

Waarom zorg voor de natuur tot het goede leven behoort

Vijf soorten argumenten

Slagen met filosofie Jelle van Baardewijk, Govert Buijs, Ad Verbrugge

Govert Buijs schreef met anderen een boek voor vwo-leerlingen over het eindexamen­thema ‘filosofie vanaf 2020’. Dat boek kwam onlangs uit onder de titel *Het goede leven & de vrije markt*. De centrale vraag is: wat is het goede leven en brengt de vrije markt ons daar dicht­er naartoe? De redactie van *Soφie* zal zowel in het blad als op de website sophieonline.nl (die binnenkort weer live gaat) enkele achtergrondartikelen opnemen over het thema, in de rubriek ‘Slagen met *Soφie*’. Ter introductie volgen hier enkele passages, die duidelijk maken dat het boek niet alleen voor scholieren interessant is, maar eigenlijk voor iedereen.

In de praktijk kunnen mensen het vaak redelijk eens worden over concrete maatregelen om het milieu te beschermen. Toch kan bij nader doorvragen blijken dat er heel verschillende denkwerelden achter hun opvatting schuilgaan. Dan komen de onderliggende filosofische thema’s en tegenstellingen naar voren. Als we de verschillende soorten argumenten die een rol spelen in het milieudebat naast elkaar zetten, blijkt er al snel een soort continuüm te ontstaan tussen aan de ene kant meer ‘antropocentrisch-instrumentele’ en aan de andere kant meer ‘ecocentrische’ argumenten.

Op deze as kunnen we in elk geval vijf redeneerpatronen onderscheiden en bij elk daarvan geven we kort enkele elementen aan die in beeld komen en elementen die buiten beeld blijven.

Antropocentrisme

Het eerste noemen we het ‘antropocentrische redeneerpatroon’. Bij die manier van denken staat ons eigen welzijn op aarde centraal. De zorg voor ons eigen welzijn kan niettemin leiden tot een zekere begrenzing van ons gedrag. De kern daarvan is dat we als mensen zozeer afhankelijk zijn van onze natuurlijke omgeving dat we voorzichtig met haar om dienen te gaan, omdat we er anders zelf last van ondervinden (denk aan de smogvervuiling in steden als Beijing) of zelfs gevaar lopen. Iemand kan daarbij zijn individuele welzijn, dat van zijn groep of het welzijn van de huidige mensheid tot uitgangspunt nemen. Deze manier van denken is zeer invloedrijk en in hoge mate in overeenstemming met het utilitarisme. Maar erg ver lijkt het argument bij nader inzien niet te reiken. Want hoeveel gevaar lopen wij persoonlijk, dan wel onze ge-

neratie, nu echt? Wat is op dit gebied inbeelding of milieupropaganda (desnoods met misbruik van de wetenschap) en wat is ‘echt waar’? Hoeveel zekerheid is er met betrekking tot dergelijke voorspellingen? En waarom zouden we nu al zuinig aan gaan doen met grondstoffen als we er zelf nog volop van kunnen genieten? Na mij de zondvloed, zogezegd. We komen langs deze lijn al snel in een calculerende houding terecht: waar heb ik meer aan, nog een paar jaar lekker rondscheuren in een milieuvervuilende auto of nu al heel zuinig aan gaan doen en daardoor nu levensgenot mislopen omdat ik anders in de toekomst een bepaald levensgenot misloop? Of is dit toch wél een goed type argument? Immers, wat motiveert sterker dan eigenbelang en gevaar voor eigen leven?

Toekomstige generaties

Een tweede redeneerpatroon kunnen we het intergeneratio­nele redeneerpatroon noemen. Hieronder vallen alle argumenten en redeneringen die ervan uitgaan dat wij ook een verantwoordelijkheid hebben jegens toekomstige generaties. In de geluks­calculus gaan we dan niet meer alleen uit van de mensen die nu bestaan, maar ook van het welzijn van mensen in de toekomst. ‘We hebben de aarde te leen van onze kleinkinderen’, luidt een van de vormen hiervan. Dat lijkt een krachtig argument en impliceert een nobel streven dat niet enkel gericht is op het eigen welzijn, maar ook op dat van anderen, zelfs dat van ongeborenen. Bovendien is de zorg voor het nageslacht een heel basale menselijke, of breder, biologische drijfkracht. Maar filosofisch gesproken blijft het de vraag waarom we een verantwoordelijkheid dragen voor het leven dat er nog niet is. Het lastige is immers dat wij er hoogst-

waarschijnlijk zelf niet meer bij zullen zijn als onze (achter) kleinkinderen de aarde overnemen. Is het niet hun eigen zorg om dan weer het beste te maken van de wereld die ze dan aantreffen?

Tot dusver hebben we in beide redeneringen het welzijn van de mens centraal gesteld, maar is dat wel terecht? Waarom doen dieren niet mee in de geluks­calculus? Een derde redeneerpatroon gaat ervan uit dat wij als mensen/mensheid geen lijden mogen toebrengen aan wezens die lijden kunnen. Dit argument heeft grote intuïtieve, of emotionele kracht: het moedwillig toebrengen van lijden is wreed, sadistisch, morbide, een morele en psychische ontsporing.

Langs deze lijn beargumenteert filosoof Peter Singer bijvoorbeeld de rechten van dieren, maar ook in andere religieuze en levensbeschouwelijke posities komen dergelijke gedachten voor. Omdat dieren kunnen lijden en mensen geen lijden mogen toebrengen waar geleden kan worden, dienen we op te komen voor de rechten van dieren en ervoor te zorgen dat ze goed behandeld worden. Daarbij geldt er geen bijzondere positie voor mensen. Zo’n voorkeurspositie voor de menselijke soort noemt Singer speciesisme en dat acht hij een verwerpelijk standpunt. Dierproeven ten behoeve van medisch onderzoek waarbij de proefdieren lijden, zijn daarom onacceptabel ook al voorkomen ze menselijk lijden. Je dient het lijden van dieren even zwaar mee te tellen in de morele afweging. Probleem in deze benadering is echter wel dat veel



Peter Singer

Peter Singer (1946) is een Australische filosoof die zich al decennia inzet voor dierenrechten, te beginnen met zijn boek *Animal Liberation* (1975). Hij kiest een radicaal utilitaristische positie, sluit dus aan bij Bentham, maar verbreedt de toepassing van ‘pijn’ en ‘plezier’ tot alle wezens die lijden kunnen.

van de milieuproblematiek niet direct in termen van lijden is uit te drukken. De olie lijdt niet als ze wordt verbruikt, de vervuilde planten en stranden lijden ook niet als ze worden vervuild. Waarom zou je je daar dan druk over moeten maken? We eten toch ook planten? Singer volgt dan de redenering dat uiteindelijk vervuiling slecht is voor levende wezens en daarom bestreden moet worden.

Veel van de ecologische problemen gaan echter over risico’s op langere termijn die lang niet altijd in termen van direct en berekenbaar lijden zijn uit te drukken. Kortom: voor een deel van onze problemen in de omgang met de natuur biedt deze benadering een passend redeneerpatroon, maar voor een groot aantal andere problemen biedt ze weinig richting. Singer lijkt in zijn denken wel te breken met het antropocentrisme, maar hij doet dit in feite door dieren in de sfeer van het menselijke te brengen; echt ecocentrisch wordt het bij hem niet. Veeleer lijkt hij uit te gaan van een toch wat antropocentrische opvatting van het dierlijke leven. De mens kent dan het lijden een bepaalde waarde toe en maakt die waarde tot het uitgangspunt van zijn morele overweging – of zelfs calculus.

In termen van lijden wordt tussen mensen en dieren geen onderscheid meer gemaakt. Maar het opheffen van het verschil tussen mens en dier is lastig omdat in het dierenrijk heel andere verhoudingen van kracht zijn dan tussen mensen. Bekommert de kat zich om het lijden van de muis, de spin om het lijden van de vlieg? Zou daar dan ook een verbod op moeten worden ingesteld?

Tegelijk is duidelijk dat wij mensen wel degelijk getroffen kunnen worden door het lijden van dieren en daar kan een belangrijk beschermingsargument op gebaseerd worden. Maar duidelijk is dat bij deze benadering vergaand ingrijpen in de natuur nog steeds volop gerechtvaardigd is, zolang de aangerichte schade niet groter is dan het behaalde voordeel voor mens en dier. Zo gezien blijft Singer een voluit modernistisch filosoof.

Wat motiveert sterker dan eigenbelang en gevaar voor eigen leven?

Intrinsieke waarde

Een vierde redeneerpatroon claimt dat de natuur intrinsieke waarde heeft. Dit patroon gaat ervan uit dat de natuur een eigen waarde heeft, los van wat mensen er nu precies van vinden of mee doen. Wij mensen dienen deze intrinsieke waarde te respecteren. We zouden kunnen zeggen dat dit een ‘deontologisch’ redeneerpatroon is, in die zin dat het een plicht centraal stelt die we sowieso hebben, of we het nu leuk vinden of niet en of we er nu direct zelf beter van worden of niet (hier zien we op de achtergrond veel meer Kant dan Bentham). In deze lijn wordt in feite al wel gebroken met het antropocen-

trisch-instrumentele denken van de moderniteit. Immers, in het moderne denken wordt sinds Descartes vaak onderscheid gemaakt tussen enerzijds de denkende geest (het subject of de *res cogitans*) en de puur materiële buitenwereld (het object of de *res extensa*) die alleen zuiver mathematisch te beschrijven valt.

Maar ook deze benadering is niet zonder problemen. Hoe komt de natuur aan een dergelijke intrinsieke waarde? Verlenen wij als mensen toch niet zelf die waarde aan de natuur? We stuiten hier op de grenzen van het (moderne) denken.

Ecologisch denken

Een vijfde en laatste redeneerpatroon betreft het zogenoemde 'ecologisch denken'. Hier gaat men ervan uit dat de recente inzichten in de ecologische problematiek een radicale herorientatie vragen van onze moderne antropocentrische houding, evenals van ons begrip van Verlichting, rationaliteit en wetenschap zelf. We dienen ons denken maar ook ons handelen en met name onze technologische economie heel anders in te richten. Voor sommige hedendaagse filosofen is de milieuproblematiek inderdaad aanleiding om fundamentele vragen te stellen bij de manier waarop de westerse mens zijn verhouding met de wereld heeft vormgegeven. Deze stroming wordt vaak aangeduid als 'deep ecology'. Een van de inspiratiebronnen voor deze stroming is de Duitse filosoof Martin Heidegger, die weliswaar niet specifiek over de ecologische thematiek geschreven heeft maar wel een fundamentele kritiek heeft geformuleerd op de moderne ervaring en omgang met de natuur. De vraag blijft echter of we de natuur daarmee echt wel anders zouden kunnen ervaren dan op de manier waar de moderniteit ons in heeft gedruild.

We dienen te beseffen dat we in feite nooit echt voluit volgens het subject-object-schema hebben geleefd

Latours radicaal-empirische kritiek op de moderniteit

Heidegger beschrijft hoe diep onze werkelijkheidservaring door de moderniteit is getekend, maar dat kan ons gemakkelijk fatalistisch maken: dit is nu eenmaal wat het 'Zijn' voor ons heeft 'beschikt'. We kunnen wellicht het spoor van 'terug naar de natuur' gaan bewandelen maar dat kan heel makkelijk utopisch worden. Een breder getoonzet nieuw denken over wetenschap en techniek in relatie tot mens en natuur is nodig. Filosofisch gezien zal een kernpunt een nieuwe manier van denken over de relatie subject-object moeten zijn. Met een denken dat onszelf als soevereine, exploiterende subjecten in een puur-materiële, dingmatige wereld van zinloze, exploiteerbare objecten neerzet, kunnen we van de 21e een 22e eeuw niet in. Is een ander soort denken mogelijk waarin de mens

niet op deze manier als soeverein subject neergezet wordt? Dat is de inzet van het denken van de hedendaagse Franse filosoof Bruno Latour die eveneens een voorname rol speelt in het (diep) ecologische debat en de zogeheten Gaia-beweging. Nu is het subjectdenken van de moderne tijd de afgelopen eeuwen al op verschillende manieren bekritiseerd. We kwamen het tegen bij Goethe, maar ook bij Schelling en Hegel. In de loop van de negentiende en twintigste eeuw zien we de opmars van de 'meesters van wantrouwen' (Marx, Darwin, Nietzsche, Freud, Foucault). Voor hen is de mens geen 'baas in het eigen rationele huis', maar een wezen dat door onbewuste krachten gedreven wordt: sociale en economische structuren, machtsconstellaties, natuurlijke driften, etc. Veel van deze filosofen komen echter niet veel verder dan een virtuoze kritiek op een al te simpel autonomiebegrip. Een eigen positieve ontologische bepaling van het mens-zijn komt vaak niet uit de verf of wordt zelfs zelf reductionistisch van aard. Denk hier aan de centrale rol van de seksualiteit bij Freud of de machtswil bij Nietzsche en Foucault: vanuit één zo'n drift wordt al het menselijk handelen geïnterpreteerd. Het soevereine subject verdwijnt zo wel, maar een nieuwe verhouding tot de wereld – daarvan komt vaak weinig terecht. Men kan het moderne subject bekritisieren, maar de moderniteit en de daarmee verbonden exploitatie van de natuur verdwijnen daarmee niet. Bovendien komt het mogelijkwerijs positieve potentieel van de moderniteit niet in beeld.

Bruno Latour zal een geheel ander pad bewandelen. Daarbij onderkent hij enerzijds de verworvenheden van de moderne wetenschap, terwijl hij anderzijds een ander ervaringsbegrip ontwikkelt waarin hij ruimte maakt voor andersoortige ervaringen, zeker ook waar het gaat om onze aarde. 'We zijn nooit modern geweest', zo luidt de uitdagende en eigenlijk hoopgevende titel van een bekend boek van Latour. Hij bedoelt het serieuzer dan het klinkt. Het hele subject-objectonderscheid dat zo kenmerkend is voor de moderniteit is weliswaar filosofisch en maatschappelijk zeer invloedrijk geweest, maar tegelijk dienen we te beseffen dat we in feite nooit echt voluit en exclusief volgens dit schema hebben geleefd! We zouden zelfs niet eens kunnen leven vanuit dit grondschema, aldus Latour. Het is primair een theoretische constructie die in de praktijk onwerkbaar is. Een veelgebruikt voorbeeld in dit verband is dat we nog steeds terecht zeggen dat 'de zon opkomt', terwijl dit natuurwetenschappelijk gezien onzin is. Onze levenservaring blijft staan en behoudt dus tot op zekere hoogte ook haar geldigheid naast onze natuurwetenschappelijke kennis. Latour gaat echter veel verder dan dat. Vraag jezelf maar eens af of de werkelijkheid waarin we ons bevinden echt een werkelijkheid van objecten is. Is de stoel waarop ik zit, de pen waarmee ik schrijf, het toetsenbord dat ik bedien, of de bril op mijn neus, werkelijk voor mij aanwezig als een meetbaar object waartoe ik mij verhoud als een daartegenoverstaand rationeel subject? Nee, volgens Latour, in zijn recente boek *Enquête sur les Modes d'existence: Une anthropologie des Modernes*. We dienen de werkelijkheid te begrijpen als een voortdurend proces van verandering waarbij alles is opgenomen in netwerken en mede dankzij en binnen deze netwerken kan bestaan. Waar mee we te maken krijgen, is mede afhankelijk van het soort



Bruno Latour

De Franse filosoof Bruno Latour (geb. 1947) was aanvankelijk vooral bekend vanwege zijn wetenschapsanalyses. Recentelijk heeft hij zijn aandacht verlegd naar de systematische filosofie/ontologie. In *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes* (2012; simultaan in het Engels verschenen als *An Inquiry into the Modes of Existence*) zet hij een werkelijkheidsleer uiteen waarin mens en wereld niet als 'subject' en 'object' tegenover elkaar staan maar geheel met elkaar verweven zijn in één omvattend procesmatig netwerk. Binnen dit netwerk vormen zich wel heel verschillende soorten relaties: esthetische, politieke, economische, religieuze, organisatorische relaties, die onderling onherleidbaar zijn. Daarnaast houdt hij zich sterk bezig met milieufilosofie.

Het is volgens Latour onzinnig om te zeggen dat alles alleen maar 'in je hoofd zit'

'traject' dat we doorlopen in die netwerken waarbij we van het een overgaan in het ander. Een pijplijn is een fysisch-economisch 'iets' als we gericht zijn op de olie die erdoorheen gepompt wordt. De pijplijn is opgenomen in een keten van infrastructuur, bedrijven, werknemers en eindverbruikers, de prijzen op de wereldmarkt enzovoorts. Letten we echter op de manier waarop deze in het landschap is opgenomen, dan is het plots een esthetisch 'object' dat tot verzet leidt in andere netwerken, zoals die van natuurliefhebbers en toeristenbureaus, terwijl een pijplijn op het grondgebied van de Sioux zelfs een religieuze, ontheiligende betekenis heeft. Het is volgens Latour onzinnig om te zeggen dat het ene netwerk 'objectief' is, en het andere 'subjectief' of dat het economisch perspectief meer 'waar' zou zijn dan het ecologisch of toeristisch perspectief. Ook de veelgeprezen 'objectiviteit' van de

wetenschap komt tot stand binnen complexe netwerken met hun bijbehorende praktijken. De cartesische reductie van de objectieve wereld tot *res extensa* – die alleen zuiver kan worden beschreven door de wiskunde en natuurwetenschappen – gaat voorbij aan de dynamische netwerkstructuur waarbinnen natuurwetenschappelijke inzichten ontdekt worden. Ook binnen de natuurwetenschap geldt namelijk dat er bepaalde praktijken zijn waarbinnen deze waarheden tot stand komen doordat er metingen worden uitgevoerd door mensen in laboratoria, en waar onderzoek plaatsvindt onder specifieke omstandigheden.

Mijn eerste kennismaking met Bulgarije was toen wij van Düsseldorf naar Moskou wilden vliegen. Er was ergens een machine uitgevallen, met als gevolg dat we vier uur in het vliegtuig vastzaten op de Dusseldorfs luchthaven en ten slotte opstegen, niet om naar Moskou te vliegen, maar... naar Sofia in Bulgarije. We gingen helemaal niet de vliegtuighal binnen, maar ter plekke stapte we van het ene vliegtuig in het andere, dat ernaast stond, om ons eindelijk richting Moskou te begeven.

Later vernam ik dat de stad genoemd is naar de zesde(!)-eeuwse Heilige Sofia-kerk – dat is niet eens de kathedraal – genoemd naar de Wijsheid Gods, die in het vroege christendom geassocieerd werd óf met Christus (zoals in Sofia), óf met Maria (zoals in Istanboel).

De tweede keer dat ik Bulgarije aandeed, was een kwart eeuw later. Met mijn jongste zoon bezocht ik gemeenten in dat land: hij zong en ik preekte. De meeste gemeenten die ik bezocht, waren – tot onze verrassing – gemeenten van arme zigeuners. Sommige waren behoorlijk groot, met wel enkele honderden leden. Ze zongen in hun zigeunertaal, ik preekte in het Engels, en ik werd vertaald in het Bulgaars (wat die mensen natuurlijk ook verstonden).

De zigeuner-‘ghetto’s’ die we hier en daar bezochten, behoorden tot de armste en vuilste gebieden die ik in Europa waar dan ook gezien heb. We waren geschokt dat zoiets (nog) kon bestaan binnen de Europese Unie. De zigeuners gaven de schuld voor deze wantoestanden aan de Bulgaarse regering, en de (veelal antizigeunergezinde) Bulgaren gaven de schuld aan de zigeuners zelf.

Ik zie ons nóg zitten in een café met vijf van de zigeuner-gemeenteleiders. Grote, zware, vervaarlijk uitzienende mannen. Een Nederlandse mevrouw in het café fluisterde tegen me: “Ik dacht dat het maffiabazen waren!” Ik vertelde haar dat dit hoofd voor hoofd ex-boeven waren, die door Christus radicaal in de kraag waren gegrepen, en nu leidinggaven aan grote kerken. Later heb ik nog een hele dag Bijbelstudie gedaan met enkele tientallen van die leiders. Leergierige mensen, om nooit te vergeten.

Op die reis kreeg ik een ernstige aanval van angina pectoris. Ik dank de hemel dat ik in dat achtergebleven land geen hartinfarct heb gekregen! Die kreeg ik korte tijd later in Nederland...

volgt, is niet altijd duidelijk wat jou in de greep houdt. Ze hebben bovendien een transformerend karakter; ze brengen veelal een diepgaande verandering teweeg in je leven.

In sommige culturen wordt in dat geval gesproken van demonen. Er bestaan allerlei culturele praktijken om met dergelijke demonische ‘wezens’ om te gaan: manieren om te voorkomen dat je erdoor getroffen wordt of methoden om je ervan te verlossen wanneer ze je in de greep hebben.

Priesters en sjamanen hielpen mensen om met dergelijke wezens om te gaan of in het reine te komen. Zo was de opvoering van een Griekse tragedie onderdeel van een religieuze cultus rond de god Dionysos. De zin ervan bestond mede in het teweegbrengen van een catharsis bij de toeschouwers: een zuivering of loutering, waardoor dergelijke gevoelens hen niet meer in hun greep hielden. De moderne omgang met dergelijke verschijnselen – bijvoorbeeld in de vorm van therapie of medicatie – is anders van aard, maar niet noodzakelijkerwijs ‘beter’. Verdriet of verliefdheid kunnen zelfs versmald worden opgevat als materiële processen die ook materieel worden gestuurd (‘verliefdheid gaat in feite over stofjes in de hersenen’). Vroegere opvattingen van deze gebeurtenissen en de rituelen en praktijken om ermee om te gaan, kenden volgens Latour hun eigen effectiviteit en werkten soms nog wel beter dan moderne behandelingen. Wij hebben de neiging om ons wetenschappelijk begrip van dergelijke verschijnselen als de objectieve waarheid te zien en miskennen daarbij onze eigen theoretische vooringenomenheid.

(2) Het subject-objectschema speelt ons ook parten in de interpretatie van elementaire processen zoals het maken van iets. Stel, je maakt een tekening of een schilderij. Wat is dit precies voor proces? Is het zo dat je van tevoren een schilderij ‘in je hoofd hebt’, dat je vervolgens in het materiaal realiseert? Gaat het hier om een creatief subject dat een bepaalde voorstelling heeft en die verwerkelijk in het dode materiaal dat hem zwijgend ter beschikking staat? Dat is niet zo: wanneer we de totstandkoming van het schilderij nauwgezet gadeslaan, zien we iets heel anders. Voortdurend is er sprake van een dynamische beweging tussen het materiaal waarmee wordt gewerkt, doek, kwasten en verf, en de schilder. Het lijkt alsof het doek en de verf erop de schilder ook zelf een bepaalde richting op duwen; zij spelen mee in de totstandkoming van het schilderij. We ‘zien’ bijvoorbeeld dat de volgende streep of kleur erbij juist is of niet juist, op zijn plaats staat of niet op zijn plaats. Latour spreekt in dit verband wel van ‘instauratie’, we scheppen het schilderij niet zelfstandig en geheel uit eigen beweging, maar we brengen het tot stand of misschien nog beter op gang. Het individu is dan niet meer de exclusieve actor maar hij wordt deelnemer in een scheppingsproces waarin hij ergens ook meegaat in de loop der dingen om die in goede banen te leiden. Zo kunnen we soms zelf verrast zijn door het resultaat. ‘Ik wist niet dat ik het in me had!’, roepen we verbaasd uit; Latour zou antwoorden: ‘Maar je had het ook niet in je’, jij had deel aan een scheppingsproces waarin je samen met de materie opgenomen was.

losoferen dat zich op niets anders wil baseren dan op de ervaring maar dan ook op niets minder dan de ervaring. De introductie van dit rijkere ervaringsbegrip heeft grote gevolgen voor de manier waarop Latour allerlei verschijnselen interpreteert. Het biedt ook mogelijkheden voor een ander begrip van de aarde en de natuur waarin wij leven.

We geven eerst twee van de manieren waarop Latour uitgaande van het genoemde radicale empirisme bepaalde ervaringen interpreteert. Daarbij keert hij zich vooral tegen al te snelle duidingen waarin we niet meer de ervaring zelf trouw blijven en mijdt hij uitdrukkelijk het overbekende subject-objectschema.

(1) Stel je wordt gepest of iemand maakt een opmerking die jou in het diepst van je hart treft, wat gebeurt er dan eigenlijk? Is het geraakt worden daardoor puur een subjectieve beleving waarin je een bepaalde betekenis en ‘waarde’ toekent aan een neutrale sensatie of is er misschien ook echt ‘iets’ op jou afgevuurd? En wat is dit iets wat dan aan je knaagt? Of stel je komt de kamer binnen bij iemand die ver-

Stel je komt de kamer binnen bij iemand die verdrietig is: onmiddellijk voel je dat je zelf bevangen raakt door deze sfeer

drietig is of boos: vrijwel onmiddellijk voel je dat je zelf bevangen raakt door deze sfeer. Gaat het hier om een subject dat informatie uit de buitenwereld binnen laat komen? Een actie of uitspraak van iemand kan ervoor zorgen dat je ineens helemaal van slag bent of in het geval van traumatische gebeurtenissen dat je jezelf echt kwijt bent. Het is volgens Latour onzinnig om te zeggen dat dit alles alleen maar ‘in je hoofd zit’, in jou als subject, laat staan in jou als rationeel subject. Zo ervaren we het helemaal niet. Denk in dit verband ook eens aan de verliefdheid die in andere culturen vaak als een godheid of daimoon is voorgesteld. Zo’n gebeurtenis van verliefdheid is voor Latour niet onze subjectieve constructie. Het is veeleer zo dat het aanvoelt alsof iets of iemand bezit van je neemt of ‘onder je huid kruipt’.

Zo’n gebeurtenis is onlosmakelijk verbonden met mensen, de wereld waarin ik me beweeg, terwijl ze mij tegelijkertijd op zo’n manier kan raken dat mijn bestaan erdoor aan het wankelen wordt gebracht. Ik ben puur empirisch gezien helemaal geen soeverein subject, maar ik blijkwetsbaar, vatbaar voor wat me overkomt en ik ben daarin ook ten diepste verweven met de mensen en dingen om mij heen. Dit geldt volgens Latour in algemene zin voor angsten, depressies, verliefdheid en liefdesverdriet. Het betreft hier ervaringen waarin iemand als individu zijn autonomie verliest. Bij een heftige verliefdheid of kwetsende opmerking die je achter-

Daarbij wordt gebruikgemaakt van bepaalde machines en apparaten enzovoorts, tot de artikelen waarin deze ‘waarheden’ worden geformuleerd, op een bepaalde manier worden onderbouwd en gecommuniceerd via wetenschappelijke tijdschriften. Deze mathematisch en wetmatig geformuleerde waarheden betreffen niet zozeer ‘de objectieve natuur’, maar komen tot stand binnen deze dynamische context waarbinnen zij ook hun betekenis hebben.

Zoals de wereld buiten ons niet te reduceren valt tot mathematische objecten, evenzo kunnen de beleving van schoonheid en de gevoelens van liefde of krenking niet worden gereduceerd tot ‘subjectieve’ gebeurtenissen in ons hoofd of in onze hormoonhuishouding.

Radicaal empirisme

Alle betekenissen ontstaan voor Latour in het complexe en dynamische ervaringsproces tussen mens en wereld. We leven volgens Latour in een veel rijkere, meer gevarieerde wereld dan de moderniteit ons theoretisch voorschotelt. In feite handelen we daar ook naar en hebben we daar ook weet van. Wat ons dus primair te doen staat, is recht doen aan de rijkdom van ervaringen die we al hebben en ons niet blindstaren op een ervaringsbegrip waarin we de werkelijkheid reduceren tot mathematische beschrijvingen en subjectieve belevingen. We hoeven dus ook niet wanhopig op zoek naar utopische alternatieven, maar kunnen terugvallen op dat wat er al is maar in feite weggedrukt is door de manier van denken die eigen is aan de moderniteit. Latour noemt deze houding en de hierdoor ingezette zoektocht (in navolging van de Amerikaanse filosoof William James) ook wel ‘radicaal empirisme’: een fi-

