wil Latour het belang van het filosofisch geschil tussen Boyle en Hobbes niet geringschatten, wel integendeel. Het succes van Boyles experimentele methode kan misschien niet worden gereduceerd tot zijn sociale positie binnen de Engelse Royal Society, maar zodra we onze aandacht richten op het translatiewerk dat Boyle en Hobbes verrichtten, wordt duidelijk dat beide filosofen, met behulp van een reeks actoren het moderne onderscheid tussen objecten (vertegenwoordigd door de wetenschap) en subjecten (vertegenwoordigd door een Leviathan) in het leven hebben geroepen.

De spilfiguur in het ontstaan van de moderne ontologische tweedeling blijkt uiteindelijk niet Boyle, noch Hobbes, maar een simpele veer te zijn die zorgvuldig in Boyles vacuümpomp was geplaatst en die over het bestaan van de ether moest beslissen. Volgens het in de 17de eeuw vigerende plenisme, de natuurfilosofische overtuiging die ook Hobbes aanhing en waarin het bestaan van immateriële lichamen wordt afgewezen, is een vacuüm ondenkbaar. Hobbes kon het bestaan van het vacuüm dat Boyle onder gecontroleerde omstandigheden meende te hebben gecreëerd dan ook niet zonder meer aanvaarden. Hobbes voorzag Boyles

proef daarom van een andere interpretatie. Voor de lucht die Boyle met behulp van zijn pomp uit de glazen stolp zou hebben verwijderd zou een andere substantie in de plaats zijn gekomen, namelijk de ether. Boyle was hoegenaamd niet onder de indruk van Hobbes interpretatie en voorzag daarom in een aangepaste proefopstelling. In de glazen stolp plaatste hij ditmaal een veer. Als Hobbes' theorie waar was, dan zou de aanzuiging van de ether doorheen de glazen stolp de veer moeten doen bewegen.

Het zal niet verbazen dat Hobbes' hypothese geen standhield. Waar het Latour om gaat, is echter niet het resultaat van dit experiment, als wel het translatiewerk dat dit experiment mogelijk maakte. Zonder het goed te beseffen had Boyle immers een nieuwe actant in het leven geroepen, namelijk de niet-menselijke getuige. Deze actant kon echter alleen een waarheidsgetrouwe getuigenis bieden als sociale, politieke en ethische overwegingen op een veilige afstand werden gehouden. Ziehier de moderne tweedeling! Uit het translatiewerk van Boyle en Hobbes ontstond namelijk niet alleen de moderne wetenschap, die voortaan de niet-mensen zou vertegenwoordigen, maar ook de moderne politiek, waarin de vertegenwoordiging van burgers centraal zou komen te staan. Beide sferen zouden enkel kunnen voortbestaan zolang zij strikt van elkaar gescheiden bleven.

Latour vraagt zich vervolgens af hoe deze 17de-eeuwse ontologische tweedeling zo dominant is kunnen worden. Om op deze vraag te antwoorden laat Latour zijn etnografische analyses achterwege en slaat het pad in van de filosofische speculatie. Volgens Latour is de 17de-eeuwse ontologische taakverdeling tussen Boyle en Hobbes in de afgelopen eeuwen vastgelegd in een moderne constitutie die de scheiding van een wetenschappelijke en een politieke macht waarborgt. Een groot deel van zijn essay wijdt Latour vervolgens aan een bespreking van het onvermogen van de moderne filosofie om deze ontologische kloof tussen de sfeer van de objecten en de sfeer van de subjecten te overbruggen. In het bestek van enkele pagina's passeert een reeks filosofen de revue: van Descartes en Kant, over Hegel en Nietzsche, tot Heidegger en Habermas. Telkens weer namen deze filosofen de subjectpool als het startpunt van hun filosofische reflecties. Zij maakten het zo steeds moeilijker om de moderne ontologische kloof te overbruggen.

De moderne constitutie heeft volgens Latour eeuwenlang stand kunnen houden omdat zij net als een politieke constitutie over een reeks waarborgen beschikt. De waarborgen van de moderne constitutie barsten echter van de tegenstrijdigheden. Dit verklaart volgens Latour de ongenaakbaarheid van de moderne kritiek en de dubbelhartigheid van de modernen. De moderne constitutie telt vier waarborgen. De eerste waarborg stelt dat, in ontologische zin, de natuur geen menselijke constructie is (natuur is transcendent), maar de maatschappij dat wel is (maatschappij is immanent). In epistemologische zin geldt het omgekeerde. De tweede waarborg stelt dat de natuur waarover de wetenschap spreekt een gemedieerde natuur is (natuur is immanent) maar de maatschappij waarover deze

wetenschap spreekt een verzameling is van sociale feiten (maatschappij is transcendent). De tegenstrijdigheden van voorgenoemde waarborgen worden aan het zicht onttrokken door de derde waarborg, volgens dewelke er een absolute scheiding moet bestaan tussen de natuurlijke wereld en de sociale wereld en tussen het translatiewerk en het purificatiewerk. Ten slotte ontkent een vierde waarborg het bestaan van God (God is immanent). Ook hier gaat het om een halfhartige waarborg aangezien in geval van ontologische grensschermselingen men wel een beroep kan doen op God (God is transcendent).

De vier waarborgen die Latour beschrijft, bieden volgens hem de sleutel tot een begrip van de onmogelijkheid van de moderne bestaansconditie. Zodra men de tegenstrijdigheden van de moderne constitutie bloot legt, wordt zowel de oorzaak als het illusoire karakter van het Westerse zelfbeeld duidelijk. De vier waarborgen vormen tezamen de ongenaakbare kritiek van de moderniteit: de natuurwetten overstijgen elk individu en zijn dus transcendent, maar als het erop aankomt zetten de modernen de natuur probleemloos naar hun hand en maken haar immanent; de maatschappij bestaat uit vrije individuen en is dus immanent, maar dat weerhoudt sociale wetenschappers er niet van sociale feiten te beschrijven die ieder individu zouden overstijgen en de maatschappij transcendent maken.

De moderne kritiek was lange tijd onoverwinnelijk. Hoe komt het dan dat Latour haar tegenstrijdigheden aan de kaak heeft kunnen stellen? Het antwoord is heel eenvoudig volgens Latour: omdat wij nooit modern zijn geweest! Terwijl de moderne constitutie de purificatiepraktijken op haast theatrale wijze belichtte, onttrok zij de translatiepraktijken, de *raison d'être* van het purificatiewerk, aan het licht. In weerwil van hun dualistische wereldbeeld bleven de modernen echter hybriden vormen: vaccinaties, genetisch gemodificeerde organismen, artificiële intelligentie en ga zo maar door. Alle werden ze aan het zicht onttrokken, want in de moderne constitutie is er immers geen plaats voor deze ontologische monsters, verschoppelingen van de moderne zijnsorde. Als het aantal hybriden nog aan een constante snelheid was blijven groeien, was hun bestaan wellicht nooit aan het licht gekomen. Maar het doorgedreven purificatiewerk van de modernen leidde tot een totale verwaarlozing van de hybriden. Een gebrek aan ontologische erkenning maakte een ongeremde proliferatie mogelijk waardoor de moderne constitutie het uiteindelijk begaf onder haar eigen gewicht.

De kleine ontologische kloof, die tussen de natuurlijke wereld en de sociale wereld, had de modernen doen geloven dat zij wezenlijk verschilden van andere volkeren, die zij onterecht als premodern bestempelden. Zodra de crisis van de moderne constitutie het translatiewerk aan het licht brengt, wordt echter meteen duidelijk dat ook de grote kloof, tussen de moderne en premoderne beschavingen, in de praktijk nooit heeft bestaan. Wil dit zeggen dat de premodernen altijd al modern waren, of dat de modernen altijd premodern zijn gebleven? Geen van beide stelt Latour. De moderne constitutie heeft nooit echt bestaan en de moderniteit is nooit aangebroken. Alle volkeren zijn bijgevolg niet modern, en

dat zijn ze altijd geweest. Heeft Weber zich dan vergist toen hij de exceptionaliteit van het Westen verkondigde? Latour denkt van wel! Wanneer Webers moderniteitstheorie vanuit de moderne constitutie wordt bekeken lijken zijn beschrijvingen te kloppen, maar zodra de illusie van deze moderne constitutie wordt doorprikt en duidelijk wordt dat we niet enkel purificatiewerk maar ook translatiewerk zijn blijven verrichten, houdt Webers these niet langer steek.

De moderne constitutie vormde geen probleem zolang het aantal hybriden nog kon worden gemedieerd en ondergebracht in één van de twee ontologische ordes. Maar nu de ongebreidelde groei van de hybriden de teloorgang van het moderne tijdperk inluidt, een tijdperk dat eigenlijk nooit heeft bestaan, wordt duidelijk dat er nood is aan verandering. We moeten terug worden wat we altijd al waren, stelt Latour, en dat is niet-modern. In het laatste deel van zijn boek houdt Latour daarom een pleidooi voor een nieuwe constitutie waarin de talrijke hybriden die onze collectieven bevolken, worden erkend. Deze erkenning is volgens hem niet enkel een analytische correctie maar ook een democratische noodzaak.

In tegenstelling tot wat velen vandaag beweren, pleit Latour niet voor een ontologische nivellering maar juist voor een ontologische diversificatie. Wanneer we de hybriden een nieuwe plaats toekennen moeten we ons niet enkel behoeden voor een definiëring in termen van de moderne polen, de subject- en objectpool, maar ook voor een ontologische gelijkstelling van alle hybriden. Latour stelt voor om over hybriden te spreken in termen van quasi-objecten en quasi-subjecten met een variabele ontologie. Met deze termen wil Latour vooral de historiciteit van de hybriden benadrukken. Wanneer we de hybriden willen begrijpen, moeten we ons niet focussen op hoe de moderne polen de hybriden onderverdelen in twee ontologische sferen, maar moeten we de translatietrajecten volgen die deze hybriden afleggen, vooraleer zij stabiliseren. Achteraf kunnen we ons dan afvragen of een hybride eerder sociaal is of eerder natuurlijk. Veel belangrijker is echter de vraag naar de reikwijdte van de netwerken waarin de hybriden verweekeld zijn geraakt.

De niet-moderne constitutie is bovendien democratischer dan de moderne constitutie. Zij vertaalt immers ‘matters of fact’ in ‘matters of concern’. De niet-moderne constitutie plaatst de publieke zaak zo in een heel ander licht. Complexe maatschappelijke problemen worden niet langer bij voorbaat verdeeld over een wetenschappelijke macht, die zich over schijnbaar neutrale feiten buigt, en een politieke macht, die zich over de maatschappelijke wenselijkheid van maatregelen buigt. De duizenden draden, de netwerken die tussen mensen, objecten en de alledaagse leefomgeving bestaan, worden daarentegen gearticuleerd en zichtbaar gemaakt in een democratisch debat. Dit is de kerngedachte van wat Latour het ‘Parlement der Dingen’ heeft genoemd.

Nu stelt zich de vraag hoe we vorm kunnen geven aan deze nieuwe politieke constellatie? Op deze vraag biedt Latour in *Wij zijn nooit modern geweest* nog geen duidelijk antwoord. Wel geeft hij nog mee dat we “*dat parlement [...] niet*

van de bodem af op [hoeven] te bouwen door weer eens tot een revolutie op te roepen. [...] We hoeven alleen maar te bekrachtigen wat we altijd al hebben gedaan. [...] De helft van onze politiek wordt gemaakt binnen de wetenschappen en de technieken. De andere helft van de natuur wordt juist weer binnen de maatschappijen gemaakt. Laten we die beide helften weer aan elkaar zetten, dan is dat het punt waarop de politiek weer begint. (1994, p. 238)”

Met de publicatie van *Wij zijn nooit modern geweest* heeft Latour ongetwijfeld een belangrijke bijdrage geleverd aan de sociologie en de filosofie. In filosofische kringen werd Latours werk om verschillende redenen geprezen. Met zijn vernuftige ontologische kritiek op de moderniteit heeft hij nieuwe en originele inzichten aangedragen en het moderniteitsdebat nieuw leven ingeblazen. Latours analyse biedt een fris alternatief voor de vaak uitzichtloze discussies tussen (laat)modernen en postmodernen. In sociologische kringen zaaide Latours werk echter verdeeldheid. In de eerste plaats kwam er veel kritiek op de actor-netwerk theorie die Latour nu had uitgewerkt tot een niet-moderne ontologie. Wetenschappssociologen konden zich niet vinden in zijn ontologische benadering van epistemologische vraagstukken. Zij waren het bovendien oneens met Latours kritiek op de moderne sociologie, waarvan hij beweerde dat zij ‘dubbel zag’ omdat zij in haar constructivistische ontleding van de wetenschappen en de technieken blind bleef voor de historiciteit van haar eigen verklaringsmodellen. Latours voorstelling van de sociologie, en de wetenschappsociologie in het bijzonder, zou te simplistisch zijn en zijn verwijten van transhistorische ongefundeerd.

Verder werd ook de geloofwaardigheid van Latours moderniteitskritiek in vraag gesteld. Sommige auteurs lieten zich zeer laatdunkend uit over Latours theorie. In een kritische bespreking stelt Collins (1994) bijvoorbeeld dat “[t]his is another installment of Bruno Latour's scholarly joke about the world and its scientists. (672)” Andrew Pickering's (1994) recensie is gematigder, maar ook hij vraagt zich af of de abstractie van Latours analyse niet ten koste gaat van de geloofwaardigheid van zijn argument. Vooral Latours stelling dat het huidige onbehagen met de moderniteit kan worden opgelost door een eenvoudige erkenning van het translatiewerk lijkt hem te simplistisch: “*I would not want to ratify what we have always done without first getting clear on the specifics of history. There is no place in Latour's story for such specifics. They lie outside his abstract account of modernity*” (257). Hoewel de bijdrage van Latours moderniteitskritiek niet zozeer moet worden gezocht in de historische of antropologische accuraatheid van zijn analyse, als wel in de niet-moderne ontologie die hij uitwerkt en het politiek potentieel van de nieuwe constitutie die hij voorstelt, kan men zich terecht afvragen of Latours nieuwe constitutie de urgentie van een nieuwe ecologisch georiënteerde politiek wel voldoende erkent. Deze kritiek is ook Latour niet ontgaan. Sinds de publicatie van *We zijn nooit modern geweest* is er dan ook een kentering merkbaar in Latours denken. Waar het Latour in zijn eerdere werken vooral ging om het formuleren en onderbouwen

van een nieuwe relatie tussen het menselijk subject en het natuurlijke object, zou hij zich in de latere jaren van zijn leven vooral wijden aan het onderzoeken en formuleren van nieuwe manieren om politiek te bedrijven die in lijn liggen met de ecologische dreigingen waarvoor de mensheid in het ‘Nieuwe Klimaatregime’ wordt gesteld.

Politiek bedrijven in het Nieuwe Klimaatregime

Het is Latour niet ontgaan dat zijn idee van een ‘Parlement der dingen’ bij zijn toehoorders vaak meer vragen oproept dan antwoorden bood. Hoe moeten we ons dit parlement voorstellen? Hoe geven we een stem aan de vele niet-mensen die evenzeer deel uitmaken van onze politieke gemeenschap? In *Politics of Nature* (2004) bundelt Latour voor het eerst zijn ideeën tot een coherente politiek-ecologische filosofie. In dit werk vertrekt Latour van de overtuiging dat burgers vandaag een vertekend beeld van politiek wordt voorgehouden, namelijk dat van een onvertekend omzetten van menselijke belangen in beleid door beroepspolitici. Deze laatsten zouden bovendien geacht worden een perfect beeld te hebben van wat deze belangen precies zijn. Latour waarschuwt ons voor de nefaste gevolgen van dit soort ‘waarheidspolitiek’. Als we politiek beschouwen als een aangelegenheid voor een kleine groep experts die belast zijn met het vertalen van politieke principes naar beleidskeuzes en we bovendien elke vorm van mediatie in deze vertaalslag beschouwen als een deuk in de integriteit van het politieke proces, dan is het geen wonder dat het huidige onbehagen met onze politieke vertegenwoordigers zo groot is.

Als we onze moderne illusies laten varen, stelt Latour, wordt meteen duidelijk dat politiek bedrijven onmogelijk kan bestaan uit het herhaaldelijk toepassen van reeds gekende principes op steeds nieuwe beleidskwesties. In realiteit zijn politici en beleidsmakers voortdurend verwikkeld in complexe beproevingen in de talloze actornetwerken die onze collectiviteit uitmaken. Binnen deze netwerken, die variëren in grootte en strekking, smeden politici steeds nieuwe allianties om de door hen beoogde doelstellingen te verwezenlijken. Deze doelstellingen zijn evengoed variabel en het voorwerp van onophoudelijke herformulering. Zodra we het politieke bedrijf op deze manier opvatten begrijpen we waarom politiek niet mag worden voorgesteld als een aangelegenheid voor een selecte groep volksvertegenwoordigers. Tegenover waarheidspolitiek plaatst Latour daarom een ‘Politiek der Dingen’. Politiek bedrijven is voor Latour geen taak die kan worden overgelaten aan politieke experts die zich over ‘matters of fact’ zouden buigen. Politiek gaat veeleer om het kunnen samenbrengen van actoren rond kwesties die hen allen aanbelangen, rond zogenaamde ‘matters of concern’, om vervolgens de wederzijdse spannings- en afhankelijkheidsrelaties te registreren.

Volgens sommige commentatoren is *Politics of Nature* doordrongen van een

naïef en misplaatst optimisme. Door de focus te verleggen op het nauwgezet beschrijven van de talloze overlappende actornetwerken die zich rond politieke kwesties vormen, zou Latour volledig voorbijgaan aan het temporele kader waarbinnen beslissingen dienen genomen te worden. Zeker wat het klimaatbeleid betreft, kunnen we ons de luxe van een onbeperkte tijdshorizon niet veroorloven. Dit gebrek aan politieke urgentie kan Latour in zijn latere werken evenwel niet worden aangewreven. Vooral in het in 2018 verschenen *Waar kunnen we landen* merk je als lezer een duidelijke verandering in Latours toon. Willen we een kans maken om de klimaatmutatie het hoofd te bieden, dan moeten we nu handelen! In dit beknopte en bedrieglijk eenvoudig geschreven essay, dat het midden houdt tussen een politiek pamflet en een filosofisch traktaat, tekent Latour een ontluisterende stand van zaken op. Net wanneer de werkelijke omvang en gevolgen van de huidige ecologische crisis tot ons beginnen door te dringen, merken we dat we in de steek zijn gelaten door een geglobaliseerde elite die heeft besloten alle lasten van de solidariteit beetje bij beetje van zich af te werpen.

De spil van Latours betoog is wat hij noemt een ‘political fiction-hypothese’. Vanaf de jaren 70 en in het bijzonder sinds de publicatie van het rapport *Grenzen aan de groei* (1972) van de Club van Rome, zou op steeds grotere schaal door wetenschappers, beleidsmakers, kunstenaars en activisten, zijn waargenomen dat de tot dan toe stabiele verhoudingen van de mens tot de aarde van langsom meer onhoudbaar werden. Desondanks zou een wereldburgerlijke elite, verdedigers van de globalisering – of althans een schrale en louter door winstmaximalisatie gedreven variant hiervan – hebben besloten de vele alarmsignalen te negeren en het onhoudbare moderniseringsproject verder te zetten. Sterker nog, om hun toekomstige belangen te verzekeren zouden zij zich actief hebben ingezet om de alarmsignalen te verdoezelen en kritische activisten en wetenschappers de mond te snoeren. Zij zouden hebben begrepen dat hun eeuwige vlucht voorwaarts onhoudbaar is en er daarom bewust voor hebben gekozen hun hachje te redden en zich te verschansen in hun veilige enclaves. Op grond van deze twee beslissingen kan volgens Latour een verband worden gelegd tussen drie verschijnselen: *“datgene wat vanaf de jaren tachtig ‘deregulering’ of ‘ontmanteling van de welvaartstaat’ heet; datgene wat vanaf de jaren 2000 bekendstaat als ‘klimaatontkenning’; en vooral, de duizelingwekkende toename van ongelijkheden die sinds veertig jaar gaande is. (29)”*

Het is begrijpelijk dat Latours hypothese, die toch verdacht veel weg heeft van een samenzweringstheorie, sommige lezers de wenkbrauwen laat fronsen. De discussie of de groeiende klimaatontkenning als een bewuste samenzwering kan worden gekwalificeerd, laat Latour evenwel aan anderen over. Waar het hem om gaat is de vaststelling dat de westerse geschiedenis van de laatste veertig jaar er een is van een groeiende ontkenning, bewust of onbewust, door een selecte groep bevoorrechten, die dezelfde aarde te bewonen als de rest van de wereld. Deze overtuiging werd nog het duidelijkst zichtbaar toen de voormalige Amerikaanse president Donald Trump op 1 juni 2017 besloot zich terug te trekken uit het

Klimaatakkoord van Parijs. Toch is Latour Trump in één opzicht erkentelijk. Wat wetenschappers, activisten en politici niet konden, is hem wel gelukt, namelijk aantonen dat de klimaatkwesitie tot de kern van alle geopolitieke issues behoort.

Moderne politieke waarnemers achtten het bestaan en het electorale succes van een politicus als Trump lange tijd onmogelijk. Hoe verklaar je immers de paradox van een miljardair die zich lijkt te bekommeren om het lot van Amerikaanse fabrieksarbeiders maar evengoed de lasten voor industriële stelselmatig wil verlagen. Hoe plaatsen we zo iemand op het moderne politieke spectrum, dat sinds de Franse Revolutie steevast wordt voorgesteld als een as die van links naar rechts loopt?

Nu we in het historisch tijdperk zijn aanbeland waarin we tot het besef zijn gekomen dat onze aarde niet langer het decor uitmaakt van ons menselijk handelen maar daarentegen steeds duidelijker zelf optreedt als een autonome actor, men spreekt in dit verband weleens over het antropoceen, lijkt deze moderne politieke as ons geen houvast meer te bieden. Latours opzet in *Waar kunnen we landen* is daarom om een nieuw politiek kompas uit te werken waarmee we ons weer kunnen oriënteren in dit Nieuwe Klimaatregime.

Willen we begrijpen waarom Trump en soortgelijke politici de laatste jaren op zo'n enorme bijval konden rekenen, zowel bij de winnaars als de verliezers van de globalisering, dan moeten we volgens Latour oog hebben voor het wereldbeeld dat zij voorstaan, of juist het gebrek hieraan. Zowel zij die, verblind door hebzucht, de aarde willen opofferen voor hun winstbejag, als zij die, verblind door angst, de aarde opdelen volgens hervonden etnische en nationale categorieën, begrijpen mekaar immers in hun ontkenning van de aardse realiteit. Latour ontwaart in het Trumpisme dan ook een nieuwe politieke aantrekkingskracht die hij het 'Bodemloze' noemt. Wat de eeuwige vlucht voorwaarts van een wereldburgerlijke elite en de vlucht naar traditionele vormen van gehechtheid en gemeenschap met elkaar gemeen hebben, is immers het gebrek aan een bodem die deze vlucht kan ondervangen. Het gaat om utopieën in de oorspronkelijke betekenis van het woord, namelijk non-plaatsen. Of zoals Latour stelt: "*de planeet is veel te krap en te beperkt voor de globe van de globalisering, maar te groot, te actief en te complex, om opgesloten te blijven binnen de krappe, beperkte grenzen van welke lokaliteit dan ook.* (27)"

Het 'Bodemloze' laat zich niet situeren op het moderne politieke spectrum net omdat het vertrekt vanuit het failliet van het moderne project en de gedachte dat de geschiedenis ons allen naar een gemeenschappelijke horizon voert. In dit opzicht kan het 'Bodemloze' ons wel degelijk dienstbaar zijn vindt Latour, namelijk als antipool voor een nieuwe attractor die hij het 'Aardse' noemt.

'En het politieke ecologisme dan?' zal de aandachtige lezer zich afvragen. Heeft de ecologische beweging sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog niet ten overvloede aangetoond hoe elke vorm van menselijk handelen een ecologische dimensie heeft. Dat heeft zij zeker, aldus Latour: "*[d]ankzij de ecologie wordt er [vandaag] geen enkel project meer ontwikkeld zonder dat*

iemand protest aantekent, geen enkel voorstel ingediend zonder dat iemand een tegenvoorstel lanceert. (58)” De politieke ecologie heeft wel degelijk onderwerpen aan de orde gesteld die in het publieke handelen lange tijd onzichtbaar bleven. En toch heeft zij ook gefaald: de successen van de ecologische beweging bleven vaak uit, of lagen alleszins niet op het niveau van de uitdagingen.

Groene partijen meenden steeds te moeten kiezen tussen economische vooruitgang of natuurbehoud, tussen emancipatie en hechting. Omdat ze dachten zich te moeten positioneren op het moderne politieke spectrum, hebben ze nooit hun volle potentieel kunnen benutten en werden ze dubbel ingehaald, zowel door linkse als rechtse partijen, die zich al naargelang het onderwerp als progressieven of reactionairen opstelden. *“De groene partijen blijven overal romppartijen. Ze blijven hinken op twee gedachten. Wanneer ze mobiliseren rond ‘natuurkwesties’, worden ze bestreden door de traditionele partijen die het naar eigen zeggen opnemen voor de belangen van mensen. Wanneer ze mobiliseren rond ‘sociale kwesties’, vragen diezelfde traditionele partijen: ‘[w]aar bemoeien jullie je mee?’ (59)”*.

Om het gebrek aan politieke daadkracht van de ecologische beweging te verklaren grijpt Latour terug naar de eerder besproken moderne constitutie waarvan we zagen dat die onze wereld zorgvuldig in twee domeinen verdeelde, een maatschappelijk domein en een natuurlijk domein, en de eeuwige ontologische scheiding tussen beide afkondigde. Het is volgens Latour uiteindelijk de moderne opvatting van de natuur als ‘het materiële kader van ons handelen’ die de ecologische beweging lange tijd heeft verlamd.

In het Nieuwe Klimaatregime wordt deze opvatting van de natuur als het decor waarop het wereldtoneel zich voltrekt van langsom meer onhoudbaar. Het ecologisme waar Latour voor pleit vertrekt daarom vanuit een andere opvatting van natuur. De natuur van het Aardse is niet de groene natuur van de moderne ecologen, noch de onuitputbare productiefactor van de moderne economie. Evenmin gaat het om de mechanische natuur van de ‘galileïsche objecten’ zoals we die in de natuurwetenschappen terugvinden. Waar we onze aandacht op moeten vestigen is daarentegen wat Latour de Kritieke Zone(s) noemt, dat dunne vlies van hooguit enkele kilometers breed dat onze aarde omspant, vol met mede-belanghebbenden, die net als wij op zoek zijn naar een wereld waarin zij kunnen voortbestaan, die net als wij ‘verwekkingszorgen’ hebben. Wie vertrouwd is met Latours werk merkt meteen op hoe sterk Latours beschrijving van het ‘Aardse’ aanleunt bij zijn idee van een Parlement der Dingen. Inderdaad, ook in *Waar kunnen we landen* roept Latour ons op om onze inspanningen te richten op het samenbrengen van actoren, ongeacht hun aard, rond kwesties die hen allen aanbelangen en al onze wederzijdse afhankelijkheden te gaan documenteren: Waarvoor zijn we bereid te vechten? Wat hebben we nodig om voort te bestaan? Het gaat hier echter om meer dan een vrijblijvende denkoefening, aldus Latour. Zolang we de veelheid aan menselijke en niet-menselijke actoren die ons in ons

levensonderhoud voorzien, niet erkennen en zolang we niet begrijpen hoe vitaal afhankelijk we zijn van de actor-netwerken waarmee ons bestaan vervlochten is, zal onze politiek zonder voorwerp blijven. Of zoals Latour stelt: “*Hoe kunnen we politiek bedrijven als we niet eerst hebben geïnventariseerd, opgemeten, gepeild, centimeter na centimeter; bezield wezen na bezield wezen, individu na individu, waar het Aardse voor ons uit bestaat? Misschien zouden we slimme meningen verkondigen of respectabele waarden verdedigen, maar onze politieke affecten zouden in het luchtledige blijven hangen.* (110)”

Hoewel Latours oproep tot een inventarisatie van de talloze actoren die onze Kritieke Zone(s) bezielen en waarmee we al dan niet bereid zijn samen te leven een groots en vernieuwend idee genoemd kan worden, blijft het mijns inziens twijfelachtig of dit experiment zal volstaan om het hoofd te bieden aan de oprukkende klimaatcrisis. Bovendien blijft het ook maar de vraag in welke mate de attractor van het ‘Aardse’ en de belofte van een hervonden ‘aardse emancipatie’ burgers werkelijk zal kunnen overtuigen om hun moderne illusies los te laten.

Noten:

¹ Voor de vergelijking van Webers en Latours moderniteitsopvatting ben ik schatplichtig aan het werk van Gerard de Vries (2016). Zie ook Blok & Jensen (2012) of Kleinherenbrink (2022) voor een meer uitgebreide bespreking van Latours moderniteitskritiek.