
WETENSCHAP

&

WAARHEID

KRITIEK 31



KRITIEK 31

WETENSCHAP EN WAARHEID

1997

Dit is het eerste nummer van de jaargang 1997 van het tijdschrift KRITIEK, uitgegeven door het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek.

Beginselverklaring:

Onder kritiek wordt niet alleen maar de beoordeling verstaan van het al of niet overeenkomen van een gegeven antwoord met een gegeven vraagstelling, of een gegeven oplossing met een gegeven doelstelling, maar voornamelijk het bepalen van de juistheid van de vraagstelling of doelstelling. Het tijdschrift is filosofisch, voor zover deze kritiek een taak van de filosofie vormt. Het staat open voor andere dan zuiver filosofische bijdragen voor zover deze kritiek in de bedoelde zin inhouden.

Redactie: R. Boehm, W. Coolsaet, L. Frederix, S. Lavaert, J. Moyaert, G. Quintelier, G. Rayp, L. Vanneste, P. Willemarck

Omslagontwerp: M. Deceukelier

Uitgegeven door *Kritiek*, Gent
p.a. Kritiek v.z.w.
Keizer Karelstraat 160
9000 Gent (België)
rek.: 448-0600001-57
jaarabonnement: 450 F.
afzonderlijk nummer: 250 F.

ISSN 0770 5271

INHOUD

	pagina
Woord vooraf	5
Johan Moyaert: <i>De bedrieglijke vervanging van de leefwereld door ideële objecten.</i>	11
Lode Frederix: <i>Objectivisme is nihilisme.</i>	31
André Viane: <i>Objectiviteit in de medische wetenschap: een mythe?</i>	60
Rudolf Boehm: <i>Over twee wetenschappelijke revoluties. Naar aanleiding van het werk van Thomas Kuhn.</i>	85
Willy Coolsaet: <i>Over de tweelingbroers objectivisme en relativisme.</i>	99
Christian Van Kerckhove: <i>De machtige waarheid van Michel Foucault.</i>	126
William Denayer en Louis Albrechts: <i>Een inleiding tot Bruno Latours kritiek op het moderne denken over 'natuur' en 'maatschappij'.</i>	156
Rudolf Boehm: <i>Aristoteles' laatste analyse.</i>	198

WOORD VOORAF

Objectieve wetenschap streeft objectieve waarheid na. Toch zijn niet alle objectief-wetenschappelijke oordelen zakelijk relevant. Zo is ' $13 \times 17 = 221$ ' een wetenschappelijk zeker en juist antwoord op de vraag 'hoeveel is dertien maal zeventien?'. Maar dit wetenschappelijk zeker antwoord is niet ter zake, ja zelfs onjuist, wanneer men vraagt 'hoe laat het is'. De zakelijke relevantie van een oordeel hangt af van de vraag waarop het een antwoord is.

Voorwaarde voor het verwerven van objectieve kennis is dat de wetenschappers bij hun onderzoek afstand doen van elke menselijke betrokkenheid op de onderzochte zaak. Ze moeten zich, bij het zoeken van objectieve kennis, onthouden van stellingnamen die vertrekken vanuit de menselijke behoeften, belangen en doelstellingen. Het enige toegelaten, objectieve gezichtspunt is de vraag naar hoe de zaken op zichzelf, los van de mensen, zijn. Men verwerft zo kennis over een wereld die niet door de mensen medebepaald is en veranderd kan worden. Objectieve kennis houdt een bepaald perspectief op de wereld in, namelijk het gezichtspunt op een wereld zoals die zonder de mensen zou zijn. Objectief-wetenschappelijk onderzoek levert dan ook kennis op over allerlei zaken zonder onmiddellijk rekening te houden met de menselijke vragen, met de menselijke behoeften, belangen en doelstellingen. De topische waarheidsvraag, de vraag naar het thema dat behandeld moet worden¹, wordt in de objectieve wetenschappen niet meer gesteld. Men wil enkel weten hoe de zaken op zichzelf, los van de mensen, onveranderlijk zijn. Descartes beweert wel dat eerlijke en prijzenswaardige doeleinden legitieme vruchten zijn van het beoefenen van de weten-

schappen, maar daarvoor mag men zijn onderzoek niet richten naar deze particuliere doeleinden, omdat deze op een dwaalspoor brengen. "Het einddoel van de studies moet het oriënteren van de geest zijn naar het uitspreken van solide en ware oordelen over al wat zich aan hem voordoet."² Heeft Descartes gelijk? Leveren de objectieve wetenschappen de kennis op die het meest geschikt is voor het bereiken van menswaardige doeleinden? Zijn de ware en solide, volstrekt zekere oordelen over willekeurige dingen voor de mensen het meest belangrijk en relevant?

*

Het wetenschapsbedrijf als dusdanig, het nastreven van objectieve waarheid als maatschappelijke institutie, moet menselijk relevant zijn. Als een bepaald perspectief op de werkelijkheid moet het objectieve weten zich, zoals elk perspectief, verantwoorden; het moet aantonen dat haar gezichtspunt relevant is voor de mensen. De waarheidsvraag leidt naar de vraag tot verantwoording van wetenschappelijk onderzoek: wetenschap verantwoordt zich juist door het nastreven van waarheid.

Plato trachtte de zuivere theorie te verantwoorden door te stellen dat zonder haar geen eind komt aan de kwalen die de staten en de gehele mensheid teisteren. Om deze te verhelpen moeten zij die deze "opperste waarheid" bezitten de leiding over de staat nemen.³ Deze zuivere theorie wordt echter, volgens Plato zelf, niet bereikt in de meetkunde en de aanverwante mathematische vakken, omdat deze er niet toe kunnen komen "een klaarwakkere kijk op het zijnde", meer bepaald "de idee van het Goede", te krijgen. Daartoe was de dialectische methode, de praktijk van de dialoog nodig: "men probeert door de praktijk van de dialoog, zonder de tussenkomst der zinnen, uitsluitend door middel van de redenering, te geraken tot de wezen-

heid van elk ding en men geeft het niet op voordat men het wezen van het Goede heeft gevat met het zuivere verstand."⁴

De objectieve wetenschappen hebben de meetkunde als ideaalbeeld voor ogen. In het objectief-wetenschappelijk experiment reduceert de onderzoeker de werkelijkheid tot objectieve gegevens, waarvan de verhoudingen onderling exact te meten en in wiskundige formules weer te geven zijn. De experimentele methode stelt een mathematisch gefundeerde wereld van idealiteiten in de plaats van de enig werkelijke, de werkelijk waarneembare gegeven wereld, onze alledaagse leefwereld.⁵

De objectieve wetenschappen hebben dan ook - omdat ze zoals de meetkunde willen zijn - 'geen klare kijk op het idee van het Goede'. Ze beschikken niet over de "opperste waarheid" die de maatschappelijke kwalen kan oplossen. Ze kunnen Plato's verdediging van de zuivere theorie dan ook niet als verantwoording van hun bezigheid aanvoeren. De objectieve wetenschappen beantwoorden geen vragen naar de menselijke zin. Ze willen zich zo ver mogelijk houden van politieke en persoonlijke kwesties.

*

In de verhouding van de mensen tot de natuur menen de objectieve wetenschappen nog wel een belangrijke rol te spelen. Ze zoeken niet alleen naar de objectieve waarheid over hoe de natuur los van de mens bestaat. Fundamenteel objectief onderzoek tracht zich hedentendage nog te verantwoorden door beroep te doen op haar noodzaak voor technologische uitvindingen. Maar ze rekent daarbij zelf op het toeval; men stelt dat misschien ooit wel eens een belangrijke ontdekking of uitvinding zal volgen uit de resultaten van het fundamenteel wetenschappelijk onderzoek. Men zal plots, per toeval, een inzicht verwerven waardoor

een ontdekking of uitvinding mogelijk wordt. In toevalsontdekkingen en -uitvindingen spelen oorspronkelijke, zakelijke evidenties, nieuwe inzichten, een noodzakelijke rol. Objectieve wetenschappen als instituut, objectief-wetenschappelijke onderzoekstradities, kunnen maar bestaan door de oorspronkelijke, zakelijke evidenties af te breken.⁶ Zo is het ook te begrijpen waarom nieuwe ontdekkingen en uitvindingen toevallig moeten zijn, buiten het normaal wetenschappelijk verloop moeten vallen. Toevalsontdekkingen en -uitvindingen zijn een kwestie van het plotseling inzien van nieuwe doeleinden voor bestaande gegevens. De mogelijke toepassingen die men vindt, hangen af van de doeleinden die men plots ziet. Het nieuwe, toevallige doelbepaalde inzicht gaat in tegen de objectief-gevestigde, vaststaande gegevens, die verkregen zijn door ze uit de doelverbanden te ontrukken. Toevalsontdekkingen en -uitvindingen gaan tegen de traditie van de objectieve wetenschap in. Objectieve wetenschappen werken juist nieuwe ontdekkingen en uitvindingen tegen. De zogenaamde toegepaste wetenschappen zijn niet zomaar vanzelfsprekende toepassingen van voorafgaandelijke objectief-wetenschappelijke theorieën. Het onderzoek in technologische laboratoria is ofwel bewust doelgericht onderzoek met een eigen doelmatige methodiek, ofwel onderzoek naar toepassingen waarbij men zijn hoop stelt op een toevalsontdekking of -uitvinding. De objectieve wetenschappen kunnen zich dus niet beroepen op hun zogenaamde 'toepassingen' als verantwoording van hun bezigheid. Het doelgericht onderzoek en het toeval zijn juist ontkenningen van de objectief-wetenschappelijke traditie. Objectieve, neutrale technologische middelen, die zowel in een goede als slechte morele zin kunnen toegepast worden, bestaan dan ook niet: de technologische middelen zijn qua vorm en aard reeds doelgericht.

Objectieve wetenschappen leveren wel objectieve waarheden op, maar wat is de relevantie daarvan? Objectieve wetenschap is slechts bijkomstig relevant, namelijk als de mensen willen weten wat er onveranderlijk is in de wereld. Deze bijkomstigheid is echter tot hoofddoel van ons zuiverfundamenteel wetenschappelijk onderzoek geworden. Absolute zekerheid primeert op relevantie. Absoluut zeker en onveranderlijk is de dood van elk menselijk individu. Objectieve wetenschappen spreken waarheden uit over een wereld waartoe de mensen niet behoren.

Guy Quintelier

Noten:

1. Zie Rudolf Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band: Studien zur Phänomenologie der Epoché, Martinus Nijhoff, Den Haag/Boston/London, 1981. Rudolf Boehm onderscheidt een "topische waarheid", dit is een waarheid die betrekking heeft op het thema dat behandeld moet worden, van een loutere "apofantische waarheid", wat de waarheid is van uitspraken over willekeurig welke dingen, d.w.z. een waarheid die zich van de themavraag onthoudt.

2. Descartes, Regulae ad directionem ingenii, 1^o regel.

3. Plato, De Staat, 474 c-d . Een gelijkaardige gedachte vindt men in de zogenaamde Zevende brief, 326 a-b.

4. Plato, De Staat, 531c-532b (vertaling Xaveer De Win). Levert de 'dialectische methode', de "praktijk van de dialoog" meer op dan een reductie van de dingen uit de leefwereld tot mathematische verhoudingen? Is Plato's kritiek op de meetkunde en de aanverwante vakken dan ook niet toepasselijk op zijn "praktijk van de dialoog"? Voelt Plato wel nattigheid, maar dweilt hij met de kraan open? Ligt de principiële fout niet bij het uitschakelen van alle lichamelijk-zintuiglijke betrokkenheid van de mensen op de wereld, waardoor ook elke directe relevantie van de verworven kennis verdwijnt? - een uitschakeling die zowel in de mathematica als in Plato's dialectische methode gebeurt.

5. Zie Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, meer bepaald § 9: "Galileis Mathematisierung der Natur". Zie ook Etienne Vermeersch, Het ontstaan van de experimentele methode, Studia Philosophica Gandensia, 7, p. 7-38, Gent, 1969.

6. Zie Edmund Husserl, Over de oorsprong van de meetkunde, Nederlandse vertaling door Joris Duytschaever, ingeleid en geannoteerd door Rudolf Boehm, Het Wereldvenster Baarn, 1977. Men kan, uitgaande van de inzichten van Husserl, sterk betwijfelen of objectief-wetenschappelijke theorieën wei noodzakelijk zijn voor technische uitvindingen (zie Guy Quintelier, "Zakelijke evidentie, objectieve wetenschap en technische innovatie", Tijdschrift voor filosofie, Leuven, 1979, 41^e jaargang, nr 2, p. 301-307.

* * *

DE BEDRIEGLIJKE VERVANGING VAN DE LEEFWERELD DOOR IDEËLE OBJECTEN

Johan Moyaert

Indien iets onze moderne, westerse beschaving bij uitstek karakteriseert, dan is het wel het feit dat er alles ondergeschikt wordt aan de steeds verder gaande ontwikkeling van de technologie. Daarvan wordt de oplossing van alle problemen verwacht. In de eerste plaats wordt door de invoering van steeds nieuwere technologie in de productiesector de productiviteit van de arbeid al maar door opgedreven en men gelooft zo een definitieve overwinning van 'de mens' over de natuur tot stand te zullen brengen.

Technologie is niet hetzelfde als techniek. Waar techniek de kennis is van de geschikte middelen om een gesteld doel te bereiken, is technologie de kennis van de mogelijke toepassingen van gegeven objectief-wetenschappelijke kennis. Men kan gerust stellen dat het uitzicht van de moderne leefwereld bepaald wordt door de ontwikkeling van de wetenschap want het zijn de toepassingen daarvan die de 'modernisering' uitmaken. Geloof in de vooruitgang sluit de overtuiging in dat al wat verkeerd loopt in de wereld, alle ellende, in de grond reeds achterhaalde toestanden zijn: de wetenschappelijke kennis waarmee eraan verholpen kan worden zou reeds bestaan (maar nog niet toegepast worden) of zou binnen afzienbare tijd gevonden worden.

Maar dat geloof is aan het afbrokkelen. De argwaan groeit dat veel miserie, meer bepaald armoede, sociale ellende en ecologische rampspoed geen overblijfselen zijn van het in

feite reeds achterhaalde, maar dat ze zelf in grote mate voortgebracht worden door de technologische ontwikkeling. Er is voldoende reden om de wetenschap zelf in vraag te stellen.

In de 20ste eeuw is er veel aan wetenschapsfilosofie gedaan. Een groot deel daarvan bevat weliswaar een zekere kritiek op de wetenschap maar een die zeer mild blijft. Het gaat namelijk meestal om kritiek vanuit een sceptische positie: er wordt op gewezen dat de wetenschap geen aanspraak kan maken op objectieve kennis, dat objectieve waarheid niet bereikt is en wellicht niet bereikbaar is, dat de wetenschap gevangen blijft in de kring van haar ideeën en modellen en nooit te weten komt of die wel overeenkomen met een werkelijkheid daarbuiten. In wezen verschilt al deze sceptische kritiek niet van wat Locke reeds stelde: "Omdat de menselijke geest in al zijn gedachten en redeneringen geen ander onmiddellijk object heeft dan zijn eigen ideeën, die het enige zijn dat hij in beschouwing neemt of kan nemen, is het evident dat onze kennis enkel daarop betrekking kan hebben. Kennis lijkt me bijgevolg niets anders te zijn dan de waarneming van de samenhang en de overeenstemming van onze ideeën of het gebrek van overeenstemming en de tegenstrijdigheid ervan."¹

Eigenlijk is deze sceptische kritiek op de wetenschap flauw. Want er bestaat op zijn minst zoïets als een *fenomenele* objectiviteit van de wetenschap (fenomeneel in de betekenis van 'zich vertonend in het waarnemingsveld'). De voorspellingen komen uit. Er zijn spectaculaire successen op het vlak van de technologische toepassingen. De sceptische kritiek zou moeten tonen dat dit alles slechts

¹ John Locke, An Essay concerning Human Understanding, Book IV, chapter I, § 1-2.

een illusie is en moeten verklaren waar die illusie vandaan komt. Maar ze kan in de grond enkel toegeven dat ze niet in staat is deze fenomenale objectiviteit te begrijpen. Daardoor is, komisch genoeg, de positie van deze sceptici met betrekking tot de impact van de wetenschap in onze leefwereld, uiteindelijk dezelfde als die van de ouderwetse positivisten! Die waren ervan overtuigd dat alleen met de wetenschappelijke methode waarheid te bereiken is en dat kritiek enkel kan slaan op de toepassingen. Het enige probleem zou m.a.w. zijn dat wetenschappelijke kennis goed gebruikt maar ook misbruikt kan worden. Zo denken ook de sceptici. En daarmee laten ze de wetenschap ongemoeid.

(2)

Er is in onze eeuw nog een andere filosofische kritiek op de wetenschap uitgewerkt, nl. de fenomenologische. In het laatste grote werk van Husserl, 'Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie', heeft ze wel haar duidelijkste uitdrukking gekregen. Husserl gaat ervan uit dat de strengheid van de wetenschappelijke methode en de ontegensprekelijkheid van haar successen buiten kijf staan. En toch is er reden genoeg om de wetenschappelijkheid van de exacte wetenschappen (met de natuurwetenschappen als grote voorbeeld) aan een ernstige kritiek te onderwerpen. De wetenschappen leveren wel exacte kennis op maar het is volstrekt ondoorzichtig geworden wat die kennis nog met onze alledaagse leefwereld te maken heeft. De natuurwetenschappen mogen dan wel exacte uitspraken doen over hún objecten (valbewegingen in het luchtledige b.v.) maar ze leveren niets op voor wat de vragen betreft die ons als mensen het meest interesseren. De behandeling van die vragen wordt door de wetenschap zelfs principieel uitgesloten en zo wordt heel het desbetreffende domein aan de onredelijkheid prijsgegeven. Husserl vraagt zich daarom af

wat die wetenschappelijke objecten dan wel zijn, hoe ze, logisch gezien, tot stand komen, hoe ze uitgaande van de voor-wetenschappelijke leefwereld opgebouwd worden. En hij is erin geslaagd - in feite in aansluiting bij beschrijvingen van Plato, Galileï, Descartes, e.a. - een weg van daadwerkelijke objectivering te beschrijven. Op die manier heeft hij ook aan het licht gebracht dat de objectivering een gevaarlijke kant heeft. De fenomenologische kritiek op de wetenschap is dan de volgende: de wetenschap slaagt er wel in te objectiveren maar ze begrijpt niet wat een objectivering is, wat ze teweegbrengt, en zo ziet ze ook niet de gevaren die ermee verbonden zijn - gevaren die evenzeer dreigen werkelijkheid te worden in het geval van de 'goede' toepassingen. De sceptici hebben geen oog voor die gevaren en kunnen het ook niet omdat ze niet willen geweten hebben dat er zoiets als een objectivering bestaat.

1. De leefwereld

De objectief-wetenschappelijke kennis komt niet tot stand doordat de onderzoekers over een bijzonder, al-ziend oog beschikken waar de werkelijkheid zich voor ontrolt zoals ze op zichzelf en vanuit zichzelf bepaald is. Een wetenschap wordt moeizaam opgebouwd uitgaande van de voor-wetenschappelijke leefwereld, de enige wereld waar de onderzoeker aanvankelijk mee te maken heeft. Voor alle toetsingen moet de onderzoeker trouwens terugvallen op gegevens van de voor-wetenschappelijke leefwereld, hoe minimaal ze ook mogen zijn, zoals b.v. een streepje op een meetlat.

De voor-wetenschappelijke leefwereld, de alledaagse wereld waarin wij leven (en waarin ondertussen wel ook de toepassingen van wetenschappelijk onderzoek zijn inge-

voegd) is een subjectief-relatieve wereld. Wijzelf staan erin, we zijn er lichamenlijk in verworteld en we ontmoeten de dingen steeds vanuit een bepaald gezichtspunt dat mee bepaalt hoe de dingen aan ons verschijnen. Zo zal b.v. een ruimtelijk ding in ons blikveld steeds een voor- en een achterkant, een boven- en een onderkant, een linker- en een rechterkant hebben. Naargelang we onszelf verplaatsen zal hetzelfde ding zich in andere profielen (in andere 'Ab-schattungen', afschaduwingen, zegt Husserl) vertonen. Een kant die eerst verborgen was, wordt nu zichtbaar, en een die eerst zichtbaar was onttrekt zich nu aan ons oog. Als we achtereenvolgens een reeks van verschillende gezichtspunten innemen zal correlatief met onze eigen verplaatsingen zich een reeks van veranderingen voordoen in de manier waarop het ding aan ons verschijnt.

Omwille van dit subjectief-relatief karakter van de leefwereld zou men kunnen geloven dat al die profielen waarin de dingen ons verschijnen slechts in ons bewustzijn bestaan, dat ze slechts voorstellingen zijn waarin we opgesloten zitten en die ons van de werkelijkheid afhouden. Die opvatting wordt door Husserl tegengesproken in een befaamde paragraaf van *Ideen*: "Het is een principiële fout te geloven dat de waarneming (en op haar manier ook ieder ander-soortige aanschouwing van dingen) het ding zelf niet bereikt en dat het ding zelf, zoals het op zichzelf is, ons niet gegeven is."² Die verkeerde opvatting, stelt Husserl, berust op de overtuiging dat het voor een wezen dat niet eindelijk is zoals wij, voor een goddelijk subject, principieel mogelijk is een ding op zo'n manier waar te nemen dat het een en al volledig adequaat gegeven is zonder dat het bemiddeld wordt door "verschijningen". Die opvatting is ech-

² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 43. In: *Husserliana*, Band III, 1, p. 89.

ter onzinnig. Want ze veronderstelt dat er geen wezenlijk verschil bestaat tussen de immanentie van het bewustzijn en de transcendentie van de ruimtelijke dingen buiten het bewustzijn. In de gepostuleerde goddelijke aanschouwing is het ruimtelijk ding immers een deel geworden van de goddelijke bewustzijnsstroom en daarmee houdt het op als ruimtelijk ding te bestaan. Als het waar zou zijn dat onze waarneming het ding zelf niet bereikt omdat het ons in profielen verschijnt, dan zouden die profielen een soort beelden of tekens zijn van de dingen. In onze waarnemingen zou er dan een vreemde verdubbeling ontstaan tussen enerzijds het ding, dat zelf verborgen blijft, en anderzijds een beeld of teken dat ons vanuit het ding toegezonden wordt.

Om niet in dergelijke absurditeiten terecht te komen moet men wel aanvaarden dat in de waarneming het ding zelf in levende lijve gegeven is, dat m.a.w. de profielen waarin de dingen verschijnen zelf bij de dingen horen en dat het de dingen zelf zijn die zich in deze profielen tonen. Een zelfde ding, op grotere afstand, ziet er kleiner uit. Dat is nu eenmaal de manier waarop het vanop grotere afstand overkomt.

y Maar als de verschijningswijze van alle zaken waar we op een of andere manier mee te maken krijgen, mee behoren tot hun werkelijkheid, dan bepalen wijzelf, door ons gezichtspunt, mee wat werkelijk is. Een standpunt, b.v. een doelstelling, opent een perspectief waarbinnen sommige zaken in het middelpunt, andere op de achtergrond komen te staan, en nog andere helemaal uit het zicht verdwijnen. Het uitzicht dat de leefwereld zo voor ons krijgt, met zijn bijzondere oriëntatie, richtinggevend voor ons handelen, is een dimensie in het zijn die door ons a.h.w. geopend wordt en die verandert als we een ander gezichtspunt in-

nemen.

2. De objectivering van de leefwereld

In de leefwereld komen de dingen over in verschijningsvormen die wisselen naargelang wij een ander gezichtspunt innemen. Hoe is daarin een objectieve wetenschap mogelijk, een wetenschap van de dingen zoals ze op zichzelf zijn? Volgens Husserl moet het als volgt begrepen worden.³ Galileï, met wie de mathematisering van de natuur definitief begonnen is, had een voorbeeld voor ogen: de meetkunde. In de meetkunde zijn de objecten niet elk afzonderlijk, steeds onvolledig en toevallig gegeven zoals dat met de objecten van de leefwereld het geval is maar ze zijn eens voor altijd in absolute identiteit te bepalen en er is een rationale methode die toelaat op een systematische manier het ene object na het andere volledig in zijn op-zich-zelf-zijn te leren kennen. Galileï vond een weg om ook van de natuur zo'n rationale en universele kennis op te bouwen. In de leefwereld zijn er wel geen objecten die, zoals een cirkel, voor eens en altijd volstrekt ondubbelzinnig vast te leggen zijn, maar in de praktijk binnen de leefwereld opent er zich een perspectief van mogelijke vervolmakingen, van idealisering. Een rechte lijn kan nog rechter gemaakt worden, een cirkel nog ronder, een vlak nog vlakker. Voor de praktijk volstaat een bepaalde graad van perfectie. Men kan echter dit praktisch perspectief verlaten en de idealisering verder doorzetten, nu in het perspectief van een oneindige vervolmaking. Zo komen limiet-gestalten in het zicht, ideale gestalten, die als een "invariante en nooit te

³ Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente phänomenologie, § 9 ('Galileis Mathematisierung der Natur'). In: Husserliana, band VI, p. 20 e.v.

bereiken pool" fungeren voor de empirische gestalten.

Als het opgaat wat Husserl hier beweert, dan werkt een strenge wetenschap niet zomaar louter met modellen, met pure gedachtenconstructies die geen enkele overeenkomst hebben met een werkelijkheid en enkel geschikt zijn voor berekeningen. De opbouw van een strenge wetenschap zou integendeel berusten op een idealisering die weliswaar door middel van een gedachtenexperiment kan tot stand komen maar niettemin ook in de leefwereld zelf tot op een bepaalde hoogte, afhankelijk van de inspanningen die men daartoe levert, kan doorgevoerd worden. (Dat is, terloops gezegd, iets waar Husserl nauwelijks iets over zegt. Ik moet daar later op terugkomen.) En inderdaad, Galileï bewijst het traagheidsbeginsel aan de hand van een gedachtenexperiment waarin zo'n idealisering wordt voltrokken.⁴ Hij stelt zich een perfect kogelvormig ronde bol voor die op een perfect effen, glad, hellend vlak wordt gelegd. De bol zal naar beneden rollen in een steeds versnelde beweging.

⁴ In de dialoog op de 'tweede dag' in Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano. Het bewijs wordt geleverd door Salviati, de spreekbuis van de ideeën van Galileï. Hij heeft het nodig om van daaruit aan te tonen dat het feit dat een steen die vanop de top van een toren losgelaten wordt, recht naar beneden valt en aan de voet van de toren op de grond terechtkomt, geenszins bewijst dat de aarde stilstaat. Ook op een varend schip zal een steen die vanop de spits van de mast losgelaten wordt, aan de voet van de mast neervallen, precies omdat de beweging parallel met het oppervlak van de aarde die hij in het begin al heeft (doordat hij met het schip mee beweegt) tijdens de val onveranderd behouden blijft. Dus, ook als de aarde draait, zal de steen aan de voet van de toren vallen. De term 'inertie' zelf komt niet voor bij Galileï en strikt genomen geeft zijn formulering nog niet het inertieprincipe in volle puurheid weer zoals het door Newton geformuleerd zal worden. Daarvoor is een verdergaande abstrahering t.o.v. de leefwereld vereist. Galileï denkt nog altijd in termen van zware lichamen die naar een centrum streven.

Maar naarmate de helling minder steil is, zal de bol minder snel naar beneden rollen. Wanneer dezelfde bol daarentegen op hetzelfde vlak met een stoot opwaarts geduwd wordt, zal hij een tijdje op zichzelf naar boven toe rollen met steeds afnemende snelheid en naargelang de helling minder steil is zal de beweging langer duren. Dus kan het niet anders of een bol die rolt over een perfect effen, oneindig vlak dat niet stijgt en niet daalt en zonder dat er uitwendige hindernissen (zoals luchtweerstand) optreden, moet onbeperkt blijven voortbewegen aan dezelfde snelheid. Op die manier, d.i. door middel van wat Husserl de "constructie van een geobjectiveerde wereld van idealiteiten" noemt, wordt het traagheidsbeginsel bewezen. Ook de wet van de vrije val, de eerste mathematisch geformuleerde wet van de moderne wetenschap, wordt op grond van een dergelijke idealisering bewezen: opgevat als een eenparig versnelde beweging in een luchtledige ruimte kan de valbeweging als een puur mathematisch probleem geformuleerd en als dusdanig opgelost worden. Volgens de wet van de vrije val vallen alle lichamen, zware of lichte, even snel. Dat komt natuurlijk niet overeen met hoe een valbeweging in de leefwereld zich voordoet. Maar de wet geldt wel voor de geïdealiseerde valbeweging (in het luchtledige) die in een labo-situatie met behulp van dure apparatuur kan benaderd worden.

Moeilijker te mathematiseren zijn de specifiek zintuiglijke kwaliteiten, zoals kleuren, geluiden, warmte en koude. Husserl noemt ze de volheden ("die Fülle"). Ook de volheden vertonen gradualiteiten: een klank kan zachter of sterker worden, hoger of lager van toon. Maar ze zijn niet rechtstreeks meetbaar. Wel dringt zich vanuit de voorwetenschappelijke leefwereld het vermoeden op van verbanden tussen volheden en meetbare kwaliteiten, b.v. tussen de toonhoogte en de lengte van een snaar, de warmte en

de uitzetting van het volume van een vloeistof, tussen het volume en de druk van een gas, enz. Leidinggevend voor de moderne natuurwetenschap is de fundamentele hypothese dat er in de hele werkelijkheid een correlatie bestaat tussen de (meetbare) "gestaltzijde" van de lichamen en de zijde van de "volheden", dat de twee elkaar doordringen tot in het diepste van de werkelijkheid en dat er overal functionele afhankelijkheden bestaan tussen de twee. Van veranderingen op het vlak van de zintuiglijke kwaliteiten wordt overgegaan op gebeurtenissen aan de gestaltzijde, de volheden worden vervangen door de meetbare grootheden, geluidstrillingen, warmtetrillingen, waarmee ze gecorreleerd zijn. Als uiteindelijk resultaat worden wetmatige verbanden gevonden tussen meetbare kwaliteiten, de wetten van de mechanica, de elektromechanica, enz. De moderne natuurwetenschap bestaat eigenlijk uit niets meer dan een aantal dergelijke wetten.

Haar belangrijkste resultaat is wel dat ze het gebied van het voorspelbare sterk vergroot, dat ze toelaat voorspellingen te doen die de sfeer van de ervaringen op grond van het onmiddellijk waarneembare overstijgen. Maar dit succes gaat onvermijdelijk gepaard met grote gevaren. Husserl ziet het grootste gevaar in het feit dat de mathematische idealiteiten gesubstitueerd worden aan de voorwetenschappelijke objecten van de leefwereld. Met die idealiteiten wordt een rekenkunde bedreven die wel tot allerlei resultaten leidt maar zonder dat de zin ervan nog duidelijk is. Daardoor doen zich ook ongecontroleerde, gevaarlijke zinsverschuivingen voor. De objectivering laat inderdaad toe binnen een domein van de werkelijkheid verbanden te kennen, wetmatigheden op te sporen, te voorspellen, voorspelbare veranderingen te produceren maar zonder dat nagegaan wordt wat daarmee gecorreleerd is op het zintuiglijk-concreet, aanschouwelijk vlak van de leefwereld. Noch

tans is het op dit vlak dat zich de menselijke noden manifesteren, zich de taken opdringen en de zinvolheid van de doeleinden en de resultaten moet blijken. Objectivering brengt een 'vertechnisering' van het denken met zich mee, een verval tot een louter rekenend denken. Men vertrouwt erop dat wat er in de leefwereld beantwoordt aan de objectieve wereld steeds zinvol blijft alhoewel juist dat nooit meer onderzocht wordt en zelfs principieel uit het onderzoek uitgesloten is.

De vervanging van de leefwereld door ideële objecten en de gevaarlijke zinsverschuivingen die ermee gepaard gaan, treden ook op in wetenschappen die nog niet zo streng zijn als de natuurwetenschap maar eveneens een objectieve wereld van idealiteiten pogen te construeren. Dat is b.v. het geval in de economische wetenschap met begrippen zoals Bruto Nationaal Product (BNP) en groei van het BNP. BNP is een geobjectiveerde uitdrukking van rijkdom van een land, nl. de totale waarde, in geld uitgedrukt, van alle producten en diensten die in de loop van het jaar in een land worden geproduceerd. Maar groei van het BNP, is dat hetzelfde als toename van rijkdom? In het BNP worden ook alle geproduceerde goederen en diensten opgenomen die in feite een en al kosten zijn die voortvloeien uit onze technologische beschaving, b.v. als gevolg van verkeersongevallen of van ecologische schade. Bovendien worden er ook alle goederen in opgenomen die enkel dienen ter vervanging van versleten of om andere redenen afgeschreven goederen. Als dus de bestaande machines en uitrustingen en de voorhanden gebruiksgoederen zoals huizen en auto's aan een steeds hoger tempo zouden vervangen worden, zouden het jaarlijks productievolume en dus het BNP toenemen zonder dat er daardoor een toename van de omvang van de werkelijk beschikbare goederen moet zijn. Kortom, BNP is wel een meetbare grootheid, en de econo-

men werken ermee, maar het is een corrupt begrip van rijkdom.

De tendens die binnen de mathematische natuurwetenschappen bestaat om te vervallen tot een louter rekenen en zodoende "haar eigen zin uit te hollen", wilde Husserl bestrijden door opnieuw alle handelingen in het bewustzijn te voltrekken die duidelijk maken hoe de wetenschap in de leefwereld gefundeerd is. Het verval tot een louter rekenen is iets wat zich ook al in de meetkunde zelf, volgens Husserl het grote voorbeeld van Galileï, manifesteerde sinds ze zich ontwikkelde onder de vorm van een algebraïsche aritmetica. Een formule als $(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$ wordt gevormd door bewerkingen uit te voeren met letters en tekens, gecombineerd volgens bepaalde spelregels, "net zoals in een kaart- of schaakspel".⁵ De zin van de formule wordt pas duidelijk als men de inspanning doet om de oorspronkelijke evidentie op te roepen waarin ze gefundeerd is, als men nl. in dit geval, inziet dat een vierkant met zijde a plus b door het trekken van dwarslijnen te verdelen is in twee kleinere vierkanten met als zijden resp. a en b en twee gelijke rechthoeken met als zijden a en b. Husserl wilde de crisis in de wetenschappen ten gevolge van de vervreemding ten opzichte van de leefwereld oplossen door in een reflectie de totstandkoming van wetenschappelijke objecten aan het licht te brengen, d.w.z. door de oorspronkelijke evidenties op te roepen waarin ze gefundeerd zijn en te tonen hoe ze daarin gefundeerd zijn.

Maar is zo'n onderneming zelf niet uitzichtloos? Kan ze veel opleveren? Vooruitgang in een wetenschap vindt toch plaats omdat men niet hoeft terug te keren naar de oorspronkelijke evidenties waarin ze gefundeerd is en men in-

⁵ Husserliana, Band VI, p. 46.

tegendeel kan vertrouwen op vroegere verworvenheden en men er verder kan op bouwen. In een korte verhandeling die bekend staat onder de titel "Over de oorsprong van de meetkunde" heeft Husserl trouwens zelf mooi beschreven hoe de objectiviteit van een discipline als de meetkunde pas werkelijk tot stand komt eens het niet meer nodig is de oorspronkelijke inzichten waarin ze gefundeerd is steeds opnieuw in het bewustzijn van een of ander individu te actualiseren en ze een bestaan leidt dat onafhankelijk is ten opzichte van de noodzaak om een oorspronkelijk zakelijke betrokkenheid te handhaven. De manier waarop dat gebeurt is de schriftelijke fixering, de vastlegging van de idealiteiten van de meetkunde door middel van symbolische tekens in iets materieels. Daardoor wordt het mogelijk dat de meetkunde (en hetzelfde geldt voor alle andere wiskundige wetenschappen) verder ontwikkelt zonder dat haar oorspronkelijke evidenties bestendig hernieuwd worden. Maar nog eens wordt daarmee duidelijk welk het groot gevaar is dat met de objectivering verbonden is. De schriftelijke fixering (en eigenlijk ook reeds het gesproken woord) laten een bewustzijnsactiviteit toe die er zich toe beperkt op een louter passieve manier om te gaan met de betekenissen zonder dat de evidenties gereactiveerd worden. Zo'n "activiteit in de passiviteit" (zoals Husserl ze noemt) kent ieder wel als een mogelijke manier van lezen. De betekenissen worden opgenomen, verbanden gelegd, de logische samenhang wordt nagegaan. Men begrijpt wat er gezegd wordt en toch doet men niet de inspanning de waarheid van het gezegde na te gaan en de zakelijke evidenties te hernieuwen die eraan ten grondslag liggen. (Het is opmerkelijk maar niet verwonderlijk dat Husserl de hele logische activiteit onder de activiteit in de passiviteit rekent.) Husserl noemt de terugval in zo'n activiteit een gevaar van de door de schriftelijke fixering geslaagde objectivering. Maar dat is nog te zwak uitgedrukt. Want het ge-

vaar realiseert zich onvermijdelijk, de geslaagde objectivering *is* de realisering van het gevaar. Vandaar dat Rudolf Boehm in verband met Husserls verhandeling over de oorsprong van de meetkunde de volgende vraag stelde: "... zou dan niet mogelijk het enige doel van het streven naar een weten op basis van de objectiviteit van ideële objecten juist dit kunnen zijn, ons los te maken van elke noodzakelijkheid om nog actief in te gaan op de oorspronkelijke evidenties waarin zich ons de werkelijke wereld opdringt en waaraan ook de objecten van onze wetenschap tenminste hun oorsprong danken? Zou dat het streefdoel zijn dat zich achter het objectiviteitsideaal verbergt, namelijk ons te kunnen beperken tot een 'activiteit in de passiviteit'?"⁶

3. De afbraak van de leefwereld

Husserls beschrijving van de noodzakelijke stappen in een objectivering laat toe heel wat te begrijpen van wat er verkeerd loopt in een cultuur die rationaliteit identificeert met objectiviteit. Maar Husserl is zelf in zijn kritiek uiteindelijk niet radicaal genoeg. Daardoor kan ze slechts weinig uithalen. De objectieve wetenschappen ziet hij als een mislukte poging om het project van een universele wetenschap, het antieke ideaal van een allesomvattende zuivere 'theoria', te realiseren. De mislukking zou precies te wijten zijn aan het *objectivisme* van die wetenschappen: alleen het objectief vaststelbare laten ze als waarheid gelden met het gevolg dat er een illegitieme substitutie plaatsvindt van een ideële objectieve wereld aan de leefwereld. De 'transcendentale fenomenologie' moet dan aan het licht brengen hoe de wetenschappelijke objecten geconstitueerd worden

⁶ Uit de inleiding van Rudolf Boehm in: Husserl, Over de oorsprong van de meetkunde, Baarn, Het Wereldvenster, 1977, p. 28.

als correlaten van een heel bijzondere kennis-intentie van het bewustzijn. De objectieve wetenschappen distantiëren zich van al het subjectieve, daarin ligt het specifieke van hun gezichtspunt. Maar dus is het objectieve het resultaat van bepaalde verrichtingen van het bewustzijn, waaronder volgens Husserl de idealiserende ingesteldheid de beslissende zou zijn. Husserl wilde de werkzaamheid van de subjectiviteit (die zich manifesteert in het subjectief-relatieve karakter van de leefwereld en in het bijzonder in de totstand-koming van een objectieve wereld) zelf tot thema maken van een 'transcendentale fenomenologie' en daarmee nu pas echt het antieke ideaal van een allesomvattend zuiver theoretisch weten realiseren als basis voor een redelijke oplossing van alle menselijke problemen. Maar wat kan zo'n onderneming anders opleveren dan nog meer objectiveringen en de tot-stand-brenging van nog meer ideële objecten, m.a.w. tot objectieve menswetenschappen en tot nog meer 'activiteit in de passiviteit'?

↳ In zekere zin is de 'Kritik der Grundlagen des Zeitalters' van Rudolf Boehm een poging om Husserls Krisis-verhandeling over te doen vanuit een nog radicaler kritisch standpunt.⁷ Een van de stellingen van dit werk is dat de objectieve wetenschap geen ontvaardingsvorm is van het antieke ideaal van de zuivere theoria maar er integendeel de consequente uitwerking van is. Het ideaal van zuiver theoretisch weten is voor het eerst verdedigd geworden in de filosofie van Plato en Aristoteles. In het begin van zijn 'Metafysica' en op het einde van zijn 'Ethica Nicomachea' bepaalt Aristoteles het zuiver theoretisch weten als een weten dat louter ter wille van zichzelf nagestreefd wordt, m.a.w. een

⁷ Het werk verscheen in 1974 bij Nijhoff. Er bestaat een Nederlandse vertaling: Rudolf Boehm, Kritiek der grondslagen van onze tijd (uit het Duits vertaald door Willy Coolsaet), Baarn, Het Wereldvenster, 1977.

weten dat aan geen enkel doel buiten het weten zelf ondergeschikt gemaakt wordt. Theoretisch weten is daarom een weten van datgene dat "in de hoogste mate kenbaar" is, d.i. van al wat zich ertoe leent voorwerp van perfecte kennis te worden. Zo'n weten noemt Aristoteles een volledig vrij weten in tegenstelling tot alle praktisch of technisch weten dat onvrij is omdat de mensen dit nastreven uit noodzaak - een noodzaak die voortvloeit uit de behoefte, de sterfelijkheid van hun bestaan. Een leven gewijd aan de theoria zou derhalve de hoogste vorm van bestaan zijn voor de mens: het is de ontplooiing van het beste in de mens, de rede, en het is een levenswijze die enkel ter wille van haarzelf beoefend wordt en niet in dienst staat van nog iets anders. Maar paradoxaal genoeg moet Aristoteles dan toch weer gedacht hebben dat precies zo'n weten dat louter ter wille van zichzelf nagestreefd wordt en niet vanuit om 't even welke praktische bedoeling, uiteindelijk ook nog het beste weten voor de praktijk zal blijken te zijn! De centrale stelling van de 'Kritik der Grundlagen des Zeitalters' is nu dat deze vreemde gedachte op het einde van de Renaissance weer opduikt, dat ze hét principe wordt waarin de moderne wetenschap haar laatste fundament vindt en dat daar de oorzaak ligt van het feit dat de wetenschap zich van de leefwereld vervreemdt.

Het ideaal van een volstrekt objectief of absoluut zeker weten (in de zin dat men er zeker van is dat voorstelling en object perfect overeenstemmen) is niets anders dan het ideaal van een zuiver theoretisch weten. Als men van wetenschappers of andere verdedigers van de wetenschap wil horen waarop het geloof in de objectieve wetenschap uiteindelijk gebaseerd is, dan krijgt men ten slotte als antwoord een herhaling van deze uitspraak van Descartes: "Niets kan ons meer verwijderen van de juiste weg om de waarheid te zoeken dan het streven, niet enkel naar dat al-

gemeen doel, maar naar één of andere bijzondere doelstelling. Ik heb het zelfs niet enkel over immorele en verfoeilijke doelstellingen, zoals ijdele roem of gemeen winstbejag. Ik heb het evenzeer over doelstellingen die op zich eerlijk en lofwaardig zijn, b.v. wanneer we bij ons onderzoek streven naar wetenschappen die nuttig zijn voor het gemak van het leven of bijdragen tot het genoegen bij het aanschouwen van de waarheid. Welzeker zijn dat legitieme vruchten die we mogen verwachten van de bevordering van de wetenschap; maar terwijl we bezig zijn met onze navorsingen mogen we er niet naar uitkijken, anders lopen we het gevaar vele dingen over het hoofd te zien die noodzakelijk kunnen zijn voor het verwerven van verdere kennis, omdat ze op de eerste kijk niet nuttig of belangrijk schijnen te zijn.⁸

Wat Husserl objectivisme noemt, de substitutie van ideële objecten aan de leefwereld, vloeit voort uit het theoretisch ideaal en is er geen ontaarding van. Het theoretisch weten (in de precieze zin zoals door Aristoteles bepaald) wordt toch pas verworven door een distantiëring t.o.v. menselijke behoeften en doelstellingen en elke zintuiglijke-lichamelijke betrokkenheid op de dingen omdat die mee bepalen hoe de dingen aan ons verschijnen en ons beletten te zien hoe de dingen 'werkelijk' zijn, d.w.z. hoe ze op zichzelf zijn. Zo is het perfect te begrijpen waarom de 17de eeuwse grondleggers van de moderne wetenschap zich voornamelijk bezighielden met de vraag welke de 'reële' ('primaire') kwaliteiten zijn van de dingen, d.i. welke kwaliteiten aan de dingen zelf toekomen, en welke de 'secundaire' kwaliteiten zijn, d.i. de kwaliteiten die we slechts aan de dingen toeschrijven op grond van onze zintuiglijke ervaring. De

⁸ René Descartes, Regulae ad directionem ingenii, de commentaar bij de eerste regel.

tweede soort zijn wisselvallig en 'louter' subjectief, ze variëren naargelang het standpunt dat de waarnemer inneemt. Volgens David Hume ligt in de afwijzing van de secundaire kwaliteiten het fundamentele principe van de 'moderne filosofie', d.i. de natuurfilosofie van Galileï, Boyle, Locke, Newton: "Het fundamentele principe van die filosofie is de mening betreffende kleuren, geluiden, smaken, geuren, warmte en koude; waarvan zij beweert dat zij niets anders zijn dan indrukken in de geest, afkomstig van de werking van uiterlijke objecten, en zonder enige gelijkenis met de kwaliteiten van de objecten. Na onderzoek vind ik slechts één van de redenen die voor deze mening naar voren wordt gebracht, bevredigend, te weten deze die wordt afgeleid uit de variaties van die indrukken, zelfs wanneer het uiterlijke object, naar alle schijn, hetzelfde blijft."⁹ Dat de zintuiglijke kwaliteiten een subjectief-relatief karakter hebben is natuurlijk waar. Het absurde van de objectieve wetenschappen is echter hun fixatie op de 'primaire' kwaliteiten. Net zoals Plato gaan ze ervan uit dat het onveranderlijke dat aan de wisselvallige feitelijke verschijningswijzen van de dingen ten grondslag ligt het *wezenlijke* is. Dit wezenlijke, het enig ware, is iets dat we met onze zintuigen niet kunnen gewaarworden en enkel onder de vorm van louter wiskundige bepalingen gegeven is!

Husserl heeft de 'idealiseringsen' waarop een objectivering berust ondanks alles nog te mooi voorgesteld. Hij onderschat er het *destructieve* karakter van: objectiveren betekent elimineren, reduceren, niets minder dan een afbraak van de leefwereld. De 17de eeuwse natuurfilosofie heeft in gedachte een wereld geanticipeerd waar alle zintuiglijke, gevoelige, levendige wezens uit zijn verdwenen en dus ook

⁹ David Hume, A Treatise of Human Nature, Book I, Part IV, Section IV.

alle zintuiglijke kwaliteiten, die immers pas bestaan als ze door zo'n wezens worden waargenomen. In een wetenschappelijk experiment wordt op kleine schaal een dergelijke abstrahering nu ook in de realiteit zelf doorgezet. De waarneming en haar correlaat, het waargenomene, worden verregaande geëlimineerd, het object wordt er gereduceerd tot iets meetbaars. Ten slotte worden met de invoering van de toepassingen van wetenschappelijke resultaten in de leefwereld deze reducties dan ook daar, maar nu op massale schaal, doorgezet. Welk een destructieve gevolgen voor onze leefwereld heeft b.v. alleen al het auto- en vrachtwagenverkeer niet met zich meegebracht!

Dikwijls wordt het zo voorgesteld dat de noodlottige ontwikkelingen die verbonden zijn met de verwetenschappelijking van de cultuur enkel te wijten zijn aan een verkeerd gebruik van in se 'neutrale' wetenschappelijke resultaten. Dat valt sterk te betwijfelen. In een cultuur die rationaliteit identificeert met objectieve kennis, is er gewoonweg geen rationeel weten meer over doeleinden. Als rationaliteit vooropstelt dat men zich distantieert van het subjectieve en van de subjectief-relatieve werkelijkheid van de leefwereld, dan laat ze niet toe dat mensen au sérieux nemen wat ze zelf aan den lijve ondervinden, dat ze van daaruit uitmaken wat het dringendst moet gedaan worden en afwegen hoeveel middelen daarvoor moeten ingezet worden. Redelijkheid als inzicht in juiste verhoudingen is dan niet meer mogelijk. De praktijk vervalt tot een blind doen, men weet niets anders meer te beginnen dan de toepassingen van wetenschappelijke kennis massaal in de leefwereld in te voeren en te blijven hopen dat door de verspreiding van steeds nieuwe technologieën alle problemen zich als vanzelf zullen oplossen. Op de nefaste gevolgen reageert men veel te traag of helemaal niet. Kansen die buiten de technologische sfeer liggen ziet men niet meer. Voor specifiek

technisch, politiek, economisch of ethisch weten is er geen plaats meer, het kan enkel nog optreden onder de perverse vormen die dienstig zijn voor de bevordering van de Ontwikkeling.

* * *

OBJECTIVISME IS NIHILISME

Lode Frederix

§ 1

Niets schijnt de Westerse cultuur dierbaarder te zijn, dan het streven naar waarheid, en zo mogelijk naar de waarheid. Het symptoom van het waarheidsverlangen is de fixatie op de kennisvraag: kan de mens objectiviteit bereiken, is het 'ding op zichzelf' voor het menselijke kennisvermogen toegankelijk, of is hij gebonden aan condities die hem voor altijd de toegang tot de ware werkelijkheid verhinderen? Er rijst een paradox: hoe meer men naar waarheid streeft en verlangt, des te meer verschijnt de mens als een aan handen en voeten gebonden en geconditioneerd wezen, zodat de waarheid dreigt ontoegankelijk te worden. Parmenides was wellicht de eerste die dit ten volle begreep, maar hij begreep tegelijk dat dit toch niet het einde van de waarheid hoefde te betekenen: hij verdedigde met een onwaarschijnlijke onverschrokkenheid de door de godin Dikè geopenbaarde waarheid dat de werkelijkheid een 'perfekt afgeronde bol' is. Dat heeft hem en de enkele leerlingen die hij had (waarvan vooral Zeno en Melissos bekend zijn), weinig sympathie-betuigingen opgeleverd: de atomisten, noch Plato en Aristoteles hebben de radicaliteit van Parmenides' waarheidsfilosofie begrepen. Ze was wellicht te fenomenologisch?

Parmenides' filosofie houdt een les in die in onze tijd dreigt bewaarheid te worden: waar met aandrang en zonder vooroordeel gevraagd wordt naar de objectieve grond van de dingen, moet men bereid zijn 'alles' te vinden, ook

'het niets', de afgrond, datgene wat voor geen verdere verklaring vatbaar is, maar, o ironie, wat tegelijk datgene is wat helemaal niets verklaart!

Het objectieve schijnt voor Parmenides datgene te zijn wat volmaakt in zichzelf rust, onbekommerd om de geschiedenis van de wereld. Elke poging om de geschiedenis te begrijpen uit het volmaakte wezen, het zijnde, is verloren moeite, niet alleen omdat de geschiedenis in het licht van de waarheid slechts een illusie is, maar ook omdat de identiteit, die, zoals Parmenides begrijpt, *a limine* absoluut en totaal is, nooit het verschil verklaren kan.

De ontdekking van het zijnde mag een triomf zijn, en werd door Parmenides als triomf ervaren, maar het is niet de triomf van de verklaring van de geschiedenis, wel van haar overwinning en vernietiging.

Geschiedenis is vanuit menselijk perspectief verandering en vernieuwing, bron van oorspronkelijkheid. Dat wil niet zeggen dat in de geschiedenis *per se* alles steeds nieuw is, dat er nergens identiteit als gemeenschappelijkheid of overeenkomst voorkomt. De mens ervaart integendeel terecht geregeld een *déjà vu*. Het wil wel zeggen dat de geschiedenis de - objectieve - bron is van zonder meer originele situaties, processen en dingen, en dat de mens dus voorzichtig moet zijn wanneer hij zoekt naar verklaringen voor de historische gebeurtenissen. Hij moet zich vanuit de bijzondere ontologie van de geschiedenis bezinnen over wat en hoe hij als mens iets wel en niet kan ophelderen. Dat is niet in de eerste plaats een zuivere kennisvraag, maar wel een 'praktische'. Wat wil de mens met de verklaring? Waarom wil hij verklaren?

§ 2

De mens ervaart zichzelf als een wisselvallig wezen, een wezen dat onvermijdelijk tot onenigheid met zichzelf en met de anderen leidt, en dat bijgevolg, wanneer de onenigheid (het verschil) niet tot een oplossing komt, nooit tot enige zekerheid en waarheid komt. Zijn 'dubbelhoofdigheid' (Parmenides) veroorzaakt een onophoudelijke strijd tussen 'meningen'. Maar de ervaring van de niet aflatende conflictualiteit in de 'meningen' is niet louter negatief: ze leert *ex negativo* dat de mens tot waarheid en zekerheid komt in dezelfde mate dat hij bereid en in staat is om de eigen 'subjectiviteit', de bron van de wisselvalligheid (waarvan de geschiedenis het objectieve correlaat is), op te schorten. Waarheid - absolute waarheid, het waarheids- en/of objectiviteitsideaal - verschijnt aan de mens als het ware van nature als een stilleggen en bevroren van de verschillen. Waarheid verschijnt als het eeuwige, onveranderlijke, volmaakte, kortom, als het identieke.

Waarheid als identiteit eist dat de menselijke werkelijkheid tot een identiteit herleid wordt. De ware werkelijkheid verschijnt als identiteit. Het verschil, het onherleidbare, verschijnt vanuit het perspectief van de waarheid of identiteit als illusie.

§ 3

Men kan het onderscheid maken tussen twee vormen van identiteit: de metafysische of absolute en de wetenschappelijke of relatieve.

Wanneer men de ware werkelijkheid wil beschrijven, de werkelijkheid als 'ding op zichzelf', dan moet men ze,

zoals Parmenides en Kant begrepen, ontdoen van alle mogelijkheid tot het voortbrengen en bezitten van verschillen. Dat betekent in de eerste plaats een *epochè* van de tijd en de ruimte, de twee oercategorieën van het historische gebeuren. De metafysisch beschouwde werkelijkheid is tijdloos en ruimteloos, zonder verandering, zonder beweging, zonder enige kwaliteit. Niets!

Kant is in deze visie niet minder radicaal dan Parmenides. Hij plaatst tegenover deze radicaliteit echter een andere, die veeleer de werkelijkheid *realiter* op een geleidelijke manier laat verdwijnen, en voor zover de verdwijning nooit geheel verwezenlijkt wordt, blijft er nog plaats voor een andere dan louter vernielde werkelijkheid; vanuit moreel perspectief is de mens zinvollerwijze gedwongen om een god aan te nemen, omdat moraliteit zozeer tot een perspectief van vrijheid als zelfopheffing verplicht, dat de verschijnende werkelijkheid die overblijft een niets is en zo'n niets toch weinig aantrekkelijk is voor de levende mens. Bovendien moet hij aannemen dat de ware werkelijkheid het (tijd- en ruimteloze, overal en immer aanwezige) *regnum gratiae* is, want waarom zou hij er anders naar streven? Tot slot moet de mens nog geloven in de bereikbaarheid van het rijk van de genade, en dus moet hij geloven in een onsterfelijk, eeuwig ik.

Kant begrijpt door zijn metafysische reflecties hoe onaantrekkelijk de ware werkelijkheid voor de leefwereldlijke mens moet zijn, maar ontdekt een manier om het onaantrekkelijke - van het absolute, onvoorwaardelijke, van datgene wat voor de mens als absoluut niets verschijnt - aantrekkelijk te maken: wanneer men onvoorwaardelijk handelt, alsof de (leef)wereld niet bestaat, dan kan men het onvoorwaardelijke rijk binnentreden, van waaruit de (leef)wereld onbelangrijk is.

Het niets van de ware werkelijkheid, de ware werkelijkheid zelf, is géén loze gedachte, maar kan actief beleefd worden en motief van het handelen zijn. Omdat de mens, liever dan niets te willen (bij gebrek aan iets), het niets wil, maakt hij het niets, waarvan hij in de oorspronkelijke naïviteit van het streven naar het radicaal objectieve geen weet heeft, tot iets aantrekkelijks. Waarom wijst hij het streven niet af? Omdat het te aantrekkelijk is en, bij nader inzien, ook het resultaat aantrekkelijk kan worden voorgesteld. Wat het resultaat aantrekkelijk maakt moet echter verbeeld worden, van kennis is hier géén sprake. Maar de verbeelding is onvermijdelijk, omdat het oorspronkelijke motief, het willen van het onvoorwaardelijke, het absolute, het radicaal werkelijke, op zichzelf blijkt onzinnig te zijn, want tot niets leidt.

§ 4

Veel intenser, want veel voelbaarder nog dan de metafysica toont de wetenschap dat het niets zich in de werkelijkheid manifesteert in de onvoorwaardelijke geslotenheid voor de menselijke wisselvallige wereld. De wetenschap heeft namelijk iets bedacht: men kan zeggen dat het eeuwige - de identiteit - de toegang is tot het werkelijke - het verschil -, door het ermee te identificeren, dat wil zeggen, door de werkelijkheid tot een verschijning (niet, in tegenstelling tot de metafysica, een illusie!) te maken waarachter haar ware wezen schuilt. De wetenschap gaat op zoek naar het zich verbergende wezen van de (leef)wereld.

Maar om het wezen te ontdekken, moet de leefwereld zelf eerst tot een identiteit verklaard worden. En wederom bedenkt de wetenschap iets, en nu pas echt iets grandioos: de wereld is niets anders dan de som van haar voor-

waarden. Daarmee identificeert men de wereld, maakt men ze invariabel, onveranderlijk, want men maakt ze los van of abstraheert ze uit de wisselvalligheden en/of toevalligheden van zijn tijd-ruimtelijke omgeving. Het ding wordt ahistorisch. De identificering van een ding met het geheel van zijn voorwaarden - wat, met het nodige voorbehoud, zou kunnen opgevat worden als een soort definiëring ervan -, is de toverformule die toegang verschaft tot de ware werkelijkheid achter de menselijke werkelijkheid van het verschil.

§ 5

Een ding is de som van zijn voorwaarden. Dat betekent: het wezenlijke van het ding (= datgene waardoor het is) wordt herleid tot datgene wat ervoor slechts noodzakelijk is, dat is datgene waarzonder het niet is. De herleiding van het wezenlijke tot het fundamentele (Boehm) is van een onwaarschijnlijke vruchtbaarheid: alle methodologische problemen van de wetenschap worden ermee in principe opgelost. Aldus 'ontdekt' ze de algemene 'natuurwetten', aldus verklaart ze en kunnen de verklaringen op eeuwigheid aanspraak maken, aldus kan ze feilloze voorspellingen maken, 'efficiënt' (want met feilloos berekenbare resultaten) handelen, enz.. Ook het niets van de wetenschap is een *regnum gratiae*!

§ 6

Hoezo, het niets?! Stevent de wetenschap dan af op het niets? Waar de voorwaarde regeert, daar regeert de identiteit. Waar de identiteit regeert, daar verschijnt het niets.

Waarom tendeert wetenschap als realisering van het ideaal van objectiviteit en dus van identiteit naar het niets? Omdat de herleiding van het wezenlijke (originele, oorspronkelijke, 'nieuwe') tot het slechts fundamentele zich onophoudelijk moet voordoen, dat wil zeggen dat op elk niveau van de werkelijkheid een gelijkaardige reductie nodig is. Wetenschap bestaat maar bij de gratie van een reductionisme en dat komt neer op het steeds opnieuw weglaten van wat het verschijnende ding (op een gegeven niveau) tot dit unieke ding maakt.

Zo wordt stelselmatig, maar beetje bij beetje, de verschijnende realiteit ontdaan van alle mogelijke eigenschappen en dingen. Alles wordt herleid tot - niets: tot een 'net-niet-niets', een 'iets' met een minimum aan eigenschappen dat alles zou moeten kunnen verklaren.

§ 7

Waarom gaat de wetenschap zo brutaal te werk? De herleiding van een verschijnend ding tot de som van zijn voorwaarden is noodzakelijk, omdat alleen dan - paradoxaal genoeg - gewaarborgd is dat men het verschijnende ding objectief, dat is 'voor alle tijden' kan verklaren. Wetenschap wil niet slechts verklaren, maar objectief verklaren, dat wil zeggen verklaringen afleveren die aanspraak kunnen maken op universaliteit. Om dat te kunnen doen, spreekt het vanzelf dat ze de werkelijkheid zelf als een 'universaliteit' moet behandelen, dat wil zeggen zò behandelen dat de dingen niet meer als individuele, maar als universele dingen optreden. Universaliteit wil niets anders zeggen dan onveranderlijkheid. Onveranderlijkheid is dan gerealiseerd, wanneer het ding herleid wordt tot een som van zijn voorwaarden en het aldus aan zichzelf identiek

blijft. Universaliteit = onveranderlijkheid = reductie tot de som van de voorwaarden = identiteit.

De identiteit drukt zich in niets anders uit dan in de reductie van een ding tot de identiteit van de som van zijn voorwaarden. Dat de som van alle voorwaarden een identiteit is, is een al bij al eenvoudige, maar zeer belangrijke ontdekking. De som van alle voorwaarden is daarom noodzakelijk een identiteit, omdat ze dat 'per definitie' is: de identiteit ligt in de totaliteit van de voorwaarden. Totaliteit houdt in dat er geen tekort is, dat niets buiten de som van de voorwaarden valt. Wanneer alles in rekenschap gebracht wordt wat bijdraagt tot het bestaan van wat moet verklaard worden, dan wordt het te verklaren ding vanzelf een identiteit (aan zichzelf), en in die zin universeel.

De ontdekking dat een ding herleid kan worden tot een identiteit, is pas echt indrukwekkend en leidt tot het inzicht in de mogelijkheid van wetenschappelijke objectiviteit. Deze herleiding houdt onder meer in dat het tot een som van al zijn voorwaarden herleide ding (identiteit), neerkomt op zijn isolering uit zijn 'natuurlijke' context van mogelijke invloeden, zodat tijd en ruimte (geschiedenis), als gronden van variatie of niet-identiteit (emergentie), worden uitgeschakeld en het ding dus inderdaad 'geïdentificeerd' ('gedefinieerd') en geuniversaliseerd wordt. (Dat het ding in werkelijkheid - in een 'natuurlijke benadering' - verandert, is slechts een praktisch-methodologisch probleem. Het ideaal van de methode van de wetenschap is de isolerende identificering van het ding.)

§ 8

Wetenschap is een perspectief. In het wetenschappelijke

perspectief worden de dingen bekeken alsof ze een identiteit zijn, dat wil zeggen dat de wetenschapper dingen tot identiteiten 'maakt' (los van de vraag of ze 'op zichzelf' ook identiteiten zijn, dat is hoe ze zich in de realiteit gedragen).

Stel dat een ding méér is dan de som van zijn voorwaarden, dan was de realiteit doordrongen van 'vrijheid' en 'toeval', omdat er dan 'iets' is dat buiten het geheel van de voorwaarden valt, waarvan een willekeurig ding klaarblijkelijk afhankelijk is. Maar aangezien het iets, het onbekende X, buiten de totaliteit van de voorwaarden (conditionerende factoren) valt, weet men niet wat het is en ontsnapt het ding ons in zijn eigenheid (en kan daarom voortdurend iets anders zijn). Van een uitputtende, dus echt betrouwbare en algemeengeldige verklaring van het ding kan dan nooit sprake zijn. De wetenschap - als poging tot een radicaal objectief begrijpen - moet derhalve zich willens nillens tot taak stellen om het eventuele 'toeval' bewust niet te zien - het objectivistische perspectief van de identiteit - en de werkelijkheid zo te benaderen dat een herleiding tot de som van voorwaarden borg staat voor een onveranderlijkheid, constantie, identiteit. Ter wille van de objectieve verklaarbaarheid moet aan het eigene (het toevallige en originele) van het ding voorbijgezien worden. Het 'toevallige' is immers de 'factor' die de identiteit in de werkelijkheid opheft.

§ 9

Wanneer men zich een beeld tracht te vormen van de werkelijkheid zoals ze verschijnt in het perspectief van de wetenschap, dan treedt een niet eenvoudig beschrijfbaar verhouding aan het licht. Wetenschap moet namelijk uit-

gaan van een (fenomenale) werkelijkheid met een tijds-structuur, die zich uitdrukt in het door het hiermee 'ingevoerde' fenomeen van de oorzakelijkheid (want zonder oorzakelijkheid, géén verklaring) (Kant), terwijl de studie van deze tijd-ruimtelijke werkelijkheid idealiter (noumenaal) zo moet geschieden dat de tijd en de ruimte, als bronnen van variatie en niet-identiteit van de werkelijkheid, opgeheven worden en de gehele werkelijkheid krimpt en verdwijnt tot één punt, van waaruit theoretisch alles verklaarbaar zou zijn. (Dat is inderdaad de overheersende opvatting in de recentste theoretische beschrijvingen, zowel van het begin van onze kosmos (het in de *Big Bang* expanderende punt), als van het elementairste deeltje van de materie (de zgn. 'snaar').) Dat alles verklaarbaar moet zijn verraadt dat het conditionalisme zelfs in zijn meest objectivistische vorm nog steeds een causaliteitsidee vooropstelt en hanteert: de oorzaak is de totaliteit van de voorwaarden. In feite heeft het conditionalisme het 'voordeel' zeer duidelijk te kunnen aangeven wat een oorzaak is. Door het feit dat het oorzaak-begrip objectief zo moeilijk definieerbaar blijkt te zijn en éénduidigheid mist, heeft het conditionalisme zich genoodzaakt gevoeld het te herleiden tot de som van de voorwaarden.

Determinisme en inschakeling van de tijd (en de ruimte) zijn voor de wetenschap wezenlijk synoniem. Het determinisme, noch de tijd(ruimtelijkheid) zijn ontdekkingen van de wetenschap, ze zijn beslist géén (falsifieerbare, verifieerbare, "*bewährbare*") paradigma's of theorieën, maar de grond van alle wetenschappelijke paradigma- of theorievorming. Bijgevolg is het fout om te menen dat bij voorbeeld de onomkeerbaarheid van processen een wetenschappelijke ontdekking zou zijn (Prigogine). De onomkeerbaarheid (tijd) wijst op niets anders dan op de causale structuur die aan de grondslag van de werkelijkheid moet

gelegd worden, om *überhaupt* aan wetenschap te kunnen doen. Uit Kants leer is af te leiden dat, indien de fenome-nale werkelijkheid reeds zuivere identiteit zou zijn, dus *a priori* géén tijd-ruimtelijkheid en causaliteit zou bezitten, wetenschap uitgesloten zou zijn. De wetenschap kan niet anders dan zich tot taak te stellen vanuit het *a posteriori* van tijd, ruimte en causaliteit door te stoten tot het *a priori* ervan. Ze moet de empirische aanschouwing inruilen voor de "*reine Anschauung*". Dat is een identificering die de tijd stillegt (zoals Einsteins relativiteitsteorie dat zo mooi illustreert), de ruimte tot een punt doet krimpen en de causaliteit tot een identiteit als totaliteit van de voorwaarden (*noumenon*) maakt.

Het 'conditionalisme', dat ernaar streeft de tijd (en de ruimte) uit te schakelen door ze te 'bevriezen', is dan op te vatten als een gemodificeerd determinisme in de zin dat het de werkelijkheid, die *idealiter* herleid wordt tot de identiteit van één punt (dat 'expandeert'), als voltooid of 'af' beschouwt.

(Op de onoverkomelijke problemen die schuilgaan in het project van een ultieme, holistische identificering van de kosmos en die noodzakelijk uitdraait op een onrechtmatige verwisseling van de fenomenale en de noumenale (= ideale) werkelijkheid, had Kant het uitvoerig in de transcendentale dialectiek in de *Kritik der reinen Vernunft*. Maar als empirisch project van identificering (systematisering) zag Kant niet alleen géén problemen, hij meende zelfs dat het het wezen zelf is van het naar objectief-wetenschappelijke kennis strevende kennisvermogen. De waarschuwing die Kant ons gaf kan als volgt worden vertaald: de wetenschapper-filosoof mag nooit denken dat wat hij stapsgewijs tot identiteit (objectiviteit) brengt en de momentane verschijning transcendeert, ooit zal samenvallen met een

totaal geslaagde conditionalistische reductie tot één identiteit (de kosmos, hoe ook opgevat). Met andere woorden, de tijd-ruimtelijke, en dus de causale differentiatie is binnen de sfeer van de zintuiglijkheid nooit op te heffen, hoezeer het project van de wetenschap er van nature ook naar streeft. Vandaar dat de wetenschap niets anders te doen valt dan steeds verder te reduceren, conditioneren, identificeren ... Eén van Kants grote verdiensten is dat hij haarfijn toont hoezeer objectiviteit doordrongen is van perspectiviteit, dat spreken over de 'objectieve werkelijkheid' een complexe aangelegenheid is van wisselende en steeds goed uit elkaar te houden perspectieven.)

De verschijnende, causale, tijd-ruimtelijk variërende werkelijkheid is dus niets anders dan de subjectieve verschijning (*phaenomenon*) van wat streng objectief (*noumenon*) vervat zit (vooropgesteld wordt te zitten) in het unieke punt. Van nieuwheid, emergentie, originaliteit, toe-val (als datgene wat op ons toe-komt, als toekomst) is géén sprake. Dat zijn hoogstens fenomenen. Maar als (causale) fenomenen zijn ze de toegang tot het 'echt' wetenschappelijke, conditionalistisch-reductionistische proces van identificering. Zonder deze specifiek causale verschijningsvorm van de werkelijkheid kan de wetenschap niets uitrichten. Dat alles is ook Kants mening.

Bijgevolg moet gezegd worden dat zowel de tijd-causale structuur van de verschijnende werkelijkheid als de totale identiteit van de werkelijkheid, 'vooroordelen' zijn en het wezen uitmaken van het wetenschappelijke perspectief. Het 'eerste' vooroordeel is dat van de tijd-causale structuur van de werkelijkheid, omdat we, zoals Kant zegt, 'nu eenmaal betrokken zijn op de verschijnende werkelijkheid'. Het tweede vooroordeel ontleent haar zin aan het eerste. Een conditionalistisch reductionisme heeft géén zin indien

niet *a priori* kan uitgegaan worden van een causale werkelijkheid. Van zodra de causaliteit in de werkelijkheid wordt aanvaard, ligt de conditionalistische benadering met haar gewijzigde causaliteitsidee, en dus de opheffing van de causaliteit *strictu sensu*, voor het grijpen. Vanuit conditionalistisch of streng wetenschappelijk standpunt is het causalisme slechts een verschijning, waarvan de 'diepere' zin en werking moet achterhaald worden.

§ 10

Wanneer de wetenschap denkt te ontdekken dat de objectieve werkelijkheid onvervreemdbaar tijdsgebonden en onomkeerbaar is, dan ontdekt ze zonder het te weten in feite enkel maar de eigen onmacht om tot een totale identificerende reductie van een bepaald fenomeen te komen. De ontdekking van deze onmacht stelt ze ten onrechte gelijk aan de ontdekking van een reële toevalligheid. Hoe komt de wetenschap tot deze gelijkstelling? Alweer helemaal in de lijn van Kant kan gezegd worden dat de wetenschap zich bezondigt aan een ongeoorloofde overgang van het ene naar het andere perspectief. De wetenschap verwisselt een noumenaal en een fenomenaal perspectief: wat noumenaal is, wordt fenomenaal geïnterpreteerd. De identificatie van het ding met de som van zijn voorwaarden, is een akt gericht op de ontdekking van het noumenale. De identiteit is iets dat enkel past binnen een noumenaal perspectief. Terwijl dit perspectief de logische tendens is van het objectivisme, is het niettemin verkeerd om het te identificeren met het fenomenale perspectief, dat als zodanig géén identiteit kent, maar wel het fenomenale als uitgangspunt neemt om tot identiteiten te komen. De principiële fout die vooral vandaag de dag vaak wordt gemaakt, is de fenomenale werkelijkheid zelf reeds als *noumenon* - het idee van

een ding op zichzelf als absolute totaliteit (van de voorwaarden) - te beschouwen, en te veronderstellen dat zichzelf reeds identiteit, dus tijd-ruimteloos is (terwijl het *noumenon* enkel het ideaal is van een objectieve benadering van het *phaenomenon*). De tijd-ruimteloosheid betekent de 'conditionering' van de causaliteit, en een radicalisering in de zin dat het fenomeen ten volle afhankelijk wordt gemaakt van de voorwaarden en niets méér is dan zijn voorwaarden. Wanneer zich nu een fenomeen in de tijd-ruimtelijkheid manifesteert en men er niet in lukt om het te 'conditioneren' en identificeren, dan blijft zijn tijd-ruimtelijke dimensie overeind. Dan verschijnt het als tijd en als iets onomkeerbaars (zoals het altijd moet verschijnen, zeker wanneer men wetenschap wil!). In principe blijft dan ook zijn causale structuur (die de ruggegraat van de onomkeerbaarheid is) overeind, maar dat kan niet erkend worden, precies omdat van meet af aan - om een op zichzelf heel begrijpelijke reden: het ideaal van objectiviteit - causaliteit (fenomenaliteit) wordt gelijkgesteld aan haar strenge, geïdentificeerde of geconditioneerde vorm (noumenaliteit). Bijgevolg is de vaststelling dat een fenomeen niet identificeerbaar of conditioneerbaar is vanzelf de vaststelling dat er géén causaliteit, maar toeval is, terwijl het niettemin geacht wordt tijdsgebonden en onomkeerbaar te zijn. (Dat deze combinatie mogelijk is, is zeker, maar vanuit een heel ander dan objectief-wetenschappelijk standpunt, zoals verderop zal worden beschreven.)

Wanneer een fenomeen dus geacht wordt tijdsgebonden, onomkeerbaar en tegelijk toevallig, niet-gedetermineerd te zijn, dan wordt determinisme (causaliteit) geïdentificeerd met het ontijdelijke, namelijk met de identiteit en het geconditioneerde. Nu mag de identiteit een strenge vorm van determinisme impliceren, dat neemt niet weg dat determinisme in de oorspronkelijke en eigenlijke zin van het

woord juist alles met tijd te maken heeft, dat tijd objectief uitgedrukt wordt in een causale structuur van de werkelijkheid, of nog dat het fenomeen van de tijd objectief de causaliteit als noodzakelijk voorwaarde heeft. Bijgevolg kan de 'ontdekking' van tijd en onomkeerbaarheid nooit de ontdekking zijn van het 'toeval' of niet-oorzakelijke. Strikt fenomenaal-objectief gesproken is alles gedetermineerd en daarom tijdsgebonden. Strikt noumenaal-objectief ('metafysisch') gesproken is alles 'gedetermineerd' (geconditioneerd), maar zonder tijdsgebondenheid.

De door ons bekritiseerde visie combineert twee tegenstrijdige opvattingen: ten eerste, de tijdsstructuur met zijn onomkeerbaarheid, die fenomenaal-objectief gesproken altijd causaal is, en, ten tweede, het toeval, dat wezenlijk anti-causaal is. Waarin anders dan in de causaliteit ligt onomkeerbaarheid en tijd, en waarin anders kan toeval nooit gelegen zijn dan precies in causale verhoudingen? Nu kan volgens Kant in de natuur 'transcendentale vrijheid' heersen, maar uitdrukkelijk niet wanneer men ze puur fenomenaal en niet-identificerend benadert.

Kant begrijpt dat deze vrijheid - het toe-val - alleen begrepen kan worden vanuit een bewustzijn (meer in het bijzonder een reflectief bewustzijn, dat begrijpt dat het moet handelen), dat zichzelf kan zien als in wezen oorspronkelijk of onvoorwaardelijk. Uiteindelijk zal het bewustzijn dat vrijheid invoert in de anders puur causale reeks van de natuur en dat die reeks 'veroorzaakt', het goddelijke bewustzijn zijn. (Daarmee toont Kant ons inziens nog niet helemaal begrepen te hebben wat 'transcendentale vrijheid' is, hoezeer zij een zaak van perspectiviteit is en niet van een 'objectieve oorsprong', zie verder.) Maar daarvan heeft men géén enkele kennis, men kan en moet het vanuit een zeker perspectief slechts voorstellen. 'Transcendentale

vrijheid' is zeker géén kennis, géén objectieve ontdekking, aldus Kant.

Er is dus géén kruid gewassen tegen het eindeloos reducti-onistische, conditionalistisch-identificerende en op 'niets' gerichte project van de objectieve wetenschap.

§ 11

Émile Meyerson meende dat wat onomkeerbaar is, géén identificatie toelaat, maar integendeel wijst op een onherleidbare variatie. Van deze onjuiste veronderstelling uitgaande wees hij op het fenomeen van de entropie. Entropie was zijns inziens een fenomeen dat géén identificatie toelaat en dus een natuurlijke grens stelt aan het proces van identificering en vernietiging van de werkelijkheid ("*chaque partie expliquée est une partie niée*", aldus Meyerson!). Dat is een belangrijke, zij het verkeerde opvatting. Meyerson schermde met de entropie-gedachte om de lezers van zijn erg revelerende werken gerust te stellen: de tendens van de wetenschap is weliswaar volstreekte identiteit (Meyersons eerste boek heet *Identité et réalité* (1907)), maar de natuur zelf zorgt er bij middel van het fenomeen van de entropie voor dat de totale identiteit - de kosmos waarin maar één regel zou gelden: "*il ne s'est rien passé*" - nooit mogelijk is. Dat is vanzelfsprekend belangrijk, want dat zou betekenen dat de wetenschap nooit tot bij een (quasi-)absoluut 'niets' geraakt. Vandaar Meyersons stelling dat de wetenschap, in tegenstelling tot wat haar logische tendens laat vermoeden, ontologisch is en blijft (wat ze moet zijn om zinvol te zijn, maar wat bij voorbeeld bij Comte niet het geval is; Meyerson profileerde zich als een fel tegenstander van Comtes positivisme).

Maar wat heeft de entropie als 'natuurlijke' grens van het conditionalistische reductionisme tot identiteiten, te maken met de 'methodologie' van de wetenschap?! Ligt in de entropie een reden om gerust te zijn dat de wetenschap toch nooit alles tot niets herleidt? Uit de feiten blijkt in ieder geval dat dit niet zo is, want de modernste wetenschappelijke theorieën zijn daadwerkelijk met 'niets', met zuiver wiskundige formules bezig, formules waarvoor elk voorstellingsvermogen schromelijk tekortschiet (tenzij men er niet al te veel van vraagt en zeker niet dat het een menselijk voorstellingsvermogen is).

Meyersons idee van de grens van de reductie onder de vorm van het entropie-fenomeen is onjuist. Entropie is een in bepaalde omstandigheden optredend natuurlijk verschijnsel (optreden en wegvloeien van warmte-energie, dus van verlies van bruikbare energie), terwijl de reductie tot identiteiten en ten slotte tot een 'niets', een fenomeen van een heel andere orde is: het 'methodologische grondprincipe' van de wetenschappelijke analyse van de werkelijkheid. Entropie als natuurlijk fenomeen laat net zo goed een reductie toe als eender welk natuurlijk proces of fenomeen. Dat men er niet in slaagt, is iets anders en heeft wellicht alles te maken met een verkeerde benadering van het fenomeen, namelijk als een algemeen, als het ware abstract fenomeen van dé natuur. Dat men er - principieel - niet in kan lukken, is daarmee geenszins gezegd. Wat nodig is, is het fenomeen als een hier en nu concreet gegeven, reële eigenschap te beschouwen.

§ 12

Het perspectief van de identificerende wetenschap is be-
slist niet het enig mogelijke perspectief op de werkelijk-

heid. Het leefwereldlijke perspectief toont ons een radicaal verschillende werkelijkheid: een werkelijkheid waarin op een onmiskenbare wijze emergenties of niet-herleidbare fenomenen optreden, absolute differenties. Een emergentie of absolute differentie is een fenomeen waarvoor het zinloos is te zoeken naar de som van zijn voorwaarden, omdat het méér is dan deze som. Dát emergentie bestaat kan begrepen worden door het probleem van de emergentie terug te voeren tot zijn eenvoudige kern: de vraag wat potentialiteit betekent.

Waar in de wetenschap *idealiter* alles vervaagt tot één punt, bij voorbeeld verleden, heden en toekomst tot één 'nu' - wetenschap kan uitsluitend het verleden voorspellen, en plaatst heden en toekomst in het 'verleden': 'alles ligt vast' -, blijft in het leefwereldlijke perspectief op een onvervreembare wijze sprake van tijdsdimensionaliteit. Tijd is in dit perspectief méér dan een toegang tot het ontijdelijke (universeel geldige, eeuwige); méér ook dan loutere causaliteit. Er heersen in de (leefwereldlijk benaderde) natuur contingenties die géén afbreuk doen aan de tijd, omdat zij beschouwd worden vanuit het door en door tijdelijke bewustzijn dat de contingenties kan synthetiseren in één bewustzijnsstroom zonder dat ze (de contingenties of differenties) ophouden te bestaan. De 'natuurlijke tijd' is niet langer de objectieve tijd die niets anders is dan de uitdrukking van zuivere causale relaties, maar van het synthetiserende bewustzijn. Dit bewustzijn is bij machte andere relaties tussen contingente fenomenen te leggen, dan zuiver 'tijd-causale': betekenis- of zin-relaties. De synthese van de natuurlijke fenomenen in 'mijn' uniek bewustzijn (op grond van het identieke 'ik denk' van Kants transcendentale deductie), laat toe ze op een veelheid van wijzen met elkaar in verbinding te brengen. De causale is er maar één van. De betekenis (in de brede zin van een

betrokkenheidswijze op ons als mens) is het nieuwe bindmiddel waarvan het bewustzijn gebruik maakt om een eenheid te scheppen tussen de verschillende, ook contingente fenomenen en waardoor de differenties van de contingenties geenszins worden opgeheven, maar integendeel zelfs bij wijlen juist aan het licht treden.

Het bijzondere van de tijd van het menselijke ('leefwereldlijke') bewustzijn is erin gelegen dat zij een andere betekenis geeft aan het begrip van de potentie: de tijd van het menselijke bewustzijn is driedimensioneel (en niet ééndimensioneel, zoals in het objectief-wetenschappelijke): verleden, heden en toekomst hebben elk een bijzondere betekenis en zijn niet - in tegenstelling tot het 'objectivistische bewustzijn' - tot één absoluut, allesomvattend tijds-punt herleidbaar. Dat drukt zich uit in de temporisering van het potentie-begrip. Voor het leefwereldlijke bewustzijn heeft het géén zin om datgene wat zich nu voordoet of wat zich zal voordoen vast te leggen als iets dat steeds reeds realiteit was (zoals in de 'deterministische' orde van het alles-nivellerende, de tijd-ruimtelijkheid transcenderende conditionalisme). Het geeft immers aan de drie tijdsdimensies een radicaal andere betekenis: de betekenis van het verleden (herinnering met alles wat het emotioneel en praktisch voor de mens betekent, de verplichtingen die het oproept, de hoop die het motiveert of demotiveert, het verlangen dat erdoor wordt beïnvloed, enz.) is onvergelijkbaar anders dan deze van de toekomst (dat is de noodzaak van het verwachten, verlangen, hopen, vrezen, maar ook van het zich inspannen, ontwikkelen van vermogens, redelijkheid, enz.) en van deze van het heden (dat het complexe en conflictvolle bindmiddel is tussen verleden en toekomst). Door de onophefbare differentie in betekenis van de dimensies, verzet zich het leefwereldlijke bewustzijn tegen de versmelting en gelijkschakeling (= vernie-

tiging) van de tijd.

Het wezen van de differentie of de emergentie is de leefwereldlijke, dat is betekenisvolle tijd. Deze leidt, zoals gezegd, tot de temporisering van het potentie-begrip, waaruit tenslotte het emergente ontstaat onder de vorm van het onherleidbare verschil.

§ 13

De temporisering van het potentie-begrip bestaat erin dat een verschijnende eigenschap of ding door de 'naïeve' mens niet geacht wordt reeds te bestaan vóór de verschijning. De wetenschap, die niet in betekenissen van de dingen voor de mens geïnteresseerd is, maar integendeel van alle betekenissen afstand wil doen, identificeert verleden, heden en toekomst in één punt, waarin 'alles' gelegen is. Wat in de verschijning nieuw is, dat is pure actualiteit en eventueel toekomst, heeft voor de wetenschap géén andere betekenis dan 'logisch' gevolg te zijn van wat reeds bestond, zodat het 'eigenlijk' zelf reeds bestond, maar dan onder de vorm van wat men dan maar een potentialiteit noemt. Strikt objectief gesproken is het potentiële even reëel als datgené wat hier en nu verschijnt, om de eenvoudige reden dat de verschijning als verschijning niet het aandachtspunt is van dit perspectief. De verschijning als verschijning is immers alleen voor de leefwereldlijke mens van belang, omdat ze beladen is met betekenissen. Door het onherleidbare verschil in betekenis van de drie tijdsdimensies, wordt het onmogelijk om zonder meer alles wat nu opduikt te beschouwen als iets wat reeds 'reëel' bestond, namelijk onder de vorm van een potentie, en dus het actuele zonder meer en altijd op te vatten is als potentieel-reëel. Wanneer men dat als gewone mens toch zou

doen, dan alleen omdat het in een bijzondere situatie zin of betekenis (belang) heeft om het te doen. Het staat echter vast dat wanneer hij het doet, hij het nooit in dezelfde strenge zin zal doen als waarin de objectieve wetenschap het principieel eist.

De wetenschap ontwikkelt uit de aard van de zaak een ander potentie-begrip dan het leefwereldlijke. Het potentie-begrip van de wetenschap wordt gedragen door een naakte identiteit van de tijds-(ruimte-)dimensies, terwijl de ervarende, zin- en betekenisgevende mens in zijn leefwereld een 'open' potentie-begrip hanteert: hij weet uit ervaring dat in bepaalde situaties er mogelijkheden zijn, mogelijkheden die verband kunnen houden met de ervaring van de eigen en/of andermans - 'gebonden' - vrijheid.

Het is niet nodig om een wetenschappelijk standpunt in te nemen om te begrijpen dat potentialiteit als het 'reële-nog-niet-reële' géén betekenis heeft. Maar in tegenstelling tot de wetenschap - die alles even reëel maakt en van het 'nog niet reële' niets wil weten - ziet de 'naïeve' mens dat het zinvol is om het potentie-begrip te hanteren, maar dan als 'project', als datgene wat nog moet gerealiseerd worden, als toekomst. Zeker de gewone mens weet heel goed en uit ervaring dat potentie (bij voorbeeld de plant die in potentie aanwezig is in het zaad) geenszins realiteit, maar een nog te realiseren mogelijkheid betekent: dat de plant dus pure toekomst is. Slechte omstandigheden verhinderen de realisering van het louter potentiële. Het zaad is een mogelijkheid, dat is de verbeelde en geanticiperde realiteit van de plant. (De anticipatie gebeurt vanuit minstens één vaststelling van wat uit het 'potentiële' voortkomt.) De strenge objectivist moet echter alle mogelijkheid tot niet-verbeelde realiteit (Hartmann) herleiden, en verwerpt elke zin van 'echte' potentialiteit. Voor hem is ze

iets 'reëls' ('eeuwigs!'). Een 'naïeve' mens daarentegen verwerpt het potentie-begrip niet, tenzij het objectivistisch (deterministisch) wordt geïnterpreteerd: als modaliteit van de realiteit.

Het onderscheid tussen de twee potentie-begrippen is gebaseerd op het onderscheid tussen een 'logische' en een psychologische of fenomenologische benadering van de tijd. De 'logische' benadering van het potentie- of tijd-begrip heft de 'echte' tijd, die een dynamiek is en alles behalve een 'begrip' (Kant), op. Ze laat de werkelijkheid imploderen.

§ 14

De emergentie voert geheel oorspronkelijke en wezenlijk niet-harmonische verhoudingen in in de leefwereld. Emergentie is bron van onophefbare en constitutieve conflicten. Conflicten verdwijnen waar identiteit heerst. Maar in de leefwereld heerst allerminst identiteit. De niet-harmonische verhoudingen kunnen aangeduid worden met het begrip van de 'ambivalentie van de grondverhoudingen'.

De leer van de ambivalentie van de grondverhoudingen wijst op een dubbelzinnige verhouding van gebondenheid (afhankelijkheid) en vrijheid (onafhankelijkheid) tussen een 'oorzaak' en een 'voorwaarde'. Hij omvat twee wetten: de oorzaak veroorzaakt de eigen voorwaarden, en, de voorwaarden conditioneren de eigen oorzaken.

De eerste wet. Aangezien volgens de leer van de emergentie het 'gevolg' een relatieve zelfstandigheid bezit ten opzichte van de 'grond' en dus een soort *causa sui* is (dat is de best denkbare definitie van het 'naakte feit'), is het

de oorzaak die de eigen voorwaarden tot voorwaarden maakt, ze als voorwaarden van zichzelf veroorzaakt. Alleen wat echt nieuw is, is in staat uit te maken wat nodig is als zijn voorwaarden, en in die zin veroorzaakt het 'gevolg' werkelijk de eigen voorwaarden. De voorwaarden zijn maar voorwaarden van een 'gevolg' dòòr het 'gevolg' zelf, omdat het het 'gevolg' is dat in zijn relatieve zelfstandigheid bij machte is aan te geven (te veroorzaken) wat tot zijn voorwaarden behoort en wat niet. In het wetenschappelijke perspectief liggen de zaken anders: hierin zijn het de voorwaarden zelf die ervoor zorgen de voorwaarden te zijn van het 'gevolg', omdat 'gevolg' en voorwaarden identiek zijn. Elk ding is immers identiek aan de som van zijn voorwaarden. In het realistische perspectief van de leefwereld daarentegen is het ding méér dan de som van zijn voorwaarden: het heeft een betekenis voor de mens en krijgt daardoor meteen en drastisch een ander ontisch statuut.

De tweede wet. Wat in het wetenschappelijke perspectief noodzakelijk verschijnt als conditionalisme, verschijnt in het perspectief van de leefwereld even noodzakelijk als een 'causalisme'. De andere zijde van de relatieve zelfstandigheid van het 'gevolg' ten opzichte van de voorwaarden bestaat erin dat de voorwaarden alleen kunnen conditioneren, niet determineren. Datgene wat door het 'gevolg' veroorzaakt wordt, is niets anders dan datgene waarvan het afhankelijk is, zonder ermee samen te vallen, zonder erdoor uitputtend bepaald en verklaarbaar te zijn. De voorwaarden conditioneren, dus begrenzen datgene waarvoor en waardòòr ze voorwaarden zijn.

§ 15

Aan de hand van de ambivalentie kan de grondstructuur blootgelegd worden van de conflictuele verhouding van de mens ten opzichte van alles wat behoort tot zijn leefwereld, de natuur en de andere mensen. De structuur is gelegen in de gedeeltelijke, maar niettemin onophefbare wederzijdse onafhankelijkheid (en dus afhankelijkheid) van de mens ten opzichte van zijn natuurlijke en sociale milieu. Aan de onafhankelijkheid ontspringt het typisch menselijke probleem hoe te blijven voorzien in de levensvoorwaarden waaraan hij onherroepelijk gebonden is, vermits de onafhankelijkheid ervan al bij al slechts beperkt is. In één woord: de beperkte onafhankelijkheid - met de klemtoon zowel op beperkt als op onafhankelijkheid -, dus het in het idee van de voorwaardelijkheid gelegen conflict tussen afhankelijkheid en onafhankelijkheid is de geboorteplaats van het probleem van de 'zorg' voor de instandhouding van het eigen leven. (In het wetenschappelijke, en algemener, in het objectivistische perspectief van de identiteit kan zich dat probleem om een principiële reden niet stellen. Om het te stellen moeten mens en wereld beschouwd worden voor zover ze zichzelf situeren in een leefwereld.)

De grondstructuur van alle conflictualiteit, en met name van deze van de mens, kan als volgt beschreven worden: de mens is, enerzijds, een onafhankelijk wezen ten opzichte van de natuurlijke en menselijke omgeving, voor zover hij er niet mee samenvalt, maar iets onherleidbaar anders, 'méér' (nieuws, emergents) is, en, anderzijds, blijft de mens in zijn relatieve autonomie juist onherroepelijk gebonden aan en beperkt door zijn 'natuurlijke' en 'sociale' voorwaarden, die de mens meebepalen tot wat hij is en moet doen. (De voorwaarden conditioneren hun oorzaak.) Doordát de mens niet samenvalt met zijn levensvoorwaar-

den, moet hij ze in een onophoudelijke waakzaamheid en arbeid zelf realiseren. (De oorzaak veroorzaakt de eigen voorwaarden.) Dat vraagt een blijvend engagement, niet ter wille van één of ander groot ideaal, maar om te beginnen ter wille van een naakte en kleurloze overleving, en derhalve en des te meer ter wille van een 'menselijk', zinvol en enigszins aantrekkelijk leven. Uit de ambivalente verhouding tussen de mens en zijn wereld volgt dat het menselijke leven op aarde nooit het paradijselijke 'verdienselozes' leven van een hemelse symbiose met een liefdevolle, allesbiedende god, maar evenmin een harmonie met een 'verzorgende Moeder Natuur' kan zijn.

In de ervaring van de noodzaak zich blijvend te moeten engageren, ligt het fenomeen van de onverschilligheid (= pure conditionaliteit) van de natuur voor de mens en van de verantwoordelijkheid van de mens voor zichzelf (en voor de natuur via zichzelf). De natuur als levensvoorwaarde is niet zo gemaakt dat de mens zonder meer in leven blijft, zoals dat het geval zou zijn indien hij ermee samenviel als met de som van zijn voorwaarden (materialisme, determinisme, conditionalisme). Hij moet integendeel de natuur voor zich winnen en in dienst stellen van zijn behoeften en belangen. In dit niet uitsluitend menselijke project ervaart hij steeds opnieuw een weerstand die hij moet overwinnen en in de ervaring van de weerstand wordt op haar beurt de harde realiteit, kille onverschilligheid van de natuur ervaren (zie Nicolai Hartmanns "*Realismus der Ohrfeige*" (Kurt Huber)). De ervaring van de onverschilligheid leert de mens dat hij zichzelf tot oorzaak moet maken van de werkelijkheid, dat hij géén afstand kan doen van de kleuring van de werkelijkheid door de eigen aanwezigheid en werkzaamheid als behoeftig wezen. In deze zin heeft het wetenschappelijke perspectief gelijk de mens uit te schakelen ter wille van een objectieve kennis:

de mens is een ingrijpend selecterend, vervormend en de 'objectieve' werkelijkheid verbergend wezen. In het perspectief van de emergentie of de leefwereld worden deze kwaliteiten gezien als grond zelf van het menselijke leven. Voor zover hij aan zichzelf verzaakt, voor zover hij in het licht van het ideaal van objectieve kennis, van waarheid, zichzelf als oer-oorzaak van de werkelijkheid opzij zet en herleidt tot voorwaarden, ontnemt hij zich de mogelijkheid van een menselijk leven. Hij ontmachtigt zich. Leven veronderstelt echter macht, en macht veronderstelt het ernstig nemen van het oorzakelijkheidsbeginsel, en dat gebeurt door zichzelf als mens tot de 'eerste oorzaak' te maken. Uit de 'eerste oorzaak' stromen in de praktijk van het leven, in de interactie tussen mens en natuur en tussen de mensen onderling, alle andere oorzaken voort. Het perspectief van de emergentie is het perspectief van de oorzaak, en van de noodzaak macht te ontwikkelen over de natuur en de mens. De oorzaak - de mens - determineert zijn noodzakelijke bestaansvoorwaarden. Doordat de mens als oorzaak determineert, zijn de levensvoorwaarden niet op te vatten als een selectie uit de *a priori* bestaande en wetenschappelijk analyseerbare voorwaarden zonder meer, maar als in zich volledige zijnden met een eigen, typisch 'menselijk' karakter. De mens heeft géén H₂O nodig, maar drinkbaar water.

Het hoeft géén betoog dat vooral de mens, die van zovele factoren afhankelijk is, de conflictualiteit, dat is de weerstand en onverschilligheid van de levensvoorwaarden tegenover de mens en de bittere noodzaak ze te realiseren, scherp aanvoelt. Het is begrijpelijk dat hij ze tracht te verdringen of, waar het niet lukt, te bestrijden, en de identiteit (harmonie, symbiose, determinisme, ...) in woord en daad verheerlijkt. Het is begrijpelijk dat hij zijn verantwoordelijkheid tracht te ontvluchten in een religieus-spiritualistische

metafysica of in een crypto-religieus materialistisch sciëntisme. Maar beide zijn inhumanaan en destructief. Beide perverteren ze de mens in een willoos, zich blind onderwerpend, eeuwig aanpassend en géén enkele weerstand biedend, dus onverantwoord sub-ject.

§ 16

De mens is in staat de wereld te ontvluchten. Zowel de metafysicus als de wetenschapper herleiden zich tot de absolute identiteit van een niets, tot iets dat niets méér is dan 'de som van zijn voorwaarden', tot een resultaat van zich vanzelf en 'natuurlijk' ontwikkelende, van hem onafhankelijke factoren of krachten, in één woord, tot een bodemloze leegte. De ene doet het devoot, de andere zonder ontzag en 'met een lichte geur van verbrand paardehaar' (Musil). In de leegte, in de absolute vrijheid als bevrijding van de eigen wil en verantwoordelijkheid zien zij hun verlangen naar de wereldvlucht vervuld.

Men kan niet loochenen dat in de identiteit een overweldigende vrijheidservaring steekt (de vrijheid die de gelovige en ongelovige mysticus aanbidt): wanneer de mens zich uitlevert aan en harmonieert met het 'objectieve', danervaart hij van het objectieve géén weerstand. Hij wordt er door opgenomen. Door de symbiose met het objectieve valt de wil samen met het onvermijdelijke - dat onvermijdelijk is voor zover hij er zich willoos aan aanpast.

De mens gedraagt zich al millenia als de slaaf van de goddelijke en natuurlijke orde. Maar de zelfverloochening heeft zijn prijs, onder meer het groeiende inzicht dat ze een kwalijke illusie is. Maar illusies kunnen lang, héél lang blijven bestaan en een catastrofale uitwerking hebben zonder dat

er zich iemand vragen bij stelt. De gevolgen kunnen niet uitblijven. De metafysicus-wetenschapper heeft in zijn objectiviteits- of harmonie-obsessie zo lang en zo intensief de belangstelling voor 'mens en milieu' verwaarloosd door ze - na een grondige zelfreductie - in de toenemende identificatie van zichzelf met zijn (veronderstelde!) voorwaarden als vanzelfsprekend voorop te stellen, door ze met andere woorden te loochenen als zijn actief te veroorzaken levensvoorwaarden, dat het alleen de acoliet kan verbazen dat zijn levensvoorwaarden vandaag de dag grondig bedreigd zijn en zijn levensvoorwaarden zienderogen wegwijnen. De identiteit of identificering is de, onder de vormen van metafysica (religie) en wetenschap verschijnende grond van de levensgrote bedreiging van ons voortbestaan.

De beschouwingen over de emergentie, de ambivalentie van de grondverhoudingen en de eruit voortvloeiende leer van de conflictuele structuur van de menselijke werkelijkheid, hebben een eminent cultuurkritische betekenis. Ze leren niet slechts dat elke ideologie van het paradijs moet vermeden worden, omdat van een automatische veiligstelling van de levensvoorwaarden nooit ofte nimmer sprake kan zijn, maar evenzeer wat ervoor in de plaats moet gesteld worden: het ten opzichte van de westerse idealen alles behalve optimistische conflict-model waarin de onafhankelijkheid of 'vrijheid' (als onmogelijkheid zichzelf te herleiden tot een passief 'natuurding' of tot een goddelijke voorbeschiktheid) steeds opnieuw afhankelijkheid (als de noodzaak uitdrukkelijk voor zichzelf op te komen) oproept.

§ 17

Slot. Uit de ambivalente en conflictuele verhoudingen tus-

sen 'grond' en 'gevolg', of iets concreter, tussen de vele niveaus of 'werelden' in de werkelijkheid (waarvan het anorganische en het organische twee heel algemene benamingen zijn), blijkt vanzelf dat het juist is te zeggen dat 'het niets nietst' (Heidegger), dat met andere woorden de werkelijkheid op zichzelf geenszins mensvriendelijk is en veeleer mensvijandig, dat de mens in een conflictuele verhouding staat tot de werkelijkheid zonder meer. De mens is noodzakelijk zorg om de wereld, anders verdwijnt hij. Dit feit nu leidt vanzelf tot de vaststelling dat, indien de mens de conflictualiteit of ambivalentie niet aanvaardt en er, zoals eigenlijk best begrijpelijk is, liever voor vlucht in een identiteitsdenken, hij het niets geheel vrij spel geeft en het bijgevolg des te meer naar hartelust kan 'nietsen'. Een reëel conflict dat geloochend wordt, wordt pas ten volle een onbeheersbaar conflict. Het verschil tussen het aanvaarde en het geloochende conflict is echter dat het aanvaarde conflict constitutief, het geloochende conflict destructief is.

* * *

OBJECTIEVE MEDISCHE WETENSCHAP¹: EEN MYTHE?

André Viane²

Inleiding

Een aantal jaren geleden beweerde een oud-decaan van de faculteit tijdens een televisie-debat quasi ex cathedra: "Geneeskunde is een exacte wetenschap". Een ongerijmde uitspraak gezien de talrijke daarbij voorkomende imponderabilia en existentialia. Ze is een *praxis* waarbij twee groepen mensen betrokken worden, die zich existentieel in een verschillende situatie bevinden. Zieken, die door een hinder overvallen, gedwongen worden tot het vragen van hulp. Gezonden die zich beroepsmatig ter beschikking stellen om een verzorgende relatie aan te gaan met hun medemensen en tevens tot taak hebben daaromtrent kennis te verzamelen, hoe dit komt, op welke manier geholpen kan worden met behulp van technieken, een vernuftig instrumentarium³ en geneesmiddelen.

Er zijn nog andere aspecten die aan de exactheid ervan

¹ Deze notitie handelt over de medische wetenschap, d.i. de medische theoria, en niet over geneeskunde, d.i. de medische praxis.

² De auteur is medicus en psychiater.

³ In het Museum voor Geschiedenis der Geneeskunde gelegen in Het Pand, Onderbergen 1, Gent is een uitgebreid overzicht van het instrumentarium en hulpmiddelen, die in de loop der eeuwen in gebruik waren bij medisch onderzoek en behandeling, op wetenschappelijk verantwoorde en tevens esthetische wijze tentoongesteld.

doen twijfelen. De voorwaarden (labo-uitslagen, scannerfoto's, endoscopieën) voor het waarnemen van een pathologie worden actueel steeds scherper gesteld en de officiële normen⁴ voor behandeling restrictiever toegepast. Daardoor wordt een wetenschap nog niet exact, maar vreemd van de zieken bij het stijgend aantal vragen om hulp en bijstand. In het domein van de farmaca krijgt men de indruk dat terwijl men vroeger zocht naar remedies voor zieken, men thans zoekt naar zieken voor remedies; een diagnose, nodig als indicatie voor een geneesmiddel, wordt een middel om het gebruik van een medicatie te bevestigen. Zijn dergelijke circulaire redeneringen wetenschappelijk exact?

Hierbij voegen zich structurele problemen, die men aantreft in ongeveer alle zgn. economisch welvarende landen ter wereld, zoals de moeilijkheden van aanpassing der budgetten voor de wetenschap in het algemeen. Het vertrouwen in de rendabiliteit van het fundamenteel onderzoek lijkt te dalen, niet alleen bij staatsinstanties maar tevens bij de grootste bedrijfsreuzen van de techno-industrie, waar de laatste jaren de fundamentele wetenschappelijke activiteiten aanzienlijk gereduceerd werden spijts de Nobelprijzen fysica aan hun medewerkers toegekend: prestigieuze labo-

⁴ Nier-patiënten ouder dan 65 jaar worden door de Nationale Gezondheidsdienst in Engeland niet meer aanvaard voor een levensreddende nierdialyse. In ons land is volgens de ministeriële richtlijnen voor de Psychiatrische Afdelingen in Algemene Ziekenhuizen de toegelaten opname-tijd voor depressieve patiënten korter dan de gemiddelde duur voordat een antidepressieve medicatie zijn werking begint uit te oefenen.

ratoria⁵ zoals Bell en IBM verminderden drastisch hun budget en personeel voor fundamenteel onderzoek. Nooit was wat de Fransen *technoscience* noemen, praktisch zo efficiënt maar paradoxaal minder nuttig voor de oplossing van de problemen (gezondheid, voeding, vrede) van de mensheid in haar geheel.⁶ De productie en de compilatie van objecten zoals auto's⁷ gaan echter door en er worden enorme bedragen besteed om potentiële kopers tot verbruik aan te zetten.

De bedoeling is na te gaan hoe de *theoria* zich converteerde tot *praxis*, hoe het contemplatieve omgezet werd in activiteit, maar vooral hoe *kennis* en de erbij horende taal zich ontwikkelden, hoe mogelijkheden werden ontdekt om mensen adequaat te helpen bij de hinder die zij bij hun ziek-zijn ondergaan. Deze evolutie heeft voor de *medische wetenschap* vreemde gevolgen. Welke draagwijdte krijgt hier de vraag naar waarheid? En het zoeken van criteria? De kennis van haar wezen? De coherentie van haar uitspraken? De overeenkomst met het zijnde? En de pragmatische-utilitaire aspecten?

⁵ "C'est le cas de la Bell Telephone ou d'IBM, dont le budget de recherche est passé du 10% du chiffre d'affaires en 1990 à 5,8% en 1995." in Levy-Leblond Jean-Marc, La pierre de touche, Gallimard, Paris, 1996, p. 14 en 77.

⁶ Levy-Leblond Jean-Marc, op. cit., p. 16.

⁷ In 1996 werden in Europa 3.500.000 auto's op overschot geproduceerd en in datzelfde jaar voor de verkoop van auto's 5,5 miljard frank aan publiciteit uitgegeven.

Mathematisch experiment

De medische kennis evolueerde doordat zij van natuurwetenschappelijke zijde de beschikking kreeg over een daartoe aangepast taalspel⁸, d.i. een taalvorm waarin op systematisch-eenvoudige wijze de beschrijving van waarnemingen en ervaringen, hypothesen en vragen over de realiteit, problemen van waarheid en onwaarheid, van overeenstemming en verschillen van oordelen en beweringen worden uitgedrukt. Er ontplooidde zich een denkpiste waarbij de mist, waarin haar taalgebruik gehuld was, opklaarde. Dit ging gepaard met nadelen waarvan de zieken existentieel de gevolgen reeds ondervinden.

In de 15de eeuw waren de opvattingen van Nikolaus von Kues hiertoe richtinggevend. Bij de opbouw van zijn metafysisch stelsel legde hij in zijn *Docta Ignorantia*⁹ een voor die tijd nieuw verband tussen metafysica en wiskunde, waarbij hij het belang van de wiskunde¹⁰ voor de ontwikkeling van onderzoek en kennis benadrukte. Deze bestaan uit het leggen van verbanden, het bepalen van evenredigheid en verhoudingen, het maken van vergelijkingen, die niet tot stand kunnen komen zonder gebruik van getallen.

⁸ Wittgenstein Ludwig, The blue and the brown book, Blackwell Oxford, 1969. Nederlandse vertaling door Wilfred Oranje, Het blauwe en het bruine boek, Boom, Amsterdam-Meppel, 1996, p. 41.

⁹ Nicolai de Cusa, De Docta Ignorantia (De geleerde onwetendheid), Cusa, 1440. In de heruitgave door het Verlag Felix Meiner (een tweetalige editie Latijn/Duits), Hamburg, 1964, vindt men in het Liber primus, Capitulum I, getiteld Quomodo scire est ignorare (Hoe weten niet weten is), p. 7-8 de hier vermelde opvattingen.

¹⁰ "Haec in mathematicis nota sunt" in De Docta Ignorantia, op. cit., p. 6.

Hieruit volgden voor de natuurwetenschap conclusies van verregaande strekking. Een omwenteling in het denken zou hiermee toen reeds zijn teweeggebracht, wanneer zijn visie door de beoefenaars van de vakwetenschappen waren overgenomen en in praktijk gebracht.¹¹

*De omwenteling in het wetenschappelijk denken is te situeren rond 1638 met de denkinspanning van Galilei¹² die de beweging bij de vrije val rationeel spatialiseerde en formuleerde in een geometrische wet¹³: dit was een abstractie. Zijn observaties verifieerde hij theoretisch: hij is geen voorloper van het positivisme. Hij ging een experimentele dialoog aan met de natuur, beperkte zich niet tot een passieve observatie, maar verifieerde ze op haar *theoretische* validiteit: hij manipuleerde de natuur tot onbekende fysische realiteiten verschenen die hij onderwierp aan zijn theorie. Van hieruit isoleerde en zuiverde hij ze tot ideale situaties, die wel begrijpelijk doch fysisch niet realiseerbaar waren. Bij zijn experimenten dacht hij consequent wiskundig: de fysica werd gemathematiseerd. Newton¹⁴ ging in 1687 een stap verder. Zijn experimenten vooronderstellen axiomatisch een mathematische structuur van de natuur: zijn bedoeling was de wanorde van de werkelijkheid, zoals ze empirisch gegeven is, te ontwarren en haar eenvoudige en*

¹¹ Dijksterhuis E.J., De Mechanisering van het Wereldbeeld, Meulenhoff, Amsterdam, 1985, p. 248 e.v.

¹² Koyré Alexandre, Etudes galiléennes, Herman, Paris, 1980, p. 86, 97, 99, 103.

¹³ De wet van de vrije val in zijn moderne vorm geformuleerd als $s = gt^2/2$.

¹⁴ Koyré Alexandre, Etudes newtoniennes, Gallimard, Paris, p. 60, 62, 65, 67, 72.

reële samenstellende bestanddelen volgens door hem vastgestelde voorwaarden te onthullen. Hij maakte een rigoureuze onderscheid tussen wat op die wijze kon aangetoond worden en wat niet. Vanwaar zijn bekende *hypotheses non fingo*, te vertalen als 'ik veins geen hypothesen'. Een hypothese was fictief en kon niet aangetoond worden met experimenteel onderzoek. Newton wou meten: *mathematica*, waar hij tal van vernieuwingen introduceerde, was daartoe onontbeerlijk.

In de eeuw der Verlichting groeide van diverse zijde de overtuiging dat met wetenschappelijke kennis en techniek bijgeloof, illusies en onwetendheid te overwinnen waren, men de waarheid over mens en maatschappij zou leren kennen en adequate veranderingen zou kunnen tot stand brengen, echter *aux sens désormais confondus de justesse et de justice*.¹⁵ Daaraan inspireerde zich het positivisme, dat de beoefenaars van de medische wetenschap zou aanspreken. Deze erkenden hierin een nieuwe wijze van beschouwen van wat voor hen tot dan toe in een mist gehuld gebleven was, nl. het gebeuren in het menselijk organisme dat *het* paradigma geworden was van de menselijke existentie: met de actualisering omschreven ze de fenomenen van het ziek-zijn als feiten. Wat is hiermee bedoeld?

Factualisering

Van bij haar aanvang schonk de medische wetenschap bij zieke mensen positief aandacht aan constant terugkerende feiten (*facts, faits, Tatsachen*)¹⁶. In het begin der 19de

¹⁵ Levy-Leblond Jean-Marc, *op. cit.*, p. 39.

¹⁶ Vanwaar het neologisme factualisering.

eeuw kreeg het woord *positief*¹⁷ een meer omvattende inhoud, waarmee werd bedoeld het werkelijke, het nuttige, de zekerheid, het precieze, de geschiktheid tot organisatie, het relatieve (in tegenstelling tot het absolute). Pas eind vorige eeuw poogde men hiervan een natuurwetenschappelijke synthese te maken. Ernst Mach¹⁸ zuiverde de formulering in de natuurkunde van speculatieve elementen, en vereenvooudigde via mathematische functies wat zintuiglijk werd waargenomen. Hij hield zich aan feiten en meende zich op die wijze tegen zelfbedrog te beschermen. Zijn aandacht ging naar het *constante* in de natuur: "Al onze inspanningen om de wereld in ons denken te weerspiegelen zouden vruchteloos zijn, wanneer het niet zou lukken in de rijk geschakeerde veranderingen iets *constants* te vinden"¹⁹ Om misverstanden uit de weg te gaan, en om problemen van metafysische aard als schijn en taalproblemen te ontmaskeren moesten die constanten uitgedrukt worden in een ondubbelzinnige taal.

Dit verliep niet zonder problemen en contradicties. Enerzijds ontwierp Frege in de logica (1879) een symbolische schrijfwijze met een nieuw soort tekenschrift en toonde aan dat wiskunde kon afgeleid worden uit de logica, terwijl anderzijds Kurt Gödel er in 1931 op wees dat er arithmetische waarheden zijn die binnen geen enkel consistent logisch systeem bewezen kunnen worden. Bertrand Russell

¹⁷ Comte Auguste, Discours sur l'esprit positif, 1844; heruitgegeven bij Union Générale d'Éditions (Le monde en 10/18), p. 72-75.

¹⁸ Mach Ernst, Natuurkunde, wetenschap en filosofie, Boom, Meppel-Amsterdam, 1980, p. 18-187.

¹⁹ Mach Ernst, op. cit., p. 83.

pogde *facts, atomic facts*²⁰ en wiskundige stellingen in logische termen te definiëren, construeerde een typentheorie²¹ en beschreef de klassen²² en klassen van klassen. Ludwig Wittgenstein, een moeilijk te begrijpen doch originele filosoof, analyseerde de realiteit in elementen: informatieve taal reduceerde hij tot elementaire uitspraken en ervaringen tot feiten (*Tatsachen*)²³. In het laatste deel van zijn *Tractatus* wordt hij minder categoriek: logische stellingen geven het ontwerp (het stramien) van de wereld aan, logica is *geen leer*, een logica van de wereld *toont* haar stellingen in tautologieën en de wiskunde in vergelij-

²⁰ Russell Bertrand, Our Knowledge of the External World, Open court Publ., 1914; Franse vertaling onder de titel La méthode scientifique en philosophie (notre connaissance du monde extérieur), Payot, Paris, p. 70-72.

²¹ Russell Bertrand, Introduction to Mathematical Philosophy, George Allen & Unwin, London, 1919 (14th impression 1975), p. 131 e.v.

²² Russell Bertrand, Introduction to Mathematical Philosophy, op. cit., p. 181 e.v.

²³ "Die Welt zerfällt in Tatsachen" (de wereld valt in feiten uiteen) (1.2.). - "Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten. Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen)" (wat het geval is, het feit, is het bestaan van connecties. De connectie is een verbinding van voorwerpen (zaken, dingen)) (2 en 2.01). Zie Wittgenstein Ludwig, Tractatus logico-philosophicus (1919), Atheneum-Polak & Van Genneep, Amsterdam 1976, p. 12-13; dit is een tweetalige uitgave waarvan het Nederlands verzorgd is door W.F.Hermans. Zie ook Allan Janik & Stephen Toulmin, Wittgenstein's Vienna, Simon and Schuster, New York, 1973, p. 214.

kingen.²⁴ Tenslotte vroeg hij zich af of gedachten en taaluitingen *sowieso* informatie kunnen verstrekken over de werkelijkheid. Deze factueel-logische opvattingen kregen onder invloed van de *Wiener Kreis* algemene bekendheid in het wetenschappelijk denken. Een groep jonge geleerden van diverse disciplines legden onder leiding van Moritz Schlick uitgaande van de *Tractatus* van Wittgenstein tussen 1930 en 1936 de grondslag van het *logisch positivisme*. Zij ont deden het denken van zijn historische onzuiverheden en herformuleerden wetenschappelijke vragen in wiskundige vorm, wilden de kennis bevorderen, een moderne logica met een precieze structuur ontwikkelen, en de betekenis van wetenschappelijke begrippen en woorden en hun cognitieve inhoud verhelderen.

Taxonomie

Vooraleer in te gaan op de weerslag van deze opvattingen op de medische kennis wordt in een kort historisch overzicht ingegaan op de verschillende inzichten van de wijzen van ziek-zijn en genezen. Het medisch weten bleef zeer conservatief en eeuwenlang werden dezelfde, met fantasie getooide opvattingen, onveranderd met een quasi-religieuze schroom gedoceed. Lang doordrongen van metafysische opvattingen zou hierin na *de* omwenteling van het natuurwetenschappelijk denken verandering komen met de mechanisering van het wereldbeeld.

²⁴ "Die logische Sätze beschreiben das Gerüst der Welt, oder vielmehr, sie stellen es dar" (6.124). "Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt" (6.13). "Die Logik der Welt, die die Sätze der Logik in den Tautologien zeigen, zeigt die Mathematik in den Gleichungen" (6.22). Zie Wittgenstein L., op. cit.

Hippokrates zag de vormen van individueel ziek-zijn op natuurlijke wijze coherent en regelmatig verlopen en was de mening toegedaan dat de natuur daarbij de integriteit van een levend lichaam handhaaft. Vanwaar de uitspraak "de natuur is de arts"²⁵. Ziekten in de actuele betekenis van het woord waren hem onbekend. In 1543²⁶ reeds wees Andreas Vesalius met zijn studie van de menselijke anatomie de weg naar een nieuwe wijze van medische observatie en wetenschappelijk verifiëren. De medische wetenschap nam een copernicaanse wending met de nadruk die Thomas Sydenham²⁷ legde (1683) op exacte observatie en waarnemen van de karakteristieke verschijnselen bij wat de zieke onderging, en vooral met zijn opvatting over *ziekte*. Voor hem was ziekte een entiteit op zich met telkens terugkerende gelijke verbanden tussen de verschijnselen, een proces met een begin, verloop, hoogtepunt (crisis) en einde: hij introduceerde het onderscheid tussen verschillende soorten ziekten (*species morbosa*). Een bruikbare indeling kwam later tot stand naar analogie met het systeem van Linnaeus (1735), die elke plant op basis van precies vaststelbare kenmerken onderbracht in een bepaalde soort. De taxonomie kreeg pas haar modernere vorm na het verschijnen van het vijfdelig werk van Morgagni (1761) over de *lokalisaties* en de *oorzaken* van ziekten (*De sedibus et*

²⁵ Hippokrates, *Epid.*, VI, v.1.

²⁶ Dit was een merkwaardige datum: in datzelfde jaar verscheen niet alleen het anatomisch werk *De humani corporis fabrica libri septem* van Andreas Vesalius, maar tevens het astronomisch werk *De revolutionibus orbis caelestium* van de hand van Nicolaus Copernicus.

²⁷ Zie in verband hiermede Duchesneau François 'Locke et la doctrine de Sydenham' en 'L'empirisme médical de Locke' in *L'empirisme de Locke*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973, p. 1-41 en p. 42-91.

*causis morborum ...*²⁸). Ziekten werden gelokaliseerd op basis van anatomische veranderingen (orgaanpathologie), die samen met het onderzoek naar de fysiopathologie en de micro-organismen²⁹ meer licht wierpen op de etiologieën. Het medisch weten kreeg een specifieke impuls door de publicatie van het bekende boek *L'homme machine*³⁰. De mens wordt er omschreven als niet wezenlijk verschillend van een machine: het denken, voelen en zich verbeelden worden herleid tot eigenschappen van materie. De medische taal bleef ondertussen dubbelzinnig, vaag en misleidend.

Kennis en techniek

Aan de logische en mathematische redeneringen op zich heeft de beoefenaar van de medische wetenschap geen boodschap. Toch drongen factuele begrippen (feiten, *facts*) en 'klassen', en de hiermee verbonden visie en ideologie, de laatste tientallen jaren door in haar taalgebruik wat mede aan de basis ligt van haar successen. Constanten bij het ziek-zijn worden systematisch onderzocht doch slechts wetenschappelijk als feiten aanvaard wanneer ze waarneembaar, kwantificeerbaar, verifieerbaar, falsifieerbaar, controleerbaar, herhaalbaar en confirmeerbaar zijn. Ze worden

²⁸ Letterlijk vertaald: "Over de plaatsen en de oorzaken van de ziekten ...".

²⁹ Sinds de 19de eeuw vooral de bacteriën met Louis Pasteur; later de virussen en thans de nog weinig bekende soorten infectieuze eiwitten zoals de prion.

³⁰ de La Mettrie Julien Offray, *L'homme machine* (1747). Edition présentée et établie par Paul-Laurent Assoun, Denoël/Gonthier, Paris, 1981. De auteur werd arts in 1728.

ondergebracht in klassen (classificaties). Bij deze reductie van de studie van het ziek-zijn tot feiten, geraakten het klinisch onderzoek en observatie van het ziek-zijn van de mens op de achtergrond. Menig beoefenaar van de medische wetenschap acht³¹ uiteindelijk slechts belangrijk wat hij bij de zieke kan tellen, meten en wegen, wat neerkomt op een 'If you can't count it, it doesn't count'³². Labo-uitslagen, anatomopathologische gegevens en medische beeldvorming richten zich volgens wetenschappelijk vastgelegde en internationaal overeengekomen methoden naar die kennis.³³ Ziekte als verzameling van feiten wordt een abstractie en is niet meer in tijd en ruimte te situeren. Er bestaat geen coherent-globaliserend overzicht van de diverse vormen van ziek-zijn. Nieuwe feiten zoals virussen³⁴ en antibiotica-resistente stammen zorgen voor verwarring doordat connecties met het bekende ontbreken. De verhouding kennen/kunnen daalt. Vernieuwing van medisch *wetenschappelijk kennen* blijft uit, het *kunnen* blijft groeien met de techniek: *kunnen* wordt *kennen*. Er ontstaat een paradox dat naarmate men zich toelegt op het technisch kunnen, men voeling verliest met het ondergaan

³¹ Dat dit - niet helemaal ten onrechte - heel wat tegenstand ontmoet vanwege de alternatieve geneeswijzen hoeft geen verder betoog.

³² Handy Charles, Beyond Certainty, Harvard Business School Press, Boston, Massachusetts, 1996, p. 137.

³³ Voor Kant (1781) verwerkt de menselijke rede waarnemingen en ervaringen volgens voorwaarden van tijd en ruimte en in categorieën zoals kwantiteiten, kwaliteiten en oorzakelijkheid: kennis richt zich niet naar dingen, maar de dingen richten zich naar de kennis. Zie Kant I, Kritik der reinen Vernunft, B XVI.

³⁴ Cf. het dodelijke Ebola-virus in Afrika en de nieuwe variëte van de ziekte van Creutzfeldt-Jacob.

van het ziek-zijn door de patiënt.

Ziektebegrip

Het oorspronkelijke individuele ziek-zijn (*illness*) was reeds gereduceerd tot ziekte (*disease*). Opnieuw heeft het begrip *ziekte* een ingrijpende verandering ondergaan. Ze is een klasse, een verzameling van feiten geworden en ziekte-soorten klassen van klassen. Zo is ze zelf geen feit, maar een abstractie die zintuiglijk niet kan waargenomen worden. Benamingen als diabetes, carcinoom; leukemie, hartinfarct, pancreatitis verwijzen naar *klassen* van feiten. De practicus wordt beoefenaar van een abstracte wetenschap: het is hem niet altijd duidelijk waarop hij zijn diagnoses, therapieën en preventies richt. Nu eens wordt ziekte (hepatitis³⁵) oorzaak van feiten (veranderingen in de transaminasen³⁶), dan weer feiten (virussen) oorzaak van ziekte (virale pneumonie) genoemd. Pragmatisch-ùtilitair concentreert hij zijn energie op het wegnemen of opheffen van de oorzaken van het ziek-zijn (of wat hij daarvoor aanziet) met allerlei medicaties of kunstgrepen, hierin gesteund door de successen die hij behaalt met een pleiade van middelen die hem in harmonie met techniek en economie ter beschikking wordt gesteld.

Etiologie

Met de kennis van feiten en hun connecties lijkt de weg

³⁵ hepatitis = leverontsteking.

³⁶ transaminase: een enzym dat o.a. bij leveraandoeningen in verhoogde concentratie in het bloedserum wordt aangetroffen.

naar het vinden van oorzaken van ziekten, de zgn. *etiologieën* vrijgemaakt, waarvan er experimenteel heel wat nieuwe worden geconstateerd. Hun exponentieel groeiend aantal geeft, zelfs met de logistieke steun van een ingewikkelde informatica-software, niet noodzakelijk een helder beeld van het ziek-zijn, maar aan de wetenschappelijke vorser wel een mentale kramp³⁷. Hoe kan immers ziekte oorzaak zijn van in tijd en ruimte waarneem- en verifieerbare feiten, waar ze een verzameling (klasse) van is? Enkele voorbeelden. Bij toediening aan een proefdier van uiterst kleine hoeveelheden van welbepaalde stikstofderivaten³⁸ verschijnen er kankercellen: die stoffen worden carcinogenen³⁹ genoemd, m.a.w. oorzaak van de wildgroei van cellen. Bij het inbrengen in weefsels van tuberkelbacillen ontstaan tuberculomen⁴⁰: die bacillen noemt men oorzaak van tuberculomen. Soms is het veel complexer. Zo vond men dat sommige stoffen in tabaksrook langs een ingewikkelde weg oorzaak worden van longkanker: bij een gegeven blootstellingsniveau speelt de activiteit van een gebonden enzym een rol bij het omzetten tot het ongewenste metaboliet dat carcinogeen wordt⁴¹. Elke mens is ge-

³⁷ Wittgenstein Ludwig, The blue and the brown book, op. cit., p. 21.

³⁸ Nitraten en nitrieten vindt men o.a. in bepaalde groenten en eiwitrijke levensmiddelen. Ze worden in de zure omgeving van de maaginhoud genitroseerd (nitrosaminen, nitrosamiden) tot carcinogene stoffen.

³⁹ Deelstra H. et al., Vreemde stoffen in onze voeding, Uitg. Pelckmans De Nederlandse Boekhandel, Kapellen, 1996, p. 37, 165-167. Dit boek is een monografie van de Stichting Leefmilieu.

⁴⁰ Tuberculoom: een duidelijk afgegrensde gezwelachtige massa van tuberculeus weefsel.

⁴¹ Deelstra H., op. cit., p. 176-177.

koloniseerd door micro-organismen en praktisch dagelijks ontstaan er in zijn organisme kleine infecties of geïsoleerde kankercellen: door een in goede conditie verkerend immuniteitssysteem worden deze ('oorzaken') doorgaans geneutraliseerd. Preventieve maatregelen zoals vaccins worden ontwikkeld, en voor intoxicaties wordt gewaarschuwd zoals recent voor aluminium. Men vond in de hersencellen van patiënten met de ziekte van Alzheimer hoge gehalten aluminium, maar tevens een hoog gehalte van dit metaal in voedsel dat in aanraking komt met aluminium-kookgerei of -folie; ook in thee (*Camellia sinensis*) is het aluminium-gehalte hoog⁴². Experimentele onderzoeken lopen thans vooral in Engeland naar de *prion*⁴³, de 'veroorzaker' van de B.S.E.⁴⁴.

⁴² Fimreite N. et al., 'Aluminium concentrations in selected foods prepared in aluminium cookware, and its implications for human health', in *Bull. Environ. Contam. Toxicol.*, 58, 1997, 1-7. Recent bevestigd door het Laboratoire de biologie cellulaire U.C.L. (Prof. van den Bosch-Aguilar).

⁴³ Een soort besmettelijk 'eiwit': het hoort niet tot de thans bekende micro-organismen zoals een virus, een bacterie of een schimmel. Voor de incubatietijd bij de mens worden cijfers genoemd van 5 tot 20 jaar.

⁴⁴ Boviene Spongieuze Encefalopathie, populair 'de gekke koeienziekte'. Men raamt dat er in Engeland 1.000.000 runderen zouden besmet zijn. De variëteit bij de mens lijkt een nieuwe variëteit van de reeds vroeger gekende zeldzaam onder de dertig jaar voorkomende Ziekte van Creutzfeldt-Jakob. Dit is een neurodegeneratieve aandoening gekenmerkt t.h.v. de hersenen door verdwijning van de neuronen en optreden van sponsvormige degeneratie gepaard met een ernstige progressieve dementie. De laatste jaren zijn in Engeland 16 gevallen bekend geworden bij patiënten tussen de 10 en de 40 jaar. Deze ziekte duurt gemiddeld 6 maand tot 1 jaar en eindigt met de dood. Een therapie is niet bekend. Er lijkt een verband te bestaan met de B.S.E. De vooruitzichten omtrent de epidemiologie zijn eerder onrustbarend.

Heterologie

De medische wetenschap verwijdert zich van haar eigenlijk object, de zieke mens en zijn leefwereld. Ze is een heterologische wetenschap geworden: haar *logos* houdt geen verband meer met haar oorspronkelijk object. Object en methode werden overgenomen van de chemie en fysica: er wordt gebruik gemaakt van geleend kapitaal en ze is geen baas meer in eigen huis. De orgaanpathologie geraakt op de achtergrond: de interesse gaat naar het onderzoeken en behandelen van fysico-chemische gegevens. Individuele vormen van ziek-zijn en ziekten zoals bv. een pancreatitis⁴⁵ en de hepatitis A t/m G⁴⁶ worden minder beschouwd als entiteiten dan wel als verzameling van feiten. Bij het bespreken van de weerslag van vormen van gastro-enteritis⁴⁷ op de pancreas beperkte een gastro-enteroloog⁴⁸ zich onlangs tot het vermelden van de verhoging van de lipase⁴⁹ als parameter. Hij geeft toe dit te doen

⁴⁵ Pancreatitis: ontsteking van de alvleesklier (pancreas).

⁴⁶ De verschillende soorten hepatitis worden naargelang de hierbij gevonden virus als 'veroorzaker' thans aangeduid met de letter A, B, C, D, E, F of G. Allen vertonen zij verschillen in verloop, ernst, duur, besmettelijkheid, afwijkingen in het bloed, vaccinatie-wenselijkheid.

⁴⁷ Gastro-enteritis: maag-darmonsteking.

⁴⁸ Baert Didier, 'Infectieuze gastroenteritis: zijn ze allemaal gelijk?' Voordracht gehouden op de bijeenkomst ingericht door de Medische Kring van het A.Z. Maria Middelaars, Gent, 18 februari 1997.

⁴⁹ Lipase: een vetsplitsend enzym afgescheiden door de alvleesklier. Ook deze redenering is verwarrend: de verhoging van het gehalte van deze stof komt niet allen voor bij pancreatitis, maar ook bij tal van andere toestanden zoals nierinsufficiëntie, speekselklierandoeningen, brandwonden, enz ... Zie ook Baert D. et al., 'Infectious gastroenteritis: are they

om de vaak betwistbare en betwiste diagnose pancreatitis uit de weg te gaan en een nutteloze discussie (welles-nietes) over het bestaan ervan te vermijden.

De medische taal blijft dubbelzinnig en verwarrend. Met zijn bekende aversie voor filosofie brengt het overrompend aantal feiten de beoefenaar van de medische wetenschap in de war, en groeit zijn weerstand tegen soms verregaande gecompliceerde gedachtenkronkels. Hij gaat zijn eigen gang, maakt eigen diagnoses en prognoses omtrent de evolutie van het ziek-zijn en de weerslag ervan op het leven van zijn patiënt, waarmee hij zich als medemens in een *colloque singulier* bevindt. Soms gaat hij zelfs over tot alternatieve geneeswijzen want in een maatschappij waar alles wat kan ook moet, tracht hij naar best vermogen de hinder bij zijn patiënten te lenigen. Zijn kennis is echter niet wetenschappelijk, of zoals Richard Feynman het formuleerde: '*And that is not much science; it was mostly engineering*'⁵⁰. Kan medische wetenschap dan nog objectief genoemd worden?

Objectiviteit

Het begrip 'objectief' betekent letterlijk 'wat zich tegenover mij bevindt', wat zowel een gedachte als een voorwerp kan zijn. In de scholastiek verwees het naar een idee,

all the same?' in *Acta Clinica Belgica* 50-5, 1995, p. 272.

⁵⁰ Feynman Richard P., *Surely You're Joking, Mr Feynman*, Bantam Books, New York-Toronto-London-Sydney-Auckland, p. 91. Feynman kreeg de Nobelprijs fysica in 1967. Hij was het die vond wat er gefaald had bij de ontploffing van de *shuttle Challenger* in 1986, waarbij 7 mensen het leven lieten (p. 79).

een voorstelling en niet naar een realiteit die onafhankelijk op zich bestond. Pas in de negentiende eeuw werd het woord *objectief* in zijn huidige betekenis geïntroduceerd in de medische wetenschap. Men onderscheidde bewuste, inwendige, subjectieve waarheid van onbewuste, uitwendige objectieve: deze laatste waarheid is slechts betrekkelijk omdat zij verband houdt met het *aantal* ervaringen en observaties⁵¹. Objectief werd een observatie, een ervaring die onafhankelijk (?) van elke gedachte of gevoel bestaat, vreemd is aan het ik van de beoefenaar en patiënt, en voorkomt zonder en buiten hen, dus los van elke leefwereld *überhaupt*. Claude Bernard gaf de aanzet tot de ontwikkeling van de moderne experimentele medische wetenschap.⁵² Van de impact van de kwaliteit ervan voor de leefwereld van de zieke en zijn existentie in de fenomenologische betekenis werd *wetenschappelijk* met geen woord gerept. Hoe belangrijk het begrip 'objectief' ook lijkt, men kan er niet onderuit: *feiten bestaan niet onafhankelijk*. Ze worden bepaald en gekozen vanuit gezichtspunten, na toetsing aan *peer-reviews*, aan internationale, lokale of andere overeenkomsten zoals prestigieuze Wereldcongressen

⁵¹ "... deux ordres de vérités ou de notions, les unes conscientes, intérieures ou subjectives, les autres inconscientes, extérieures ou objectives." in Bernard Claude, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Baillière et Fils, Paris, 1865, p. 51 en 53.

⁵² "... le point de départ n'est plus ici une vérité subjective et consciente, mais une vérité objective et inconsciente empruntée à l'observation ou à l'expérience. Or cette vérité n'est jamais que relative en nombre d'expériences et d'observations qui ont été faites" in Bernard Claude, op. cit., p. 53.

en de F.D.A.⁵³ die op die keuze van de te gebruiken medicaties, technieken, toestellen en berekeningswijzen doorwegen. Deze keuze hangt af van *persoonlijke* gezichtspunten van de *decision-makers*. Kanker wordt nu eens als een virale, dan weer als een immunitaire DNA-gebonden enzymatische aandoening beschouwd; het normaliseren van een E.K.G., het stijgen (cholesterol) of dalen (hemoglobine) van de parameters in het bloed, zijn via chemische en/of fysische middelen therapeutisch te beïnvloeden. Het blijft vaak een raadsel hoe *objectief (?)*-*wetenschappelijk* tot een indicatie voor een therapie besloten wordt en met welk resultaat. Er blijft de practicus niets anders over dan een vrij arbitrair afwegen van *pro* en *contra* en het naar best vermogen interpreteren en bijstaan op zijn manier van het individueel ziek-zijn van zijn patiënt.

Crisis in de wetenschap

De medische wetenschap verkeert in een ernstige crisis en de wijze waarop ze haar taak, de erbij horende methodologie en haar wetenschappelijke authenticiteit heeft omljnd en uitgewerkt is op zijn minst onzeker en twijfelachtig geworden⁵⁴. Van bij haar ontstaan is haar ontwikkeling ver-

⁵³ F.D.A.: Food and Drug Administration. Deze instelling beslist in de U.S.A. over het wel of niet toelaten tot de farmaceutische markt van een chemisch product als medicatie. In Europa wordt door de officiële instanties van de meeste landen zeer veel belang gehecht aan haar stellingname, hoewel ze zelf allemaal over een eigen Geneesmiddelen-Controle-Instituut beschikken, dat beslist of een voorgelegde stof als geneesmiddel in het eigen land toegelaten wordt op de farmaceutische markt.

⁵⁴ Deze paragraaf is geïnspireerd door de opvattingen van Husserl Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 2. Auflage, Photomechanischer Nachdruck,

bonden met de ideologieën en cultuur van haar tijd. Zij neemt deel aan de actuele crisis van de wetenschappen in het algemeen en die van de positieve wetenschappen in het bijzonder waar de zuivere wiskunde en de exacte natuurwetenschappen als voorbeelden *kat'exochen* van een succesvolle wetenschappelijkheid worden bewonderd. De crisis van de wetenschappen weerspiegelt de moeilijkheden van de mensheid bij haar omgang met de vernieuwing en de uitbreiding van haar kennis. Het kritisch beoordelen hiervan richt zich niet op hun wetenschappelijkheid zelf, maar op wat zij betekenen voor het menselijke bestaan. Niet altijd werd deze vraag in de wetenschap buiten beschouwing gelaten, inclusief deze welke niet de mens zelf tot thema hebben, zoals de fysica.

Sinds de moderne mens zich liet verblinden door de positieve wetenschappen en de ermee verbonden welvaart keerde hij zich onverschillig af van de beslissende grondvraag van het voortbestaan van de mensheid. Husserl was hierin zeer categoriek: "*Het positivisme onthoofdt bij wijze van spreken de filosofie*"⁵⁵; deze wetenschap heeft ons niets bij te brengen⁵⁶ doordat ze zich beperkt tot het vaststellen van wat de wereld feitelijk is, en daarbij elke menselijke existentiële problematiek in fenomenologische zin buiten beschouwing laat. Het gevolg van het *'feiten-*

Martinus Nijhoff, p. 1-4.

⁵⁵ "Der Positivismus enthauptet sozusagen die Philosophie", in Husserl E., op. cit., p. 7.

⁵⁶ "In unserer Lebensnot - so hören wir - hat diese Wissenschaft uns nichts zu sagen" in Husserl E., op. cit. p. 4. Cf. Kafka, Orwell, Huxley.

*wetenschappen maken feitenmensen*⁵⁷ is het principiële uitsluiten van de vraag naar de zin of de onzin van het menselijke bestaan zelf. Is hierop rationeel antwoord te geven? Het ontwikkelen van de moderne kennis en techniek raakt de mens in zijn existentie en in zijn vrije keuze van een reden van bestaan. Zelfs in een kafkaëske en orwelliaanse samenleving blijft het existentiële in fenomenologische zin zijn centrale betekenis behouden. Met de positivistische beperkingen verloor de mensheid de leiding over het geven van een bestaansantwoord op deze raadselachtige, onoplosbaar lijkende vragen. Dit brengt ons tot het *raadsel van de subjectiviteit*.

De duivelsvraag

Keuzen onderstellen gezichtspunten. Wie zegt gezichtspunten zegt subjectiviteit. Een gezichtspunt beantwoordt aan een keuze: die is en blijft 'subjectief'. Dit is een grondprobleem van de wetenschap: een gezichtspunt beperkt de waarneming, doch maakt ze juist mogelijk. Zonder persoonlijk gezichtspunt of standpunt blijft de medicus blind. Het ziek-zijn verdwijnt dan uit zijn waarnemingsveld en behandeling wordt onmogelijk. Wetenschap is een *visie* op wat gebeurt, op wat is. Objectiviteit bij diagnose en therapie is een mythe⁵⁸, een soort nuttig retorisch⁵⁹ kennisin-

⁵⁷ "Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen" in Husserl E., *op. cit.*, p. 4.

⁵⁸ Het woord 'mythe' stamt af van het oud-Griekse mythos wat 'verhaal' betekent, hier is het verhaal dat 'abstracties oorzaak zijn van natuurwetenschappelijk objectief geconstateerde feiten'. Newton deinsde ervoor terug om de zwaartekracht als oorzaak te vermelden: bij hem vindt men het woord gravitas = zwaartekracht als oorzaak niet vermeld. Zie Newton Isaac, Philosophiae Naturalis Principia Mathematica,

strument waarmee het individuele ziek-zijn gemodelleerd en gemoduleerd wordt gepaard aan de illusie dat de practicus - via zijn feitenkennis - weet wat hij doet. Toch blijft hij wantrouwig tegenover wie hier opmerkingen of kritiek over heeft, ongeveer zoals Feynman het uitdrukte: "*As a scientist you always think you know what you're doing, so you tend to distrust the artist who says, "It's great," or "It's no good," and then is not able to explain to you why ...*"⁶⁰. Voor de beoefenaar van de medische wetenschap wordt dit *why* een duivelsvraag⁶¹. Hij heeft niet alleen moeite om te antwoorden op de vraag naar zijn *kennen*, naar het waarom van zijn beslissing, maar tevens op de vraag naar zijn *ethiek*.

Besluit

1. Het mysterie⁶² van de wereld en het mens-zijn blijft

London, 1687, p. 387-389 en 527-530.

⁵⁹ Aristoteles noemde in een adem "de retorica, de geneeskunde en de andere bekwaamheden van die soort", zie *Organon*, Topica, Boek 1, 100 b 5.

⁶⁰ Feynman Richard P., op. cit., p. 242.

⁶¹ Verhoeven Cornelis, De Duivelsvraag, De Nederlandse Boekhandel, Antwerpen - Amsterdam, 1983.

⁶² Wittgenstein was zich zeer goed bewust van het mysterie, het onzegbare van de wereld en van het mens-zijn: nooit is hij helemaal voldaan geweest omtrent het belang en de impact van zijn Tractatus. Dit bleef hem de rest van zijn leven achtervolgen, zoals hij toevertrouwde aan zijn goede vriend-psychiater M.O'C.Drury. Zie Drury M.O'C., 'Some Notes on Conversations with Wittgenstein', in The Danger of Words and writings on Wittgenstein, Thoemmes Press, Bristol, 1996, p. 100.

verhuld en omsluierd. Existentie en leefwereld in fenomenologische zin worden niet systematisch bestudeerd: een *medisch-wetenschappelijke* taal hieromtrent bestaat niet. Angst, bezorgdheid, ontstemming, neerslachtigheid, onmacht, ev. woede van de patiënt ontsnappen aan kwantificeerbaarheid en blijven buiten haar gezichtsveld. Bij persisteren van zijn klachten wordt de patiënt verwezen naar sociale werkers, psychologen of (misschien) naar een psychiater, en dat slechts wanneer men er echt geen weg meer mee weet.

2. Zonder het bezitten van de vaardigheden daartoe wordt het evalueren van diagnose en therapie bij een zieke mens onmogelijk. Kennis is meer dan het opsommen van voorbeelden ervan: algemene informatie is dan ook een fictie. '*Physics is what physicists do*'⁶³: het medische is wat medici doen. Dit vergt jaren deskundige opleiding: medische kennis leert men niet in boeken. Theoretisch inzicht en vertrouwdheid met vaardigheden en omgang met de patiënt verworven met ervaren leermeesters vormen de kern ervan. Daartoe krijgen studenten *via een informatiesnelweg*⁶⁴ een medische opleiding waar zij in hoog tempo - vaak tot hun teleurstelling - slechts efficiënt leren tellen, meten en wegen bij de hinder die hun patiënten ondergaan. De ontwikkeling van een nog niet bestaande authentieke, aangepaste medische taal is onontbeerlijk.

3. Kennis van het ziek-zijn werd cognitie van connecties

⁶³ Deze uitdrukking wordt toegeschreven aan L. Wittgenstein in Drury M.O'C., 'Facts and hypothesis', in Danger of Words and writings on Wittgenstein, op. cit., p. 138.

⁶⁴ Carlier G., Attitudevorming en de opleiding geneeskunde, Tijdschr. voor Geneeskunde, 53, n° 9, 1997, p. 578-582.

van fysico-chemische feiten. Dit zijn abstracties waarmee afstand genomen wordt van wat de zieke mens ondergaat. Medische wetenschap is een visie en ideologie van een natuurwetenschap zonder *wetenschappelijke* aandacht voor de existentie en de leefwereld van de zieke mens. Dit betekent een terugkeer naar het absolutisme van een 'moderne' ideologie waartegen door de *Wiener Kreis* werd opgekomen. Het onafhankelijk en afstandelijk reduceren van een zieke tot abstracties kunnen het genezen in gevaar brengen. Het menselijk organisme wordt, als machine, gemodelleerd, gemoduleerd, doch niet steeds hersteld: hierbij beperkt men zich tot een weliswaar niet onbelangrijk deelaspect onder de vorm van veterinaire diagnose en therapie. Dit in tegenstelling tot een *antropo-iatrie*⁶⁵, waar bij de zieke *wetenschappelijk* rekening wordt gehouden niet alleen met feiten, maar tevens met zijn existentie en zijn leefwereld in de fenomenologische betekenis van het woord.

4. Feiten objectief noemen, in de zin van onomstotelijke waarheden, is het verspreiden van een mythe, een retorisch kennisinstrument. Object en methode in de medische wetenschap worden, zoals op zoveel andere gebieden (justitie, het sociale, de politiek), door *decision-makers* gemanipuleerd zodat "de heerschappij van het ideaal van objectief-wetenschappelijke kennis voor gevolg heeft dat de leefwereld als thema van onderzoek verdwijnt en aan de

⁶⁵ Dit is een neologisme verwant aan het begrip antropo-psychiatrie dat door mijn vriend Jacques Schotte wordt geïntroduceerd. Zie Schotte Jacques, 'Sporen: voor een antropopsychiatrie', in Nijs Piet (ed.), De Mens ... in samenspraak, in tegenspraak ... (Feestbundel Prof. Dr. Jacques Schotte, Afscheidscollege KUL: 29 april 1994), Peeters, Leuven, 1994, p. 15-48.

onredelijkheid wordt prijsgegeven"⁶⁶. Is dit een postmoderne⁶⁷ vorm van irrationaliteit?

* * *

⁶⁶ Zoals geformuleerd door Johan Moyaert en Guy Quintelier in hun informatiebrief voor onderhavig thema-nummer van Kritiek.

⁶⁷ Samengevat in de bewoordingen: "Soyez opératoires, c'est-à-dire commensurables, ou disparaissez", in Lyotard Jean-François, La condition postmoderne, Les éditions de Minuit, Paris, 1979, p. 8.

OVER TWEE WETENSCHAPPELIJKE REVOLUTIES

Naar aanleiding van het werk van Thomas Kuhn

Rudolf Boehm

Stilaan geraken steeds meer mensen verontrust door de nefaste gevolgen van onze aanwending van de moderne technologie en de moderne natuurwetenschap waarop ze gebaseerd is: massale werkloosheid op wereldschaal (of is het enkel gebrek aan middelen om werk dat hoogstnodig zou moeten gedaan worden, te bekostigen?), dreigende uitputting van grondstoffen, vooral energiebronnen, en toenemende besmetting van grond, water en atmosfeer door een massale afvalproductie die vooral het gevolg is van het energieverbruik. Vooralsnog weet men er echter weinig anders tegenover te plaatsen dan een oproep tot een 'nieuwe' *moraal*, en dan nog enkel een moraal van de *goede wil*. Men ziet aan het feit voorbij dat niemand geholpen, en aan geen probleem verholpen wordt, door alleen maar een 'goede wil', dat er ook nog de nodige *kennis* en *macht* (niet enkel 'zeggenschap', maar ook technisch vermogen) bij moet te pas komen om de intenties van een goede wil waar te maken: zeg maar - *wetenschap en techniek*. Men valt echter terug op niet meer dan een kwestie van goede wil, en weet niet om te kijken naar een wetenschap en een techniek die geschikt zouden kunnen zijn om te verhelpen aan de groeiende noodtoestand van mens en aarde, omdat men stilzwijgend, en vaak genoeg ook uitgesproken, de overtuiging is toegedaan dat onze huidige natuurwetenschap nu eens dé wetenschap is, en onze huidige op deze wetenschap gebaseerde technologie dé techniek en dat de vooruitgang van die wetenschap en die technologie nu eens niet tegen te houden is. Ondertussen is dit vooruit-

gangsgeloof dat zich vooral blijft vastklampen aan de ontwikkeling van wetenschap en technologie, niet enkel de uitdrukking van een naïef optimisme (steeds vaker ook reeds van een niet minder naïef pessimisme), het getuigt vooral van een jammerlijke teloorgang van het historisch bewustzijn. Want de geschiedenis van wetenschap en techniek is niet enkel voortdurende ontwikkeling (of evolutie) en min of meer bestendige vooruitgang (in dezelfde richting) maar is gekenmerkt door geregeld optredende wetenschappelijke en technische *revoluties* die ook niet te herleiden zijn tot loutere gebeurlijke 'stroomversnellingen' van ontwikkeling en vooruitgang. Zo'n revolutie bestaat er niet enkel in dat het plots tot een 'doorbraak' komt waarmee een oplossing gevonden wordt voor een eeuwenlang aanslepend onopgelost probleem maar dat een eeuwenlang vastgehouden *vraagstelling*, *thematiek* of *onderzoeksrichting* - meestal niet plots, maar geleidelijk aan - *opzij geschoven* wordt, 'gewoon' niet langer *interesseert*, verdrongen en vervangen wordt door een *andere*. Toen b.v. *Galileo Galileï* zijn 'wet van de vrije val' formuleerde, toch wel de eerste wiskundig geformuleerde 'natuurwet' in de moderne betekenis van het woord, had hij noch 'uiteindelijk' een oplossing gevonden voor een sinds lang gesteld en onopgelost probleem, noch een of ander vroeger voorgestelde verkeerde oplossing voor dat probleem tegengesproken en rechtgezet. Hij heeft veeleer een (correct) antwoord gegeven op een *nieuwe vraag* die in de natuurwetenschap van de oudheid en middeleeuwen *nooit gesteld* werd. (Ik zal verder nog terugkomen op dit cruciaal voorbeeld.) De door Galileï bewerkstelligde wetenschappelijke revolutie, die aan de basis lag van onze moderne natuurwetenschap, berustte op de doorzetting van die nieuwe vraagstelling.

Ons naïef vooruitgangsgeloof mist elk bewustzijn van het

plaatsvinden van dergelijke revoluties. Nochtans heeft reeds in 1962 *Thomas S. Kuhn* (1922-1996) een baanbrekende studie voorgelegd over het wezen, of zoals hij het noemt, 'De structuur van wetenschappelijke revoluties', en hij heeft er zelfs een soort wereldfaam mee verworven, wat weliswaar niet zoveel meer betekent dan dat in een aantal landen professoren (in de wijsbegeerte) en betere intellectuelen zich niet kunnen permitteren zijn (enig) werk niet in huis te hebben of zelfs zijn naam niet te kennen. (Bedoelt u *Thomas S. Kuhn*, vroeg me een Duitse vrouwelijke professor toen ik naar hem verwees.) En toch: één woord dat inderdaad een sleutelwoord is bij Kuhn, heeft tot en met de maandbladen, de weekbladen en zelfs de kranten gehaald: het '*paradigma*'. Vreemd genoeg echter - of moet ik integendeel omgekeerd zeggen: 'natuurlijk'? - wordt het alom 'begrepen' en gebruikt, en dit zelfs door professoren in de wijsbegeerte, alsof het slechts een nieuwe naam was voor wetenschappelijke vooronderstellingen die men vroeger 'hypothesen', 'theorieën' of 'modellen' placht te noemen. Tevergeefs heeft Kuhn van een (betrekkelijk) ongebruikelijk woord gebruik willen maken om een *nieuw* inzicht, of althans idee, kenbaar te maken. Want dit was zijn kernidee: tot nog toe was het meest gangbaar idee over de gang van zaken bij het wetenschappelijk onderzoek dit: 'er zijn', of 'er stellen zich', allerhande soorten *problemen* (b.v. waarom hebben zebra's een zwart-wit-gestreept vel?), 'er zijn' algemeen aanvaarde wetenschappelijke *methodes* om problemen op te lossen (b.v. experimentele methodes), en 'er zijn' bepaalde '*standards*' waaraan probleemoplossingen moeten beantwoorden om als wetenschappelijke oplossingen voor gestelde problemen te kunnen gelden (b.v. te formuleren in de vorm van wiskundige vergelijkingen). Dan komen er allerhande soorten hypothesen, theorieën of modellen op die zich als oplossingen willen laten gelden voor de gestelde

problemen en die met elkaar in wedstrijd treden; een wedstrijd die wordt beslist op basis van het aantal gestelde problemen dat door een bepaalde hypothese kan opgelost worden, van de wetenschappelijkheid van de aangewende methodes en van de overeenstemming van de voorgestelde oplossingen met de geijkte standards voor wat als een wetenschappelijke probleemoplossing kan beschouwd worden. Daarentegen Kuhn: voor *welke* problemen een oplossing moet gezocht worden, *welke* methodes als echt wetenschappelijke mogen aanvaard worden en aan *welke* standards een vooropgestelde probleemoplossing moet beantwoorden, wordt steeds *op voorhand bepaald* door één of ander dominerend *paradigma*: "Paradigms ... are the source of the methods, problemfield, and standards of solution accepted by any mature scientific community at any given time." De werkelijke beslissing over de wetenschappelijke waarde van één of andere theorie of hypothese valt dan ook op het vlak van de *keuze voor één of ander paradigma*, want met zo'n keuze valt dan ook reeds een beslissing over de belangrijkheid van de gestelde en desgevallend opgeloste problemen, de aanvaardbare methodes om problemen op te lossen (en theorieën of hypothesen te staven) en de standards waaraan vooropgestelde probleemoplossingen moeten beantwoorden. Nu is volgens Kuhn 'normal science' gekenmerkt door de onbetwiste (en zelfs onbewuste) dominantie van één bepaald paradigma; waar echter een gevestigd paradigma niet langer onbetwist domineert en delen van de 'scientific community' beginnen te kiezen voor een ander paradigma, ontstaat een revolutionaire situatie, volgens Kuhn absoluut vergelijkbaar met een revolutionaire situatie op sociaal of politiek vlak, die kan leiden tot een wetenschappelijke revolutie, d.w.z. tot de min of meer gewelddadige verdringing van een oud paradigma door een ander.

En wat is dat, zo'n paradigma? Een paradigma (Grieks: *parádeigma*) is gewoon een 'voorbeeld', in de betekenis van het 'voorbeeldige', het 'na te leven' voorbeeld (niet in de betekenis van 'b.v.'). Door de beslissende rol van 'paradigma's' bij de aanvaarding of afwijzing van wetenschappelijke theorieën of hypothesen te bevestigen, heeft Kuhn in feite attent gemaakt voor een ander soort *principes* (meer bepaald: kennisprincipes) dan tot nog toe onderkend. Een principe, in 't algemeen, is volgens Aristoteles: "het eerste waarvandaan iets is, ontstaat of gekend wordt". Kennelijk is voor Kuhn een paradigma een principe: het eerste waarvandaan iets gekend wordt. Aristoteles zelf onderscheidt drie soorten kennisprincipes: axioma's, definities en hypothesen. Daar is het ook in de moderne wetenschapsbeoefening en wetenschapstheorie bij gebleven (met een weliswaar niet onbelangrijke verschuiving: men heeft 'axioma's' steeds meer gelijk gesteld met 'postulaten' terwijl voor Aristoteles enkel 'hypothesen' niets anders waren dan 'postulaten', Grieks: *aitemas*). Axioma's, definities en hypothesen werden en worden beschouwd als vooronderstellingen waarvandaan men logisch-deductief redeneerde (tot men tot conclusies kwam die men kon 'verifiëren', waarmee ook de vooronderstellingen als 'geverifieerd' konden beschouwd worden). De werking van een 'voorbeeld' (en 'paradigma') is van andere aard; ik zal dat verder nog toelichten.

Thomas Kuhn geeft nogal véél voorbeelden ter toelichting van zijn stelling over de beslissende rol van dominerende oude of opkomende nieuwe paradigma's; voorbeelden dus van 'wetenschappelijke revoluties'; té veel, volgens mij (en ook volgens andere critici van zijn stelling). Ik denk dat zijn stelling het best wordt bevestigd door één voorbeeld dat hij nauwelijks bespreekt, terwijl het net draagt over dé grote wetenschappelijke revolutie waar onze moderne tij-

den mee werden ingeluid: het boven reeds aangehaalde voorbeeld van Galileï's 'wet van de vrije val'.

Aristoteles had gesteld: zware lichamen vallen vlugger dan lichte. Die stelling is blijven 'gelden' tot op Galileï. Daarentegen heeft Galileï de wet geformuleerd, en experimenteel bewezen:

$$s = g \frac{t^2}{2}.$$

Daarbij betekent s de bij de valbeweging doorlopen afstanden, t de telkens afgelopen tijd, en g de constante van de 'aardattractie'. M.a.w., de zwaarte van het vallend lichaam heeft op die wetmatigheid geen invloed. Op de eerste kijk hebben we dus te doen met twee duidelijk tegenovergestelde beweringen: volgens Aristoteles is de zwaarte doorslaggevend bij een valbeweging, volgens Galileï helemaal niet. Nu kan iedereen een eenvoudig experiment doen. Je neemt in je ene hand een licht voorwerp, b.v. een blad papier, in je andere hand een zwaarder voorwerp, b.v. een boekje, je houdt ze allebei op gelijke hoogte en laat ze tegelijkertijd vallen; het zwaardere boek zal natuurlijk vlugger op de grond belanden dan het blad papier. Aristoteles had dus gelijk. Galileï zou echter doen opmerken: mijn wet is een wet van de *vrije* val, de wiskundig nauwkeurige aanduiding van een wetmatige verhouding tussen tijden en afstanden bij een valbeweging in een *luchtledige ruimte*. Mij goed, zou Aristoteles repliceren; maar ik dacht dat we enig begrip zouden moeten opdoen betreffende valbewegingen zoals die zich daadwerkelijk voordoen in de wereld waarin we leven, waar ze afhankelijk zijn van de weerstand van de lucht die we ademen, en wellicht ook nog van een opkomende wind. Dan weer Galileï: mij goed, maar over zo'n valbeweging in de gegeven aardse omstandigheden zal je nooit méér kunnen zeggen dan hooguit, in je vage aanduiding, dat je 'zware' voorwerpen 'vlugger' zullen

vallen dan 'lichte'; ik daarentegen geef je een nauwkeurig wiskundige verhouding tussen tijden en afstanden die we kunnen vaststellen daar waar de valbeweging niet gehinderd wordt door onze toevallige aardse omstandigheden. Prachtig zo'n wet, repliceert Aristoteles; maar wat beginnen met een 'wet' die in feite door geen enkele valbeweging die we kunnen observeren nageleefd en ingevuld wordt? En Galileï: dat weet ik ook wel. Laten we echter beginnen met na te gaan of een valbeweging niet beantwoordt aan een nauwkeurige wetmatigheid, zoals ik heb gedaan, als we uiterlijke invloeden zoals luchtweerstand en weersomstandigheden uitschakelen. Onze volgende stap zal dan moeten zijn na te gaan volgens welke wetmatigheden de weerstand van lucht, water of wat dan ook de uitwerking van onze eerste wet zal wijzigen; en verder zullen we dan de wetmatigheden van de meteorologie moeten trachten te achterhalen die dan ook nog de uitwerking van de wetten van de aërodynamica zullen wijzigen. Doe maar, zegt Aristoteles; in afwachting kunnen we zoveel vaststellen: zware lichamen vallen vlugger dan lichte.

De stellingen van Aristoteles en Galileï over de valbeweging zijn dus eigenlijk 'incommensurabel', 'onvergelijkbaar', zoals Kuhn het verwoordt m.b.t. van elkaar afwijkende paradigma's en op basis daarvan aanvaarde of afgewezen theorieën of hypothesen; wie van hen 'gelijk' heeft, is naar het schijnt uiteindelijk 'onbeslisbaar' (volgens de in andere verbanden steeds weerkerende uitspraak van de 'postmodernist' Jacques Derrida). In mijn uiteenzetting van de aangeduide tegenstelling tussen Aristoteles en Galileï heb ik wel geen enkel gebruik gemaakt van het woord, of begrip 'paradigma'. Want het is moeilijk, indien niet onmogelijk, alsnog vast te stellen door welk paradigma Aristoteles zich zou hebben laten leiden bij zijn stelling over de valbeweging; tenzij door de overtuiging dat een na-

tuurwetenschap moest trachten te achterhalen welke de oorzaken waren van wat zich onmiskenbaar, in de alledaagse ervaring, 'natuurlijk', 'feitelijk' voordeed; wat echter niet zonder meer beantwoordt aan Kuhns begrip van een welbepaald paradigma. En Galileis formulering van een 'wet van de vrije val' is enkel *uitgegroeid* tot een paradigma, *hét* paradigma van de moderne natuurwetenschap; waardoor we een begrip kunnen opdoen van de werkzaamheid van zo'n paradigma: onze gehele moderne natuurwetenschap 'gaat terug op Galilei', maar natuurlijk niet in die zin dat haar theorieën *deductief* zouden *afgeleid* zijn uit zijn - enigszins onbenullige - 'wet van de vrije val'. Die wet werd echter tot *voorbeeld*, 'paradigma', voor het *soort* problemen dat men moest trachten op te lossen, voor de *methodes* die men moest aanwenden om ze op te lossen (*experimentele* methodes waarbij natuurlijk zich voordoende verschijnselen vervangen werden door kunstmatig voortgebrachte aflopen), en voor het *soort* oplossingen van problemen dat men moest trachten te vinden (wiskundig te formuleren wetmatigheden).

Daar heeft Thomas Kuhn veel van begrepen. Toch heb ik zelf een ietwat ander en wellicht eenvoudiger zicht (en had het al onafhankelijk van zijn inzichten) op de door hem onderkende problematiek: 'wetenschappelijke revoluties' worden 'gewoon' teweeg gebracht door een verandering van *thematiek*. Uitspraken (stellingen, hypotheses, theorieën) die over verschillende *onderwerpen* (of *thema's*) dragen, zijn uiteraard incommensurabel, niet met elkaar te vergelijken of tegen elkaar af te wegen. (Slechts in een heel ruime of heel vage zin hadden het Aristoteles en Galilei met hun aangehaalde uitspraken over 'hetzelfde': een valbeweging. Dat kon de *schijn* verwekken dat beider uitspraken met elkaar konden en moesten vergeleken worden en dat beslisbaar moest zijn welke juist en welke onjuist

was. In feite waren het onderwerp van Aristoteles' uitspraak valbewegingen die zich feitelijk in ons leefmilieu plegen voor te doen, en was Galileï op zoek naar valbewegingen onder zodanige voorwaarden dat erin een wiskundige wetmatigheid kon onderkend worden. Dat was dus *niet* 'hetzelfde' onderwerp of thema.) Gezien overigens *definities* niet enkel wezens- en begripsbepalingen inhouden, maar steeds ook een bepaald onderwerp of thema 'oproepen' heeft wat Kuhn 'paradigma' noemt dan toch ook een zekere verwantschap met dat reeds door Aristoteles aangeduide soort 'principes'. Door die 'vertaling' van Kuhns stelling wordt nu echter zijn fundamenteel inzicht geenszins, zoals het zou kunnen schijnen, 'getrivialiseerd'. Wel integendeel: ze kan door haar 'eenvoud' duidelijk maken dat Kuhn met zijn werk niet enkel een bijdrage heeft geleverd tot een beter begrip van de gang van zaken in de geschiedenis van de wetenschap(pen), maar tot een heuse *herziening van ons traditioneel waarheidsbegrip*. Dit nog steeds 'officieel' gehandhaafd en gehanteerd waarheidsbegrip, dat teruggaat op Plato en Aristoteles, luidt als volgt: waarheid is de overeenstemming van een voorstelling, een begrip of een uitspraak met 'de zaak', 'de feiten', 'de realiteit'; waarheid is 'objectieve' waarheid, of kortweg: 'objectiviteit'. De *vraag* is echter: overeenstemming - met *welke* zaak, *welke* 'feiten', *welke* realiteit? In elk gegeven geval (zoals in het geval van Aristoteles' en Galileï's uitspraken over 'de valbeweging') is de vraag naar 'objectieve waarheid' gewoon *onbeslisbaar* als niet *tevoren* 'beslist' is met *welke* zaak, feiten of realiteit de desbetreffende uitspraak moet overeenstemmen; of iets anders uitgedrukt, '*objectief*' is het geval 'Aristoteles versus Galileï' *onbeslisbaar*; de beslissing kan enkel vallen, en moet vallen, op het vlak van de *thematiek* of een bepaling van het *onderwerp*. In een zekere zin is men zich daarvan ook steeds bewust ge-

weest. Dààrvandaan de gekende eis dat bij elke uitspraak die aanspraak wil maken op 'waarheid' duidelijk moet 'gedefinieerd' worden waarover men het wilde hebben (b.v. over valbewegingen in een luchtledige ruimte, of beter in een volledige leegte, of nog beter over valbewegingen die volledig beantwoorden aan een wiskundige wetmatigheid). Men stelde zich echter tevreden met een *willekeurige* aanduiding van dat onderwerp - zonder in het minste te beseffen dat men daarmee het idee van 'waarheid' zelf (als 'objectieve waarheid') volledig overleverde aan een ('subjectieve') willekeur. *De waarheidsvraag is echter deze: waarover moeten we het hebben?*

Thomas Kuhn, zei ik, heeft een belangrijke *bijdrage* geleverd tot een wijziging van ons waarheidsbegrip in die richting (elders heb ik dat genoemd: van een loutere 'logische' naar een 'topische waarheid'). Enkel een 'bijdrage': want in feite is zo'n wijziging van het waarheidsbegrip reeds sinds lang aan de gang: namelijk sinds Kant en Fichte, langs Feuerbach en Nietzsche om, tot Husserl, de bij ons onbekend gebleven Aron Gurwitsch en Merleau-Ponty. Ook dit is zelf een 'wetenschappelijke revolutie' (die zich vooralsnog, zoals alle vroegere wetenschappelijke revoluties, 'enkel' op een 'filosofisch' vlak aan het voltrekken is) die dus Kuhn niet (enkel) beschreven maar zelf mede doen opschieten heeft. (Onder meer heeft die omwenteling ook aanleiding gegeven tot de opkomst van een nieuw scepticisme, genoemd 'postmodernisme': denkers zoals Michel Foucault en Jacques Derrida blijven gewoon hameren op de instorting van het idee van 'objectieve waarheid', maar omdat hun enig idee van 'waarheid' die van 'objectieve waarheid' is gebleven, vinden ze gewoon - zoals Derrida - alles en nog iets 'onbeslisbaar', of menen ze - zoals Foucault - dat ook de vraag van 'waarheid' enkel een vraag van 'macht' is.)

Om tot slot nog eens een stap terug te zetten: als de inschatting van een wetenschappelijke vooruitgang afhankelijk is van een 'vooropgesteld' paradigma, stelt zich uiteraard ook nog de vraag op welke manier een nieuw paradigma gebeurlijk 'gevonden wordt', en de vraag op welke manier een nieuw paradigma gebeurlijk in staat is zich algemeen door te zetten, en uiteraard heeft Kuhn zich ingespannen om ook op die vragen een antwoord te geven. Ik vind zijn antwoorden op die vragen niet erg bevredigend en zal er hier niet nader op ingaan. De eerste vraag, hoe het komt tot de 'vondst' van een nieuw paradigma, strookt al als *vraagstelling* niet met Kuhns eigen bevindingen: een of andere 'vondst' *verkrijgt* maar, volgens Kuhn zelf, het statuut van een 'paradigma' dankzij haar *aanvaarding*, eerst door een minderheid, geleidelijk aan door een meerderheid en uiteindelijk door alle leden van de 'wetenschappelijke gemeenschap' als *hét* 'na te leven' grote voorbeeld. En wát zich op die manier gebeurlijk doorzet als een alom aanvaard nieuw paradigma, is niet noodzakelijk, of zelfs nooit, een of andere geniale en spectaculaire absoluut nieuwe ontdekking, maar een bevinding, of zelfs gewoon een opmerking, die reeds sinds lang algemeen gekend en bekend was, waar echter tevoren niemand al te veel belang aan hechtte, en die nú 'plots' een *principiële* betekenis, de betekenis van een *paradigma* verkrijgt. Ik heb boven reeds één voorbeeld aangehaald: men heeft 'altijd' al geweten dat de vraag betreffende de 'objectieve waarheid' van een of andere stelling steeds afhankelijk is van een *definitie* van het 'onderwerp' waarover die stelling zich wilde uitspreken. Dat vond men echter 'vanzelfsprekend', zonder in het minst te beseffen dat dat het gehele begrip van 'objectieve waarheid' op de helling zette. Een ander, weliswaar imaginair voorbeeld: het zou best kunnen dat reeds vóór Galileï anderen op het idee waren gekomen eens bollen van gelijke afmetingen,

maar van verschillend gewicht, een schuine vlakke te laten afbollen, en tot de bevinding kwamen dat de zware bollen niet vlugger afdaalden dan de lichtere, tegen de stelling van Aristoteles in. Men zou er niet noodzakelijk veel aandacht aan hebben besteed, maar dit als een curieus feit hebben beschouwd waar men eens een verklaring voor zou moeten zoeken (en zeker ook zou hebben gevonden) gezien toch vaststond dat zware lichamen vlugger vallen dan lichte. Of om nog een ander voorbeeld te geven uit een heel andere sfeer: natuurlijk was het reeds lang voor Marx iedereen duidelijk dat geen werkgever winst kon halen uit de verkoop van 'zijn' producten indien hij de volledige opbrengst van die verkoop uitdeelde onder zijn werknemers die die producten hadden voortgebracht. Voor het eerst echter heeft Marx (weliswaar in aansluiting bij Ricardo) de stelling geopperd dat de enige bron van de winst van een kapitalist berustte op het feit dat hij zijn arbeiders niet beloofde in overeenstemming met de door hen voortgebrachte 'meerwaarde' (vermoedelijk, terloops gezegd, een verkeerde stelling). 'Nieuwe principes' worden niet (enkel) aanvaard op basis van 'nieuwe feiten', maar op basis van een (terechte of misvatelijke) onderkenning van de *principiële betekenis* van (meestal) reeds sinds lang gekende, maar tevoren als bijkomstig verwaarloosde feiten.

Zo gezien herleidt zich de eerste van de boven gestelde vragen, betreffende de 'vondst' van een 'nieuw paradigma', bijna volledig tot de tweede, de vraag hoe een nieuw paradigma zich kan doorzetten, of hoe een of andere 'vondst' het statuut kan verwerven van een 'nieuw paradigma'. Ik denk dat het antwoord op die vraag toch niets anders dan *economisch* van aard kan zijn. Wetenschappelijk onderzoek vraagt inspanningen, vraagt om bevordering en om middelen. Die inspanningen (die meestal *onmiddellijk* niet zoveel opleveren) zullen enkel beloond

worden, die bevordering zal enkel plaatsvinden en die middelen zullen enkel toegekend worden als de doelstellingen van het onderzoek *interessant* schijnen voor een maatschappij die die beloningen, die bevordering en die middelen moet opbrengen. Welnu, het 'paradigma', de *thematiek* van een onderzoek is inderdaad, althans volgens ons traditioneel begrip van 'waarheid' niet 'waar' of 'fout', maar *interessant* of *oninteressant*. En als wetenschappelijk onderzoek, geleid door een bepaald paradigma, of betrokken op een bepaalde thematiek, niet langer veel *oplevert* van maatschappelijk 'nut', of althans *belooft* iets van maatschappelijk 'nut' op te leveren, wordt het uiteraard ook niet langer beloond, bevorderd en van maatschappelijke middelen voorzien. 'Men' begint uit te kijken naar een ander paradigma, naar een andere thematiek die meer de moeite lijkt van nu af aan van naderbij te worden bekeken, een meer *interessante* thematiek. Die vraag van *interesse* is geen *afwijking* van de 'waarheidsvraag'. Waarheid *is* een vraag van interesse.

En waarop berusten onze *interesses*? Op onze 'aan den lijve' aangevoelde behoeften: onze materiële behoeften die we moeten bevredigen om ook maar te overleven, en ons verlangen naar een zinvol leven dat we niet enkel kunnen vervullen door onze materiële behoeften te bevredigen. Dit te stellen, betekent niet de 'waarheid' opzij zetten ten voordele van 'louter subjectief' aangevoelde behoeften en daarmee verbonden interesses; het betekent enkel het idee of de fetisj van 'objectieve waarheid' in twijfel trekken. Want onze eerste en meest 'authentieke' betrokkenheid op 'de wereld' is toch niet die van afstandelijke beschouwers en toeschouwers van allerhande soorten natuurprocessen die zich afspelen in hun volstreckte objectiviteit maar ons aanvoelen van wat 'zijn' betekent als aanvoelen van ons *eigen* zijn (in gevoelige lichamen zoals

andere lichamen dat op hun manier eveneens zijn, namelijk gevoelig) en onder de vorm van onze behoeften en verlangens, die we aanvoelen, als het gevoel van onze afhankelijkheid van wat er buiten ons nog is in deze wereld.

* * *

OVER DE TWEELINGBROERS OBJECTIVISME EN RELATIVISME

Willy Coolsaet

1. Inleiding

Aan de hand van het schitterende essay van Alain Finkielkraut *La défaite de la pensée*¹ poog ik in wat volgt duidelijk te maken dat het relativisme ontspringt aan een instantie die men daar zelden verantwoordelijk voor acht, het *objectivisme*. In een eerste deel haal ik uit het boek van Finkielkraut die elementen die mijn stelling ondersteunen. In een tweede deel diep ik de problematiek van objectivisme en relativisme uit in een richting die volgens mij door Finkielkraut zelf onvoldoende wordt ingeslagen. Het kan zijn dat mijn lezing van Finkielkraut op een "interpretatie" neer komt. Maar of mijn duiding klopt of niet zou minder belangrijk kunnen zijn dan het inzicht dat ze ondertussen oplevert².

Objectivisme is volgens mij een houding waarbij men de dingen tot hun waarheid poogt te brengen door in de mate

¹ A. Finkielkraut, La défaite de la pensée, Gallimard, 1987.

² Tot op grote hoogte een reactie op het boekje van Finkielkraut is T. Lemaire, Twijfel aan Europa. Zijn de intellectuelen de vijanden van de Europese cultuur, Ambo, Baarn, 1990. Ik ga een eind met Ton Lemaire mee, maar niet met zijn pleidooi (in het laatste hoofdstuk) voor een overstijging van subject en object in een nieuwe eenheid met de realiteit. Dat lijkt me al even abstract als de idee van universaliteit en absolute waarden die door Finkielkraut gepropageerd wordt.

van het mogelijk abstractie te maken van de subjectieve inbreng van de mens, van zijn standpunten en "vooroordeelen", meegegeven door zijn lichaam met zijn noden en belangen, door zijn ingevoegd zijn in een wereld van mensen en dingen. Ik bedoel dat het objectivisme (van zowel filosofie als wetenschap) systematisch de *leefwereld* en bijhorende specifieke ervaring poogt te elimineren als bron van waarheid en kennis. De *leefwereld* wordt van zijn *werkelijkheid* beroofd.

Terecht reageert Finkielkraut in zijn essay op de afwezigheid in een objectivistische aanpak van vrijheid, autonomie, moreel besef. Hij doet voor zijn kritiek beroep op een bepaald Verlichtingsdenken. Het ligt blijkbaar in de lijn van Rousseau, Kant, Fichte. Het alternatief van Finkielkraut echter blijft vaag. Het is een pleidooi voor *universele waarden* en *normen*. Finkielkraut gewaagt van *critères intemporelles*, hij heeft het over het Schone, het Goede en het Ware - let op de hoofdletters. Onduidelijk is echter wat het statuut van deze universaliteit of rationaliteit is, om nog te zwijgen over de vraag over welke universele waarden het hier überhaupt gaat. Finkielkraut lijkt het absolute en onvoorwaardelijke weer te willen invoeren. Volgens mij reageert hij al te eenzijdig tegen het particuliere, tegen de idee van de natie, van de eigen taal, tegen de verworteling en de eigenheid, tegen de "vooroordeelen". Onopgelost bij Finkielkraut is de vraag naar de precieze relatie tussen het particuliere en het universele (of het zogezegd rationele). Hij houdt dan ook een dubbelzinnig pleidooi voor "het autonome subject" - het lijkt alsof ons denken en onze vrijheid *absoluut* zijn. Men kan hem gemakkelijk een "abstract" mensbeeld toedichten.

2. De aanval van Finkielkraut op de idee van objectiviteit

1. Finkielkraut klaagt scherp het *nationalisme* en het *racisme* (of *ethnocentrisme*) aan - twee virulente uitingen van relativisme, ook als dit relativisme vaak als absolutisme vermomd is (maar we zullen zien dat beide spontaan in elkaar overlopen, om niet te zeggen identiek zijn en in hetzelfde bedje ziek zijn). Van beide zou men kunnen menen dat ze door middel van objectieve wetenschap tot hun juiste proporties kunnen worden teruggebracht. Ik geloof echter uit het boek van Finkielkraut te mogen besluiten dat niets minder waar is, dat, integendeel, zowel nationalisme als ethnocentrisme - en wat nog allemaal - in de objectieve wetenschap een stevige bondgenoot aantreffen.

Finkielkraut verzet zich tegen de idee van een *Volksgesit*, tegen het glorifiëren van het particularisme, tegen *l'esprit local*, tegen de natie, met haar taal, haar kunst, haar filosofie, en haar 'cultuur'. Hij doet dat, zoals gezegd, ten voordele van een bevestiging van het universele en van de onveranderlijke waarden (blz. 15). Hij is tegen de transmutatie van *la culture* in *ma culture* (blz. 16). Hij ziet hier een erfenis van het Duitse romantisme en hij denkt op de eerste plaats aan de invloed van Herder. Herder radicaliseert Montesquieus *Esprit des Lois*, waarin we lezen dat het klimaat, de godsdienst, de wetten, de voorschriften van de regering, de voorbeelden van het verleden, de zeden, de gewoonten de mensen bepalen, een algemene geest vormen, die, wat Herder dan weer beklemtoont, van de naties iets unieks en onvervangbaars maakt (blz. 16). Maar, zo zegt Finkielkraut, terwijl Montesquieu zorgvuldig het onderscheid handhaafde tussen positieve wetten en universele principes van rechtvaardigheid, overstijgt, volgens Herder, niets de pluraliteit van de collectieve zielen die de naties zijn. De transnationale waarden, juridische, esthetische,

morele, verliezen hun soevereiniteit (blz. 16). Normen hebben hun oorsprong en hun context, zegt Herder (blz. 17). Er bestaat niets absoluuts, er zijn alleen regionale en toevallige principes (blz. 17). De rede is door en door historisch (blz. 18). Finkielkraut wijst erop dat dit impliceert dat het individu vernietigd wordt (blz. 62), vermits het door zijn groep, door zijn natie, door zijn cultuur, bepaald wordt (blz. 62) en de mensheid in gesloten entiteiten uiteenvalt. Tegenstanders houden op gelijken te zijn. De strijd van allen tegen allen ligt voor de hand (blz. 62). De strijd dreigt zelfs totaal te zijn, vermits er niet langer morele of andere beperkingen bestaan. Herder fulmineert tegen de rationalistische Voltaire, die gelooft in de overwinning van de rede op de vooroordelen (blz. 18). De verblinding van Voltaire, meent Herder, weerspiegelt de arrogantie van zijn land, het zich superieur voelende Frankrijk. Het zijn de opvattingen van Herder die zich hebben doorgezet tegen het universalisme van de natie-idee van de Franse Revolutie in dat de mens door middel van zijn *humaniteit* definieerde en niet door middel van zijn toebehoren tot een in zichzelf opgesloten geheel (blz. 23).

Het is hier niet de plaats om een oordeel te vellen over de interpretatie die Finkielkraut van Herders denken geeft³.

³ T. Lemaire verwijt Finkielkraut dat hij een vertekend beeld ophangt van Herder. Hij spreekt van een karikatuur van diens denken. Herder wordt zelfs geen enkele keer geciteerd, zegt Lemaire. Maar dat is eveneens een al te snelle lectuur, want op blz. 35 prijkt wel degelijk een citaat. Laat dit weinig zijn, maar het betekent volgens mij geenszins dat Finkielkraut Herder niet gelezen heeft. Hij verwijst naar Une autre philosophie de l'histoire, dat hij vermoedelijk in de Frans-Duitse uitgave van Max Rouché geconsulteerd heeft (Herder, Une autre philosophie de l'histoire (Auch eine philosophie der Geschichte), Aubier, Parijs, 1964). Lemaire heeft mijns inziens ongelijk. Laat dan Herders denken een eerste verzoening zijn tussen Verlichtingsdenken en romantiek, de duiding door Finkiel-

Als het besluit genuanceerder moet zijn, heeft dat te maken met Finkielkrauts alternatieve visie, die veel te mild lijkt te zijn voor het standpunt van Voltaire en soortgenoten. Maar duidelijk is in ieder geval dat er tegelijk met het Verlichtingsdenken een stroming ontsprongen is - zelf ook nog in de Verlichting wortelend - die de mens in zijn land, in zijn cultuur en uiteindelijk in zichzelf opsluit⁴.

Finkielkraut merkt te weinig het nochtans duidelijk aanwezige verband op tussen het streven naar *objectiviteit* of *wetenschappelijkheid* en het ophemelen van particulariteit, van de *Volksggeist*. Hij ziet ook onvoldoende dat het individualisme in een specifieke zeer bedreigende vorm opkomt: het individualisme van de onafhankelijkheid, van de onverschillige en ongebonden vrijheid, van de natuurlijke spontaneïteit en de vrije ontplooiing⁵ - individualisme dat in ditzelfde moderne objectieve denken zijn wortels heeft. Dat veroorzaakt in het betoog van Finkielkraut enige dubbelzinnigheid. Kortom, hij ziet volgens mij onvoldoende - hoewel hij een aantal rake beschrijvingen geeft - dat de grootste kampioen van het hedendaagse relativisme de objectieve

kraut lijkt me werkelijk op Herders Une autre philosophie te steunen. Ik van mijn kant zou de objectivistisch-relativistische visie van Herder nog aandikken door te wijzen op de voortdurende tussenkomst van de goddelijke providentie, die in feite staat voor een onbeheersbare objectieve wettigheid.

⁴ Herder zegt ook: "Het vooroordeel is goed in zijn tijd, want het maakt gelukkig. Het leidt de volkeren naar hun centrum terug, hecht ze stevig aan hun oorsprong, maakt ze bloeiender volgens hun eigen karakter, vuriger en bijgevolg ook gelukkiger in hun neigingen en hun doeleinden" (blz. 35). Hij wordt in deze opvatting door conservatieven en traditionalisten zoals De Maistre, en later, Barrès en Maurras, gevolgd.

⁵ Hierover heb ik het in o.a. mijn Mens tegenover mens, Garant, Leuven/Amersfoort, 1997.

wetenschappelijke ingesteldheid zelf is. Immers de wetenschap reduceert vanaf Hobbes de mens tot een stuk gede-termineerde natuur, en in de natuur is alles relatief, vermits het nu eenmaal gebeurt zoals het gebeurt. De mens is niet vrij, hij handelt niet vanuit doeloverwegingen. Hij is reedeloos. Hij is niet verantwoordelijk. Hij staat niet open op de andere of op het andere. Dat laatste is weliswaar het punt waar het Finkielkraut om te doen is, maar de klemtoon ligt niet op de idee van *objectiviteit* en het alternatief van Finkielkraut is de ongenueanceerde bevestiging van autonomie, rationaliteit en vrijheid.

Als Alain Finkielkraut over Barrès spreekt, vermeldt hij voor de eerste keer - dus toch! - het feit dat het nationalisme, dat tegelijk gemakkelijk racisme kan worden, *wetenschappelijk* onderbouwd wordt: "In de naam van de wetenschap kan Barrès zijn medeburgers oproepen om zich van de grote woorden *eeuwig* en *altijd* af te keren", en in de plaats van het *je pense* te decreteren: *ça pense en moi* (blz. 65).

Ik herhaal dat het dus is alsof Finkielkraut niet ziet dat, om te beginnen, ook Montesquieu *wetenschappelijk* wilde zijn, zoals vóór hem reeds Hobbes het was, en na hem, talloze anderen het zullen zijn - waardoor de volkeren en culturen als zoveel verschillende planten- of diersoorten opgevat worden. Finkielkraut verdedigt wellicht terecht bepaalde aspecten van het Verlichtingsdenken, maar die andere belangrijke stroom lijkt hij niet te zien: dat de Verlichting op *objectieve wetenschappelijkheid* gesteund is. Maar ook de romantiek, ook Herder en Hegel, willen *objectief* zijn. Hij legt het verband tussen Herder en de opkomst van het relativisme, maar hij ziet niet dat de objectieve wetenschap direct tot een even virulent relativisme leidt.

2. Dat relativisme komt echter ter sprake als Alain Finkiel-

kraut aanknoopt bij een uiteenzetting van Claude Lévi-Strauss over ras en cultuur (blz. 76 e.v.).

Het begrip *ras* is voor deze laatste zonder betekenis, zegt Finkelkraut. De verschillen tussen de groepen zijn volgens Lévi-Strauss immers te wijten of te danken aan geografische, historische en sociologische omstandigheden, en niet aan een of andere aanleg die aan hun anatomische of fysiologische constitutie ontspringt. Maar, zo zegt Lévi-Strauss, deze ontkenning van het rasbegrip volstaat niet, men moet zich ook tegen de *hiërarchisering* van de verschillende levensstijlen (van zwarten, gelen, blanken) verzetten. Er is geen schikking volgens een norm van volmaaktheid mogelijk. We bespeuren geen ontwikkeling. Het onderbrengen van de verschillende culturen in een rangorde is volgens Lévi-Strauss *onwetenschappelijk* (blz. 77). De Verlichtingsdenkers hebben dat gedaan, zegt Lévi-Strauss, maar ze hebben in feite hun eigen cultuur verabsoluteerd. Dat kwam neer op een legitimatie van de Europese kolonisatie, gezien de vermeende superioriteit van de Europese cultuur. Heden, zegt Lévi-Strauss, zit het Westen met schuldgevoelens. Het heeft de complexiteit van de tradities en de regels en de twijfel aan de legitimiteit van de Europese dominantie ontdekt. De idee van de superioriteit van het Westen, zegt Lévi-Strauss, zeker ook in zijn nazistische vorm van een hiërarchisering van de wezens, is verkeerd, zowel op basis van de biologie als op basis van de idee van de vooruitgang. Lévi-Strauss wijst dus het *ethnocentrisme* af. Onze beschaving verdient het in vraag gesteld te worden. Er *is* veelvuldigheid, en ze is niet raciaal, er *is* beschaving, maar ze is niet één. Lévi-Strauss zegt dat speciaal aan het adres van de Verlichtingsdenkers. Men moet de vooroordelen vernietigen, en dat gebeurt zo, zegt Finkelkraut, dat men niet de andere voor de rede openstelt, maar dat men zichzelf voor de rede van de anderen

openstelt (blz. 81). Lévi-Strauss heeft succes gehad, zo vervolgt Finkielkraut, de huidige menswetenschappen veroordelen het ethocentrisme hartsgrondig.

Het geschetste relativisme dringt door tot in de geschiedeniswetenschap, tot in de sociologie - overal treft men de zelfde "structurele" aanpak aan. Ik stoffeer nog eventjes het bedoelde "structuralisme" - dat ver dit van Lévi-Strauss overstijgt. Finkielkraut denkt onder andere aan Bourdieu, en straks voert hij Foucault ten tonele. De structurele analyse, zegt Finkielkraut (blz. 87), meent te ontdekken dat alle verhalen van de wereld naar een enkel systeem van eenheden en regels verwijzen. "Onder de egaliserende blik van de wetenschap worden de hiërarchieën vernietigd, worden de discriminatiecriteria ertoe gedwongen hun willekeur te erkennen: er is geen onderscheid meer tussen meesterwerken en onzin; dezelfde fundamentele structuur, dezelfde algemene en elementaire trekken worden teruggevonden in de 'grote' romans ... en in de plebeïsche vormen van de vertelkunst. Dat is de les van de antropologie: 'Zowel de menselijke gemeenschappen als de individuen - in hun spelen, hun dromen, of hun deliria - scheppen nooit iets op absolute wijze, maar beperken er zich toe zekere combinaties uit te kiezen in een ideaal repertorium dat men zou kunnen reconstitueren' (blz. 87, citaat uit *Tristes tropiques*)". We hebben ook niet langer het recht waardeoordeelen uit te spreken, vermits ze de varianten zijn van dezelfde *activité combinatoire*. Nog meer, aan de basis van elke valorisatie ligt *gewelddadigheid* - zoals wanneer een klascultuur haar dominantie opdringt.

Er zijn twee manieren, zo vat Finkielkraut (blz. 89) samen, om de culturen gelijk te schakelen: sommigen spannen zich in om te tonen hoe de meervoudige versies van het menselijke in laatste instantie voortkomen uit een onbewuste, on-

tijdelijke en anonieme logica waarvan 'de vormen fundamenteel dezelfde zijn voor alle geesten, oude en moderne, primitieve en beschaafde' (Lévi-Strauss). Anderen weer spreken deze hypothese en komen, zoals Foucault, tot het besluit van een 'absolute dispersie' van de denksystemen en sociale praktijken. In al de gevallen sterft de mens als autonoom subject en wordt hij het actieveld van krachten en structuren die aan zijn bewuste greep ontsnappen: waar 'ça parle', zegt Foucault, bestaat de mens niet langer (blz. 90). En Finkielkraut verwijst opnieuw naar Herder.

De culturen - Finkielkraut beklemtoont dat dit ook het geval is voor de niet-westerse - sluiten zich dus in hun verschil met elkaar op, hebben nog uitsluitend oog voor hun eigenheid en particulariteit, schermen zich af van het vreemde en andere (blz. 106). Finkielkraut merkt op dat op die manier een subtiele vorm van racisme heerst. "Om het onge-zouten te zeggen: een racisme gesteund op het verschil verjaagt het niet-egalitaire racisme van de oude kolonisatoren" (blz. 106).

In een prachtige passage onderscheidt Finkielkraut de twee fundamentele vormen van racisme waarop in het laatste citaat gezinspeeld wordt (blz. 106-107)⁶.

"Een eerste [vorm] plaatst het geheel van de naties die de aarde bevolken op een zelfde waarden-schaal; de tweede proclameert de incommensurabiliteit van de levenswijzen; de eerste hiërarchiseert de geesteshoudingen, de tweede verpulvert de eenheid van de menselijke soort; de eerste zet elk verschil in minderwaardigheid om, de tweede bevestigt het absolute, onoverstijgbare, inconvertibe-

⁶ In omgekeerde volgorde ten overstaan van het laatste citaat.

le karakter van de verschillen; de eerste klasseert, de tweede scheidt; voor de eerste kan men geen Pers zijn, in de ogen van de tweede kan men geen mens zijn, want er is geen gemene maat tussen de Pers en de Europeaan; de eerste verklaart dat de beschaving één is, de tweede dat de etnieën veelvuldig en onvergelykbaar zijn. Als het kolonialisme het eindpunt van de eerste is, dan culmineert de tweede in het hitlerisme."

Het is dus, zegt Finkielkraut (blz. 107), met de wapens van de *Volksggeist* dat men het ethnocentrisme heeft bestreden. Het is zeker, zegt hij, dat het rassenbegrip door de sociale wetenschappen en de natuurwetenschappen vernietigd werd, maar, voegt hij toe, dat wisten de uitvinders van de *Volksggeist* ook reeds. Zij waren de eersten om de tegenstelling te maken tussen de onherleidbare variëteit van de culturen en de idee van een menselijke natuur. En dat is het punt. De rassentheorie - die vervolgens ontstaan is - heeft *bovendien* deze ontkenning van de menselijke natuur en van alles wat de diversiteit van de gebruiken zou kunnen te boven gaan, genaturaliseerd (blz. 109). Het wezenlijke punt is dus dit van de bestrijding van de idee van een *menselijke natuur* - aldus Finkielkraut.

3. Dat deze concepties voor de praktijk relevant zijn, blijkt uit het vervolg van het betoog van Finkielkraut. Hij vraagt zich af of we er goed aan doen ons in de richting van een *société pluriculturelle* te begeven. "Voor elk volk zijn culturele persoonlijkheid, zijn politieke tradities, voor elke cultuur haar morele waarden, haar politieke tradities, haar gedragsregels" (blz. 121).

Deze idee is ondertussen al lang niet meer het voorrecht van de volkeren van de Derde Wereld, voegt hij toe. Be-

paalde bevolkingsfracties in het Westen zelf klagen immers op die basis de invasie van de "gastarbeiders" aan. Particularisme staat tegenover particularisme: wat men wil is Europa vrijwaren van de schadelijke invloed van de vreemde cultuurelementen. Gewapend met citaten van Lévi-Strauss en anderen, verkondigt men de idee dat de mensheid in het meervoud bestaat, dat de diverse versies gescheiden zijn door een onoverschrijdbare kloof, dat er geen universeel criterium bestaat door middel waarvan men culturen zou kunnen beoordelen (blz. 122). Het samenleven van culturen is onmogelijk, de botsing is onvermijdelijk (blz. 123). De grote conflicten zijn daarom niet langer ras-senconflicten maar conflicten van opvattingen (croyance) en van cultuur (blz. 123). Het is een *tiers-mondisme retourné*.

De reactie houdt echter niet op een versie van de *Volksgeist* te zijn: gezien alle culturele vormen even veel waard zijn, hebben we het recht niet - wij Europeanen - onszelf voor te trekken, onze eigen gedragscode als algemene norm op te leggen. We moeten dus pluricultureel zijn (blz. 125). Duidelijk is ondertussen, zegt Finkielkraut, dat de twee kampen hetzelfde relativisme belijden. Men blijft zonder afdoend antwoord op de beschuldiging een subtiel racisme aan te kleven. Want, zegt Finkielkraut, per slot van rekening is het onmogelijk de gastvrijheid op de verworteling te funderen, (blz. 127). Reeds Barrès wist beter: *l'inconscient* - het onbewuste van een collectiviteit - *est intraitable* (blz. 127). De *Volksgeist* kan niet gedeeld worden, kan niet tot uitwisseling komen, kan niet verworven worden. Men is Fransman door geboorte en niet door instemming (blz. 127). Inderdaad men moet kiezen, men kan niet tegelijk voor de universele communicatie zijn en voor een niet over te brengen verschil (blz. 127).

Finkielkraut merkt terecht op dat de huidige tegen het racisme agerende houding een pedagogie van de relativiteit propageert (blz. 129 e.v.) onder het motto van "de eenheid van de wetenschap en de pluraliteit van de culturen". De idee van de pluraliteit moet ons genezen van imperialisme en tribalisme, van het geloof dat we de schatbewaarders van het universele zijn.

Finkielkraut laat enkele keren iets van een alternatief doorklinken. Ik kan het volledig bijtreden - ondanks mijn scepsis ten overstaande van zijn "abstract" mensbeeld. Wat Finkielkraut zegt, moet inderdaad een wezenlijk onderdeel uitmaken van wat ik een "perspectivische kijk" durf noemen. Finkielkraut verwijst tot tweemaal toe naar Goethe (blz. 52-59, blz. 132-135) die zich op gelijke voet achtte met de Chinese romanschrijver, en hierbij de opwindende ervaring opdeed *d'enjamber les époques, de franchir les frontières, d'accéder au monde situé au-delà de la diversité des nations*. Goethe ontdekte de mogelijkheid om in contact te treden met de mensen van andere beschavingen en hij beklemtoonde dat dit kon zonder dat de ontdekking van de verschillen het belang van deze communicatie ondergraaft (blz. 132). Heden meent men, zegt Finkielkraut, dat het alleen in *de wetenschap* is dat de mens zich boven zijn particulariteit en zijn collectiviteit verheft, dat hij, voor de rest, aan zijn cultuur vast blijft kleven als aan een absolute waarde (blz. 133-134). Dat houdt een breuk in met de culturele continuïteit van de mensheid (blz. 135). Men is dus wel tolerant, maar tegen het humanisme in, zegt Finkielkraut (blz. 136). "Uitsluitend spreken over de cultuur in het meervoud, is inderdaad aan de mensen van diverse tijdperken of van verwijderde beschavingen de mogelijkheid weigeren om te communiceren over denkbare betekenissen en waarden die boven de omtrek uitrijzen waarin ze zijn opgekomen" (blz. 136-137).

Finkielkraut illustreert het huidige relativisme tenslotte als volgt:

"Als er een cultuur is die de misdadigers lichamelijke straffen oplegt, waarin de onvruchtbare vrouw verstoten wordt en de overspelige vrouw met de dood gestraft wordt, waarin het getuigenis van een man dit van twee vrouwen waard is, waarin een zuster maar de helft van de successierechten van haar broer bekommt, waarin men de praktijk van de excisie beoefent, waarin de gemengde huwelijken verboden zijn en de polygamie toegelaten is - dan gebiedt de liefde tot de naaste uitdrukkelijk de eerbied voor deze gebruiken" (blz. 143).

Het is wel spijtig dat Finkielkraut geen enkel voorbeeld toevoegt dat onze eigen westerse cultuur onder kritiek brengt. Zijn betoog zou er veel overtuigender door geworden zijn. Natuurlijk dat zijn essay het westerse relativisme en objectivisme in vraag stelt. Maar meer dan enkele verwijzingen naar het najagen van genot, naar het centraal stellen van eigenbelang komt niet uit de bus. Zou het kunnen dat hij zo door autonomie, vrijheid en bijhorende rationaliteit en "Kantiaans" moreel besef behekt is dat hij blind is voor andere kritiek?

En dat is de overgang tot het volgende deel. Er is inderdaad iets aan de hand met de vrijheid en autonomie à la Finkielkraut, en we mogen zeggen ook à la Rousseau, à la Kant, en dat is in feite ook à la Sartre⁷. De autonomie wordt al te zeer als een waarde op zich beschouwd. Ze weet daardoor geen weg met onze "conditioneringen", met

⁷ Zoals Luc Ferry en Alain Renaut in hun werken - die zeer analoog zijn aan het denken van Finkielkraut - ten overvloede bewijzen.

het feit dat we reeds altijd in een context, in een milieu, in een cultuur, in een geschiedenis, vertoeven, die ons bepalen, wel niet in de zin van *determineren*, maar in de zin van *motiveren*. We beamen reeds altijd een onoverzichtelijke reeks van doelstellingen, die per slot van rekening met ons *leven* - dat natuurlijk een typisch *menselijk* stuk leven, ik zeg graag een *leefwereld* is - meegegeven zijn en waarop ook elke vorm van cultuur die iets wil betekenen, steunt.

Finkielkrauts eenzijdige houding maakt min of meer de kritiek van Lemaire begrijpelijk als hij er met Herder op wijst dat we reeds altijd in een feitelijk situatie staan, in een traditie zitten, die het 'ongedachte van de rede' vertegenwoordigt. Maar we hebben begrepen dat ook dit een overtrokken idee is.

3. Hoe het relativisme overwinnen?

1. Hoe relativisme en historicisme te boven komen, als de manier waarop Finkielkraut dit poogt te doen (of ook de aanpak van Ferry en Renaut) ontoereikend is? Vertrekken we zelf van een opmerking van Luc Ferry en Alain Renaut in hun boek *Système et critique*⁹ over de onheuse behandeling die Heidegger vaak te verduren krijgt (o.a. door Bourdieu). Die behandeling is *externe kritiek*, zeggen ze, het is kritiek die weigert mee te denken, die de tegenstander niet wenst te erkennen, die zijn denkpoging niet ernstig wil nemen. Dat gebeurt steeds door mensen die menen zelf de wijsheid in pacht te hebben, die op een absoluut standpunt - *hun* standpunt - staan, en daarom wel naar externe redenen moeten uitkijken om een tegenstander te

⁹ L. Ferry en A. Renaut, *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Ousia, Brussel, 1984, blz. 7.

"begrijpen". Als we niet begrijpen, niet willen of niet kunnen begrijpen, blijft ons nog alleen over de tegenstander te "plaatsen", zijn "onbegrip", zijn "onvermogen" te "verklaren" vanuit zijn geschiedenis, vanuit zijn voorgeschiedenis, vanuit zijn context, kortom vanuit zijn (objectieve) *conditio-neringen*. Wat Heidegger betreft - hij wordt dus in zijn tijd geplaatst en hij krijgt het prefascistische of fascistische etiket van (de intelligentia van) zijn tijd opgekleefd. Men gaat niet op zijn denken in. Een in feite veel *strengere* kritiek zou er kunnen in bestaan het denken van Heidegger mee te voltrekken, maar om er kiemen in te ontdekken die de nazistische sympathieën van Heidegger begrijpelijk maken. Ik meen dat die kernen er zijn - maar dat uiteen te zetten valt buiten het bestek van deze tekst.

Als men de tegenstander niet langer als "filosoof" erkent, als men dus in feite zelf ophoudt te filosoferen, plaatst men zichzelf in een radicale oppositie tot de andere en moet men hem dan wel *en bloc* verwerpen. Kritisch denken veronderstelt immers een zekere *gemeenschappelijkheid*. Men moet er van uitgaan dat de andere gelijk zou kunnen hebben. Pas zo verzeilt men niet in een pure machtsstrijd. Het dogmatisme van de betweter, juist, van de absolutistische wet, beledigt noodzakelijkerwijs de gesprekspartner. Zo heb ik het meegemaakt dat in een debat over zin en nut van de kernenergie de aanwezige socioloog het thema wenste te verduidelijken door de verschillende partijen in hun maatschappelijke context te situeren. Zijn opvatting was immers dat er niet zo iets als waarheid bestaat, dat niemand het recht heeft de waarheid voor zich op te eisen, dat ieder slechts kan zeggen dat "hij van mening is dat" ... Wat dan in zo'n optiek alleen overblijft, is de verschillende deelnemers te catalogeren, ze op hun maatschappelijke plaats te zetten. Zekerder middel om niet met de andere mee te denken bestaat niet. Als men de so-

cioloog hierin zou volgen, zou niemand ooit nog op het denken van de andere ingaan. Tot overmaat van ramp herkent men zich als deelnemer aan dergelijke discussie vaak niet in de toebedeelde plaatsaanwijzing en dat wellicht precies in de mate waarin men wilde nadenken en dus meedenken en dus bereid was om het eigen standpunt te wijzigen en het met dit van de andere te confronteren of te laten versmelten. Men voelt zich beetgenomen.

Een externe kritiek veronderstelt een - ook eventueel latent blijvend - *absoluut standpunt*. Het leidt direct naar relativisme, want buiten de enkele objectieve algemeenheden - die we straks nader toelichten - bestaat niets dan persoonlijke meningen, opinies, van mensen die door hun "context" bepaald worden. Als de genoemde absolutist de verscheidenheid der culturen vaststelt, sluit hij ze in hun idiosyncrasie op, ze zijn eveneens slechts zoveel "meningen".

Dat men de andere ernstig moet nemen, dat hij als volwaardig erkend moet worden, dat hij namelijk, zoals ikzelf, over de waarheid wil spreken en dat hij op waarheid en werkelijkheid betrokken is - dat beperkt zich niet tot het filosofische betoog. De filosoof is hier maar een voorbeeld van wat voor iedereen en in alle omstandigheden, moet gelden. Laten we de zaak daarom ook algemener stellen en vragen naar de voorwaarden die ons uit het moeras van het gesignaleerde relativisme kunnen trekken.

2. De oplossing bestaat erin de *leefwereld* - de *leefwereldlijke ervaring* - te honoreren. De leefwereldlijke mens is gesitueerd en hij heeft zich steeds reeds geëngageerd. De meest fundamentele situatie is zijn lichaam - in verbondenheid met de natuur en met de cultuur (de andere mensen). Deze situatie is niet *objectief*. De mens is namelijk een *perspectief* op de dingen en op de andere mensen. Evenwel,

hij is niet in dat perspectief *opgesloten*. En dat is essentieel. Merleau-Ponty zegt dat wij allemaal *des centres de perspectives* zijn, we hebben nu eenmaal de idee van de andere als van "un centre de perspectives". Reeds in de waarneming van een willekeurig ding, van een stoel bijvoorbeeld, is de mogelijkheid ingesloten dat ik deze stoel vanuit een ander gezichtspunt kan waarnemen. Ik kan immers mijn plaats wisselen, en elke waarneming insinueert dit. Maar als reeds in mijn huidige waarneming de waarneming van het ding van elders uit dan van waar ik nu sta, meegegeven is, dan is meteen ook meegegeven dat het een andere kan zijn die op die plaats daar kan gaan staan. Bij het waarnemen ben ik dus wezenlijk niet in mezelf opgesloten.

Hetzelfde geldt voor het geheel van de perspectieven dat ik ben, voor mijn zintuiglijk leven zonder meer, voor mijn gevoeligheid, voor mijn behoefteigheid, voor mijn socialiteit, enzovoort. Mijn honger is in zekere zin de honger van de andere. Zoals ik behoeftig ben, zo ook de andere, en omgekeerd. We bezitten een grote *gemeenschappelijkheid*, we zijn dezelfde lichamen, dezelfde personen, we leven in dezelfde wereld, we bewonen dezelfde dingen. De gemeenschappelijkheid is die van mijn existentie in communicatie met anderen. Hoe ver die ontmoeting reikt, is een eigen vraagstelling.

Ik ben dus niet in mijn perspectieven ingemuurd. Ik ben wel een perspectief, maar tegelijk *beseft* ik dat het een perspectief is. Dat betekent geenszins dat ik daardoor moet ophouden in een zekere zin of tot op zekere hoogte met dit perspectief samen te vallen, het te bevestigen. Het perspectief houdt ook in vele gevallen niet op een quasi absoluut statuut te bezitten. Mijn honger is nu mijn perspectief op de dingen. Ik beseft wel dat hij een perspectief is naast

andere. Maar ik sta er niet onverschillig tegenover. Ik kan mijn honger wel in vraag stellen, maar ik hoef dat niet te doen. Met mijn eigen bestaan zijn een aantal perspectieven meegegeven die ik wel besef, die ik zelfs in vraag kan stellen, maar waarbij het zo is dat hun invraagstelling me in de regel als waanzinnig zou overkomen. Ik wens niet dat het leven zo onveilig is dat mijn kinderen elk ogenblik op straat kunnen worden doodgereden. Uit het voorbeeld blijkt dat het een speciale vraag is begrijpelijk te maken hoe het toch mogelijk is dat dag in dag uit wel degelijk kinderen - onze kinderen - in het verkeer geslachtodferd worden. En het genoemde probleem zal ons tot de kern van het relativiteitsprobleem brengen, vermits zowel in onze eigen cultuur als in vreemde culturen dergelijke "gekke dingen" schering en inslag zijn. En wat even belangrijk is, het gaat soms over praktijken die we afkeuren maar soms over gebruiken waarvan we niet eens besef hebben. Het is dus soms nuttig of zelfs noodzakelijk om mijn of om ons perspectief in vraag te stellen of om het te verantwoorden.

Ik heb Merleau-Ponty aangehaald die zegt dat ik de idee heb van de andere als "un centre de perspectives". Hij voegt er ook aan toe dat we de andere *de plain pied* moeten benaderen - en dat is evenzeer noodzakelijk bij een wetenschappelijk onderzoek (dat dan echter zou ophouden aan de eisen van de objectiviteit te voldoen) als in het dagelijkse leven. We moeten hem als een *gelijke* beschouwen, en ik voeg toe, als iemand die het wezenlijke met ons gemeenschappelijk heeft. We doen dat niet zo dat we pogen ons eigen perspectief op de dingen te vernietigen, zodat we dan als het ware perspectiefloos, onbevooroordeeld, als onpartijdige toeschouwer, de andere zouden benaderen. Dat doet precies de objectief ingestelde geest. We doen het beter zo dat we ons perspectief en dit van de andere pogen te begrijpen. Een wezenlijk element in de

aanpak is dat we onze perspectieven als het ware met behulp van elkaar zoeken te corrigeren. Op die manier bekijkt Merleau-Ponty de relatie die ontstaat tussen de arts en de zenuwlijder, tussen man en vrouw, tussen cultuur en cultuur, tussen westerling en primitieve, tussen mens en dier, tussen heden en verleden.

Dit alles op basis van gemeenschappelijkheid. Welke gemeenschappelijkheid? Ze is een wereld waarin de mens voor zichzelf een vraag, een probleem, is. Onze gemeenschappelijkheid is die van ons lichaam, van onze verstrengeling met de natuur en met de andere mensen - niet in de eerste plaats de wereld van de universele normen. Ze is onze *eindigheid* - het feit dat we niet reeds door ons feitelijk bestaan een *ingevuld* leven hebben, het feit dat we ons leven moeten *maken*, dat we nog een menselijke wereld tot ontstaan moeten brengen en in het bestaan moeten handhaven. Deze feitelijkheid is voor een vrouw gedeeltelijk anders dan voor een man - maar beiden moeten ze steeds weer waar maken, en hetzelfde geldt voor de zieke en de gezonde, voor de ene cultuur en de andere. De gemeenschappelijkheid is dat we allen op zoek zijn naar een *oplossing* voor het probleem dat we zijn. Dit probleem is het "absolute", vaste punt voor de verscheidenheid van de invullingen - die we beoordelen door ze met dit "absolute" te confronteren. Ons lichaam vraagt om voedsel, het wil in zijn integriteit groeien en bloeien, het wil gezond zijn, enzovoort. We hebben een idee van wat goede menselijke verhoudingen zijn. Een mens houdt eraan een zekere zelfstandigheid of vrijheid te bezitten. Enzovoort. Het is als *de vraag* die de mens is, dat de mensheid één is. Het is als waaier van antwoorden op die vraag dat ze veelvuldig is. Die veelheid is legitiem voor zover op de vraag die de mens is meerdere antwoorden mogelijk zijn - die echter allemaal *antwoorden* moeten zijn - hoewel de veelheid evenzeer

naar talrijke *schijnantwoorden* verwijst⁹. De *invariantie* van de geschiedenis is de *vraag die de mens is*. Het is alleen vanuit het besef van de vraag die de mens is, dat het mogelijk is te spreken van de schuldgevoelens (waarmee het westen, zoals Finkielkraut terecht schrijft, opgezadeld zit), het is vanuit dezelfde vraag dat de mens onbehagen kan hebben, dat hij kritiek kan uiten, en dat hij naar een oplossing op zoek gaat (die ook de omverwerping van een schijnantwoord kan zijn).

Veel van wat algemeen-menselijk is, heeft reeds een zekere uitdrukking gevonden, bijvoorbeeld in de vorm van "de verklaring van de rechten van de mens". Ze geeft uitdrukking aan het feit dat men de mens "niet alles kan wijs maken", dat hij voor het wezenlijke buiten de relativiteit van de cultuur valt (hoewel tegelijk de cultuur een onmisbaar werktuig is om van het leven een menselijk leven te maken). Het tijdsgewricht is niet bij machte om de mens zo te beduvelen dat voor hem ongeveer alles nu eens als waardevol dan weer als zinloos kan worden opgevat - alsof hij zou ophouden het stuk *realiteit* te zijn dat hij is of alsof dat stuk realiteit in een willekeurig aantal combinaties ontbonden en weer in elkaar gemonteerd zou kunnen worden. Het is onjuist te stellen dat de menselijke "opvattingen" - de denkbeelden van een cultuur of van een groep - allesbehalend zijn. Het is niet zo dat de Griekse of Romeinse slaven zich in hun slavernij gekoesterd hebben, alsof slavernij een louter "cultureel" (dit is, willekeurig) "opvatten" zou zijn, alsof de mens volgens de omstandigheden even graag slaaf of vrij burger zou zijn.

Niet dat alles altijd al gegeven is. De mensheid doet nieu-

⁹ Ik heb deze thematiek enigszins uitgewerkt in Mens en arbeid en in Mens tegenover mens.

we ervaringen op. Er gebeuren historische ontdekkingen, die *verworvenheden* worden, waaraan we niet meer kunnen twifelen. Er ontspringen nieuwe morele categorieën - of misschien juist, een reeds bestaande morele gevoeligheid wordt *expliciet* gemaakt. Als de ontdekking van enkele van die categorieën het werk van het westen is, dan is dat een goede zaak. Als we alle kwalen uit de doos van Pandora die het westen over de wereld losgelaten heeft, wegdenken, blijven wellicht nog genoeg wezenlijke dingen over om niet in een nihilistische houding tegenover onze cultuur te moeten vervallen en naar het oosten uit te wijken. Want die vlucht moet nog *verantwoord* kunnen worden, anders gezegd de oosterse wijsheid moet blijken een beter antwoord te zijn op *de vraag* die de mens is. Als Finkelkraut met zijn universaliteit of rationaliteit naar dit gebied van de *vraag* die de mens voor zichzelf is zou verwijzen, zou ik hem kunnen bijtreden. Het minste dat men kan zeggen is dat hij onduidelijk is.

3. Willen we aan relativisme en subjectivisme ontkomen, zo hebben we begrepen, dan moeten we ons *perspectief* op de realiteit ernstig nemen. We hebben er geen baat bij ons als "onpartijdige toeschouwer", als objectieve geest te gedragen. Dat is nochtans de vooropstelling van de relativistische theoreticus. Elke vorm van relativisme zet (minstens impliciet) een absoluut, objectief weten voorop - al herleidt het zich soms tot heel weinig.

Zo weet onze socioloog natuurlijk een en ander (en dit weten is een objectief weten). Hij gelooft dat er uitsluitend standpunten zijn bepaald door de macht (van de klasse waartoe men behoort). Bourdieu weet dat de maatschappij een klassengebeuren is en op basis hiervan takelt hij Heidegger toe en Althusser kent de wetten van het historische gebeuren en beseft hoe iedereen in het alledaagse leven

(Althusser als gewone burger zelf ingesloten) noodzakelijkerwijs *ideologisch* denkt. Althusser ziet de scheiding van kennis en ideologie met Spinoza ontstaan. Maar in feite had hij naar de "nieuwe wetenschap" (met het beginnende onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten) kunnen verwijzen. En Hobbes (evenals de moderne menswetenschapper) weet absoluut zeker dat de mens een natuurding is en dat zijn gehele bewustzijnsleven epifeneen is. Hij spoort dus overal de "subjectieve" en willekeurige gedragingen van de mens op.

Natuurlijk is het zo dat de verleiding tot absolutisme iedereen als het ware ingebakken is. Het volstaat immers het eigen standpunt als volstrekt vanzelfsprekend op te vatten, te menen dat men in de waarheid is (en dat is niet zo maar onjuist, want men kan stellen dat alle mensen als vraag die ze zijn fundamenteel in de waarheid zijn via hun in-de-wereld-zijn of aan-de-wereld-zijn). De mens raakt dus gemakkelijk in zijn cultuur, in zijn eigen bewustzijn, opgesloten. Maar deze houding moet niet *geïdealiseerd* of *verabsoluteerd* worden, zoals door het poneren van *objectief weten* gebeurt, dat principieel andere standpunten als onwaar afdoet, of, als het de eigen optie werkelijk begrepen heeft, als even *objectief* als welk ander standpunt ook (waardoor alles in relativisme verzinkt). De culturen zijn objectieve gebeurtenissen, ze hebben het objectieve karakter van natuurgebeurtenissen. De mensen zijn objectief geconditioneerd, ze bestaan niet *zelf*, ze bestaan vanuit hun antecedenten, vanuit hun opvoeding, vanuit hun tradities, vanuit hun fysieke natuur, vanuit hun cultuur. Het inzicht dat ze bezitten is dit van hun cultuur - het is het geborneerde inzicht van hun tijdsgewricht. Men kan niemand iets verwijten, want hij is niets anders dan wat hij - *objectief* - geworden is.

Laat mij nog even insisteren. Natuurlijk dat op de een of andere manier de wetenschapsmens - als toeschouwer, als zuiver *subjectum*¹⁰ - een uitzondering moet zijn. Weliswaar niet als gewoon mens, want ook als gewone burger is hij geboren. Maar als *objectivist* kent hij minstens enkele algemene principes en alleszins is hij er zeker van dat alleen objectieve kennis valabele kennis is.

Zijn wijsheid kan zich tot weinig beperken, zoals bij Lévi-Strauss tot het inzicht dat de culturen uitwerkingen van combinaties zijn waarbij een onbewuste, een anoniem denken, een ontijdelijkheid, de objectieve basis is, of zoals bij Foucault, de idee dat in de realiteit een absolute dispersie heerst, tegelijk de idee dat die dispersie er een is van het heersen van een diffuse alles doordringende *macht*. Het subjectieve leven - dat men in zijn verschijnende diversiteit niet kan loochenen - wordt dus *objectief* gedeut, het heeft een objectieve oorsprong en het gevolg is dat *niemand* nog werkelijk *denkt* (hij kan dat wel *menen*).

Alles is dus even *waar* of *werkelijk*. Niemand bedriegt zich ooit. De verscheidenheid van een cultuur of van een levenswijze wordt ten onrechte door een andere cultuur of een andere levenswijze als vreemd, als gek, als onwaar, beoordeeld, want er bestaan geen criteria, er zijn alleen de pseudo-criteria van de eigen cultuur.

Er zijn uitsluitend objectieve gegevens. Het relativisme waartoe men besluit, is dus niets anders dan de vaststelling dat de culturen en de mensen verschillen. Men stelt - eventueel met verwondering, eventueel met afgrijzen - de diverse praktijken vast, waarin "wij" niet kunnen inkomen. Maar men heeft besloten daar geen verweer tegen te heb-

¹⁰ In de zin die Rudolf Boehm bedoelt, subjectum, letterlijk, als iets onbepaalds, als iets passiefs, als een spons, een zuivere spiegel.

ben. De mens is nu eenmaal wat hij is, hij is geworden wat hij is, op basis van zijn omstandigheden, van zijn cultuur. De "subjectiviteit" van de culturen is dus in feite onbetwifelbare *objectiviteit*. Zo is het met grote huiver dat Feyera-bend de jodenmoord door het nazisme benadert. En onze objectivistische relativisten zien het niet zitten om de door Finkielkraut opgesomde barbaarse praktijken te veroorde-len. Alles is immers objectief, en tegen de "werkelijkheid" kan men niet optornen. Dat dringt tot de dagelijkse praktijk door. Zo kon men in de krant lezen dat Antwerpse verpleegsters morele problemen hadden met hun "instinctie-ve" afkeuring van clitoridectomie, ondanks de complicaties waarmee ze in het hospitaal geconfronteerd werden, om-dat, zo meenden ze, het verschijnsel toch een (Afrikaans) cultureel verschijnsel is en culturen zijn nu eenmaal ver-schillend.

Het leidt tot ondermeer het volgende vreemdsoortige "post-moderne" "spiritualisme". Men redeneert als volgt: wij, westersen, die van materieel comfort houden, hebben niet het recht een oordeel uit te spreken over hoe de have-loze op hun dood wachtende paria's in de straten van Cal-cutta zich voelen. Ze houden er immers een wereldbe-schouwing op na die met materiële welvaart niet hoog op-loopt, wij kunnen dus niet weten of ze gelukkig of ongeluk-kig zijn, en misschien zijn ze wel gelukkig! Wij zelf zouden, gezien onze culturele context, niet gelukkig zijn om in der-gelijke omstandigheden te moeten vegeteren. Dat zegt de westerse post-moderne, relativistische intellectueel, vanuit zijn behaaglijke zetel, geruggesteund door de zekerheid van zijn burgerlijk bestaan. Zijn idee is dat de mens totaal kneedbaar en opvoedbaar is. Hij staat geen stap verder dan de materialist van de zeventiende-achttiende eeuw, die ge-loofde in het *white paper* zijn van de menselijke geest, in de geest als een *empty cabinet* dat door de externe realiteit

beschreven of gevuld wordt. De mens is tot ongeveer alles in staat. Alles is resultaat van een leerproces. Men is van mening dat het onderscheid tussen een natuurlijke en een artificiële omgeving zelf artificieel is, men gelooft dat de mens alles kan worden, zowel een goedzak als een booswicht, en dat geen van beide minder of meer met de natuur van de mens in overeenstemming zijn - want de mens heeft geen natuur, zo meent men. Dat is weliswaar zwaar dubbelzinnig, want men houdt niet op de mens *objectief* te bekijken. Men bedoelt echter dat het *objectieve* karakter van de natuur van de mens zelf tot dergelijke differentiatie leidt.

Men zal tegenwerpen dat niet elke objectivist zo radicaal subjectivist of relativist is. Er zijn er namelijk die pretenderen te weten wat objectief waar is en die er niet voor terugschrikken te zeggen wat voor de mens *natuurlijk* is (zoals o.a. de sociobiologen, waarover straks nog een opmerking). Dat is inderdaad juist. Maar het punt is dat dit objectivisme niet wezenlijk van het relativisme verschilt. En het impliceert dat, ondanks de aanvaarding van een aantal objectieve gegevens, een aardig stuk relativisme blijft meespelen. Het is een relativisme dat noodzakelijkerwijs moet ontspringen als men weigert te erkennen dat mensen wezens zijn gekenmerkt door vrijheid, inzicht, in een leefwereldlijke natuurlijke en culturele omgeving.

Ik weet zelf ook best dat men over de mens - correcte - *objectieve* uitspraken kan doen en hoe deze objectieve gegevens worden verkregen: door na te gaan onder welke *voorwaarden* de mens niet kan bestaan of gedacht worden. Zonder bepaalde fundamenten kan de mens niet zijn. Zo weet de sociobiologie dat het zijn genen zijn. Maar de objectivistische duiding van dit onder condities staan doet direct een reusachtige schijn ontspringen, want de gehele

leefwereld van de mens is plots illusoir, gezien de ware werkelijkheid die van de genenpool is. Zo zal het marxisme andere *fundamenten* uitverkiezen: de productieverhoudingen. En weer ontspringt een reusachtige schijn, want ook nu is de gehele leefwereld ideologie, illusie, vermits hij het loutere effect van de socio-economische infrastructuur is. Ook nu is ieder in zijn cultuur of in zijn klasse opgesloten - Marx en Engels of Althusser als theoretici zelf uitgezonderd. Ieders denkbeelden zijn die van zijn tijd, van zijn economische situatie. Reeds Hegel dacht zo, en Heidegger zit op dezelfde golfenlengte. Immers, ook voor Hegel ziet ieder tijdperk niet verder dan zijn neus lang is, in overeenstemming met de figuur van het Absolute waartoe het hoort. Opnieuw - alleen Hegel weet beter. Hij overstijgt alle beperktheid en hij proclameert die van alle andere culturen en mensen. En zo kan men doorgaan. Heidegger sluit de mens in de *Seinsgeschichte* op. Of men herleidt, nog dieper gravende dan het socio-economische, alle realiteit tot *materie*, wat in feite consequent is, want het is moeilijk in te zien hoe de economische onderbouw ultiem zou zijn. Dat heeft Engels - met zijn *Dialektik der Natur* - goed begrepen. Het is dus blijkbaar onduidelijk wat men als laatste voorwaarde van de realiteit zal poneren. Heden is het modieus om *macht*, of *wil tot macht* - al of niet verbonden met klassenstrijd - het laatste of het eerste te noemen. Het is het lot van wie objectief of theoretisch denkt: hij kan niet langer de *leefwereld*, met daarin relatief vrije en relatief zelf denkende en verantwoordelijke mensen aanvaarden. Maar het gevolg is een objectivisme dat tot een onophefbaar relativisme leidt. Het ergste is dat op die basis helemaal niet meer kan worden ingezien wat de mensen met hun geschiedenis en hun cultuur zouden kunnen aanvangen.

4. *Besluit*

Ik verschil zeker niet wezenlijk van Finkielkraut wat de kritische houding betreft. Wel meen ik dat zijn pleidooi voor universaliteit te abstract is. De universaliteit is in feite dit van een menselijk *perspectivisme*, dat echter gelijkloosprongkelijk *openheid op de andere* is. De mens is voor zichzelf een *vraag*. Dit open perspectivisme houdt in dat kritiek wezenlijk *zelfkritiek* moet zijn - of misschien juist, dat kritiek op anderen en zelfkritiek onverbrekkelijk moeten samenhangen. Het is niet onmogelijk om Finkielkrauts mooie boekje in die zin te lezen, menige formule wijst in de goede richting. Het is niet *tegen* het eigen standpunt in dat men de anderen moet begrijpen, het is er *doorheen*, door het eigen standpunt naar de andere mee te nemen en de perspectieven met elkaar te confronteren.

* * *

DE MACHTIGE WAARHEID VAN MICHEL FOUCAULT

Christian Van Kerckhove

1. Inleiding

In een van zijn eerste geschriften vraagt Nietzsche, bijna op pathetische toon: 'Waar vandaan bij deze constellatie in 's hemelsnaam de drang tot waarheid!'¹ En inderdaad, met Nietzsche moeten we toegeven: waarom stellen wij telkens opnieuw de vraag naar de waarheid? En inderdaad, indien we vragen waarom we naar waarheid vragen, vragen we niet - en zeker niet in de eerste plaats - naar : wat is dat waarheid? We vragen zelfs niet of de waarheid haalbaar, zelfs niet of ze nastrevenswaardig is.

Algemeen gaat men er gewoonweg van uit dat 'de' waarheid bestaat, haalbaar en nastrevenswaardig is. Ook wij gaan er in wat volgt van uit dat waarheid bestaat en haalbaar is. Of de waarheid nastrevenswaardig is, is een totaal ander vraagstuk waarop het antwoord afhankelijk is van het object, de realiteit waarnaar die waarheid verwijst. Wat dit laatste betreft, met name de realiteitsrelatie van de waarheid, stellen we onomwonden dat zonder deze relatie de waarheid objectloos zou zijn, bijgevolg zinledig en dus nutteloos. Maar in het aangeven van de waarheid als een relatie tussen iets en een bepaalde realiteit schuilt natuurlijk de kern, het hart, het essentiële probleem van het waarheidsvraagstuk. Een problematische kern die ons naar het wezenlijke van het probleem van het waarheidsvraag-

¹ Nietzsche Friedrich, Over waarheid en leugen in buiten-morele zin, in: Waarheid en Cultuur, Boom, Meppel-Amsterdam, 1983, p. 111.

stuk zelf voeren zal.

In dit opzicht kunnen we ons niet terugvinden in een bepaalde kritiek op het waarheidsvraagstuk, een kritiek die - hoe lief hij mij ook is - net een vraagteken plaatst bij het aangeven van de waarheid als een relatie tussen een 'uitspraak' (in de meest brede betekenis van dit woord) en een gegeven iets. Hoe juist deze kritiek ook mag zijn - want in zijn essentie bekritiseert hij juist het feit dat zo alles waarheid *kan* zijn - helaas gaat hij niet ver genoeg. We zullen dit in wat volgt mede trachten duidelijk te maken.

Wanneer we stellen dat de waarheid een object heeft bedoelen we daarmee, zoals reeds aangegeven, te zeggen dat de waarheid beantwoordt aan een bepaalde realiteit. Het object van de waarheid is dus een realiteit. Het is nu evenwel niet zo dat die realiteit voor haar waarheid komt. Neen, de waarheid gaat aan haar realiteit vooraf. Waarmee we niets anders bedoelen dan dat de waarheid haar eigen realiteit creëert. De waarheid schiept haar eigen werkelijkheid, bijna zoals god de wereld schiep vanuit het niets.

Indien we dus de vraag stellen naar de waarheid, dan stellen we tegelijk en meestal in de eerste plaats de vraag naar de werkelijkheid waarvoor die waarheid staat. Elke vraag naar de waarheid-op-zich is *in dit opzicht* een totaal zinledige en zelfs nutteloze vraag. Indien we vragen naar de waarheid, vragen we naar de realiteit waarvoor die waarheid staat. Stellen we de waarheid in vraag dan stellen we in de eerste plaats haar realiteit in vraag. Dé centrale vraag is evenwel *waarom* we die werkelijkheid in vraag zouden stellen. Natuurlijk niet omdat die werkelijkheid waarheid zou zijn, maar wel omdat we een probleem hebben met die werkelijkheid. Maar waarom zouden we een probleem hebben met die werkelijkheid als object van een waarheid?

Indien we het waarheidsvraagstuk vanuit dit gezichtspunt benaderen, geven we aan dat elke waarheidskritiek een ideologie-kritiek is, of zo men wil een ethisch probleem is.

Nauw met deze koppeling van ideologie en waarheid verbonden, is die andere kant aan de waarheid. Indien het juist is dat de waarheid haar eigen realiteit creëert, dan moet de waarheid er effectief ook in slagen om die realiteit ingang te doen vinden. We krijgen hierdoor een andere kijk op het vraagstuk van de waarheid. Een andere kijk die mede begrijpbaar maakt waarom Nietzsche aan het vraagstuk van de waarheid het vraagstuk van de macht koppelt.

"[535] De waarheid heeft de macht nodig.- Op zich zelf is de waarheid geenszins een macht - hoezeer ook de adept der moodoenerige verlichting het tegendeel mag beweren! - Zij moet veeleer de macht aan haar zijde zien te brengen dan wel met geweld de partij der macht kiezen, anders zal zij altijd weer te gronde gaan! Dit is nu wel voldoende en meer dan voldoende bewezen!"²

Alle eer komt Michel Foucault toe om deze koppeling van waarheid en macht, in het licht van de realiteitscreatie van de waarheid en in navolging van Nietzsche, op afdoende wijze te hebben aangetoond. We zullen dan ook in wat volgt laten zien hoe Foucault enerzijds heeft aangetoond hoe de waarheid van het individu ontstaat, en anderzijds hoe men aan de opgelegde waarheid ondanks alles toch kan ontsnappen.

² Nietzsche Friedrich, Morgenrood. Gedachten over de morele voorgordelen. Arbeiderspers, derde druk 1979, p. 260.

2. De machtige waarheid van de individualiteit

Foucault heeft op onnavolgbare wijze aangetoond hoe macht de waarheid van de individualiteit produceert. Aan deze waarheidsproductie beantwoordt dan tegelijk een realiteit waaraan de waarde van de menselijke waardigheid wordt afgemeten. Hij vat dit wordingsproces kort samen in zijn boek *Discipline, Toezicht en Straf*: "Het individu is zonder twijfel het fictieve atoom van een 'ideologische' voorstelling van de samenleving; maar het is ook een realiteit die gefabriceerd wordt door de specifieke technologie van de macht die 'discipline' heet. We moeten ophouden de effecten van de macht steeds in negatieve termen te omschrijven, als zou ze enkel 'uitsluiten', 'onderdrukken', 'terugdringen', 'censureren', 'abstraheren', 'maskeren' en 'verhullen'. In werkelijkheid is de macht productief; ze produceert realiteiten, ze produceert objectgebieden en waarheidsrituelen. Het individu en de kennis daarover zijn het resultaat van deze productie."³

2.1. Macht

Indien we het vraagstuk van de macht zoals het ontwikkeld werd door Michel Foucault willen weergeven, stoten we direct op een probleem. Foucault heeft nooit een eenduidige machtstheorie op papier gezet. Wil dit zeggen dat hij nooit over macht heeft gesproken? Uit bovenstaand citaat blijkt reeds overduidelijk het tegendeel.

Het eenvoudigste besluit dat men er uit kan trekken is dat Foucault zich tegen een bepaalde machtsopvatting heeft verzet, en op basis daarvan losse, niet echt volledig uitge-

³ Foucault Michel, *Discipline, Toezicht en Straf. De geboorte van de gevangenis*. Historische uitgeverij Groningen, 1989, p. 269.

werkte tegenvoorstellen heeft geformuleerd. Een tweede en veel belangrijker besluit is dat Foucault heeft ingezien dat macht tegelijk berust op een waarheidsproductie die we in zijn perspectief moeten koppelen aan een individualisatieproces.

Om vooreerst even stil te staan bij het eerste besluit, kunnen we ons afvragen of macht zoals Foucault het in de aangehaalde tekst omschrijft, sterk doet denken aan Kruit-hofs omschrijving van macht. Kruithof stelt immers dat macht het vermogen is iets tot stand te brengen of iets te vernietigen, iemand iets niet te laten doen of hem net wel iets te laten doen.

Laat de zienswijze van Foucault zich hiertoe herleiden? Om deze vraag afdoende te kunnen beantwoorden moeten we twee zaken onderzoeken:

2.1.1. Tegen welke machtsopvattingen verzet Foucault zich?

Een vijftal machtsopvattingen vindt hij of te beperkend of totaal negatief:

1. Foucault vindt, zoals uit het daareven aangehaalde blijkt, de opvatting dat macht uitsluitend negatief werkt te beperkt. Macht produceert ook iets. Macht produceert waarheid.
2. Macht mag niet worden beschouwd als iets dat het exclusieve eigendom is van een bepaalde klasse. Macht is niet een ding maar iets dat beweegt, dat zich verspreidt en net daarvandaan haar macht haalt.
3. Het gevolg is dat macht geen enkel centrum heeft, maar werkzaam is over de gehele maatschappij.
4. Uit 2 én 3 resulteert dat macht niet enkel daar werk-

zaam is waar men haar met de vinger wijzen kan. Macht heeft haar grootste kracht daar waar men haar afwezig acht.

5. Macht laat zich niet enkel in een juridisch kader vatten.

2.1.2. Welke machtsopvatting staat Foucault zelf voor?

Met het in vijf punten aangeven van het verzet van Foucault, hebben we reeds een eerste aanwijzing gegeven van in welke richting men zijn omschrijving van macht kan interpreteren. Vooreerst kunnen we er uit besluiten dat hij zich niet volledig in Kruithofs omschrijving van macht kan terugvinden. Waarom? Kruithof omschrijft macht als een vermogen, waarmee hij aangeeft dat hij een algemene definitie van macht voorstaat. Foucaults interesse is veel beperkter. Wat hij beoogt te achterhalen is het politiek aspect van de macht, waarbij we politiek moeten omschrijven als dat 'fenomeen' dat de verhouding mens-mens regelt.

Politieke macht, zoals door Foucault, opgevat omvat twee niveaus, die men niet hiërarchisch moet benaderen. Op een eerste niveau onderzoekt hij de krachtsverhoudingen die werkzaam zijn. Op dit vlak laat zich het onderzoek naar het ontstaan van de waanzin, de kliniek, de gevangenis en de seksualiteit situeren.⁴ Enkel moet worden opgemerkt dat hij hierbij niet als een *neutraal* historicus werkt. Om dit te begrijpen moet het tweede niveau in rekening worden gebracht.

Zijn onderzoek op het eerste niveau acht hij pas zinvol, indien het wil achterhalen, - op het tweede niveau - welke strategisch dominante effecten deze krachtsverhoudingen beogen. Hij tracht bijgevolg te achterhalen welke waar-

⁴ We zullen hierop zo dadelijk dieper ingaan, waarbij we dan kunnen aantonen hoe effectief macht en waarheid aan elkaar gekoppeld zijn.

heidsproductie uit de krachtsverhoudingen resulteert.

Laat ik toch pogen iets meer in detail te treden:

1. Macht is iets dat moet worden gelezen in vlechtwerken van maatschappelijke verhoudingen. Dit wil zeggen dat men niet een machtssubject kan duiden, maar enkel relaties die niet op één enkele plaats zijn te situeren, maar verspreid over de gehele maatschappij opereren. Het is dus niet zo dat iemand de macht bezit en dat een ander eraan onderworpen is.

In dit onpersoonlijk vlechtwerk interesseert Foucault vooral de *microfysica* van de macht, die resulteert in de materialiteit van de waarheid. Wat hij hiermee wil aangeven is hoe kleine maatschappelijke verschijnselen zoals de zelf-verhouding, worden gedisciplineerd, met andere woorden worden teruggedrongen tot een opgelegde waarheid van het zelf. Deze microfysica bevat een zekere materialiteit omdat ze, bijvoorbeeld wat betreft de seksualiteit, inwerkt op de lijfelijkheid. Anderzijds valt haar materialiteit af te lezen uit de architectuur, bijvoorbeeld het gevangenisgebouw in het algemeen en de wijze waarop dit is gestructureerd in het bijzonder.

2. De maatschappelijke verhoudingen moeten worden opgevat als algemene krachtsverhoudingen, en dus niet louter en alleen als economische relaties. De algemeenheid houdt in dat er geen machtsbron is, enerzijds, en houdt, anderzijds, in dat er niet één enkele machtsrelatie is die op de andere verhoudingen zou inwerken. Bekeken vanuit het vraagstuk van de waarheidsrituelen wil dit zeggen dat de waarheid wordt voorgesteld als algemeen geldend en dus zeker niet het tijdelijk product is van die krachtsverhoudingen.

Het begrip kracht wijst op het dynamisch aspect van de

verhoudingen, waarbij er door die dynamiek botsingen kunnen plaatsvinden. Op de knooppunten ervan kan dan wel een zekere stilstand ontstaan die aanleiding geeft tot eenheden zoals: concrete historische gebeurtenissen, sociale instituties of teksten, die als algemeen geldende waarheden worden voorgesteld.

3. Macht vervult slechts haar specifieke rol wanneer binnen de botsingen ongelijkheden ontstaan, die aanleiding geven tot strategieën of bedoelingen. Het resultaat is het ontstaan van dressuur, uitsluiting, disciplineren, subjectivering, verdeling, inbeslagneming of inbewaringstelling. Machtsmechanismen die dus hun geldigheid halen uit hun onderliggende waarheidsrituelen.

De betekenis van de strategie wordt slechts duidelijk wanneer men haar algemene rationaliteit kan vatten op basis waarvan zij zich kan stabiliseren. Macht omsluit dus niet enkel het proces maar tevens het resultaat: de Waarheid van het Zijn. Net omdat de macht met dit resultaat iets tot stand brengt is het foutief haar als negatief te willen duiden.

4. Gezien deze macht algemeen werkzaam is en zij als resultaat - om met Merleau-Ponty te spreken - hyperdialectisch vervlochten is met een waarheidsproductie, is het tegelijk noodzakelijk ook die waarheidsproductie te bestuderen.

2.2. De Waarheid van het Zelf of de opgedrongen Waarheid van het Zijn

We kunnen natuurlijk niet de waarheidsproductie in haar omvattende algemeenheid beschrijven. Foucault bekijkt de waarheidsproductie vanuit het thema van de zich ontwikkelende Westerse rationaliteit, waarbij hij bijna exclusief

aandacht heeft voor de rol van de waarheid in de individualiseringsproductie, waarin het oude credo: Ken Uzelf, centraal stond. Ik zal hierbij aandacht hebben voor de rol die de waarheidsproductie heeft gespeeld bij het creëren van de Waarheid van het Subject waardoor het waanzinnige en het onredelijke subject konden worden afgebakend, de zieke en de gezonde als producten die voortvloeien uit de waarheidsaanspraken van de klinische blik, en de misdadiger als het resultaat van een opsluitings- en disciplineringsproces.

2.2.1. De waarheid van de waanzin.

Laat ik beginnen met het schetsen van de grote lijnen van het boek over de waanzin en het tekort aan rede: *De geschiedenis van de waanzin*. Het uitsluiten door de rede van alles wat haar vreemd is, onder de noemer van het tekortaan-rede, met andere woorden het uit- en opsluiten door het Zelf van het Andere, van de Ander, vormt het centraal thema van *De geschiedenis van de waanzin*. De Rede kan slechts de onrede afbakenen als onrede, net zoals het Zelf pas het Andere als Andere kan uitsluiten door zichzelf tot Waarheid te benoemen.

De *sokkel* voor deze zelfbenoeming van de Rede als enige Waarheid situeert Foucault in de middeleeuwen bij het opkomen, het bestrijden en het verdwijnen van de lepra. Meelaatsheid is een ziekte die door de kruistochten wordt geïmporteerd en die men door middel van isolering poogt te bestrijden. Door het afzonderen van de leprozen in gebouwen verdwijnt deze ziekte in de westerse wereld aan het eind van de middeleeuwen. De leegstaande gebouwen worden door andere 'zieken' bevolkt, waardoor Foucault kan spreken van de *grote opsluiting* en waarop hij zelfs een jaartal plakken kan: 1656.

In het perspectief van het vraagstuk van de waarheid is het van fundamenteel belang hier op te merken dat vanaf het begin van deze klassieke periode de opgesloten worden gevangen in een waardensysteem met als steunpunten de Rede als synoniem voor Waarheid en Moraliteit. Zo kan het Zelf zich telkens tot Zelf benoemen en dus de waarheid van zijn eigenheid bevestigen door zich telkens opnieuw af te zetten tegen het Andere, dat omwille van zijn Anderszijn door de Waarheid moet worden uitgesloten. Gezien de hoger aangehaalde verbondenheid van de Waarheidsanalytiek met de machtsdynamiek, hebben we hier niet met een statisch proces te doen. Foucault toont aan hoe de Waarheid omwille van haar zelfbevestiging, in zich wijzigende economische of historische omstandigheden, toch telkens opnieuw op zoek is naar een aangepaste scheiding tussen het eigene en het andere.

De redelozen die aanvankelijk bestaan uit werkschuwen, bedelaars, leeglopers, libertijnen, avonturiers en waanzinnigen bevolken een geheel netwerk van gebouwen: strafgevangenissen, tuchthuizen, *hospitaux généraux*, *houses of correction*, *workhouses* en andere. De plicht te arbeiden vormt de draaischijf. Arbeid wordt beschouwd als het wondermiddel bij uitstek, terwijl redeloosheid wordt aanzien als de oorsprong van al het kwade. Door middel van de arbeid ontdekt het subject de Waarheid van Zichzelf. Meer zelfs, dé Arbeid is dé Waarheid van het Subject. De mens is een arbeidend wezen.

Binnen de totale groep redelozen bekleedt de waanzinnige een bijzondere plaats: hij bezit een totaal onvermogen om dwangarbeid te verrichten. Als gevolg hiervan zal de waanzinnige van elke waarheidsaanspraak verstoken blijven. Maar om nog een andere reden bezit hij een uitzonderingspositie. Terwijl de redelozen schaamte inboezemen en net

om die reden aan het oog moeten worden onttrokken, wordt de waanzinnige tentoongesteld. De omschrijving door Aristoteles van de mens als een met rede begiftigd dier indachtig, wordt de waanzinnige beschouwd als een monster dat men net als de dieren in de zoo, op een zonnige zondag tot vermaak van de gehele familie kan gaan bekijken. Het dier-zijn vormt de essentie van de waanzinnige, waardoor van deze wordt gedacht dat hij in de meest extreme omstandigheden kan leven en overleven. De waanzinnige verpersonaliseert de waarheid van het dier-zijn.

Aangezien men op basis van een verschil in waarheidsaanspraak het een onrecht oordeelde de redelozen samen met de waanzinnigen op te sluiten, werd er aan het *eind van de achttiende eeuw* een scherpere scheidslijn getrokken tussen de waanzin en de redeloosheid. Aan de oorsprong lagen zich wijzigende economische opvattingen. Armoede wordt niet meer beschouwd als een individueel probleem, men onderkent - omdat er een nood is aan arbeidskrachten - de economische aspecten ervan. De keerzijde van de Waarheid wijzigt zich dus onder invloed van zich wijzigende economische noodwendigheden. Het resultaat is dat de waanzin van de algemene redeloosheid wordt losgeweekt. Maar tegelijk ontstaat er onder invloed van Pinel en Tuke, een doelmatiger en zachtzinniger opsluiting. Waanzin wordt nu beschouwd als een sociaal verval, waardoor men aan de waanzinnige een burgerlijke moraal tracht op te leggen. Enkel wanneer de waanzinnige zich onderwerpt aan deze burgerlijke moraal kan hij (opnieuw) de Waarheid van zijn Subject-Zijn ontdekken.

De zoektocht naar de Waarheid kan het waanzinnig subject evenwel niet op eigen kracht aanvatten. De reden hiervoor ligt voor de hand: verstoken van elke waarheid bezit de waanzinnige geen zelfkennis. Het gevolg is niet enkel dat

de arts zijn intrede doet, maar vanaf het begin van de negentiende eeuw is een medisch attest vereist om in de inrichting te worden opgenomen. De arts komt in het bezit van de Waarheid van het individu. Hoewel hij aanvankelijk opereert als vertegenwoordiger van Gezin en Wet, wordt hij met het verstevigen van de greep van het positivisme op de medische wetenschap, meer en meer een genezer dan een moralist. De arts vervreemdt de patiënt van zichzelf, omdat de arts en alleen hij weet wat goed is voor de waanzinnige, die er het zwijgen moet toe doen. In deze lijn plaatst Foucault ook Freud, hoewel deze laatste in een eerste benadering het woord opnieuw aan de tot gek verklaarde heeft gegeven. Maar toch zal de psychoanalyse de waanzinnige nooit verstaan, omdat ook de psychoanalyse vanuit haar alleen-macht en alleen-kennis om de betekenis van de Waarheid van de waanzin te ontcijferen, de waanzinnige van zijn eigen waarheid vervreemdt. Alleen de psychoanalyticus bezit de kennis van de Waarheid van het Subject, en alleen hij is dus in staat om aan het Subject de Waarheid terug te geven. Zo oordeelt de Waarheid.

2.2.2. De Waarheid van de Zieke

De Waarheid van het Subject, maar nu gereflecteerd in de vernietigende kracht van het Andere, dat in het Eigene aanwezig is als ziekte, staat centraal in het boek: *De geboorte van de kliniek*. Michel Foucault bestudeert in dit werk de geschiedenis van de geneeskunde tussen 1760 en 1825, met andere woorden de overgang van - wat Foucault noemt - de klassieke naar de moderne periode. Door middel van veranderingen op het gebied van theoretische en methodische opvattingen, van geneeskundige praktijken en van de organisatie van de gezondheidszorg, wordt de moderne medische wetenschap geboren. Binnen deze medische kennisverwerving staat de verhouding tussen het

bekende en het onbekende centraal. Uit deze studie tracht men tot de waarheid van het Andere - als ziekte aanwezig in het Eigene - te komen.

In de klassieke classificerende geneeskunde haalt de medicus de Waarheid van de Zieke niet uit zijn medische blik. De klassieke geneeskunde van de achttiende eeuw baseert zich op een classificatie van de ziekten. De plaats die de ziekte in een der klassen inneemt, is belangrijker dan haar plaats in het lichaam. De hiërarchische classificatie vormt de eerste ruimte, waarin de soorten ziekten zijn opgeslagen. Het lichaam vormt de tweede ruimte, terwijl het sociaal milieu - voor de klassieke geneeskunde is dit het huishoudelijk milieu - waarin de ziekte optreedt een derde ruimte vormt. Beide laatste ruimtes kunnen de essentie van de ziekte beïnvloeden waardoor de klassieke geneeskunde een afwachtende houding aanneemt.

Het is pas in de protoklinieken dat de medische blik in de praktijk, in het werkveld, op zoek gaat naar de Waarheid van het Subject. Een waarheid die evenwel op negatieve wijze wordt achterhaald, namelijk door middel van het onderzoeken en afbakenen van het on-eigene (het Andere) als een storend element dat aanwezig is in het Eigene zelf. In de nieuwe klinieken staat het spreken en zien, het vragen en kijken, de taal en het oog centraal. De Waarheid van de Ziekte wordt verwoord, ze wordt in een proces van beschrijvingen opgesloten: elke ziekte krijgt een eigen naam.

De wisselwerking tussen zichtbaar en uitspreekbaar komt tot haar volle bloei bij het ontstaan van de pathologische anatomie. Plaats en bron van de ziekte worden in empirisch aanwijsbare plaatsen gezocht, waardoor de oude classificatie wordt doorbroken. Niet enkel de organen worden onderzocht, maar ook hun onderlinge relaties en het weefsel

waaruit ze bestaan. De pathologische anatomie haalt met andere woorden haar informatie, in tegenstelling tot de klassieke geneeskunde, niet uit het leven, maar uit de dood.

Op de fundamenten van deze pathologische anatomie is de moderne kliniek opgetrokken. De verschillen tussen proto-kliniek en kliniek zijn enorm, vooral op het gebied van de daad en het woord. De verhouding tussen woord en blik wordt een complex raamwerk dat vier steunpunten kent: kijken, horen, aanraken en vragen. Om het onzichtbare kwaad te kunnen opsporen is aan het vragen en zien toegevoegd: het kloppen, het slaan, het beluisteren, het drukken, enzovoort. Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat de uitvinding van de stethoscoop door Laennec van een enorme betekenis is. De nieuwe organisatie van de kliniek maakt het mogelijk de tijdsafstand tussen overlijden en autopsie te verkleinen. De dood wordt de informatiebron bij uitstek: zij verschaft inzicht zowel in het ziekte- als in het levensproces. Via de dood wordt de ziekte ruimtelijk gesitueerd, waarbij net die ruimtelijkheid haar zichtbaarheid uitmaakt. Dit laatste in tegenstelling tot de klassieke geneeskunde waar de ruimtelijkheid het gevolg was van de zichtbaarheid. De mens ontdekt zijn waarheid via de eigen eindigheid. Voor het klassieke denken heeft de eindigheid geen andere inhoud dan de ontkenning van het oneindige, terwijl het moderne denken aan de eindigheid de macht van het positieve toekent. Met deze nieuwe eindigheidsantropologie wordt het het lot van de individualiteit om steeds een gestalte aan te nemen in de objectiviteit van de Waarheid die haar zichtbaar maakt, maar tegelijk verbergt, haar ontkent en evengoed fundeert. En ook hier is het zo dat het subject niet zelf zijn waarheid kan achterhalen. Om de eenvoudige reden dat die waarheid verstrekt wordt door de aanwezigheid van het Andere in het Eigene. Gezien de

waarheid via het Andere aan het licht komt en dit Andere enkel door de arts kan worden gekend, bezit hij en alleen hij kennis over de Waarheid van de Ziekte en bijgevolg ook over de Waarheid van het Subject. Eens te meer wordt het subject van zijn eigen vermeende waarheid beroofd.

2.2.3. Waarheid door uitsluiting

Het thema van de Waarheid door uitsluiting is nauw met beide bovenstaande benaderingen verbonden. Met het opbouwen van de Waarheid van de waanzin poogde men nog het andere als absoluut vreemde uit te sluiten om zo te komen tot de Waarheid van het Zelf. Met de geboorte van de gevangenis, daarentegen, wil men door middel van het Waarheidsspreken de Waarheid niet langer construeren uitgaande van de afgebakende andersheid van het andere, maar wil men door middel van het Zelf de algemene waarheid van de Eigenheid ontdekken. Ook met behulp van deze wil tot waarheid wil men de Waarheid van het Zelf ontdekken, ook los van de kennis die dit zelf van zichzelf meende te hebben. Deze disciplinerende praktijk staat haaks op de foltering als terechtstellingsmethode in de klassieke periode. De foltering is immers niet op zoek naar de Waarheid van het Zelf. Het is een middel waarmee de vorst zijn macht wenst te bewijzen, eerder dan de misdaad te bestraffen. Bovendien spreekt de bekentenis een waarheid uit, die de waarheid van de macht van de vorst representeert en niet de 'eigen' Waarheid van het Subject.

Geleidelijk aan ontstaat evenwel een nieuwe vorm van macht: de disciplinaire macht. Deze vervangt vanaf het begin van de negentiende eeuw de verouderde soevereine macht. Een disciplinerende macht die eveneens meewerkt aan het creëren van een nieuwe Waarheid van het Subject.

Toch komt die nieuwe macht niet uit de lucht gevallen. In de loop van de klassieke periode had men reeds het lichaam ontdekt als object en doel van de macht. Het lichaam is iets dat men naar zijn hand kan zetten, het is een volgbaar object dat men tot een Subject van Waarheid kan kneden.

Waaruit blijkt nu de vernieuwing:

1. *de schaal*: de macht wordt uitgeoefend niet meer op het lichaam als totaliteit, maar de dwang wordt uitgeoefend tot in de *kleinste* onderdelen, houdingen en gebaren;
2. *het object*: het betreft vanaf nu de economie en de doelmatigheid van zijn *bewegingen*;
3. *de wijze waarop*: de dwang wordt permanent uitgeoefend.

Het resultaat is het ontstaan van een nieuwe individualiteit of beter een nieuwe Waarheid van het Subject, die vier kenmerken bezit:

1. *celvormig*: wat door een verdeling van de ruimte wordt bereikt;
2. *organisch*: wat door een controle over de werkzaamheden wordt bereikt;
3. *genetisch*: door een accumulatie van de tijd;
4. *combinatorisch*: wat wordt bereikt door het samenbinden der krachten.

Aan deze vier individualiseringsmethodes, beantwoorden vier disciplinerings technieken die elk op zich instaan en samenwerken om de Waarheid van het handelend Individu te creëren:

1. *het opstellen van tableaux*: dit komt neer op een verdeling van de ruimte, wat via verschillende wegen verloopt:
 - instellen van een *afgesloten ruimte* waarin de individuen worden verzameld, bv. de fabriek;

- *onderverdeling* van de ruimte;
- *toewijzen* van functionele posities;
- invoeren van een *hiërarchie*, indien de individuen zich bewegen.

2. bewegen in de tijd:

- het opstellen van een *uurrooster*;
- de *tijdsduur van de handeling* zelf wordt uitgewerkt;
- het opstellen van optimale *relaties* tussen handeling en lichaam, en tussen lichaam en de te hanteren objecten;
- de tijd moet *uitputtend* worden benut.

3. het wordingsproces:

- de tijd moet worden *geaccumuleerd*, zoals in de school, waarin men verschillende klassen moet doorlopen.

4. het samenvoegen van de krachten:

de beschikbare krachten moeten optimaal worden gecombineerd.

De *middelen* waarover de discipline beschikt om haar Waarheid op te leggen zijn drievoudig. In de marge kunnen we opmerken dat we ook hier duidelijk de door Nietzsche hoger aangegeven samenhang tussen Waarheid en Macht merken:

1) *toezicht door de hiërarchische blik*: de dwingende blik bevindt zich niet meer extern maar intern waardoor de controle alomtegenwoordig wordt. De controle profileert zich als een netwerk waardoor iedereen iedereen kan en moet controleren.

2) *de moraliserende sanctie*: die zich karakteriseert door

- het ontwikkelen van voorschriften en gebodsbepalingen;
- het ontwikkelen van een eigen soort bestraffing: strafbaar wordt alles wat niet conform de regel is (niet inbreuk op de wet);
 - het doel is het verkleinen van de afwijkingen;
 - naast de vele straffen kent men een aantal beloningen waardoor men op de hiërarchische ladder kan klimmen, of bij straf kan dalen.

3) *het examen*: combineert de technieken van hiërarchisch toezicht en normaliserende sanctie, met als kenmerken:

- het omkeren van de economie van de zichtbaarheid;
- het invoeren van identificatie, registratie en het aanleggen van dossiers;
- elk individu verwordt tot een geval: het is beschrijfbaar, meetbaar, weegbaar en vergelijkbaar.

Kenmerkend voor de negentiende eeuw is dat de individualiserende discipline op de uitgeslotenen en de opgeslotenen, kortom op de grote groep der redelozen wordt toegepast. Hierdoor merken we des te beter hoe men slechts door middel van het creëren van een Waarheid van het Zelf, de Waarheid of zo je wil onwaarheid van het andere kan bepalen, afbakenen en uitsluiten.

In deze zelfbepaling van de Waarheid blijkt het *panoptisme* van Jeremy Bentham van strategische waarde. Het Panopticon is een ringvormig gebouw met in het centrum een toren die uitzicht biedt op de ringvormig aangebouwde cellen.

Zowel voor- als achterwand van elke cel bestaat uit glas terwijl de cellen van elkaar door muren zijn afgesloten. Het

glas moet in elke cel voldoende licht doorlaten, zodanig dat men de gevangene vanuit de toren kan observeren zonder zelf gezien te worden. De machtsuitoefening is zodanig geperfectioneerd dat haar uitoefening bijna overbodig wordt, daar de gevangene nooit weet of hij nu wel of niet in de gaten wordt gehouden. Dit principe vindt snel uitbreiding waardoor het wordt toegepast zowel in ziekenhuizen als in gevangenissen, zowel in werkplaatsen als in scholen. Het Panopticon versterkt de macht en vergroot de productiviteit.

Deze disciplinerende macht breidt zich in de loop van de achttiende eeuw uit over de gehele maatschappij. Historisch voltrekt deze verandering zich langs drie lijnen:

1. *omkering van de disciplinerende functie*: de techniek tot het uitbannen van het kwaad als keerzijde van de waarheid, slaat om in een positieve en productieve macht. De discipline functioneert meer en meer als een techniek waarmee nuttige (nuttigheid en waarheid vallen in dit opzicht samen) individuen kunnen worden gefabriceerd;
2. een *verstrooiing* van de disciplinaire mechanismen vindt plaats;
3. een *verstatelijking* van deze disciplinaire methode treedt op (bv. de politie).

In dit licht wordt het begrijpbaar dat de gevangenis algemeen wordt beschouwd als een heropvoedingsgesticht, waarbij men onder heropvoeden verstaat de morele plicht om zich, door middel van de cultureel aanvaarde waarden als arbeid, te onderwerpen aan de opgelegde Waarheid van het Subject.

3. De eindige waarheid van het worden

Uit de bovenstaande - helaas te korte en mede daarom ook té abstracte - schets kan men opmaken hoe uit de vreemde samenhang van epistemologie, ontologie en ethiek (wat men tegelijk ook zou kunnen omschrijven als ideologie?) zich langzaam aan een vaststaande Waarheid van het Subject aftekent. Deze zelfwerkzame Waarheid bepaalt zich positief tegen de achtergrond van het door haar geconstrueerde Andere en de Andere. Hoewel Foucault dit Zijnsproces van de Waarheid op overtuigende wijze heeft beschreven, haalt hij evenwel tegelijk zijn grootsheid als filosoof uit het feit dat hij niet is blijven steken in een loutere beschrijving van dit proces. In zijn laatste geschriften ging hij op zoek naar een uitweg. In deze zoektocht plaatst Foucault vanuit een hernieuwd historisch onderzoek deze Waarheid van het Zijn tegenover de meerduidige waarheid van het worden. Dat deze zoektocht naar een uitweg effectief ook beantwoordt aan een bepaalde hedendaagse maatschappelijke gevoeligheid blijkt overduidelijk uit geschriften als: Marchiel Karskens en Jozef Keulartz: "Foucault Herdenken. Over werk en werking van Michel Foucault".

Tegelijk evenwel leert me de ervaring dat Foucaults zoektocht naar de individualiteit van het worden een werkelijk niet eenvoudig te begrijpen gebeuren is. Om die reden eigen ik mezelf dan toch maar de vrijheid toe om de beschrijving van de waarheid van het worden als uitweg uit de Waarheid van het Zijn, niet enkel te vereenvoudigen - en te laten uitlopen op een praktisch voorbeeld - , maar tegelijk het gehele gebeuren in een ruimer kader te plaatsen. Abstractie makend van allerlei moeilijkheden, waarvan ik me toch gedeeltelijk bewust ben, zal ik drie moderne filosofen kort situeren in het kader van een meerduidige waarheid

van het worden. Tegelijk lees ik die filosofen - Nietzsche (inderdaad nogmaals), Sartre (ambivalent) en Freud (waarom niet?) - als het ware door de bril van Foucault. Foucault zelf bewaar ik voor het slotstuk.

3.1. De metafoor: God is dood.

Nietzsche lijkt me zonder enige twijfel een van de eerste filosofen waar wij ons op zoek naar de identiteit van de eindige waarheid van het worden, mee moeten confronteren. Centraal in deze confrontatie staat natuurlijk zijn uitspraak: 'God is dood'. De uitspraak moeten we - zeker in dit kader - als een metafoor beschouwen. De Identiteit of het Zijn van de mens die naar het evenbeeld van God door diezelfde God werd geschapen, sterft samen met zijn God. God wijst niet langer de Weg, is niet langer de Waarheid en brengt niet langer het Licht. We hoeven ons leven niet langer in te richten naar de idee God, dat leert ons Nietzsche.

God als metafoor, omdat met de dood van God tevens wordt aangegeven dat we onze identiteit niet langer krijgen opgespeld via de Ander. Een metafoor die - met andere woorden - tegelijk aangeeft dat ook de epistemologische-ontologische grondslag verdwijnt op basis waarvan de Ander - zoals in het vorige punt aangegeven - ons de Waarheid over onszelf meende te moeten opdringen.

Wat rest na de dood van God - als metafoor - is dat we op ontologisch vlak blijvend gekneld zullen zitten tussen onze vrije wil en het fatum.⁵

⁵ Zie hiervoor mijn: De waarheid van het subject. Over het denken van de jonge Nietzsche, in: De Uil van Minerva, Gent, Volume 7, nr. 2 (winter 1990/91), pp. 91-97.

3.2. Veroordeeld tot vrijheid

Indien we in navolging van Dostojevski, uit de metafoor 'God is dood', besluiten dat nu alles wel toegelaten is, dan zien we werkelijk over het hoofd dat deze metafoor pas en voor het eerst een ethiek op mensenmaat mogelijk maakt. Maar voor we zover zijn hebben we behoefte aan een nieuwe ontologie, dus niet langer een onto-theo-logie, maar een nieuw mensbeeld dat zich niet langer spiegelt in de opgelegde Identiteit van de Waarheid.

Sartre was in onze eeuw een van de eerste en enige filosofen die naar die nieuwe identiteit van het worden, naar de waarheid van het worden op zoek ging. Hij komt dan ook heel terecht tot de vaststelling: "In de achttiende eeuw wordt het godsbegrip door de atheïstische filosofen afgeschaft, maar niet even consequent de gedachte dat de wezensbepaling aan het bestaan voorafgaat."⁶

De stelling dat de essentie aan de existentie voorafgaat impliceert dat de mens niet vrij maar gedetermineerd is. Net naar deze verhouding was men, in wat ik via Foucault boven heb geschetst, op zoek. Het feit dat men ertoe wil komen de essentie voor de existentie te plaatsen, weerspiegelt de wil om vooraf de Waarheid van het Subject te bepalen. Sartre daarentegen brengt de zaken opnieuw in een - zoals we straks zullen zien, voorlopige - 'juiste' verhouding door te bevestigen dat de existentie aan de essentie voorafgaat. Deze stelling impliceert dat we onze Identiteit niet langer via de Ander opgedrongen krijgen, maar dat we zelf in onze identiteit van het worden er voortdurend toe veroordeeld zijn om zelf iets van ons leven te maken.

⁶ Sartre, J.P., Over het existentialisme, A. W. Bruna & Zoon, Utrecht/Antwerpen, 1967, p. 12.

Hoewel Sartre niet langer vasthield aan de Essentie van het Zijn, maar aan de existentie van het worden en de mens in dit opzicht - in Sartres opzicht - situeerde als een hyperdialectische spanningsverhouding tussen 'ik-ben-niet-wat-ik-ben' en 'ik-ben-wat-ik-niet-ben', hield hij helaas toch vast aan de uiteindelijk te bereiken ontologische eenheidsstructuur, met andere woorden aan het ultiem te bereiken ideaal van het samenvallen met de Identiteit van het Zijn. Zo bewandelt het worden ook bij Sartre nog te veel het pad van het Zijn, wat tegelijk verklaart waarom Foucault - ondanks alle sympathie - zich nooit heeft kunnen terugvinden in het existentialisme van Sartre.

Het Sartriaans menselijke Zijn haalt immers zijn zingeving uit zijn verlangen om zijn 'en-soi' en zijn 'pour-soi' te laten versmelten tot een 'en-soi-pour-soi'. Dit uiteindelijke samenvallen van het worden met het Zijn, van het ik met zichzelf, dit opgaan van het zijnde in het Zijn, is en blijft ook voor Sartre in de eerste plaats het waardevolste ideaal van het Ik of het Ik-ideaal dat ook hij als Goddelijk omschrijft.

"Or, c'est précisément le projet même de l'en-soi-pour-soi. Car cet être idéal est défini comme un en-soi qui, en tant que pour-soi, serait son propre fondement, ou comme un pour-soi dont le projet originel ne serait pas une manière d'être, mais un être, précisément l'être-en-soi qu'il est. On voit que l'appropriation n'est pas autre chose que le *symbole* de l'idéal du pour-soi ou valeur. Le couple pour-soi possédant et en-soi possédé vaut pour l'être qui est pour se posséder lui-même et dont la possession est sa propre création, c'est-à-dire Dieu."⁷

⁷ Sartre, J.P., L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Collection TEL 1, Paris, 1943, p. 653.

3.3. Complex subject

Sartres conclusie uit de vaststelling dat God dood is, zouden we kunnen doortrekken naar de door Foucault aangekondigde dood van het Subject. Sartre heeft vanuit zijn verabsolutering van de menselijke vrijheid - helaas - niet willen toegeven aan het feit dat we als mensen geen alleenheerser over en in het eigen zijnde zijn. De Engelse empirist David Hume merkt in dit opzicht terecht op dat we als individu geen enkelvoudig maar een complex geheel zijn.

Het komt aan Sigmund Freud toe om ons voor het eerst een grondig inzicht te bieden in de mogelijke samenstelling van deze complexiteit. Net omwille van het feit dat Freud als een van de eersten een grondige analyse geeft van die complexiteit, voelde Foucault zich zo tot hem aangetrokken. Maar net omwille van het feit - zoals we hoger reeds opmerkten - dat Freud soms voorgaf te weten hoe de onderdelen van het complex het best in elkaar pasten los van de inbreng van het subject zelf, had Foucault zo een grote afkeer van Freud. Maar laten we - op weg naar Foucault - toch even stilstaan bij Freud en vragen wat hij ons op het vlak van het complex subject te leren heeft.

In de antropologie van Freud wordt de zogenaamde ontologische eenheidsstructuur reeds verbrossend door een driedeling van het bewustzijn: bewust, voorbewust en onbewust. Over dit laatste hebben we zelf hoegenaamd geen controle meer. De persoonlijkheidsstructuur die daarmee samenhangt is eveneens een driedeling, waarbij de eigen eisen (het Es) in een voortdurende strijd zijn verwickeld met de (gevalideerde) eisen uitgaande van de buitenwereld (het Über-Ich). Uit deze conflictuele wisselwerking groeit steeds opnieuw ons eigen 'ik'. Een 'ik' dat voortdurend

in wording is, daar de verhouding tussen 'Es' en 'Über-Ich' nooit vaststaat, maar steeds in beweging is. Om de dynamiek van deze beweging te vatten spreekt Freud van ritme.⁸ De door Sartre zo verheerlijkte vrijheid is niet aan deze ritmiek tegengesteld, maar is er juist onlosmakelijk mee verbonden. Het is veeleer zo dat een op niet-verantwoorde wijze omspringen met de ritmiek een ernstige storing kan veroorzaken en bijgevolg aanleiding kan geven tot ofwel een neurose of tot een psychose.⁹ Maar aan welk ritme we de voorkeur geven, bepalen we zelf en in volle vrijheid. Dankzij deze zelfbepaling kunnen we, maar zijn we er ook toe veroordeeld zelf zin aan het leven te geven.

Zoals we hoger ook zagen trachtte men vanuit de Waarheid van het Zijn deze ritmiek steeds vooraf in regels te gieten. Dat men daarin tot op een zekere hoogte ook is gelukt, wordt bewezen door de overvolle spreekkamers van Freud en zijn opvolgers.

3.4. Bestaanskunsten

Hoewel we met Nietzsche weten dat we ons leven niet langer kunnen laten bepalen door de metafoor God, hoewel we met Sartre weten dat we veroordeeld zijn tot vrijheid en zingeving, en hoewel we met Freud weten dat we uiterst complexe wezens zijn, stelt zich natuurlijk de vraag hoe we dit alles kunnen verwerken tot een zekere identi-

⁸ Zie hiervoor: Freud, S, Het masochisme als economisch probleem, in: Psychoanalytische theorie 1, Boom, Meppel, 1985, p. 172.

⁹ Zie hiervoor mijn: De twee verschijningsvormen van het geweld tegen zichzelf : neurose en psychose, in: Conflict Geweld. Deel 2 : De omslag van conflict in geweld. Samengesteld door Rudolf Boehm en Guy Quintelier, Kritiek 19, Gent, 1990, pp. 181-197.

teit. Zonder daarbij opnieuw te vervallen of ons te moeten onderwerpen aan de Identiteit van het Zijn. De mogelijke oplossing die Freud aangeeft door te verwijzen naar een ritmisch spel, is uitermate boeiend maar is nooit uitgegroeid tot een werkbare ethiek.

Wie de ontologie van het complex subject - ontstaan uit de as van de dood verklaarde Waarheid van het Subject - wel heeft doorgetrokken naar een werkbare ethiek is Michel Foucault. Tegen de Waarheid van het Subject dat zich steeds via het door de Ander opgedrongen *gnōti seauton*, het 'Ken U Zelf, moet schikken naar de Waarheid van het Zijn, plaatst hij het vloeiend voorschrift van de *epimeleia heautou* of de 'zorg voor zichzelf'.

Deze 'zelfzorg' is een bestaanskunst die impliceert dat we zelf ons leven voortdurend dienen te maken, wat impliceert dat elk gegeven Zelf (d.w.z. elke voor immer vaststaande en vastgestelde Eenheid)¹⁰ en elke doorzichtige Waarheid van dit Zelf uitgesloten is.¹¹

In de eerste plaats bepalen deze bestaanskunsten als uitgangspunt en grondslag van elke ethiek, welke van mijn gedragingen en handelingen relevant zijn voor het moreel handelen of voor het moreel oordelen (bijvoorbeeld: beschouw ik zelf het feit dat ik lang dan wel kort haar heb, rood dan wel groen geverfd, als een onderwerp van ethiek

¹⁰ In dit opzicht spraken we hoger van de 'Goddelijke Waarheid van het Subject' in analogie met een courante vertaling van het woord 'Jahwe' in 'Ik ben die Ik ben'.

¹¹ Zie hiervoor mijn: Inleiding tot een architectuur van het zelf. Over het denken van Michel Foucault. in: De twintigste eeuw in de filosofie, Kritiek 20, Gent, 1990, pp. 130-142.

of niet?)¹² Mijn handelingen maken als zodanig deel uit van de (mijn) algemene *ethische substantie*. Hoewel ik mezelf, mijn eigen zelfverhouding, mijn handelingen als uitgangspunt neem, wil dit niet zeggen dat deze ethiek een soort egoïsme predikt los van de maatschappelijke context. Mijn ethische substantie wordt geconfronteerd met de maatschappelijke behoefte mijn morele verplichtingen te erkennen (bijvoorbeeld: is het feit dat ik voor mezelf bepaal dat het hebben van rood geverfde lange haren geen onderwerp van ethiek is, onderwerp van een maatschappelijke ethische discussie, beoordeling of veroordeling? Met andere woorden, in welke mate heeft de samenleving op ethisch vlak te oordelen over mijn lange rode haren?). Het in maatschappelijk verband erkennen van mijn ethische substantie kunnen we omschrijven als de *subjectiveringswijze*, het feit dat mijn subjectiviteit mede wordt bepaald door de samenleving.¹³ Uit de wisselwerking tussen de ethische substantie en de subjectiveringswijze, resulteert mijn *zelfpraktijk* of mijn ascetisme. Dit alles moet dan weer worden gezien in het licht van de uiterst belangrijke vraag naar de *teleologie*: welk soort bestaan beoog ik te realiseren met mijn moreel handelen?

¹² Deze veeleer Aristotelische benaderingswijze van de ethiek verschilt duidelijk van de christelijke zienswijze op ethiek, die in het bepalen van wat Goed en Kwaad is (men spreekt in dit soort ethiek steeds in absolute termen) in de allereerste plaats uitgaat van de Ander. Hoe diep deze christelijke benadering van ethiek in ons denken is doorgedrongen beschrijf ik in mijn artikel: 'De moraal van het verhaal', in: In verhouding. Opstellen aangeboden aan Rudolf Boehm op zijn vijfenzestigste verjaardag, Kritiek, Gent, 1993, pp. 175 - 198.

¹³ Ter verduidelijking kunnen we in dit verband opmerken dat 'subjectum' komt van 'subicere', wat betekent 'onderwerpen' of 'het onderworpenen', wat tegelijk ook in maatschappelijk verband de betekenis heeft gekregen van 'onderdaan'.

Laat ik dit wat abstract schema even concretiseren aan de hand van een actueel voorbeeld waarvan ik de problematiek sterk heb vereenvoudigd: euthanasie.¹⁴

Vanuit de ethiek van de bestaanskunsten neemt men als uitgangspunt de *ethische substantie* die men in dit kader zal benaderen als het zelf en volgens eigen criteria bepalen van de waarde van het leven. De *zelfpraktijk* of het ascetisme dat daarmee samenhangt, zal de grenzen van deze waarde bepalen. Zo zal ik voor mezelf uitmaken wanneer mijn leven elke waarde heeft verloren en het dus niet langer waard is geleefd te worden. In *teleologisch* opzicht betekent dit dat ik in een maatschappelijk verband een waardig leven wil leven en indien dit niet langer mogelijk is, ik zelf kan beslissen er een einde aan te willen (laten) maken. Gezien deze laatste beslissing is ingegeven vanuit mijn zelf bepaalde ethische substantie, betekent dit dat de *subjectiveringswijze* op dit vlak uiterst minimaal is. Concreet wil dit zeggen dat de samenleving zich op dit vlak niet moet inlaten met mijn zelfverhouding, dus geen medezeggenschap heeft over wat ik als de grens van de waarde van mijn leven bepaal, wat impliceert dat er geen juridische regels kunnen worden opgesteld die de euthaniserende daad strafbaar zouden stellen, maar wel dat er samenlevingsregels kunnen worden opgesteld opdat ik me ook op dit vlak goed tot mezelf kan verhouden.

Om de eigenheid van deze benaderingswijze van de bestaanskunsten toch even te accentueren, wil ik hetzelfde probleem benaderen vanuit een ethiek die uitgaat van de Waarheid van het Subject.

¹⁴ Zie voor een ruime benadering van dit vraagstuk: L. Desmedt & C. Van Kerckhove, Waardig Sterven. Een humanistische visie op euthanasie, Uitgave Humanistisch Vrijzinnige Dienst, 1996.

Zoals ik reeds hoger heb opgemerkt vertrekt deze ethiek niet vanuit de 'zorg voor het zelf' of de bestaanskunst, maar vanuit de 'categorische imperatief' Ken U Zelf. Deze Zelfkennis krijgt men niet via de zelfverhouding, maar wordt me in mijn relatie met de Anderen door die Anderen meegedeeld. Het is dus door die Ander dat mijn Identiteit wordt opgebouwd. Hierin schuilt nu precies het grote verschil met de benaderingswijze van de bestaanskunst. In de benadering van het euthanasievraagstuk gaat de Waarheid van het Zelf niet uit van de door het subject zelf bepaalde *ethische substantie*, maar van de *subjectiveringswijze*. Dit laatste impliceert dat de Anderen (weliswaar in het gelaat van de Ander) zullen bepalen wat ik als Subject ben, met andere woorden hoe ik me dien tot mezelf te verhouden. Zij zullen bepalen welke van mijn gedragingen deel zullen uitmaken van de ethische substantie. Concreet betekent dit dat de Anderen zullen bepalen wat de waarde is van het leven en wanneer dit leven niet meer waard is om geleefd te worden. De *zelfpraktijk* of het *ascetisme* staat in dienst van het in verhouding brengen van mijn zelfverhouding met de door de Derden opgelegde Voorschriften.¹⁵ Dit alles staat dan in dienst van de teleologie die niets anders is dan bijvoorbeeld het verkrijgen van hét leven na de dood. Gegeven deze teleologie en gezien de subjectiveringswijze als uitgangspunt van de ethiek wordt genomen, waarin mede gesteld wordt dat ik mijn leven van de Ander heb gekregen, wordt aangenomen dat ik niet zelf kan en mag oordelen over de waarde van mijn leven. Op basis hiervan heb ik geen inspraak in het bepalen van welke van mijn gedragingen onderwerp zijn van ethische beoordeling, een inspraak of beter een zelfbepaling die de bestaanskunst als uitgangspunt neemt. Niet ikzelf bepaal of mijn leven nog enige waarde heeft, maar wel de Anderen (Artsen, Moraalrid-

¹⁵ Zie hoger voor de machtsmechanismen die hier in het spel zijn.

ders, de Politieke Macht, enz.).

4. *Besluit*

Door het zelf kunnen afbakenen van de ethische substantie kan ik mezelf tot ethisch subject bepalen, terwijl ik in de op basis van de Waarheid van het Subject opgebouwde ethiek, die uitgaat van de subjectiveringswijze, tot Ethisch Subject *wordt* gereduceerd.

Tegenover elkaar staan hier de Waarheid van het Zijn en de waarheid van het worden. Foucault, zo kunnen we wel besluiten, heeft enerzijds overduidelijk aangetoond hoe de Waarheid van het Individu ontstaat, en anderzijds hoe men aan de opgelegde Waarheid ondanks alles toch kan ontsnappen door middel van de bestaanskunsten. Tegelijk, en dit is van onschatbare waarde, leert Foucault ons dat we niet buiten de waarheid kunnen. Ook al schaffen we de Waarheid van het Subject af, dan rest er nog steeds een waarheid al is dit dan ook maar een waarheid die we kunnen afleiden uit de identiteit van het worden waaruit zingeving en waardigheid van het subject blijkt. Een waarheid, kortom, die niet vooraf vastligt en bijgevolg niet absoluut is. Maar een waarheid blijft het, al komt zij steeds te laat.

* * *

EEN INLEIDING TOT BRUNO LATOURS KRITIEK OP HET MODERNE DENKEN OVER 'NATUUR' EN 'MAATSCHAPPIJ'

William Denayer en Louis Albrechts¹

1. Inleiding

Zijn de opwarming van de aarde of de luchtverontreiniging in de steden natuurlijke of maatschappelijke fenomenen? Hoe kan over dergelijke problemen een democratische besluitvorming mogelijk worden gemaakt? De moderne verdeling die filosofen hadden aangebracht, links de samenleving, rechts de natuur, hier de mensen, daar de feiten, werkt niet meer. Er zijn te veel mengsels waar we geen raad mee weten. Antropologen die andere, premoderne samenlevingen bestuderen, slagen er heel goed in alle aspecten tegelijk te behandelen: de verdeling van de macht tussen de mensen en de niet-mensen, de eigenschappen van de onderscheiden delen van de werkelijkheid, de diverse relaties en bevoegdheden, de manier waarop het collectief zich verenigt en zich in stand houdt. Over de moderne wereld reikt ons inzicht blijkbaar niet zo ver. We weten niet hoe alle verschillende delen die ons bestaan beheersen, met inbegrip van de natuur en de exacte wetenschappen, werken, kunnen niet uitleggen hoe en waarom deze delen

¹ De auteurs zijn respectievelijk als assistent en als gewoon hoogleraar verbonden aan het Instituut voor Stedebouw en Ruimtelijke Ordening van de KU Leuven. Voor het schrijven van dit artikel werd, voor wat Wij zijn nooit modern geweest betreft, voornamelijk gebruik gemaakt van de Nederlandse vertaling door Joep van Dijk en Gerard de Vries (zie Latour, 1994).

zich uit elkaar bewegen en kunnen niet de middelen beschrijven die deze delen weer bij elkaar brengen. Wij, moderneren, verdelen alles onder tussen natuur en maatschappij. Het gevolg daarvan is dat we nooit alles tegelijk in het vizier krijgen.

In *Wij zijn nooit modern geweest* - dat hier omstandig zal worden besproken - heeft de aanduiding 'modern' betrekking op twee verschillende, gelijktijdig optredende praktijken die Latour de translatie en de zuivering noemt. De *translatie* heeft betrekking op de vorming van steeds nieuwe mengels van zijnsvormen, hybriden van natuur en maatschappij door het aaneenrijgen van netwerken. De translatie beantwoordt bij voorbeeld aan de verbindingen tussen het gat in de ozonlaag, de hoge-atmosfeerchemie, de zorgen van staatshoofden en de acties van milieubeschermers. De *zuivering* schept twee ontologisch volkomen gescheiden zones, die van mensen en 'maatschappij' enerzijds en die van niet-menselijke entiteiten of actoren anderzijds. Zonder de vorming van de mengsels, de hybriden, zou de praktijk van de zuivering leeg blijven. Zonder de zuivering zou de translatie vertraagd en beperkt worden of onmogelijk zijn. Latour komt zo tot zijn specifieke invulling van de moderniteit. Zij vereist dat de beide praktijken los van elkaar worden beschouwd. De moderneren staan achter het project van de zuivering, ook al kan dit zich alleen ontwikkelen door een wilde profielatie van hybriden. Latour stelt vervolgens de vraag naar het verband tussen het translatie- en het zuiveringswerk. Zijn hypothese luidt dat het zuiveringswerk de vorming van de translaties mogelijk maakt. Latour kan zo de paradox van de moderniteit aanwijzen: hoe moeilijker het is de hybriden te conceptualiseren, hoe makkelijker zij zich voortplanten. De tweede vraag waarmee *Wij zijn nooit modern geweest* inzet, heeft betrekking op de premoderne samenlevingen. Hoe wordt

daar met hybriden omgegaan? Volgens Latour hebben traditionele samenlevingen, door de hybriden te erkennen, er juist de verspreiding van kunnen verhinderen. De derde vraag heeft betrekking op de huidige crisis waarvoor Latour min of meer een uitweg pretendeert te bieden. Wat dient er te gebeuren indien de tweeledige taak van scheiding en profilatie niet langer op een doeltreffende wijze geschiedt? De profilatie van hybriden "zal moeten worden afgeremd, omgebogen en gereguleerd door het bestaan ervan officieel te erkennen" (Latour, 1994: 24). In dit artikel bieden we een bespreking van *Wij zijn nooit modern geweest*. We vergelijken deze studie met Latours vroegere werk, proberen het belang van zijn onderzoek aan te geven en besluiten met enkele kritische kanttekeningen.

2. *Wetenschap in actie*

Wij zijn nooit modern geweest vormt de neerslag van bijna twintig jaar onderzoek. Verscheidene problemen die Latour hierin behandelt, komen ook in eerdere studies, vooral in de empirische ethnografieën van de laboratoria, reeds aanbod. Gezien de moeilijkheidsgraad van *Wij zijn nooit modern geweest* putten we, bij wijze van introductie, eerst uit deze werken.

In *Wetenschap in actie*, *The Pasteurization of France* en in *Laboratory life* (samen met Steve Woolgar)² beantwoordt Latour de vraag hoe wetenschap, feiten en machines tot stand komen. Het antwoord kan hier niet worden weergegeven want het is bijzonder lang. Latour spreekt over tek-

² Zie Latour, Bruno en Woolgar, Steve (1986), Laboratory life: the construction of scientific facts, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

sten, artikels, grafieken, tabellen, kwalificaties, kaarten, modellen. Achter deze registraties staan de instrumenten die de gegevens optekenen. Achter deze instrumenten staan allerhande spreekbuizen die commentaar leveren, in controversen verwickeld zijn, bondgenootschappen en investeerders zoeken. Achter de spreekbuizen staan krachtproeven waarmee onder andere getest wordt hoe sterk de banden tussen de wetenschappers en hun achterban zijn. Achter de krachtproeven staan, als alles goed gaat, uiteindelijk nieuwe objecten, feiten en machines. Via wegen waar de alleroudste politieke spelregels gelden, worden inzichten, theorieën en dingen uiteindelijk tot *zwarte dozen* die door iedereen gebruikt en door niemand betwist worden. De succesrijkste strategie bestaat uit het mobiliseren van mensen en niet-mensen in één nieuw geheel: "(D)egenen die slim genoeg zijn om zowel menselijke als niet-menselijke versterkingen in één arsenaal van intriges op te nemen en daarmee hun onderhandelingsruimte vergroten, noemen we 'wetenschappers' en 'technici'" (Latour, 1995: 162). De winnende laboratoria verwerven op die manier de macht om de werkelijkheid te definiëren. Het gebouwde feit wordt onmisbaar. De onweerstaanbare macht van de technologie en de vooruitgang zijn andermaal bevestigd.

Latours beschrijving van wetenschap biedt geen plaats voor een binnen en een buiten de wetenschap. De wetenschappers zijn niet alleen de enkele vreemde vogels die 'buiten de maatschappij staan' en 'zuivere' wetenschap bedrijven. Dat werk is alleen mogelijk doordat andere wetenschappers voortdurend actie ondernemen, bondgenootschappen smeden, investeerders zoeken. Er kan niet worden gezegd dat zij die de instituten ondersteunen alleen maar een noodzakelijke *voorwaarde* zijn voor het verkrijgen van versterkingen. Deze zienswijze houdt in dat zij zelf

geen inhoud aan de wetenschap in wording geven. Context en inhoud kunnen echter niet van elkaar worden gescheiden. Het is onmogelijk een grens te stellen, waarbuiten alleen context te vinden is en een binnenste deel, waarin alleen inhoud wordt geproduceerd. Tegelijk is het echter ook onmogelijk het domein van de wetenschap zo ver uit te breiden dat zij ook de ondersteuners, de bondgenoten, de werkgevers, de helpende handen en de consumenten omvat. Bovendien ontstaat op die manier het beeld van de wetenschap die door belangengroepen gestuwd wordt. Latour weigert echter de vorming van wetenschap en technologieën uit externe druk en maatschappelijke eisen of krachtsverhoudingen te verklaren. Latour wil - en daarin is hij innovatief - na te zijn ontkomen aan de Charibdis van de wetenschap niet stranden op de Scylla van de maatschappij: *alle* toeschrijvingsprocessen moeten verdwijnen, *inclusief* de processen die aan maatschappelijke factoren de dynamiek van de wetenschap toeschrijven.

Bondgenootschappen met menselijke en niet-menselijke anderen, laboratoria die de werkelijkheid definiëren, het voeren van controverses waarin alles toegelaten is, klinkt dit alles niet een beetje vreemd? Ontdekken wetenschappers niet de wetmatigheden van de natuur en kan de natuur dan zelf geen controversen beslechten? De natuur onderscheidt helaas geen goede van slechte wetenschappelijke artikels. De natuur kan nooit als scheidsrechter gebruikt worden, want zolang partijen in een controverse zijn verwickeld, is het onduidelijk wat de natuur zegt. De natuur wordt pas scheidsrechter als de controverse is beslecht. De natuur is niet de *oorzaak* dat controversen worden beslecht, maar het gevolg van de beslechting. En parallel hieraan: om te bepalen of een bewering juist is of onjuist of een machine efficiënt of niet-efficiënt werkt, moeten we volgens Latour niet naar hun intrinsieke waarde kijken,

maar naar de veranderingen die ze *later* in de handen van anderen ondergaan (zie ook Woolgar 1993; Law en Callon, 1992).

Voor de menswetenschappen geldt volgens Latour precies hetzelfde. Net zoals in de natuurwetenschap markeert elke overeengekomen definitie de goede afloop van een controverse. Net zoals de natuurwetenschappelijke interpretatie van de natuur zal de sociologische interpretatie van de maatschappij wat iedereen denkt over de maatschappij niet verdringen zonder extra strijd, studieboeken, leerstoelen aan universiteiten en posities bij de overheid. Toch hebben we niet alleen te maken met machtsverhoudingen die de inhoud van de natuur- en de menswetenschappen bepalen. Om te weten in welke relatie natuur en maatschappij tot elkaar staan, moeten we naar Latours *pièce de résistance*, *Wij zijn nooit modern geweest*.

3. De moderne constitutie en haar waarborgen

Latour zet zijn uiteenzetting in met een uitvoerige bespreking van een studie van Shapin en Schaffer.³ Dit werk markeert volgens hem het begin van een vergelijkende antropologie die wetenschap als object van onderzoek serieus neemt omdat daarin het denken over een tweevoudige schepping van een sociale context en een door wetenschap kenbare natuur nauwgezet behandeling krijgt. Shapin en Schaffer beschrijven het dispuut tussen de natuurfilosoof Boyle en de politieke filosoof Hobbes dat zich voltrok in het zeventiende eeuwse Engeland. Zij proberen niet,

³ Het boek dat Latour becommentarieert, is Shapin, Steven, Schaffer, Simon, (1985), Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle and the experimental life, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

zoals in zovele wetenschapssociologische studies wel gebeurt, 'Boyle's natuurwetenschap in zijn sociale context te plaatsen' of te laten zien hoe de politiek 'haar stempel drukt' op de vorming van wetenschap. Zij verklaren de inhoud niet uit de context omdat geen van beide als zodanig bestonden vooraleer dit dispuut zijn beslag gekregen had. Boyle's werk aan een luchtpomp en Hobbes' geschriften over de politiek dienen volgens Shapin en Schaffer te worden beschouwd als twee delen van *eenzelfde* vertoog dat handelt over de verdeling van de politieke en de wetenschappelijke macht in de maatschappij. Volgens Latour sporen Shapin en Schaffer zo het historische begin van de scheiding tussen epistemologie en sociologie op. Over welk dispuut handelt het hier?

Boyle vindt de moderne manier van wetenschap bedrijven uit. Hij hanteert de argumentatie (het empirisch-wetenschappelijke artikel ontstaat) en de getuigenis. Boyle nodigt in zijn laboratorium *gentlemen* uit, die daar met eigen ogen de onbetwistbare feiten vaststellen. Het vogeltje in het vacuüm van de pomp stikt. De feiten worden dus geconstrueerd in het laboratorium, onder omstandigheden die perfect beheersbaar zijn. Volgens Boyle is dat de enige manier om inzicht in de werking van de natuur te verwerven. De feiten zijn de spiegels van de natuur. Zij geven weer hoe de natuur is, ongeacht wat er elders gebeurt op het gebied van de theorievorming, de metafysica, de religie, de politiek. Volgens Latour construeert Boyle de moderne wereld. Het betekent namelijk nogal wat om, in een laboratorium, deze nieuwe private ruimte van de moderniteit, door middel van experimentele proeven, die feiten opleveren, vast te stellen hoe de natuur is en van daaruit uitspraken te doen over wat de geïjkte vorm van argumenteren dient te zijn (de door de scholastici altijd van de hand gewezen argumentatie op basis van de getuigenis), wat materie is, tot

waar het kenbare zich uitstrekt, welke rol God in de wereld speelt en waar de bevoegdheden van koning en parlement liggen (God en vaderland dienen zich te houden aan de feiten die de wetenschappers, die de natuur kunnen laten spreken, construeren). Sinds Boyle leven we in collectieven waarin de in laboratoria geproduceerde objecten als sociale bindingen dienen. Dat is het meest fundamentele en tegelijk het meest verwaarloosde aspect van onze cultuur.⁴ De orde die Hobbes voorstond, een orde waarin alleen een beroep op de ene burgerlijke autoriteit eventueel geldigheid kon verwerven, een orde waarin macht en kennis samenvielen, werd teniet gedaan door Boyle en zijn navolgers die een veelvoud aan privéruimtes oprichtten waarin de transcendentale oorsprong van feiten die, hoewel tot stand gebracht door de mens, niemands werk zijn en die, hoewel ze geen oorzaak hebben, niettemin verklaarbaar zijn, werd uitgeroepen. Zij maakten de moderne wereld tot een feit.

Latour stelt nu de vraag waar deze wetenschap, die zich

⁴ Zoals Latour schreef in een artikel over mondaine artefacten (deuren en sleutels) uit 1992: "(Sociologists) are constantly looking (...) for social links sturdy enough to tie all of us together or for moral laws that would be inflexible enough to make us behave properly. When adding up social ties, all does not balance. (...) To balance our accounts of society, we simply have to turn our exclusive attention away from humans and look also at nonhumans. Here they are, the hidden and despised social masses who make up our morality. They knock at the door of sociology, requesting a place in the accounts of society as stubbornly as the human masses did in the nineteenth century. What our ancestors, the founders of sociology, did a century ago to house the human masses in the fabric of social theory, we should do now to find a place in a new social theory for the nonhuman masses that beg us for understanding" (Latour, 1992: 227). In Wij zijn nooit modern geweest schrijft hij: "Zonder de ontelbare objecten die zowel hun tijdsduur als hun hardheid verzekeren, worden de traditionele objecten van de sociale theorie - heerschappij, klassen, beroepen, organisaties, Staten - evenzovele mysteries" (Latour, 1994: 170).

baseert op praktijken in laboratoria en waarvan de verspreiding gebeurt door netwerken, moet worden gesitueerd. Wetenschap situeert zich niet aan de kant van de dingen op zichzelf. De feiten worden immers geconstrueerd. Evenmin bevindt zij zich aan de kant van het subject - de maatschappij, de cultuur. Het kwik in de buis van Torricelli bestaat niet uit sociale verhoudingen. De wetenschap kan niet zowel een beetje object als een beetje subject zijn. De oplossing luidt dat in het laboratorium *zowel* een object als een context worden geconstrueerd. Het gaat niet over een wetenschap die in een sociale constructie wordt ingepast of door sociale verhoudingen verklaarbaar is. Door de feiten worden zowel de objecten als de context geconstrueerd. Voorafgaand aan de constructie van feiten is er geen voorafgaande maatschappij *up there* die in staat is de natuur *out there* te definiëren. Beide krijgen vorm in het laboratorium. Het feit is "een historische en politieke uitvinding" (Latour, 1994: 44).

De samenhang tussen het bedrijven van wetenschap en de vorming van de maatschappelijke orde wordt zo in een volkomen nieuw daglicht geplaatst. Boyle schept niet eenvoudigweg een wetenschappelijk vertoog terwijl Hobbes hetzelfde doet voor de politiek. Boyle schept een wetenschappelijk vertoog waar de politiek buiten moet blijven, terwijl Hobbes een conceptie van politiek voorstelt waar de experimentele wetenschap, als bron van gezag, moet van worden uitgesloten. Deze ontwikkeling is beslissend. Boyle en Hobbes vinden de moderne wereld uit: "Hobbes spreekt slechts over de representatie van (...) burgers; de wetenschap van Boyle is machteloos zonder een duidelijke scheiding van de religieuze, de politieke en de wetenschappelijke invloedssfeer (...) (Zij zijn) een duo dat gezamenlijk werkt aan de ontwikkeling van één en dezelfde vernieuwing (...): aan de wetenschap komt de representatie van

de niet-mensen toe, maar iedere mogelijkheid een beroep te doen op de politiek wordt haar ontzegd; aan de politiek komt de representatie van de burgers toe, maar het wordt haar verboden wat voor relatie dan ook te onderhouden met de door wetenschap en technologie geproduceerde en in stelling gebrachte niet-mensen" (Latour, 1994: 45).

De Constitutie roept een scheiding in het leven tussen de wetenschappelijke macht (die dingen representeert) en de politieke macht (die subjecten representeert). Boyle en Hobbes bemoeien zich met alles en verdelen onderling de taken zodanig dat de een zich beperkt tot de wetenschap der dingen en de ander tot de politiek van mensen. De kracht van deze verdeling hangt af van de waarborgen die zij biedt. Er is, ten eerste, de waarborg dat het niet de mensen zijn die natuur maken want die bestond altijd al. De wetenschappers doen niets anders dan de geheimen ervan ontdekken, dan zorgvuldig weer te geven wat de sprakeloze natuur zegt wanneer zij gedwongen wordt te spreken. Ten tweede is er de waarborg dat het de mensen zijn - en alleen zij - die alleen de maatschappij opbouwen en vrij over hun lot beslissen. Deze waarborgen blijven volgens Latour onbegrijpelijk zolang zij los van elkaar worden beschouwd. Indien immers de natuur noch door noch voor de mensen wordt gemaakt, blijft zij voor altijd een vreemde, die voor altijd ver en vijandig zal blijven. Haar transcendentie verplettert ons of maakt haar ontoegankelijk. En parallel hieraan: indien de maatschappij alleen voor en door de mensen is gemaakt, zou de *Leviathan* nooit op zijn benen kunnen staan. Zijn immanentie zou hem meteen vernietigen. De waarborgen stellen echter niet zowel de niet-menselijkheid van de natuur als de menselijkheid van de maatschappij veilig, maar vormen elkaars *check and balance*. Als we de waarborgen samen beschouwen, zien we dat de natuurwetenschappers niet alleen zeggen dat de natuur

zich aan onze greep onttrekt, maar ook dat zij natuurwetten maken in het laboratorium: ondanks hun kunstmatige constructie, de translatiefase, ontsnappen de feiten geheel aan iedere vorm van menselijk ingrijpen, de zuiveringsfase. De maatschappijwetenschappers stellen niet alleen dat de mens zijn eigen maatschappij op eigen kracht opbouwt, maar ook dat de *Leviathan*, ondanks zijn menselijke oorsprong, eindeloos ver boven de mensen uitsteekt. In zijn weefsel mobiliseert hij immers de ontelbare dingen die hem zijn kennis en levensduur verschaffen. Ondanks de stevigheid die hij verkrijgt door het mobiliseren van de dingen, de translatie, zijn alleen wij het die hem in vrijheid opbouwen, de zuivering.

Latour houdt de waarborgen van de Constitutie echter voor tegenstrijdig, niet alleen onderling maar ook op zichzelf, omdat ze tegelijk inspelen op de transcendentie en de immanentie. Wetenschappers zullen onophoudelijk de natuur blijven construeren en tegelijkertijd beweren dat zij haar ontdekken. Politieke filosofen zullen volhouden dat de maatschappij door de berekening van individuen en de machtsverhoudingen tussen mensen wordt geconstrueerd, maar zij zullen er steeds meer objecten bijhalen om het maatschappelijke geheel op de lange duur staande te houden. Deze garanties zijn alleen mogelijk indien nog een derde wordt ingevoerd: er moet een volledige scheiding bestaan tussen de natuurlijke (maar niettemin door de mens tot uitdrukking gebrachte) wereld en de maatschappelijke (maar niettemin door de dingen bijeengehouden) wereld en, daarnaast, een totale scheiding tussen de vorming van hybriden en de zuivering. Dit levert het volgende beeld op:

Moderne paradox 1

De natuur is niet onze schepping, zij gaat ons oneindig te boven. Wij hebben de samenleving gemaakt. Zij is immanent ten opzichte van ons handelen.

Moderne paradox 2

De natuur wordt geconstrueerd in laboratoria. Wij hebben de samenleving niet gemaakt. Zij is transcendent en gaat ons oneindig te boven.

De Constitutionele waarborgen

1. Zelfs als we de natuur construeren, is het alsof we haar niet hebben gemaakt.
2. Zelfs als we de samenleving construeren, is het alsof we haar niet hebben gemaakt.
3. Natuur en samenleving moeten onderscheiden blijven; zuivering en translatie moeten absoluut van elkaar gescheiden blijven (zie Latour, 1994: 51).

De modernen kunnen volgens Latour de natuur op ieder punt tussenbeide laten komen in het maatschappelijk geheel zonder dat ze moeten ophouden de natuur een radicale transcendentie toe te kennen; ze zullen de enige actoren van hun politieke lot worden, zonder dat ze ophouden ervoor te zorgen dat hun maatschappij bij elkaar wordt gehouden door de inzet van de natuur. De transcendentie van de natuur weerhoudt haar er niet van maatschappelijk immanent te zijn. De immanentie van het sociale weerhoudt de *Leviathan* er echter geenszins van transcendent te blijven: "Driemaal transcendentie en driemaal immanentie (...) dat is waar ik de macht van de modernen situeer. Ze hebben de natuur niet gemaakt; ze maken de maatschappij; ze maken de natuur; ze hebben de maatschappij niet ge-

maakt; ze hebben noch het een, noch het ander gemaakt (...) De eerste twee (waarborgen) maken het mogelijk de bronnen van de macht af te wisselen door zonder slag of stoot van de pure natuurkracht over te gaan op het pure politieke krachtenveld en omgekeerd. De derde waarborg sluit iedere besmetting uit tussen wat aan de natuur, en wat aan de politiek toekomt, ook al maken de eerste twee waarborgen juist een snelle afwisseling tussen het ene en het andere mogelijk (...) Het hoeft (...) niet te verbazen dat deze Constitutie (...) 'enige produktieve krachten' heeft losgemaakt" (Latour, 1994: 55). Alles wordt mogelijk wanneer de principes kunnen worden omgekeerd: "De laboratoria, de financiële centra (...) de researchinstituten en de wetenschappelijke bureaus mengen de natuur dag in dag uit in de diverse lotbestemmingen van sociale groepen. Omgekeerd is het zo dat de maatschappij (...) voortduurt, boven ons uitstijgt (...), haar eigen wetten heeft en net zo transcendent is als de natuur. Dat komt doordat de laboratoria, de financiële centra (...) de researchinstituten en de wetenschappelijke bureaus dag in dag uit de grenzen van de vrijheid afpalen en de menselijke verhoudingen omvormen tot duurzame dingen die niemand heeft gemaakt" (Latour, 1994: 58).

De moderneren verspreidden dit model over de hele wereld. Overal werden premoderne collectieven ervan beschuldigd de dingen en de mensen, de objecten en de tekens op een verschrikkelijke manier door elkaar te halen, terwijl hun aanklagers ze inderdaad helemaal uit elkaar hielden, maar alleen om ze meteen terug en op veel grotere schaal te verenigen. Daar waar andere natuur-culturen werken als ware monisten en voortdurend bedacht zijn op het doordenken van de relaties tussen de natuurlijke en de sociale verbanden om te voorkomen dat gevaarlijke hybriden in het leven worden geroepen, oordelen wij het veilig hierover in het

geheel niet na te denken.⁵ Als de Constitutie iets toestaat, dan is het wel de versnelde vermaatschappelijking van niet-mensen. Deze verschijnen immers nooit als elementen van de 'werkelijke maatschappij'. De mengsels van natuur en cultuur vormden geen probleem omdat ze voor de openbaarheid niet bestonden en omdat hun monstrueuze consequenties nergens aan konden worden toegeschreven. Maar: "de reikwijdte van de mobilisering is recht evenredig aan de onmogelijkheid direct al haar relaties met de maatschappelijke orde te conceptualiseren" (Latour, 1994: 66).

4. De hybriden plaatsen

Tot in het recente verleden was het niet vanzelfsprekend de zichtbare helft van de Constitutie, de translatie, te verbinden met de onzichtbare helft ervan, de zuivering. Dit is nu veranderd. De modernen zijn de slachtoffers van hun eigen succes. De samenleving wordt immers letterlijk overspoeld door mengsels waarvan de Constitutie de gevolgen op het maatschappelijk gebouw aan het zicht diende te onttrekken. Een paar luchtpompen kunnen nog wel in twee rubrieken (natuurwetten en politieke representaties) worden ingedeeld, maar dit wordt onmogelijk als de maatschappij wordt geconfronteerd met diepgevroren embryo's, transgene dieren en hybride groenten, met sensoren uitgeruste robots, met problemen als de opwarming van de aarde. Deze hybriden kunnen niet aan de kant van de objecten

⁵ Latour verwijst naar een antropologische studie van Descola over de 'koude maatschappijen' van de Amazone. In dergelijke samenlevingen heerst "een denksysteem (...) dat niet in staat is zich het proces van de socialisatie van de natuur anders voor te stellen dan met behulp van categorieën die voorschrijven hoe de werkelijke maatschappij moet functioneren" (Descola in Latour, 1994: 65).

(zij zijn immers *in grote mate* een product van ons handelen), noch aan de kant van de subjecten (zij staan immers *in grote mate los* van menselijke activiteiten) worden geplaatst. Evenmin kunnen zij zomaar 'ergens' tussen de beide polen worden gesitueerd. Om de hybriden, die quasi-objecten *en* quasi-subjecten zijn, te plaatsen, moet volgens Latour een nieuwe ruimte worden beschreven. Deze ruimte, de plaats van de hybriden, moet worden opgespoord door zowel de praktijk van de zuivering als die van de mediatie te onderzoeken. Hier stelt zich echter een nieuw probleem: de moderne interpretatie van de tijd.

Om de hybriden te plaatsen moeten we, zegt Latour, op onze schreden terugkomen en een intellectuele ruimte creëren die groot genoeg is voor de behandeling van zowel de zuivering als de mediatie. Maar hoe kunnen we op onze schreden terugkeren? De moderne wereld wordt getekend door de pijn van de tijd. De tijd dient op een moderne en een niet-moderne as te worden uitgetekend. De tijd kan op verscheidene manieren worden geïnterpreteerd, als cyclus, als instabiliteit, als voortdurende aanwezigheid. De interpretatie van wat verstrijkt, noemt Latour temporaliteit. Kenmerkend voor de temporaliteit van de modernen is dat het verstrijken van de tijd opgevat wordt als het wegvegen van het verleden. Daardoor voelen de modernen de tijd aan als accumulatie. Indien we de plaats van de quasi-objecten willen begrijpen, moeten we af van de moderne interpretatie van de tijd. Door de mediatie worden immers altijd heterogene tijden door elkaar vermengd. Latour schrijft: "De moderne tijdsopvatting hangt (...) af van een wetenschapsopvatting die alles rond de natuurlijke objecten wegdrukt en hun plotselinge verschijnen als een wonder presenteert." Anders gezegd: "De moderne tijd is een opeenvolging van onverklaarbare verschijnselen die voortvloeien uit het onderscheid tussen de geschiedenis van wetenschap

en technologie en de geschiedenis zonder meer" (Latour, 1994: 102).

Voor de modernen is de idee van een radicale breuk - epistemologische breuken en politieke revoluties - de enige oplossing ter verklaring van de verschijning van door hun Constitutie tegelijk verboden en toegestane hybriden. Het ontstaan van wetenschap of technologie is volgens Latour in de moderne Constitutie zo mysterieus, omdat de universele transcendentie van lokale en geconstrueerde wetten ondenkbaar wordt. De geschiedenis van de mensen daarentegen zal op haar beurt contingent blijven, bewogen als ze wordt door rumoer en woede. Vanaf de moderne tijd zijn er bijgevolg twee verschillende geschiedenissen, één die zich bezighoudt met universele en noodzakelijke dingen die er altijd geweest zijn en één die zich richt op de min of meer toevallige agitatie van menselijke wezens zonder betrekkingen met de dingen. Door dit onderscheid wordt de geschiedenis van de modernen onderverdeeld aan de hand van niet-mensen die uit de lucht komen vallen: het heliocentrisme, de wetten van de zwaartekracht, de stoommachine, de chemie van Lavoisier, de vaccinatie van Pasteur, de computer. De moderne temporaliteit is volgens Latour een projectie van de asymmetrie tussen de natuur en de cultuur in de Constitutie: "De asymmetrie tussen natuur en cultuur wordt (...) tot een asymmetrie tussen het verleden en de toekomst. Het verleden was het verwarren van dingen met de mensen, de toekomst is waar dat niet meer gebeurt. (...) De moderne temporaliteit komt voort uit het over elkaar leggen van enerzijds het verschil tussen verleden en toekomst en anderzijds het veel belangrijker verschil tussen mediatie en zuivering" (Latour, 1994: 104).

Volgens Latour doet de mobilisering op steeds grotere schaal de actoren die onze naturen en maatschappijen vor-

men geweldig in aantal toenemen, maar niets in dit alles impliceert een geordend en symmetrisch verstrijken van de tijd. De moderne tijdelijkheid is een classificatieprocedé dat ten doel heeft de voor de modernen onaanvaardbare oorsprong te verbergen van de natuurlijke en de sociale entiteiten die voortkomen uit het mediatiewerk. De vooruitgang is slechts denkbaar op voorwaarde dat alle elementen die volgens de kalender gelijktijdig optreden ook werkelijk tot dezelfde tijd behoren. Dan, en alleen dan, vormt de tijd een voortschrijdende stroom, waarvan de moderen zichzelf uitroepen tot de voorhoede. Om de moderne temporaliteit te laten functioneren, moet de indruk van een geordend front van entiteiten, die een uniforme gelijktijdigheid delen, geloofwaardig blijven. Er moeten niet te veel hybriden zijn.

Niets dwingt ons echter aan de moderne temporaliteit vast te houden. We kunnen - en volgens Latour *moeten* we - van de ene temporaliteit op de andere overschakelen. Dit is mogelijk aangezien een temporaliteit op zichzelf niets temporeels heeft, maar slechts een manier is om elementen te rangschikken. Indien van classificatieprincipe wordt gewisseld, wordt een andere temporaliteit verkregen op basis van dezelfde gebeurtenissen. Latour stelt voor de elementen te hergroeperen langs een spiraal in plaats van langs een lijn. De toekomst heeft dan de vorm van een in alle richtingen uitdijende cirkel en het verleden wordt niet voorbijgestreefd, maar hernomen, beschermd, herschikt, geherinterpreteerd en opnieuw ingedeeld. Elementen die als we de spiraal volgen ver weg schijnen, kunnen dicht bij elkaar liggen als we de windingen vergelijken. De elementen die, gemeten aan de lijn van de tijd recent lijken, kunnen ver van elkaar verwijderd zijn als we de straal van één winding volgen. Onze handelingen worden zo polytemporeel.

Latours vraag, die aan de grondslag lag aan de beschou-

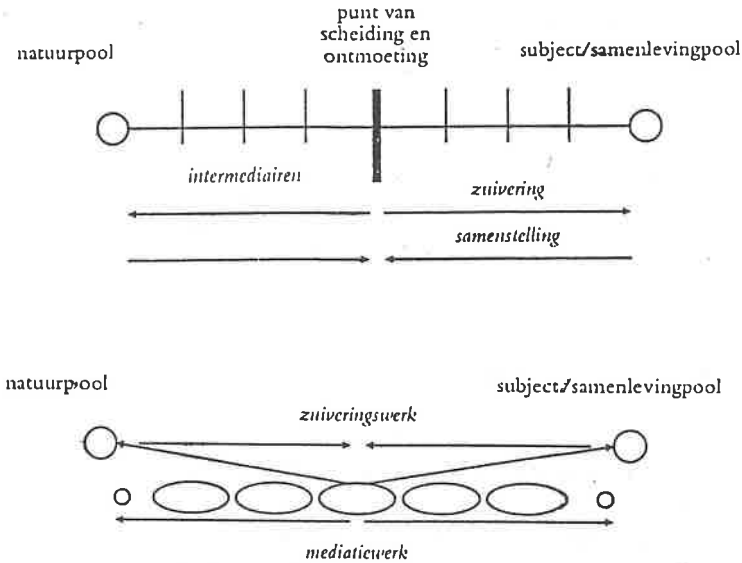
wing van de moderne tijd als temporaliteit, was hoe de *terra incognita* van de quasi-objecten in kaart kan worden gebracht. Hoe kunnen we van de transcendent / immanente natuur gaan naar een natuur die nog steeds reëel, maar uit het laboratorium afkomstig en tot externe realiteit omgevormd is? Hoe kunnen we, zo vraagt hij, van de immanent / transcendente maatschappij naar collectieven van mensen en niet-mensen komen? Hoe moeten we ons het geheimzinnige midden tussen de object- en de subjectpool voorstellen? We moeten tegelijk de moderne en de niet-moderne dimensie en zowel het mediatie- als het zuiveringswerk volgen.

5. Vóór en na de copernicaanse contrarevolutie

De moderneren erkenden volgens Latour het bestaan van de quasi-objecten, maar ontteden ze van elke relevantie door levensgrote mediators tot intermediairen te reduceren. Intermediairen doen niets anders dan eenvoudigweg de energie van één pool van de Constitutie te verplaatsen. Op zich zijn zij leeg. Hun vertaling kan alleen in min of meerdere mate getrouw zijn. Een mediator is daarentegen een gebeurtenis op zich. Een mediator creëert wat hij vertaalt. De moderne verklaring voor de hybriden hield in dat de mengsels werden ontleed om te bepalen wat bij het subject (het maatschappelijke) hoorde en wat bij het object (de dingen op zichzelf). Nadien werden meer en meer intermediairen ingevoerd om de eenheid als mengsels van zuivere vormen te denken. De operatie had dus drie aspecten: een voorafgaande zuivering, een gefractioneerde scheiding en een langzaam terug vermengen. De verklaring ging steeds uit van de polen natuur en maatschappij en werkte toe naar het midden, dat eerst scheidingslijn en vervolgens ontmoetingsplaats van de twee tegenover elkaar liggende hulp-

bronnen was. De plaats van de fenomenen was hiermee bepaald, aangezien zij tegelijk in stand gehouden en afgeschaft, erkend en genegeerd werd (zie het bovenste deel van figuur 1).

Latour plaatst de quasi-objecten door de moderne verklaring om te draaien. Het scheidings- en ontmoetingspunt wordt het vertrekpunt. De verklaringen bewegen zich niet meer van de pure vormen 'natuur' en 'maatschappij' naar de verschijnselen, maar van het midden van de figuur naar de uitersten ervan. Die zijn niet langer het aanknopingspunt van de werkelijkheid, maar steeds voorlopige, partiële resultaten. De laagsgewijze stapeling van de intermediairen wordt vervangen door de ketens van mediatoeren. In plaats van het bestaan van hybriden te ontkennen - en ze als intermediairen terug te laten komen - maakt dit verklaringmodel het mogelijk de zuivering te integreren als een bijzondere vorm van mediatie (zie het onderste deel van figuur 1).



Figuur 1 : Vóór en na de copernicaanse contrarevolutie (Latour, 1994: 113 en 114).

Dat is de ommekeer die Latour voorstelt. De moderne verklaringsmodellen lieten het object rond een nieuw brandpunt draaien en het aantal intermediairen toenemen om zo terug de afstand tussen de twee polen teniet te doen. Latour stelt een verschuiving voor van de uiteinden naar het midden en omlaag, die zowel het object als het subject rond de praktijk van de vorming van quasi-objecten en mediators doet draaien. De verklaringen dienen niet aan de zuivere vormen te worden opgehangen, omdat zij nu juist partiële en gezuiverde resultaten zijn van een centrale prak-

tijk. De verklaringen leiden inderdaad wel naar de natuur en naar de maatschappij, maar als einduitkomsten, niet als begin. De natuur bestaat, maar zij staat niet buiten de subjectmaatschappij. De natuur draait rond het collectief dat zowel dingen als mensen voortbrengt. Het subject draait eveneens, maar niet rond de natuur. Het draait rond het collectief waaruit mensen en dingen worden gegenereerd. Daarmee is de plaats van de hybriden bepaald. De natuur en de maatschappij zijn de resultaten van de plaats waar de hybriden ontstaan.

6. Ontologieën met een variabele geometrie

Hiermee is nog niet alles duidelijk. We kunnen het quasi-object nu beneden en op gelijke afstand van de vroegere dingen-op-zichzelf en de mensen-onder-elkaar plaatsen, maar wat weerhoudt er ons van het aantal ontologische variëteiten te beperken tot twee of drie (natuur, samenleving, God)? Is de vacuümpomp die Boyle in elkaar knutselde een nieuwe ontologische variëteit? Historici zullen zich alleen bezighouden met het zeventiende eeuwse Engeland en zich niet interesseren aan de pomp die op wonderbaarlijke manier uit de Ideeënhemel zal neerdalen. Natuurwetenschappers zullen de pomp beschrijven zonder de minste aandacht aan de sociale context te besteden. Latour zoekt echter precies naar een verklaring waarbij de wereld niet in tweeën gesplitst wordt. In de moderne verklaring is de plaats van het fenomeen een lege plaats waar de eerst gescheiden tweedelen, door middel van intermediairen, terug bij elkaar komen. Zo kan, bij voorbeeld, worden gezegd dat de vacuümpomp de natuurwetten 'onthult' of 'representeert', dat de 'representaties' van de *gentlemen* het mogelijk maken de luchtdruk te 'interpreteren' en het bestaan van een vacuüm te 'accepteren'. Door het aantal

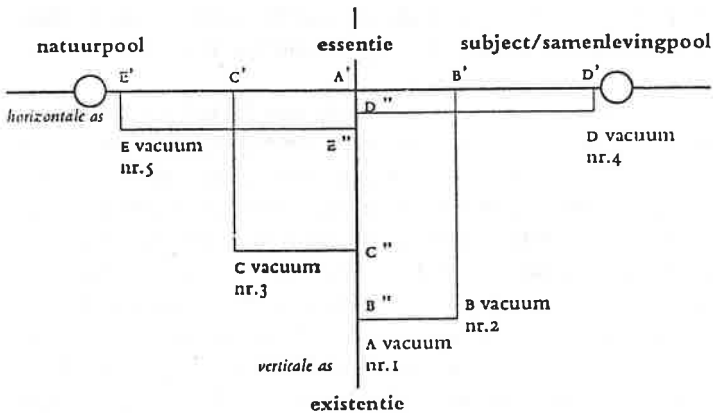
tussenliggende termen vervolgens exponentieel te vergroten zouden uiteindelijk de twee eerst oneindig ver van elkaar verwijderde delen natuur en maatschappij weer aan elkaar worden geplakt.

Met het uitvoeren van de copernicaanse contrarevolutie zijn we volgens Latour gedwongen de taak van de intermediären veel ernstiger te nemen omdat zij het vermogen van de natuur en de maatschappij niet meer hoeven over te brengen, maar met zijn allen toch dezelfde werkelijkheids-effecten tot stand brengen. Indien we nu de entiteiten met een autonome status zouden tellen, zouden we er veel meer vinden dan twee of drie. Natuur en maatschappij, benadrukt Latour keer op keer, zijn géén verklarende termen, maar datgene wat gezamenlijk verklaring behoeft.

De verklaring van de vernieuwing van de luchtpomp gebeurt niet door de ene keer onze hand in de urn van de natuur en de andere keer in de urn van de maatschappij te steken. De inhoud van deze urnen wordt juist grondig gewijzigd. De natuur komt uit Boyles laboratorium veranderd te voorschijn, net als de Engelse maatschappij en Boyle en Hobbes zelf. Dergelijke metamorfosen blijven voor altijd onbegrijpelijk als er maar twee zijnsvormen bestaan, maar worden verklaarbaar als de essentie wordt herverdeeld over alle zijnsvormen die er deel van uitmaken, als de intermediären mediators worden. We moeten volgens Latour vanuit het midden vertrekken, de pijlen van de verklaring omdraaien, de essentie wegnemen bij de uiteinden en haar herverdelen over de intermediären. Zo wordt de geschiedenis er één van de mensen en van de dingen.

De modernen gebruiken de natuur en de maatschappij als referentiepunten en brengen onderverdelingen tussen de tussenvormen aan die echter alle eendimensionaal blijven.

We weten echter niets over de luchtpomp wanneer we zeggen dat zij de natuurwetten of de Engelse maatschappij representeert. We weten dan ook niet of het gaat om de luchtpomp die in de zeventiende eeuw gebouwd werd of om de luchtpomp die in de twintigste eeuw zijn uiteindelijke vorm gekregen heeft. De mate van stabilisatie - de verticale as - is even belangrijk als de positie op de lijn die van het natuurlijke naar het maatschappelijke loopt - de horizontale as (zie figuur 2).



Figuur 2 : De moderne Constitutie en haar praktijk (Latour, 1994: 124).

Hier ziet men de variabele geometrie van de ontologieën. Er moet, op de essentie-existentie-as, niet worden gekozen

tussen vacuüm nr. 5, een realiteit van de externe natuur waarvan de essentie van geen enkel mens afhangt, en vacuüm nr. 4, een representatie die een resultaat is van het westerse denken. Het wordt pas mogelijk tussen beide te kiezen nadat het object zich gestabiliseerd heeft. Van het vacuüm nr. 1, het uiterst onstabiele uit Boyles laboratorium, kan niet worden gezegd of het natuurlijk of maatschappelijk van aard is, maar alleen dat het op kunstmatige wijze in het laboratorium tot stand komt. Het vacuüm nr. 2 kan een door mensenhanden geproduceerd artefact zijn, tenzij het zich omvormt tot vacuüm nr. 3, dat op weg is een werkelijkheid te worden die aan mensen ontsnapt. Op de vraag wat dan het vacuüm uitmaakt, luidt het antwoord dat het geen van deze posities is. De essentie van het vacuüm is het *traject* dat ze alle verbindt. Zolang de trajecten worden geprojecteerd op de as tussen natuur en maatschappij - de praktijk van de moderne Constitutie - blijft alles volslagen onduidelijk. Alle punten (A, B, C, D en E), zullen op de horizontale as geprojecteerd worden (A', B', C', D' en E'), waarbij het centrale punt A zich op de plaats van de vroegere fenomenen bevindt, waarvan het moderne scenario veronderstelt dat er niets gebeurt, omdat het niets is dan het ontmoetingspunt van de twee uitersten natuur en maatschappij die samen de gehele werkelijkheid omvatten. Het is op deze lijn dat realisten en constructivisten met elkaar kunnen blijven ruziën over de interpretatie van het vacuüm (niemand heeft dit reële feit geproduceerd; we hebben dit sociale feit zelf vormgegeven). De productie vindt echter plaats *onder* deze lijn, in het mediatiewerk, dat alleen zichtbaar wordt als we ook kijken naar de mate van de stabilisatie (B'', C'', D'', E''). Dan vult het midden zich en lopen de uiteinden leeg. Latour verwoordt nu de paradox van de modernen: "Door tegelijk de mediatie en de zuivering te gebruiken, maar ze nooit samen te representeren, speelden (de modernen) tegelijk de kaart van de trans-

cendentie en die van de immanentie van (...) natuur en maatschappij. Dat bood hen vier tegenstrijdige hulpbronnen (...) De dubbele transcendentie van de natuur en van de maatschappij komt overeen met één enkele verzameling gestabiliseerde essenties. *Bij elke toestand van de maatschappij is er een overeenkomstige toestand van de natuur.* Natuur en maatschappij zijn niet tegengestelde transcendenties, maar één enkele, die voortspruit uit de mediatie-arbeid. Daar staat tegenover dat de immanentie van de natuurlijke natuur en van de collectieven overeenkomt met één regio, (...) die van de mediatie-arbeid. (...) (E)r bestaat wel degelijk een kloof tussen de natuur en de maatschappij, maar die kloof is slechts een naijlend gevolg van de stabilisering. De enige kloof die telt is die tussen de mediatie-arbeid en de vorm die de Constitutie suggereert; maar die kloof wordt, dankzij de profiliatie van de hybriden zelf, een continue gradiënt die we kunnen doorlopen zodra we weer kunnen worden wat we nooit zijn opgehouden te zijn: niet-modern" (Latour, 1994: 126 - 127, onze nadruk).

7. De studie van natuur-culturen

Op welke wijze kunnen natuur-culturen worden bestudeerd en hoe kunnen de socio-technische netwerken van de westerse wereld beschreven worden? De moderne antropologie sluit de studie van natuurlijke objecten uit. Zij beperkt zich alleen tot culturen. Latour wil van de antropologie een wetenschap maken die heen en weer kan reizen tussen modernen en niet-modernen. Dit vereist dat zij geschikt moet worden gemaakt voor het bestuderen van de wetenschappen voorbij de grenzen van de kennissociologie en de epistemologie. Daarin wordt de waarheid immers verklaard uit haar congruentie met de natuurlijke werkelijkheid en het

onware uit de dwang van maatschappelijke categorieën, epistemen of belangen (zie ook Callon, 1993).⁶ Het principe van de symmetrie - erken alleen oorzaken indien zij ter verklaring kunnen dienen voor waarheid én onwaarheid - is al een grote stap vooruit (als je bij voorbeeld Pasteurs successen analyseert, kun je dan in dezelfde termen ook zijn mislukkingen verantwoorden? (zie Latour, 1988)) - maar is zelf terug asymmetrisch. Het is constructivistisch wat de natuur aangaat en realistisch met betrekking tot de maatschappij (zie Callon en Latour, 1992). De maatschappij is immers niet minder geconstrueerd dan de natuur. Wat Latour betoogt in *Wij zijn nooit modern geweest* is precies dat we moeten begrijpen hoe het komt dat natuur en maatschappij tegelijk immanent (bij de mediatie) en transcendent (na de zuivering) zijn. Natuur en maatschappij bieden geen houvast, maar vragen juist zelf om een verklaring. De schijn van een verklaring verwerven ze pas *later*, wanneer de gestabiliseerde quasi-objecten, na splitsing, ofwel objecten van de werkelijkheid, ofwel maatschappelijke subjecten zijn geworden.

Zolang de moderne jurisprudentie van de Constitutie van toepassing was, was het volgens Latour onmogelijk de plaats in te nemen vanwaar de symmetrie van natuur en maatschappij zichtbaar zou worden. De enige centrale positie die de Constitutie erkende was die van het fenomeen, het raakpunt waar de natuur en het subject op elkaar inwerken. Dit punt bleef echter een non-plaats. Zodra we echter begrijpen dat in dit punt de vermenigvuldiging van

⁶ Zie Callon, Michel (1993), "Society in the making. The study of technology as a tool for sociological analysis," in Bijker, Wiebe E., Hughes, Thomas P., Pinch, Trevor J. (eds.), The social construction of technological systems. New directions in the sociology and history of technology, MIT Press, Cambridge, Londen, 83 - 106.

de hybriden plaatsvindt, wordt dit niemandsland de plaats waar het empirische onderzoek aan de netwerken kan worden uitgevoerd. Daarmee wordt ook een vergelijkende antropologie mogelijk. De culturen worden immers niet meer met elkaar vergeleken op een manier die de eigen cultuur een unieke plaats geeft. In plaats daarvan worden natuur-culturen vergeleken. De vragen die hierbij opgang maken zijn: zijn natuur-culturen vergelijkbaar?; lijken ze op elkaar?; zijn ze gelijkwaardig?; wat met het relativisme?

8. De twee grote scheidingen

Waarom denken westerlingen absoluut verschillend te zijn van alle anderen? Volgens Latour volgt de Grote Kloof tussen Hen (de rest van de wereld) en Ons uit de andere Grote Kloof, die tussen mensen en niet-mensen. De westerse wereld is inderdaad niet zomaar een cultuur zoals alle andere. Zij brengt letterlijk ook de natuur in stelling. De mobilisering van de natuur door de wetenschap is beslissend: "Als de westerlingen niets anders hadden gedaan dan handel drijven of veroveren, plunderen of onderwerpen, dan zouden ze zich niet radicaal hebben onderscheiden (...) Maar nee, zij hebben de wetenschap uitgevonden" (Latour, 1994: 139). In onze maatschappij - en alleen in de onze - heeft zich een ongehoorde transcendentie van de natuur gemanifesteerd. Sindsdien werd de asymmetrie tussen Hen en Ons totaal. De anderen hebben over de natuur slechts min of meer verwarde voorstellingen of voorstellingen die zijn gekleurd door cultureel bepaalde obsessies die hen geheel en al beheersen. Wij zijn de enigen die absoluut onderscheiden tussen natuur en cultuur, tussen wetenschap en maatschappij, terwijl alle anderen niet echt uit elkaar houden wat kennis is en wat maatschappij, wat teken is en wat ding, wat komt van de natuur en wat hun samenlevin-

gen verlangen. Zij zullen altijd verblind blijven door deze verwarring en gevangen blijven van zowel het maatschappelijke als van de taal. Een vergelijkende antropologie is volgens Latour alleen mogelijk wanneer beide Kloven *ontweken* worden. Dit is mogelijk door noch te geloven in het radicale onderscheid tussen mensen en niet-mensen bij ons thuis, noch in de totale overlapping van kennisvormen en maatschappijen bij de anderen. Zodra immers met de mediatie evenveel rekening wordt gehouden als met de zuivering, wordt duidelijk dat wij mensen en niet-mensen net zomin volledig uit elkaar houden als de anderen de tekens en de dingen geheel laten samenvallen.

Een vergelijking die alleen rekening houdt met de gezamenlijke productie van natuur en maatschappij, maakt het echter onmogelijk een wezenlijk aspect, de reikwijdte van de productieve krachten die van het Westen uitgaat, te incorporeren. Er zijn wel degelijk verschillen. Deze verschillen zijn volgens Latour verschillen in schaal. De collectieven zijn allemaal, op de afmetingen na, vergelijkbaar als de opeenvolgende windingen van een en dezelfde spiraal. Dat op één van de cirkels voorouders en een vaste sterrenhemel nodig zijn en op een andere genen en *quasars* wordt verklaard uit de afmetingen van de collectieven. De moderne, westerse Constitutie verzekerde dat de quasi-objecten tot objecten van de externe natuur of tot de subjecten van de maatschappij werden omgevormd. Dit maakte het inzetten van hybriden op ongekende schaal mogelijk: "Veel meer objecten vereisen meer subjecten. Veel meer subjectiviteit vraagt om veel meer objectiviteit" (Latour, 1994: 153). Het beeld van de spiraal staat toe dat tegelijk de verschillen worden gerespecteerd (de windingen zijn van een andere afmeting), terwijl ook de overeenkomsten in ere worden gehouden (alle collectieven maken op dezelfde manier menselijke en niet-menselijke entiteiten).

Volgens Latour vonden de modernen lange netwerken uit door de hybriden in te lijven. De uitbouw van netwerken werd in vroegere tijdperken gestopt omdat het de handhaving van territoria zou gaan bedreigen. Door de hybriden, de machines en de feiten, op ongekende schaal in aantal toe te laten nemen, veranderen de collectieven echter van topografie. Omdat wij blijven denken in de oude categorieën van het universele en het accidentele, vertonen we de neiging de verlengde netwerken van het Westen tot globale gehelen te verheffen. Geen enkel netwerk is echter ooit globaal. Technische netwerken, zoals rioleringen, spoorwegen, telefoonlijnen, zijn als het ware netten die worden uitgegoid over ruimten en die bepaalde verspreide punten verbinden. Dit beeld is volgens Latour ook bruikbaar voor de wetenschap. Het pad dat de feiten doorlopen wordt, gezien de materiële en technologische vormen ervan, even makkelijk te volgen als dat van de spoorwegen of de telefoon. Uiteraard wordt het zo onmogelijk het universele denken te blijven beschouwen als een geest die over de wateren zweeft.⁷ Wetenschappelijke feiten, schrijft Latour, gedragen zich net als diepgevroren vis: de koudeketen die de vis goed houdt mag niet worden onderbroken, zelfs niet voor korte tijd. Het is mogelijk de zwaartekracht 'overal' waar te nemen, maar alleen ten koste van de relatieve uitbreiding van de meet- en interpretatienetwerken: "De stelling van Pythagoras of de constante van Planck komen overal terecht, in scholen, in raketten, in machines en in instrumenten, maar ze treden niet meer buiten hun respectievelijke werelden dan de Achuar buiten hun dorpen

⁷ Natuurkundigen gebruiken het woord constante voor elementaire en onontbeerlijke parameters, maar "(d)eze constanten zijn (...) zo onconstant dat de VS volgens het Nationaal Bureau voor het IJkwezen (...) drie maal zoveel uitgeven om deze constanten stabiel te houden dan dat ze spenderen aan O & O !" (Latour, 1995: 318).

komen" (Latour, 1994: 168). De eerste groep vormt lange netwerken, de laatste groep territoria. Dat is het enige echte verschil.

9. Aanzetten tot democratie, neo-humanisme

De moderniteit maakte het mogelijk te onderscheiden tussen de wetten van de natuur en de maatschappelijke conventies. Hybriden werden ofwel naar de zijde van het object ofwel naar de zijde van het subject verwezen. Op die manier werden overal economische rationaliteit, wetenschappelijke waarheid, technische doelmatigheid opgelegd. Volgens Latour is het echter zowel onmogelijk als immoreel deze weg te blijven volgen. De bovenste helft van de moderne Constitutie maakt de verspreiding van de hybriden mogelijk, maar alleen omdat zij weigert zich daarvan rekenschap te geven. Latour stelt nu de vraag wat er kan gebeuren als de tegenstelling tussen de beide delen van de Constitutie, de officiële zuivering en de officieuze mediatie, zichtbaar wordt. Zou de modernisering daarmee onmogelijk worden?

Volgens Latour moeten we een selectie maken uit het tot nog toe ontwikkelde gedachtengoed. Van de modernen kan volgens hem alles worden behouden, behalve het exclusieve vertrouwen dat ze stellen in de bovenste helft van hun Constitutie, die immers geamendeerd zal moeten worden om ook rekenschap te kunnen geven van wat er in de onderste helft gebeurt. Deze opgave doet, in het licht van zijn eigen analyse, echter onmogelijk aan. De toename van de afmetingen van de collectieven wordt immers alleen mogelijk gemaakt door te zwijgen over de quasi-objecten. Hoe kan dan, in één beweging, het niet-onderscheiden van natuur en samenleving van de premoderneren worden ver-

worpen en de absolute scheiding tussen natuur en maatschappijen die de moderneren maken, worden afgewezen? Dat is niettemin het amalgaan waarnaar Latour zoekt: "Je moet alle voordelen van het dualisme van de moderneren handhaven zonder het nadeel ervan - de geheimzinnigheid van de quasi-objecten; je moet alle voordelen van het monisme van de premoderneren vasthouden, zonder de beperktheid ervan te hoeven ondervinden - de restrictie die wordt opgelegd aan de afmetingen door een voortdurend verwarren van kennis en macht" (Latour, 1994: 189).

Om kort te gaan: we moeten de hybriden plaatsen door een nieuwe, niet-moderne Constitutie op te stellen, die rekening houdt met de niet-mensen die door de wetenschappen en de technieken zijn gecreëerd. Om die nieuwe Constitutie in beeld te krijgen, volstaat het rekenschap af te leggen van datgene wat de moderne Constitutie terzijde had gelaten en de waarborgen na te gaan die behouden kunnen blijven. Aangezien de opgave eruit bestaat quasi-objecten een vertegenwoordiging te geven, moet de derde waarborg overboord worden gezet omdat deze dit onmogelijk maakt. Natuur en maatschappij zijn niet twee verschillende polen, maar een en dezelfde productie van maatschappij-naturen. De eerste waarborg van de nieuwe constitutie wordt dus de onscheidbaarheid van quasi-objecten en quasi-subjecten. Maar we willen niet terug premodern worden. De onscheidbaarheid van natuur en maatschappij had als nadeel dat het het experimenteren op grote schaal onmogelijk maakte. De verandering in de natuur moet dan immers punt voor punt overeenkomen met een maatschappelijke verandering en omgekeerd. Het is echter voordelig het moderne vermogen te behouden om een onderscheid te maken tussen een natuur die niemand heeft gemaakt - transcendentie - en de vrijheid van handelen in de maatschappij die door ons is gemaakt - immanentie -, maar zon-

der het ondergrondse karakter van het omgekeerde mechanisme ervan te ontkennen, dat het mogelijk maakt de natuur te construeren - immanentie - en de maatschappij voor langere tijd stabiel te maken - transcendentie.

Toch is het volgens Latour mogelijk de beide eerste waarborgen van de oude Grondwet te behouden. Dit is mogelijk omdat de transcendentie van de natuur, haar objectiviteit, of de immanentie van de maatschappij, haar subjectiviteit, voortkomen uit de mediatie. Het proces van het natuurworden of van het maatschappijworden is de voortdurende en onomkeerbare uitkomst van het gemeenschappelijke proces van delegatie door intermediären en translatie. Uiteindelijk bestaat er natuurlijk wel een natuur die wij niet hebben gemaakt, en een maatschappij die wij kunnen veranderen, er bestaan feiten en rechtssubjecten, maar die zijn het tweeledige gevolg van een constant zichtbare praktijk, in plaats van dat ze, zoals bij de moderneren, de verafgelegen en tegengestelde oorzaken zijn van een onzichtbare praktijk, die ermee in tegenspraak is. De tweede waarborg van de nieuwe constitutie het zo mogelijk terug te grijpen naar de eerste twee van de moderne Constitutie, zonder ze echter te scheiden. Zonder deze tweede waarborg zouden de netwerken, die zijn bevrijd door de eerste waarborg, hun wilde en oncontroleerbare karakter behouden. Dat is net wat belet moet worden.

Er is nog een derde waarborg. De historiciteit kreeg geen plaats in de moderne Constitutie: de moderneren verwarden tijd met temporaliteit, als vooruitgang of verval. De tijd is echter geen homogene stroom. Als wij het vermogen om te schiften terug willen winnen, dan moet het niet zo zijn dat een of ander coherent verloop van de tijd onze vrijheid van keuze komt inperken. Daarom is nog een derde waarborg nodig: associaties moeten vrij gecombineerd kunnen

worden zonder dat we ooit een keuze hoeven te maken tussen archaïsme of modernisering, tussen het lokale en het globale, het culturele en het universele, het natuurlijke en het maatschappelijke: "De vrijheid (...) is het vermogen tot schifting en het opnieuw combineren van de socio-technische kluwens geworden (...) ledere pretentie dat bepaalde praktijken voor altijd voorbij zijn, (...) zullen we als gevaarlijk bestempelen" (Latour, 1994: 199).

Als de moderne Constitutie werkelijk de ontwikkeling van de collectieven mogelijk maakte door officieel te verbieden wat ze in de praktijk liet gebeuren, hoe kan Latour dan, nu deze praktijk zichtbaar en officieel is gemaakt, nog zeggen dat we daarmee moeten doorgaan? Als de waarborgen van de niet-moderne constitutie in de plaats treden van de waarborgen van de moderne Constitutie, wordt dan zo de groei van de productieve krachten, van de collectieven niet onmogelijk? Dat is de bedoeling: "Juist van deze vertraging, van deze matiging, van deze regulering verwachten we onze morele waarden. (Ons voornemen) (...) komt erop neer dat de waanzinnige verspreiding van hybriden wordt vervangen door een gereguleerde en in gezamenlijkheid besloten produktie. Het is misschien tijd om opnieuw over democratie te spreken, maar dan een democratie die zich

ook uitstrekt tot de dingen" (Latour, 1994: 199).

moderne constitutie

eerste waarborg: de natuur is transcendent maar mobiliseerbaar (immanent)
tweede waarborg: de samenleving is immanent maar gaat ons oneindig te boven (transcendent)

derde waarborg: natuur en samenleving zijn totaal gescheiden, en het zuiveringswerk heeft geen verband met het mediatiewerk

niet-moderne constitutie

eerste waarborg: onscheidbaarheid van de produktie van samenlevingen en naturen

tweede waarborg: continue volgen van de natuur, die objectief is, en van de produktie van de samenleving, die vrij is. In laatste instantie is er transcendentie van de natuur en immanentie van de samenleving, maar deze twee kunnen niet worden gescheiden.

derde waarborg: vrijheid wordt gedefinieerd als het vermogen om samenstelsels van hybriden, die niet langer van een homogene tijdsstroom afhangen, in te delen

vierde waarborg: de produktie van hybriden gaat, omdat zij expliciet en collectief wordt, het onderwerp vormen van een uitgebreide democratie die haar groei reguleert en vertraagt

Figuur 3 : De moderne en de niet-moderne constituties (Latour, 1994: 200 (vereenvoudigd)).

10. Conclusies

Latour bevecht de opvatting van het bestaan van een 'natuur' door de productie van die opvatting in de moderne wereld te plaatsen. De idee van een, voor mensen kenbare, natuur wordt gehistoriceerd en gelokaliseerd in onze eigen cultuur. De wetenschap biedt geen getrouwe afspiegeling van die eerst als extern gepositioneerde en daarna tot spreken gedwongen natuur. De opvatting dat de wetenschap-

pen getrouw zullen zeggen hoe de natuur is, maakt deel uit van de moderne "ideology of representation" (Woolgar, 1993: 321). Er is geen archimedisch punt van waaruit de wereld-zoals-hij-is in alle objectiviteit kan worden gekend (Arendt, 1958).⁸ Latour (1983, 1988 en 1995) en Latour en Woolgar (1986) hebben in hun ethnografieën van het laboratorium de contingente natuur van de facticiteit laten zien. Wetenschappelijke feiten worden in laboratoria tot stand gebracht door middel van apparaten, machines, grafieken, tabellen en vergelijkingen. Na de onderhandelingen tussen de wetenschappers onderling over welke van deze inscripties het meest geschikt zijn om versterkingen mee te vinden, vindt een inversie plaats en produceren de inscripties de feiten. Anders gezegd: de zoektocht naar de versterkingen (bondgenootschappen, investeerders) en de technologie, waarmee de feiten worden ontdekt, mediëren en manipuleren op actieve wijze de als extern voorgestelde fysieke werkelijkheid. Daarom geldt volgens Latour: "Give me a laboratory and I will raise the world" (Latour, 1983: 141). De feiten worden niet zozeer ontdekt, maar actief geconstrueerd. Technische apparaten, *papers* en invloedrijke artikels stellen vast wat de natuur is. De productie van feiten kan volgens Latour niettemin niet zonder meer aan maatschappelijke verhoudingen toegeschreven worden. Objecten zijn reëel, maar zij lijken zoveel op sociale actoren dat ze niet kunnen worden gereduceerd tot de realiteit 'daarbuiten' die filosofen uitgevonden hebben. Maatschappijen zijn eveneens reëel, maar zij lijken zoveel op natuurlijke actoren dat ze niet kunnen worden gereduceerd tot de 'sociale verbanden' waartoe de sociologen hun blikveld beperken. Zoals Latour schrijft: "The bizarre idea that society might be made up of human relations is a mir-

⁸ Zie Arendt, Hannah (1958), The human condition. A study in the central dilemmas facing modern man, Chicago University Press, Chicago.

ror image of the other no less bizarre idea that techniques might be made up of nonhuman relations" (Latour, 1992: 239).

Donna Haraway vestigt er de aandacht op dat, als er geen archimedisch punt bestaat, de kennis van de natuur ook nooit definitief kan zijn (zie Haraway, 1989). De categorie 'natuur' is volgens haar dermate diep verankerd in een veel bredere economie van betekenissen dat het gebruik ervan altijd problemen oplevert. In de wetenschappelijke re-presentatie liggen altijd verscheidene lagen talige en culturele vormen opgesloten. Haraway toont, in haar studie over de primaten, aan dat de wetenschappelijke narratieven over deze dieren doorspekt zijn van westerse hegemonische opvattingen en kolonialistische, nationalistische, racistische en patriarchale vooroordelen. Voor haar geldt dan ook dat "grammar is politics by other means" (Haraway, 1989: 311). Volgens haar heeft Latour hiervoor te weinig oog. Zij formuleert dan ook de kritiek dat Latour, in zijn innovatieve poging een loutere 'sociale' verklaring van wetenschap en technologie tegen te gaan, inzicht blokkeert in "matters like masculine supremacy or racism or imperialism or class structures (...) because they are the old 'social' ghosts that blocked real explanation of science in action" (Haraway, 1989: 332). Demeritt formuleert een soortgelijke kritiek: "Although Latour provides a stunning new way to dispel the great modern divide separating the poles of culture and nature, his accounts tend to stop just short of considering how these poles have become resources for the discursive production of power" (Demeritt, 1994: 180).

Het is wellicht enigszins onterecht dit Latour aan te wijven. In zijn empirische studies over wetenschap in actie beschrijft hij hoe wetenschappers versterkingen zoeken,

hoe belangen samengebundeld worden, hoe onderzoeksprojecten, door financiële druk, van spoor veranderen, welke sociale groepen erin slagen hun *world views* als cognitieve, op zich waardenvrije definities ingang te doen vinden, hoe groepen van mensen door de wetenschap in actie geherdefinieerd worden, hoe sommige buiten- en andere ingesloten worden, hoe maatschappij en natuur tegelijk door technologie (soms op korte tijd onherkenbaar)⁹ veranderen (zie Latour, 1988; Callon en Latour, 1981)¹⁰ zonder dat de politieke actoren of het publieke leven hier enige greep op hebben (zie ook Huyse, 1994).¹¹ De wetenschap als een *princpieel* van de behoeften van mensen los-

⁹ Latour levert hiervan in The Pasteurization of France een schitterend voorbeeld. Toen Pasteur en de hygiënisten het idee van de microbe als de werkelijke oorzaak van infectieziekten lanceerden, deelden zij daarmee tegelijk de maatschappij in in heel andere groepen dan tot dan toe gebruikelijk was geweest. De maatschappij bestond nu uit zieke, besmettelijke mensen, gezonde mensen maar dragers van de microben, immune mensen, gevaccineerde mensen, enzovoort. Tevens voegden zij aan de definitie van deze groepen een hele hoop niet menselijke acteurs toe: muggen, parasieten, ratten, vlooiën, fermenten, micrococcon e.d. Als gevolg van deze herschikking ontstond volgens Latour een heel ander soort solidariteit. Zolang de maatschappij alleen uit klassen bestond, wisten de hygiënisten niet hoe zij zich onmisbaar moesten maken. Maar nadat Pasteur in zijn opzet was geslaagd, verspreiden de ontsmettingsmiddelen zich over alle huishoudens. Zie Latour, Bruno (1988), The Pasteurization of France, Harvard University Press, Harvard.

¹⁰ Zie Callon, Michel en Latour, Bruno (1981), "Unscrewing the big Leviathan: how do actors macrostructure reality?" in Knorr, Karin en Cicourel, Aron (eds.), Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro and macrosociologies, Routledge, Londen.

¹¹ Zie ook Huyse, Luc (1994), De politiek voorbij. Een blik op de jaren negentig, Kritik, Leuven.

staande activiteit (zie Boehm 1977), komt zo goed naar voor.¹²

De laboratoria maken volgens Latour een gesprek tussen gelijken onmogelijk. Zij definiëren immers de realiteit. Eenmaal een technologie is aangemaakt, wordt het bijna geheel onmogelijk er de toepassing nog van tegen te houden, hoezeer de samenleving die technologie ook als ongewenst kan waarden. 'Nieuwe technologie' is in feite een *label* dat retrospectief op een bepaald deel van de technologische ontwikkeling geplakt wordt. Het lijkt bijna niet mogelijk om, op een democratische wijze, technologieën in stukken te breken en bepaalde delen te ontwikkelen en andere niet. Dergelijke beslissingen worden immers precies genomen in de plaatsen waar de ongelijkheid tussen mensen met versterkingen en mensen zonder versterkingen het meest doorweegt, de laboratoria.¹³

Een gesprek wordt alleen mogelijk als de vele zwarte dozen terug zouden opengaan en de vele versterkingen zouden worden doorbroken. Daarvoor zijn echter vele andere ver-

¹² Latour schrijft zelfs: "Zij die de wetenschappen uitvinden en de natuurkundige oorzaken ontdekken, houden zich nooit, behalve per ongeluk, alleen met mensen bezig" (Latour, 1994: 158). Zie Boehm, Rudolf (1977), Kritiek der grondslagen van onze tijd, Het Wereldvenster, Baarn.

¹³ Tijdens de jaren zeventig en tachtig werd door sommigen veel van 'technology assesment', waarin getracht wordt de sociale gevolgen van technologie in wording in te schatten, verwacht. Schwarz en Thompson schrijven echter vanuit sociaal-constructivistisch perspectief: "Technology assesment has been founded on a serious misunderstanding of what technology is. Far from being socially unassessed, technology is nothing other than the product of social assesment" (Schwarz en Thompson, 1990: 144). Zie ook Smits, Ruud, Leyten, Jos (1991), Technology Assesment: waakhond of speurhond? Naar een integraal technologiebeleid, TNO Studiecentrum voor Technologie en Beleid, Kerckebosch, Zeist.

sterkingen nodig. De taak de hybriden een volwaardige politieke representatie te geven, komt er op neer in de besluitvorming de stem van mensen zonder versterkingen en machines even zwaar door te laten wegen als de stem van mensen met versterkingen en machines (zie ook Smits, 1995; Kockelkoren, 1990).¹⁴ Samen kan dan een normatieve visie worden ontwikkeld over waar natuur en samenleving naartoe moeten. De behoeften van mensen moeten vooropstaan. Dat is de enige manier om de productie van de hybriden, de materiële zijnsvormen met variabele ontologieën, in aantal te doen *afnemen*.

Als Latour verder één zaak bepleit, dan is dit wel de zaak van de non-autonomie van de (sociaal geconstrueerde) techniek. Snerend gooit hij dan ook Jacques Ellul de vraag voor de voeten: "Hoe kunnen wij nu slachtoffers zijn van een technisch totaalsysteem als machines uit subjecten

¹⁴ Zie Smits, Ruud (1995), "De vermaatschappelijking van de besluitvorming over technologie," in Achterhuis, Hans, Smits, Ruud, Geurts, Jac, Rip, Arie, Roelofsm Ellie (red.), Technologie en samenleving, Garant, Leuven, Apeldoorn, 299 - 324 en Kockelkoren, Petran (1990), "De kloof tussen natuur en cultuur in het beleid," in Kockelkoren, Petran, Luijf, Reginald, Tijmes, Pieter (red.), Boven de groene zoden. Een filosofische benadering van milieu, wetenschap en techniek, Van Arkel, Utrecht, 71-93. Hier komt nog bij dat technologieën door velen - en zeker door technici - gezien worden als louter middelen om op de meest efficiënte wijze maatschappelijke doeleinden te realiseren. De uitdaging 'in' de technologie in wording te treden wordt zo aan grote groepen mensen ontzegd. Er wordt tevens een krachtig ideologische vertoog in het leven geroepen waarin sociale problemen technische oplossingen verkrijgen. Zo laten Albrechts, Baeten en Spithoven in Lof der vlotheid. Mobiliteit als landschap van macht en onmacht (Acco, 1997) zien dat machtige lobbygroepen het mobiliteitsprobleem vooral in termen van congestie definiëren en dat zij, om hieraan te verhelpen, voornamelijk technische middelen vooropstellen. In onze maatschappij bestaan wel kanalen om, binnen zekere grenzen, belangenconflicten te regelen, maar nauwelijks kanalen om discussies over werkelijkheidsdefinities mogelijk te maken.

zijn gemaakt en als die machines er nooit in slagen gesloten en stabiele systemen te worden?" (Latour, 1994: 163). Ook Heidegger heeft het volgens Latour fundamenteel verkeerd voor. Heidegger kan alleen maar een desolaat en ont-heiligd landschap van de moderniteit schilderen, doordat hij geloof hecht aan wat de moderne Constitutie over zichzelf zegt: "De moderneren beweren (...) dat technologie niets anders is dan zuivere instrumentele beheersing, dat de wetenschap zuivere controle is (...), dat de economie zuivere berekening is, het kapitalisme zuivere reproductie en het subject puur bewustzijn. Zuiverheid alom!" (Latour, 1994: 96).

Zoals Tijmes opmerkt, is het echter de vraag wat wordt begrepen onder de term 'autonomie van de techniek'.¹⁵ In een buitenperspectief heeft men volgens hem alleen oog voor de collectieve sociale realiteit, die zich schijnbaar onafhankelijk van de individuele realiteit ontwikkelt. Ellul presenteert, vanuit zijn buitenperspectief, de technische ontwikkeling als *grotendeels* autonoom ten opzichte van menselijke keuzen en maatschappelijke waarden.¹⁶ De sociaal-constructivisten, waartoe Latour behoort, laten daarentegen, vanuit hun binnenperspectief zien, dat zolang de strijd om het technische ontwerp niet beslist is, het technische proces vele kanten op kan. Latours studie over de nooit tot stand gekomen Parijse metro *Aramis* is een

¹⁵ Zie Tijmes, Pieter (1995), "Techniek weerspiegeld in de geschiedenis van de filosofie," in Achterhuis, Hans, Smits, Ruud, Geurts, Jac, Rip, Arie, Roelofs, Ellie (red.), Technologie en samenleving, Garant, Leuven, Apeldoorn, 149-168.

¹⁶ Zie Ellul, Jacques (1964), The technological society, Random House, New York en Ellul, Jacques (1988), Le bluff technologique, Hachette, Parijs.

voorbeeld van zulk onderzoek.¹⁷ De sociaal-constructivisten weerleggen hiermee het buitenperspectief echter niet. Zij laten alleen zien dat de sociale en culturele context mee technische ontwikkelingen vormgeeft. Daarmee worden die technische ontwikkelingen echter nog niet beheersbaar, laat staan op democratische wijze stuurbaar. Elluls deterministische visie op de techniek dreigt zo slechts te worden vervangen door een deterministische visie op techniek, maatschappij en cultuur. Het feit dat de techniek sociaal en cultureel mee vorm wordt gegeven, sluit er de quasi non-autonomie niet van uit.

Literatuur

DEMERRITT, David (1994), "The nature of metaphors in cultural geography and environmental history," *Progress in Human Geography*, 18, 2, pp. 163-185.

DE VRIES, Gerard (1995), *De ontwikkeling van wetenschap. Een inleiding in de wetenschapsfilosofie*, Wolters-Noordhoff, Groningen.

HARAWAY, Donna (1989), *Primate visions: gender, race, and nature in the world of modern science*, Routledge, New York.

LATOUR, Bruno (1983), "Give me a laboratory and I will raise the world," in KNORR K. en MULKAY M. (eds.), *Science observed*, Sage, Londen, 141-170.

LATOUR, Bruno (1992), "Where are the missing masses? The sociology of a few mundane artifacts", in BIJKER, Wiebe, LAW John (eds.), *Shaping technology / Building society. Studies in sociotechnical change*, MIT Press, Cam-

¹⁷ Zie Latour, Bruno (1992), Aramis ou l'amour des techniques, La Découverte, Parijs.

bridge MA, 225-258.

LATOUR, Bruno (1994), *Wij zijn nooit modern geweest. Pleidooi voor een symmetrische antropologie*, Van Genneep, Amsterdam.

LATOUR, Bruno (1995), *Wetenschap in actie. Wetenschappers en technici in de maatschappij*, Ooievaar, Amsterdam.

SCHWARZ, Michiel, THOMPSON, Michael (1990), *Divided we stand. Redefining politics, technology and social choice*, Harvester Wheatsheaf, New York. WOOLGAR, Steve (1993), "Reconstructing man and machine: a note on sociological critiques of cognitivism," in BIJKER, Wiebe, HUGHES, Thomas, PINCH, Trevor (eds.), *The social construction of technological systems. New directions in the sociology and history of technology*, MIT Press Cambridge MA, 311-328.

* * *

ARISTOTELES' LAATSTE ANALYSE

Rudolf Boehm

Woord vooraf

Met het navolgend opstel (uit 1992) kom ik voor een derde (en waarschijnlijk laatste) keer terug op Aristoteles nadat ik hem in 1965 (in 'Das Grundlegende und das Wesentliche') heb verdedigd tegen aantijgingen van Heidegger en hem in 1974 (in 'Kritiek der grondslagen van onze tijd', Nederlands 1977), naar men meent, verantwoordelijk heb gesteld voor een misleidend kennisideaal waar het wetenschapsbedrijf van ons tijdperk van de wetenschap aan schatplichtig is. Nu echter, bij het herbekijken van zijn zogenaamde 'Tweede Analytica', werd ik vooral getroffen door zijn eenvoudige uitspraak: "We menen iets echt te *begrijpen*, en niet enkel bijkomstig, op de sofistieke manier, wanneer we menen de oorzaak te kennen waarom het met een zaak zo en zo gesteld is, en dat dat er de oorzaak van is, en dat het er onmogelijk anders mee zou kunnen gesteld zijn."

Ik werd getroffen door drie dingen. Ten eerste: niet enkel volgens één of ander woordenboek, maar volgens de aangehaalde verklaring van Aristoteles zelf is de sinds eeuwen gebruikelijke vertaling van 'epistasthai' en 'episteme' met 'weten' en 'wetenschap' (of 'scientia', 'science', 'Wissenschaft') fout. Want een juiste vertaling kan alleen die heten die beantwoordt aan de vraag: 'wanneer we menen de oorzaak te kennen waarom het met een zaak zo en zo gesteld is, en dat dat er de oorzaak van is, en dat het er onmogelijk anders mee zou kunnen gesteld zijn' -

hoe noemen we dat in onze taal? Toch wel dat we het verschijnsel in kwestie *begrijpen*, en niet enkel dat we het 'kennen' of ervan 'weten'.

Ten tweede: is het niet ook dat waarmee we eigenlijk steeds begaan zijn, of althans zouden moeten begaan zijn, bij al onze intellectuele bedrijvigheid: de dingen, de verschijnselen, wat zich voordoet, te *begrijpen*, en niet enkel alles en nog iets te *weten*? Het weten komt er slechts op twee manieren bij te pas: enerzijds kunnen we natuurlijk enkel trachten te begrijpen wat we te weten zijn gekomen (door waarnemingen of redeneringen); en anderzijds moeten we vaak, *om* iets wat we weten te kunnen begrijpen, andere dingen trachten te weten te komen waar we vooralsnog geen weten van hebben. Daarbuiten is 'weten om te weten' of 'wetenschap' van geen enkel belang.

Ten derde echter: de vertaling, reeds vanaf de 13de eeuw, van 'epistasthai' met 'scire' en 'episteme' met 'scientia', lijkt te getuigen van een eigenaardig onbegrip voor de intellectuele verzuchting om niet enkel van alles te weten te komen, maar het ook te begrijpen. Zou dit reeds een vooraankondiging zijn van de moderne *wetenschap* die inderdaad enkel nog om het *weten* bekommerd is, en dit, volgens sommige van haar meest verlichte woordvoerders, in uitdrukkelijke tegenstelling met een voorbijgestreefde behoefte, namelijk wat men te weten komt ook te begrijpen? De uitspraken van Kant en Comte over Newton waar ik in de navolgende tekst (in 2.) op zinspeel, luiden als volgt: "De methode die Newton heeft geïntroduceerd in de natuurwetenschap en die op dit terrein zo nuttig is gebleken", was de volgende: "Men moet zich inspannen, heet het daar, uitgaande van goed verzekerde ervaringen en gebeurlijk met de hulp van de meetkunde, de regels na te gaan volgens welke bepaalde verschijnselen in de natuur

zich afspelen. Hoewel men dan ook de eerste oorzaak ervan in de lichamen niet inziet, is men er niettemin zeker van dat ze volgens deze wetmatigheden werkzaam zijn, en men verklaart de ingewikkelde natuurverschijnselen door duidelijk aan te tonen hoe ze overeenkomen met deze goed bewezen regels" (Kant, 1764). "Le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise (est) le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les *causes*, soit premières, soit finales ... Ainsi, pour en citer l'exemple le plus admirable, nous disons que les phénomènes généraux de l'univers sont *expliqués*, autant qu'ils puissent l'être, par la loi de la gravitation newtonnienne" (Comte, 1830). (Het moge duidelijk zijn dat, zo gezien, ook het 'verklaren' ('erklären', 'expliquer') van verschijnselen niet echt meer dient om bij te dragen tot het *begrijpen* ervan; zie verder onder 2.)

*

Mijn 'Kritiek der grondslagen van onze tijd' was eigenlijk de kritiek op een *bepaald soort weten*, namelijk het streven naar weten enkel om het weten, overeenkomstig het 'theoretisch' kennisideaal; omdat de verwachtingen verbonden met een invulling van dit kennisideaal niet zijn uitgekomen, zouden we er dan alle belang bij hebben een *ander soort weten* na te streven: ons "om een weten te bekommen, niet ter wille van het weten zelf, maar ter wille van de dingen die de moeite waard zijn te weten. Dat betekent: ... op de eerste plaats en bestendig trachten te weten wat überhaupt en telkens de vraag is" (p. 297 in de Nederlandse vertaling van Willy Coolsaet). (Wat dit laatste inhoudt, heb ik dan in de jaren tachtig getracht uit te werken in

het - nog steeds onvoltooide - ontwerp van een 'Topica'.) Dat kon de herinnering oproepen aan het debat tussen Habermas en Marcuse in de jaren zestig: in 1968, in 'Technik und Wissenschaft als "Ideologie"', verweet Jürgen Habermas Herbert Marcuse dat deze reeds in 1964, in zijn opstel over 'Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers', het idee had geopperd van een 'andere soort wetenschap' en zelfs 'techniek' dan de nog steeds dominerende; volgens Habermas een volstrekt ondenkbare idee. Nú zou het kunnen lijken dat ik in een zekere zin allebei gelijk geef: ik denk nog steeds (zoals Marcuse) aan een 'alternatief' voor het heersend type van weten, maar ik zoek het, wellicht in overeenstemming met Habermas, niet langer in een *ander soort weten* maar keer me af van het *weten als dusdanig*, ten voordele van een inspanning om te *begrijpen*.

Moet dan de 'Kritiek der grondslagen van onze tijd' (die van mij) volledig worden herschreven? Ja en neen. De logica, of beter topica, van mijn 'Kritiek' uit 1974 werd en wordt vaak niet goed begrepen. Het was niet mijn bedoeling de moderne wetenschap te 'ontmaskeren' als het resultaat van een louter streven naar het 'weten om te weten'; ik dacht veeleer dat ze zichzelf als dusdanig voorstelde en zich daardoor zelfverzekerd voelde. En ik wilde niet Aristoteles 'verantwoordelijk' stellen voor de opkomst van dit 'theoretisch' kennisideaal (alsof hij dit 'de mensheid' zou opgedrongen hebben), me scheen enkel toe dat alleen bij hém een *verantwoording* te vinden was voor de verwachtingen, in de moderne tijden gesteld in dit kennisideaal. Nú wil ik zeggen: streven naar weten louter *om het weten*, betekent vooral afstand doen van de doelstelling om wat zich voordoet te *begrijpen*. Om het nog eens te herhalen: 'weten' is eigenlijk helemaal geen doelstelling; we *weten* genoeg, en enkel wat we reeds weten, trachten

we, en moeten we trachten, te *begrijpen*. Enkel óm te *begrijpen* wat we *reeds weten*, moeten we geregeld trachten nog andere dingen te *weten* te komen.

Enige rechtzetting: ook "op de eerste plaats bestendig trachten te *weten* wat überhaupt en telkens de vraag is", kan niet anders betekenen dan: het *begrijpen*; net dit kàn niet, zonder het te begrijpen, gewoon 'vastgesteld' worden.

*

En wat dan te denken over Aristoteles? Net bij hen die zich niet erbij neerleggen enkel relativistisch vast te stellen dat denker X dit en denker Y dat heeft bevestigd (waarbij dat relativisme ontkend wordt door zijn verzuchting naar 'objectiviteit' te beklemtonen), blijft de vreemde neiging heersen de denkers en schrijvers te willen indelen in de goeden en de slechten. Zo zit echter het denken en het werk van de grote denkers geenszins in elkaar. Net zij zijn allemaal weifelaars. Toch hebben we er ook belang bij ook hén te begrijpen.

Aristoteles wàs ongetwijfeld, in navolging van Plato, een voorstander van het 'theoretisch' kennisideaal. De naleving van dit ideaal mócht echter voor hem niet neerkomen op het wereldbeeld van de moderne natuurwetenschap (zie 'Das Grundlegende und das Wesentliche', 1965, en 'Ideologie en ervaring', 1983). Bijgevolg heeft hij 'epistasthai' en 'episteme' geherdefinieerd als begrijpen; terwijl hij 'theoria' als 'episteme' ter wille van haarzelf had bepaald. Kan men echter iets willen *begrijpen*, enkel om het te begrijpen? 'Weten om te weten', dat kan weten van alles zijn. Begrijpen echter is steeds *iets* bepaalds begrijpen; en steeds is de volgende vraag: *waarom dit?*

ARISTOTELES' LAATSTE ANALYSE

1.

Men noemt het Aristoteles' 'Tweede Analytica' waarbij 'analytica' een meervoud is. We zouden dus te doen hebben met een tweede reeks analytische onderzoekingen. In het 'Organon' onder welke benaming men (Andronicus van Rhodos?) Aristoteles' logische geschriften heeft gebundeld, werd deze 'Tweede Analytica' namelijk geschikt na de 'Eerste Analytica' (die op haar beurt op de derde plaats staat). Volgens de traditionele opvatting handelt die 'Eerste Analytica' over de formele *redenering*, en de 'Tweede Analytica' over het *wetenschappelijk bewijs*. Ikzelf heb eerder de indruk dat de beide geschriften over hetzelfde onderwerp gaan, de éne keer op één manier behandeld, de tweede keer op een andere manier, waarbij inderdaad de nadruk éerst komt te liggen op het goed redeneren en daarna op de beginselen van waaruit men moet redeneren. Ook staat er in het Grieks in feite niet 'eerste' en 'tweede' maar 'eerdere' en 'latere'. Wellicht moet men dat letterlijk opnemen en vormt de 'Tweede Analytica' Aristoteles' laatste versie van zo een Analytica. Zeker is deze 'Tweede Analytica' een van de laatste werken van Aristoteles, wat mijns wetens door niemand betwist wordt. Het zal wel geen toeval zijn dat ik b.v. in mijn Aristoteles-boek een heel moeilijk punt heb kunnen ophelderen met behulp van die 'Tweede Analytica'.

2.

Aristoteles handelt in zijn aantekeningen die gekend staan als zijn 'Tweede Analytica' over episteme en doxa, over

apodeixis en syllogismos. Sinds de oudste mij bekende vertaling (door Willem van Moerbeke, 13de eeuw, Grieks-Latijns; tevoren hebben Arabische vertalingen bestaan, en Latijnse vertalingen vanuit het Arabisch) tot op heden worden die woorden als volgt weergegeven: episteme met 'kennis', 'weten' en liefst 'wetenschap'; doxa met 'mening', 'opinie'; apodeixis met 'bewijs'; syllogismos met 'redenering'. Ik vraag me af of ook maar één van die vertalingen juist kan zijn. Want om te beginnen luidt de eerste zin van het 2de hoofdstuk van het 1ste boek als volgt, als we epistasthai met 'weten' vertalen: 'We menen iets echt te weten ... wanneer we menen de oorzaak te kennen waarom het met een zaak zo en zo gesteld is, en dat dat er de oorzaak van is, en dat het er onmogelijk anders mee zou kunnen gesteld zijn.' (Het is een uitspraak die men ook op vele andere plaatsen in het werk van Aristoteles bijna letterlijk evenzo terugvindt.) Klopt dat? Of vergist zich Aristoteles? Ik denk dat gewoon de vertaling van het woord epistasthai fout is. Ieder van ons meent duizend dingen echt te *weten* in het volste bewustzijn er niet de *oorzaak* van te kennen, laat staan een oorzaak waarom hetgeen hij weet 'onmogelijk anders gesteld zou kunnen zijn'. Wél menen we enkel 'iets echt te *begrijpen* ... wanneer we' enz. zoals boven. Aristoteles is onder de hoofding episteme niet bezig met eender welke vorm van 'kennis', 'weten' of 'wetenschap', maar met de vraag: wanneer we iets *echt begrijpen*.

Het tegenovergestelde van episteme moet dan doxa zijn. Vooralsnog komt dit woord in de aangehaalde context niet voor, pas veel later. Ik kom er nog op terug. Ik mag echter nu reeds zeggen dat me voorkomt dat doxa op zijn beurt geen uitstaans heeft met één of andere subjectieve en wetenschappelijk niet gefundeerde mening of overtuiging, maar gewoon het loutere *weten* is zonder hetgeen men (e-

ventueel heel goed, heel zeker) weet, ook te *begrijpen*. Enkel omdat bij Aristoteles ook nog een ruimer begrip van 'weten' (ruimer ook dan episteme) voorkomt, zal men doxa wellicht beter vertalen met 'vaststellen', 'vaststelling'. Het is wel vreemd, en toch niet zo erg verwonderlijk, dat op die manier vanuit een Aristotelisch gezichtspunt bijna onze gehele moderne wetenschap terecht komt in het domein van de doxa, omdat ze, volgens Kant zowel als Comte, tenminste vanaf Newton heel bewust heeft afstand gedaan van de ambitie iets nog echt te *begrijpen* en zich ertoe beperkt van alles, met de grootst mogelijke zekerheid, gewoon *vast te stellen*.

In de tevoren aangehaalde context zegt dan Aristoteles verder het volgende, in de gebruikelijke vertaling: 'Of er nog een andere manier is om iets te weten (ik zou zeggen: te begrijpen!), zullen we later zeggen, nu echter beweren we dat iets ook door een bewijs kan ingezien worden. Bewijs noem ik: een wetenschappelijke redenering; en ik noem een redenering wetenschappelijk wanneer men iets weet, dank zij zo een redenering'. En daarvoor is het 'noodzakelijk dat de redenering uitgaat van ware, eerste, niet bemiddelde, beter gekende en voorafgaandelijke vooronderstellingen, nl. van de oorzaken van hetgeen waartoe te besluiten valt; op die manier zullen deze dan namelijk ook de echt eigen grondslagen van het aangetoonde zijn. Want een redenering komt weliswaar ook zonder dat tot stand, maar ze zal dan geen bewijs zijn; want ze levert geen weten op'. Opnieuw komt me voor dat in deze vertaling, naast de woorden 'weten' en 'wetenschappelijk', ook de woorden 'bewijs' en 'redenering' slecht gekozen zijn. Een juiste redenering kan toch wel degelijk iets *bewijzen*, op voorwaarde *enkel* dat haar vooronderstellingen *waar zijn*. Wat zo'n bewijs echter *niet* oplevert, is een *verklaring* van het gegeven, wanneer het gebaseerd is

op vooronderstellingen die wellicht waar zijn maar niet 'eerste, niet bemiddelde, beter gekende, voorafgaandelijke' vooronderstellingen, en dan ook niet de 'oorzaken' inhouden waarom het met de desbetreffende zaak onmogelijk anders kan gesteld zijn. B.v. wordt door de redenering 'Alle mensen zijn sterfelijk; Socrates is een mens; bijgevolg is Socrates sterfelijk' wel degelijk *bewezen* dat Socrates sterfelijk is. Maar duidt dat bewijs soms de *oorzaak* aan waarom Socrates sterfelijk is? Het 'eerste, niet bemiddelde, beter gekende en voorafgaandelijke' is toch hierbij het *levensverschijnsel als dusdanig*: in het *leven* zelf en *überhaupt* ligt de oorzaak van de sterfelijkheid. Ik zou daarom in de aangehaalde tekst, naast 'weten' en 'wetenschappelijk' door 'begrijpen' en 'inzichtelijk', 'bewijs' vervangen door 'verklaring' (voor apodeixis), en 'redenering' door 'bewijs' (voor syllogismos). Overigens stelt de traditionele vertaaltrant, naar ik meen, de beschouwingwijze van Aristoteles helemaal op haar kop. Voor Aristoteles gaat het erom, iets wat men *weet*, een *gekend* verschijnsel, te begrijpen, door er een echte *verklaring* voor te vinden. En niet daarover, uitgaande van (wellicht) ware vooronderstellingen één of ander tot nog toe *onbekend* 'feit' te *bewijzen* (zoals men in een zekere zin niet op voorhand kan weten of iemand sterfelijk is zolang als hij nog niet gestorven is). Opnieuw is overigens zo een jacht op tot nog toe onbekende feiten eerder kenmerkend voor de moderne wetenschap, b.v. dat die en die formule feitelijk de wet van de vrije val is, zonder dat ze natuurlijk de oorzaak van zo een valbeweging aanduidt; hoewel *die* formule dan toch tenminste nog *iets verklaart* van een *gekend* verschijnsel. Ook komt zo een bewijsbedrijvigheid eveneens terecht in de nabijheid van de loutere doxa, ze komt neer op een speciale manier om iets *vast te stellen* (waarvan men anders geen weet zou hebben omdat het gewoonlijk niet waar te nemen valt; waarvandaan de rol van

onze wetenschappelijke experimenten die echter niet in de plaats kunnen treden van bewijzen, zoals Popper en Kuhn hebben aangetoond, maar hen achterna hollen, om andere redenen).

Overigens, waarmee ben ik hier nu eigenlijk bezig? Met problemen van een vertaling uit het Grieks? Met het achterhalen van Aristoteles' ware bedoelingen, of de eigenlijke betekenis van zijn tekst? Of met een soort aristoteliserende kritiek op de moderne wetenschap? Draag ikzelf ertoe bij wat dan ook te *begrijpen*, door het te *verklaren*?

Als ik gelijk zou hebben, zou men ook graag willen begrijpen *waarom* Aristoteles zolang verkeerd werd vertaald. Zou er een verklaring voor te vinden zijn? Ik koester daarover een verdenking, nl. dat de gelovigen (eerst de islamieten, dan gevolgd door de christenen) de betekenis van Aristoteles' *Analytica* hebben willen of moeten afbreken, door in het begrijpen niets anders te zien dan louter weten, in het verklaren niets anders dan bewijzen, in het bewijzen niet meer dan louter redeneren, en zelfs in het vaststellen niet meer dan een louter subjectieve mening.

3.

Wat zoekt Aristoteles? Het eerste hoofdstuk van het IIde boek luidt als volgt:

'Wat men wil uitzoeken, zijn net evenveel dingen als men kan te weten komen. Het zijn er vier: het *dàt*, het *waarom*, *óf* het *iets is*, *wàt* het *is*. Wanneer we namelijk uitzoeken of iets dit of dat is, in een meervoudige verhouding, b.v. of de zon zich verduistert of niet, zoeken we het *dàt* uit. Kenmerkend daarvoor is het volgende: als we gevonden hebben *dàt* ze zich verduistert, houden we op met zoeken; en als we van meet af aan wisten *dàt* ze zich verduistert, zoe-

ken we niet uit of dat het geval is. Wanneer we echter het *dàt* inzien, zoeken we het waarom uit, b.v. wetende dat de zon zich verduistert of dat de aarde beweegt, zoeken we uit waarom de zon zich verduistert en waarom de aarde beweegt. Zo staat het daarmee, sommige dingen zoeken we echter op een andere manier uit, b.v. óf iets wel degelijk een centaur is of een god of niet (dit, óf iets iets is of niet, bedoel ik nu eenvoudigweg, en niet in de zin van: of iets wit is of niet); wetende *dàt* iets iets is, zoeken we dan uit *wàt* dat is, b.v. wat dat nu is, een god, en wat dat nu is, een mens'.

Ik moet toegeven, ten eerste, dat Aristoteles hier het woord *epistasthai* in een ruimere betekenis gebruikt die niet enkel het begrijpen omvat maar ook het gewone weten *dàt* iets het geval is of *dàt* iets iets van die en die aard is. Ten tweede moet ik toegeven dat hier dan toch óók sprake is van het *uitzoeken* van een louter 'feit'. Niettemin blijft de prioriteit gehandhaafd van de eenvoudige vaststelling (mag ik het *doxa* noemen?) t.o.v. de pas *achterna* beginnende inspanning om, in het éne geval, het verschijnsel te verklaren en daardoor te begrijpen, en in het andere geval, in te zien wat dat is, wat iets is.

Taalkundig gezien is hier Aristoteles' uitdrukkingwijze voor eens niet erg geslaagd. Bij het '*dàt*' zowel (*hoti*) als ook bij het '*óf*' (*ei*) gaat het om een '*of*', zoals uit zijn eigen toelichtingen duidelijk genoeg blijkt. Inhoudelijk gezien is het verschil tussen de twee soorten vragen betreffende het '*óf*' niettemin duidelijk genoeg, op voorwaarde dat men niet tracht Aristoteles ten elken prijze de vraag op te dringen naar de grond van de *existentie* van iets überhaupt, deze dooddoener van de scheppingsmaniakken. In het ene geval vraagt men zich volgens Aristoteles af of iets waarvan men min of meer weet *wàt* het is, b.v. een mens

of een god, wel die of die eigenschappen bezit; en dan is de verdere vraag: waarom, of waardoor? In het andere geval moet men zich afvragen of iets dat men waarneemt nu werkelijk een mens is, of een centaur, of een god; en dan is de verdere vraag wat dat dan eigenlijk is, een mens, een centaur, een god. De vraag is helemaal niet of er nu wel degelijk mensen, of centauren, of goden werkelijk bestaan, zoals duidelijk genoeg blijkt uit het geval van de mensen; er is toch weinig twijfel over het feit dat er mensen zijn, hoewel men kan twijfelen of dit of dat wat we zien - b.v. een aap of één of ander fossiel - nu 'al' een mens is of niet. Dit wordt nog eens heel duidelijk uit een toelichting die Aristoteles geeft in het 2de hoofdstuk van het 11de boek: 'Ik bedoel echter het dat of: óf iets (zoiets) is, m.b.t. het énezijs dit en anderzijs dat, en tot het eenvoudigweg dit; b.v. met betrekking tot het énezijs dit en anderzijs dat, of de maan zich verduistert, ofwel of ze toeneemt. Want in dergelijke gevallen zoeken wij uit of iets met iets het geval is of niet. Eenvoudigweg, daarmee bedoel ik de vraag of we te maken hebben met de maan, of met de nacht'. Die vraag betekent niet, zoals de traditionele interpretatie daadwerkelijk vooronderstelt, de vraag of de maan of de nacht 'werkelijk bestaan' - wat een vraag! -, maar gewoon de vraag of het niet nu een nacht is waar we eigenlijk de volle maan moesten te zien krijgen ofwel de vraag of het niet nu zodanig nacht is dat zelfs de maan zich verduistert.

De vraag of iets echt bestaat - de nacht, de maan, de mens, een centaur, goden - zou net een antwoord vóóronderstellen op de vraag wat dat eigenlijk is of zou zijn, wat we ermee bedoelen (met nacht, maan, mensen, centauren, goden), een vraag die, als een *voorafgaandelijke* vraag, Aristoteles vreemd is. Het zou de vraag zijn waarom een louter *denkbeeldig* ten-grondslag-liggende de vormen zou

aannemen van een nacht, een maan, een mens, een centaur, een god. Maar zo een ten-grondslag-liggende *bestaat* niet zonder één of ander van deze vormen reeds aangegenomen te *hebben*.

4.

Waarom het Aristoteles te doen is, moge blijken uit zijn eis dat een *verklaring* moet uitgaan van vooronderstellingen die niet enkel 'waar', maar 'eerste, niet bemiddelde, beter gekende en voorafgaandelijke' gegevens en 'oorzaken' zijn: 'op die manier zullen namelijk deze vooronderstellingen dan ook de *echt eigen grondslagen* van het aangetoonde zijn', letterlijk: de 'huiselijke' (huiseigen, inheemse?) grondslagen.

Een eerste toelichting van hetgeen hij daarmee bedoelt, geeft Aristoteles in het 5de hoofdstuk van het 1ste boek: 'Iemand zou voor elke soort driehoek met steeds dezelfde of telkens een andere verklaring kunnen aantonen dat ze elk twee rechte hoeken bevatten, afzonderlijk voor het gelijkzijdige en voor het ongelijkzijdige en voor het gelijkbenige; dan zou hij ... in feite nog niet hebben ingezien dat een driehoek twee rechte hoeken bevat ..., zelfs indien er geen andere soort driehoeken zou bestaan naast de genoemde; want hij zou het niet inzien voor de driehoek als dusdanig, en eigenlijk ook niet voor alle driehoeken, behalve onder de vorm van een opsomming ... Wanneer dus ziet men het niet algemeen in, en wanneer ziet men het echt in? Men moet vragen of het aanwezig is bij een driehoek als dusdanig of voorzover hij gelijkzijdig is; en of het dàarom op de eerste plaats aanwezig is; en waarvan de verklaring algemeen geldt; het is duidelijk dat het op de eerste plaats aanwezig is daar waar men de rest heeft opzij gelaten. Die twee rechte hoeken zijn b.v. ook aanwezig bij een

gelijkzijdige metalen driehoek, maar nog steeds wanneer men het metalen en het gelijkzijdige opzij laat ...'

Men moet dus voor een verschijnsel de *eerste* oorzaak aanduiden waar het werkelijk bij 'thuishoort'. In het aangehaalde voorbeeld (en ook in de andere voorbeelden die in het hoofdstuk nog bijbetrokken worden) zoekt iemand de verklaring of de oorzaak van het verschijnsel *niet ver genoeg*, nl. niet bij een driehoek überhaupt en als dusdanig. Ik denk dat men (ook volgens Aristoteles) de verklaring of de oorzaak van een verschijnsel ook *te ver* kan zoeken, in een 'ver gezochte' algemeenheid, zelfs indien de heel algemene vaststelling waarop men terugvalt waar zou zijn. Men zou b.v. de oorzaak van onze milieuproblemen en de uitputting van onze grondstoffen kunnen zoeken in de heel algemene vaststelling dat een mateloze groei van bevolking en productie onvermijdelijk tot vervuiling en uitputting moet leiden. Zelfs indien dat waar is, en zelfs indien men een dergelijk groeiproces tegenwoordig daadwerkelijk kan vaststellen, is daarmee nog niet gezegd of onze huidige problemen niet eerder hun oorzaak hebben in onze specifieke moderne productiewijze, en dat ze zich nog steeds zouden voordoen indien men de groei zou 'opzij laten'.

Aristoteles zou het dus zeker niet eens geweest zijn met wat Newton zou stellen als zijn eerste regel: 'Men moet niet meer oorzaken van de natuurlijke dingen aanvaarden, dan er waar zijn (werkelijk aanwezig zijn) en volstaan om hun verschijnselen te verklaren'. Want zelfs indien de aangeduide oorzaken waar zijn en *zouden* volstaan om de verschijnselen te verklaren, is daarmee nog niet gezegd dat ze de *werkelijke* oorzaken van de verschijnselen zijn. Bijgevolg heeft men op die manier wellicht iets *bewezen*, maar nog geen echte *verklaring* gegeven.

Nu *wilde* Newton, volgens Kant en Comte, eigenlijk al niets meer *verklaren*. En wellicht ligt net *dàt* - in het verlengde van het van Aristoteles overgeërfde theoretisch kennisideaal: zie Descartes' toelichting bij *zijn* eerste regel. Maar waar stond dan Aristoteles zelf? Wellicht op een keerpunt.

Uiteindelijk komt volgens Aristoteles de vraag om de verklaring van een verschijnsel, of de vraag naar de eerste oorzaak ervan, steeds op de vraag naar het 'wezen' van de zaak neer (hier steeds maar aangeduid als 'wat het is'). Dat zegt hij in het 2de hoofdstuk van het 11de boek, dus in aansluiting bij het in het 1ste hoofdstuk van dat boek uiteengezette (zie boven onder 3.) Bijgevolg stelt zich hoe dan ook, b.v. als het duidelijk is dat iets een mens is, de vraag, wat dat dan is, een mens (de 'wezensvraag'). Maar op dezelfde vraag komt het ook neer als het gaat over een verklaring voor het feit dat het met dit en dat zus of zo gesteld is, b.v. *dàt* de maan zich verduistert: 'Want in al deze gevallen is het duidelijk dat het wat-het-is en het waardoor-het-het-geval-is hetzelfde zijn. Wat is dat, een verduistering? Het feit dat de maan van het licht beroofd wordt door de tussenkomst van de aarde. Waardoor is er een verduistering, of waarom verdwijnt de maan? Door de onttrekking van het licht tengevolge van de tussenkomst van de aarde'. Hierbij gaat het natuurlijk niet over vermeende Platonische eeuwige wezenheden, maar gewoon over gebeurtenissen zoals b.v. zo'n maansverduistering. Het gaat ook niet om één of andere geheimzinnige 'Wessensschau' waarvandaan je al het andere zou kunnen afleiden. Het gaat er gewoon over dat omgekeerd een echte verklaring vanuit zichzelf een inzicht oplevert in het wezen van een zaak.

5.

Is er dan voor alles een *verklaring*? Niet voor het toevallige, zoals Aristoteles het heel kort uiteenzet in het 30ste hoofdstuk van het 1ste boek: 'Van het toevallige is er geen begripen door middel van een verklaring. Want het toevallige is noch zoals het noodzakelijke noch zoals hetgeen zich in de meeste gevallen voordoet, maar hetgeen ernaast nog gebeurt; een verklaring is er enkel van één van die twee andere'. (Men ziet ook hier hoe zo een uitspraak volstrekt onbegrijpelijk wordt wanneer men episteme met 'weten' of 'wetenschap' vertaalt en apodeixis met 'bewijs'.) Daaruit volgt terloops dat wie de mening zou toegedaan zijn dat er eigenlijk voor niets echt een verklaring is, in feite beweert dat alles toevallig is.

Volgens het 33ste (het laatste) hoofdstuk van dit boek is het domein van het toevallige dan ook het eigenlijke terrein van de doxa, de loutere vaststelling. Hier wordt het verschil uiteengezet tussen episteme en doxa, en men zal onmiddellijk zien dat wat Aristoteles doxa noemt, geen uitstaans heeft met een 'louter subjectieve mening' of iets dergelijks: 'Wat te begripen valt en het begripen, verschillen van wat valt vast te stellen en het vaststellen, omdat het begripen algemeen is en steunt op iets noodzakelijks en omdat wat noodzakelijk is onmogelijk anders kan zijn. Er zijn echter zaken die waar en werkelijk zijn, die echter ook anders zouden kunnen zijn. Het is duidelijk dat voor dergelijke zaken van geen begripen sprake kan zijn, want dan zou iets onmogelijk anders kunnen zijn dat mogelijks anders zou kunnen zijn ... Waarheid hoort wel zowel ... bij het begripen alsook bij de vaststelling ...; zodanig dat voor de vaststelling overblijft dat ze wel draagt over iets dat waar of onwaar is, maar iets dat ook anders zou kunnen zijn. Dat is dan de aanvaarding van een vooronderstelling

die door niets anders bemiddeld is, maar niet noodzakelijk is. En dit is te zeggen in overeenstemming met de verschijnselen; want op een vaststelling kun je niet blijven voortgaan, en van dien aard is ook de natuur'. Het onzekere en wankel van de doxa, van een loutere vaststelling van iets zonder een mogelijke verklaring ervoor, berust dus niet op één of andere 'subjectiviteit', maar gewoon op het feit dat wat ook anders zou *kunnen* zijn, op een ander tijdstip en op een andere plaats inderdaad ook wel anders *zal* zijn. (Zie ook het 31ste hoofdstuk.)

Wat bedoeld is met de 'aanvaarding van een vooronderstelling die door niets anders bemiddeld is, maar niet noodzakelijk is', wordt iets duidelijker uit wat nog volgt, waaruit overigens ook blijkt dat het toevallige (dit woord komt wel in dit hoofdstuk niet voor) voor Aristoteles niet zomaar iets is waar men *geen enkele* oorzaak voor kan aanduiden. Soms kan men voor iets toevalligs wél een oorzaak aanduiden, en zelfs een oorzaak van die oorzaak enz., maar vroeg of laat belandt men bij een oorzaak die men ook maar gewoon kan *vaststellen* omdat niet in te zien is waardoor zij op haar beurt zou bemiddeld zijn terwijl ze ook niet zelf noodzakelijk is, zoals het wezen van een zaak: 'Want zowel hij die iets inziet alsook hij die iets vaststelt, doorlopen hetgeen een zaak bemiddelt tot dat men belandt bij wat niet meer bemiddeld is, zodanig dat men zou kunnen denken dat wanneer de éne het inziet, ook hij die het vaststelt het inziet. Want vaststellen kan men zowel dàt iets het geval is alsook waaròm het het geval is; dit laatste is wat de zaak bemiddelt'. Als dit dan 'echter weliswaar waar is, maar toch niet bij de zaak aanwezig is volgens haar wezen en volgens haar eigen aard, zal hij het wel vaststellen als waar, maar niet begrijpen, zowel dàt het het geval is als ook waaròm'.

Het herinnert allemaal een beetje aan Kants verhaal van de rede die 'immer höher, zu entfernteren Bedingungen steigt. Da sie aber gewahr wird, daß auf diese Weise ihr Geschäft jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören ...' Volgens Aristoteles houden de vragen soms - of meestal? - wél ergens op. Bij het lezen van het laatste gedeelte van dat 33ste hoofdstuk (wat ik hier niet bespreek) kan men zich zelfs afvragen of Aristoteles in de grond niet toch gelooft dat eigenlijk alles verklaarbaar moet zijn; enkel zijn daarvoor inzichten vereist die *niet* kunnen beschreven worden als 'begrijpen door middel van een verklaring'.

6.

Indien men iets echt wil verklaren, zegt Aristoteles reeds in het 2de hoofdstuk van het 1ste boek, is het noodzakelijk dat men kan uitgaan 'van ware, eerste, niet bemiddelde, beter gekende en voorafgaandelijke vooronderstellingen, nl. van de oorzaken van hetgeen waartoe te besluiten valt'. De hoofdvraag blijft dan natuurlijk: hoe geraakt men dàaraan? Aristoteles stelt de bespreking van die vraag uit tot het laatste hoofdstuk van zijn 'Tweede Analytica' (het 19de hoofdstuk van het IIde boek). Best zal ik hier gewoon een volledige vertaling - uiteraard in mijn termen - inlassen van dit hoofdstuk.

Analytica posteriora B 19

Aangaande het bewijs en de verklaring heeft zich nu vertoond wat het één en het ander is en hoe het tot stand komt, en ook aangaande het verklarend begrijpen; want dat is hetzelfde. Wat echter de grondslagen betreft en de vraag hoe die bekend worden en wat de houding is waarin ze gekend worden, dat zal van daaruit duidelijk worden als

we ons eerst nog eens met de desbetreffende moeilijkheden confronteren.

Reeds tevoren werd gezegd dat het onmogelijk is iets door middel van een verklaring te begrijpen als men niet de eerste en niet bemiddelde grondslagen kent. Met betrekking tot die kennis van het niet bemiddelde zal men zich ernstig moeten afvragen of ze hetzelfde is of niet hetzelfde en of er van allebei een begrijpen is of niet, ofwel of er enkel van het één een begrijpen is en van het ander een andere soort kennis, en of we daarvoor een houding verwerven die ons niet meegegeven is ofwel of zo'n houding ons wel meegegeven is zonder dat ons dat duidelijk was.

Het ware onzinnig als we zo'n houding al zouden bezitten; want dan zouden we kennissen bezitten die doeltreffender waren dan elke verklaring, en die ons toch zouden verborgen blijven. Als we echter aannemen dat we ze niet op voorhand bezitten, hoe zouden we dan iets kunnen kennen en leren, op basis van een niet aanwezige kennis? Dat is toch onmogelijk, zoals we dat ook reeds met betrekking tot een verklaring hebben gezegd. Op die manier vertoont zich dat het noch mogelijk is dat we die kennis reeds hebben, noch dat ze zou tot stand komen terwijl we er niets van weten en er geen enkele verhouding toe zouden hebben. Het is dus noodzakelijk dat we een zeker vermogen tot zulke kennis hebben, maar niet van dien aard dat het van meet af aan beter zou zijn in zijn doeltreffendheid dan andere kennis. Blijkbaar is zo'n vermogen echter aanwezig bij alle dieren. Alle hebben ze een aangeboren onderscheidingsvermogen dat men waarneming noemt; de waarneming gegeven zijnde, komt dan bij sommige dieren een behouden tot stand van het waargenomene, bij andere daarentegen komt zo iets niet tot stand. Bij hen waar dat niet tot stand komt, ofwel helemaal niet of in de gevallen waar het niet stand komt, zal dan ook geen andere soort kennis voorkomen buiten de waarneming; waar het echter wél tot

stand komt, is de waarnemer in staat het waargenomene vast te houden in de ziel. Wanneer dan iets dergelijks herhaaldelijk gebeurt, ontstaat reeds het verschil tussen hen bij wie uit een dergelijk behouden een soort uitleg tot stand komt, en de anderen waar dat niet het geval is. Dus, uit een waarneming ontstaat een geheugen, zoals we zeggen, en uit het geheugen, als het vaak aan hetzelfde herinnerd wordt, ontstaat ervaring; want de talrijke herinneringen vormen één ervaring. En de ervaring, of al het in de ziel tot stand komende algemene, het éne naast het vele, het éne dat in al dat vele inzit als hetzelfde, is de grondslag van techniek en begrip, nl. van techniek met betrekking tot een tot-stand-komen, het begrijpen met betrekking tot wat het geval is. Zo een houding is dus noch van meet af aan afgelijnd aanwezig, noch komt ze tot stand uitgaande van andere houdingen met een hoger kennisvermogen, maar ze komt tot stand uitgaande van de waarneming; zoals wanneer in een veldslag, te midden van een algemene vluchtbeweging, doordat er één blijft staan, nog een ander blijft staan en dan nog een ander, totdat een grondslag zich herstelt. De ziel is van dien aard dat ze in staat is zoiets te ondergaan. Laten we nog eens zeggen wat reeds gezegd werd, maar nog niet nauwkeurig genoeg gezegd werd. Namelijk als er één blijft stilstaan onder al de onverschillige anderen, is er het eerste algemene in de ziel opgetreden (want waargenomen wordt wel het enkelvoudige, maar de waarneming is er één van iets algemeen, b.v. van een mens, en niet van deze mens Kallias); opnieuw zal er dan onder het onverschillige iets komen vast te staan, totdat het ongedeelde en algemene tot stand komt, b.v. eerst een dergelijk dier, tot gewoon een dier; en daarmee evenzo. Het is dus duidelijk dat we het eerste noodzakelijk kennen door zo'n benadering; want ook de waarneming brengt op zo'n manier het algemene mede tot stand. Gezien dan het feit dat van de houdingen op het verstan-

delijk vlak waarmee we iets kunnen zeggen dat waar is, de éne altijd waar zijn, de andere echter ook vatbaar zijn voor een vergissing, zoals een vaststelling of een berekening, terwijl het begrijpen en het doorzicht (noes) altijd waar zijn; en gezien dat geen andere soort kennis doeltreffender kan zijn dan het begrijpen, behalve dan het doorzicht; en gezien dat elk begrijpen berust op een uitleg, zal er van de grondslagen wel geen begrijpen mogelijk zijn. Gezien er echter ook niets méér waar kan zijn dan het begrijpen en het doorzicht, zal het doorzicht wel het doorzicht zijn van de grondslagen, waaruit dan bij nader toezien volgt dat de grondslag van een verklaring geen verklaring kan zijn, en bijgevolg ook niet de grondslag van een begrijpen een begrijpen. Wanneer we dan ook naast het begrijpen anders geen andere soort kennis hebben die waar is, zal wel het doorzicht de grondslag zijn van elk begrijpen. En dit zal de grondslag van de grondslagen zijn, en elke grondslag zal in dezelfde verhouding staan tot elke zaak.

Tot zover de tekst. Voorlopig hierbij twee opmerkingen. Ten eerste, het herinnert allemaal heel erg aan Husserls beschrijving van de tot-stand-koming van de objectiviteit van ideële objecten, in zijn 'Oorsprong van de meetkunde'. Ten tweede echter en vooral, het inzicht in de grondslagen van het begrijpen van iets door middel van een verklaring, kun je volgens Aristoteles blijkbaar niet *zoeken* en gebeurlijk *tot stand brengen*, het moet je *overkomen*; wel niet door één of andere bovenmenselijke verlichting, maar door geleidelijk aan te *leren waarnemen* wat je eigenlijk waarneemt.

7.

De sleutel tot Aristoteles' kerngedachte is wellicht reeds weggelegd in de volgende raadselachtige uitspraak waar-

mee hij reeds in het 2de hoofdstuk van het 1ste boek de vereiste toelicht dat de grondslagen van een verklaring 'beter gekende en voorafgaandelijke' vooronderstellingen moeten zijn: 'Het voorafgaandelijke en het beter gekende is weliswaar tweevoudig; want het van nature voorafgaandelijke is niet hetzelfde als het voor ons voorafgaandelijke, evenmin als het beter gekende en hetgeen ons beter bekend is. Ik bedoel dat het voor ons voorafgaandelijke en het ons beter bekende dat is wat nader bij de waarneming te staan komt; echt voorafgaandelijk en beter gekend is echter het meer veraf liggende. Het verst verwijderd is het meest algemene, het meest nabije is het enkelvoudige; het één en het ander staan tegenover elkaar'. Die uitspraak is nogal raadselachtig, om de eenvoudige reden: het 'van nature voorafgaandelijke' moge wel iets anders zijn dan het 'voor ons voorafgaandelijke', maar hoe kan nu iets 'echt' en 'van nature' beter *gekend* zijn dan 'hetgeen ons beter bekend is'. *Kennis* is toch steeds *onze* kennis? Toch keert net diezelfde uitspraak herhaaldelijk terug in het werk van Aristoteles, en telkens op beslissende momenten.

Wanneer we geen uitvluchten zoeken en deze uitspraken letterlijk opnemen, moeten we er de bewering in herkennen dat we eigenlijk 'van nature' *beter weten* dan voor onszelf, op de eerste plaats, duidelijk is. Onze kennisinspanning, indien er van 'inspanning' sprake kan zijn, moet er eigenlijk in bestaan te trachten te 'begrijpen', of beter te *beseffen*, wat we eigenlijk al weten. (Nietzsche zal zeggen: 'Auch der Mutigste von uns hat nur selten den Mut zu dem, was er eigentlich *weiß* ...') Dàt ware dan het 'doorzicht' (waarmee ik 'noes' heb vertaald) waarvan sprake is in het slothoofdstuk van het werk.

Daadwerkelijk geeft Aristoteles elders, in het 4de hoofd-

stuk van het VIIde boek van 'Metaphysica', aan hetzelfde idee een meer *praktische* uitdrukking: 'Bijleren gaat voor iedereen doorheen het van nature minder gekende naar het beter gekende toe; en daarvan is werk te maken: zoals men in de praktijk uitgaande van het voor elkeen goede het algemeen goede tot het voor iedereen goede moet maken, zo moet men ook uitgaande van het elkeen beter bekend zijnde het van nature gekende maken tot iets door hem gekende'.

Verwarrend is wel, op de eerste kijk, de derde belangrijke plaats waar Aristoteles hetzelfde idee tot uitdrukking brengt, het 1ste hoofdstuk van het 1ste boek van zijn 'Physica':

'Van nature leidt de weg vanuit het voor ons meer bekende en duidelijke naar het van nature meer duidelijke en beter gekende; want het ons bekende en het echt gekende zijn niet hetzelfde. Daarom is het nodig op die manier te werk te gaan: vanuit het van nature onduidelijke, voor ons echter duidelijke, naar het van nature meer duidelijke en beter gekende. Nu is voor ons op de eerste plaats het nogal gemengde openbaar en duidelijk; pas later, wanneer men dat uit elkaar haalt, worden daarvandaan de elementen en de grondslagen bekend. Daarom moet men uitgaande van het algemene overgaan naar het enkelvoudige. Want voor de waarneming is het beter gekende het geheel, en het algemene is toch een soort geheel; want het algemene omvat veel, als zijn onderdelen. In een zekere zin doet zich hetzelfde ook voor in de verhouding van namen tot een uitleg; een naam, b.v. een "rond", betekent immers een soort geheel, zonder onderscheiding; een bepaling ervan lost dat geheel dan op in het enkelvoudige. Aldus noemen ook kinderen eerst alle mannen vader en alle vrouwen moeder, later onderscheiden ze elkeen ervan'.

Wat betekent dät nu? Plots lijkt het voor ons voorafgaandelijke en beter gekende, hetgeen we waarnemen, het *algemene* te zijn, en het van nature beter gekende waar we naartoe moeten, het *enkelvoudige* - hoewel daarmee dan geen 'enkelvoudige dingen' bedoeld zijn maar 'de elementen en de grondslagen'! (Dat is overigens, in mijn ervaring, typisch Aristoteles: dat hij plots zonder te verpinken net het tegenovergestelde schijnt te zeggen van wat men gewoon is van hem te horen.)

Wellicht is een oplossing te vinden voor die schijnbare tegenspraak in het volgende tussen haakjes geplaatste kleine zinnetje uit het laatste hoofdstuk van de 'Analytica': 'waargenomen wordt wel het enkelvoudige, maar de waarneming is er één van iets algemeen' - gelukkig, of helaas?

8.

Pas achterna bezien, vanuit het einde van de 'Analytica', wordt de draagwijdte duidelijk van de boude uitspraak waarmee het boek inzet: 'Elke onderrichting en elk leren op het verstandelijk vlak gaat uit van een reeds op voorhand aanwezige kennis. Bij nadere beschouwing is dat klaarblijkelijk overal het geval; want zowel een verklaring die mathematisch van aard is komt op die manier tot stand alsook elk van de overige technieken. Niet anders staat het ook met elke uitleg, of die nu gebaseerd is op bewijsvoeringen of op een herleiding; want allebei brengen een onderrichting tot stand door middel van een op voorhand aanwezige kennis, bewijsvoeringen door aan te sluiten bij hetgeen men reeds verstaan heeft, een herleiding door iets algemeen aan te duiden uitgaande van duidelijke, eenvoudige gevallen. Op dezelfde manier weet echter ook een redevoering te overtuigen; ofwel door voorbeelden, dus door

middel van een herleiding, ofwel door te steunen op vooroordelen, dus door een soort bewijsvoering.' (1ste boek, 1ste hoofdstuk) Ons kennisvermogen berust dus niet op een loutere onvooringenomenen ontvankelijkheid maar integendeel steeds op onze reeds tevoren verworvene kennis; althans daar waar we met het opdoen of de overdracht van kennis *begaan* (kunnen) zijn, nl. 'op het verstandelijk vlak'. (Niet op het terrein van de waarneming die Aristoteles *niet*, zoals Plato, als een soort aanwending beschouwt van reeds tevoren aanwezige algemene ideeën, maar als een oorspronkelijk, en oorspronkelijk op algemeenheden betrokken, onderscheidingsvermogen waarmee alle dieren begaafd zijn.)

Hoe is dat mogelijk? - zal iedereen zich afvragen die vooringenomen is door het moderne vooroordeel dat onvooringenomenheid de eerste voorwaarde is om tot objectieve kennis te komen (en voor *objectieve* kennis zal dat wel waar zijn). Het antwoord van Aristoteles luidt als volgt: 'Er bestaat toch ook een vorm van kennis waarbij men iets voor een deel op voorhand weet en er voor een ander deel pas achterna de kennis van opdoet, zoals van al wat onder een algemeenheid valt waarvan men reeds weet heeft; b.v. dat elke driehoek gelijk is aan twee rechte hoeken weet men op voorhand, dat echter dit in een halfmond een driehoek is, onderkent men pas op het moment zelf dat men het in o-genschouw neemt (...) Wellicht moet men zeggen dat we alvorens tot een herleiding over te gaan of een bewijsvoering aan te vatten, het op één manier reeds begrijpen, op een andere manier echter niet. Want als men niet weet dat iets een driehoek is, hoe kan men dan weten dat het twee rechte hoeken bevat? Het is wel duidelijk dat men het op zo'n manier begrijpt dat men het wél in 't algemeen begrijpt, maar toch niet echt begrijpt'.

In de gedachte van Aristoteles is dus kennis niet zomaar tegenovergesteld aan onkennis, of weten aan onwetendheid, maar zijn er ook nog vele verschillen tussen menigvuldige vormen van min of meer weten, in een zekere zin of op een bepaalde manier iets wél weten en in een andere zin of op een andere manier niet. Eén voorbeeld, dat daarnet aangehaald werd, is dat we vaak iets *in 't algemeen* heel goed weten (en allicht zelfs begrijpen), maar niet wat dat dan allemaal inhoudt. Maar er bestaat ook het tegenovergestelde dat we een *enkelvoudig voorbeeld* heel goed kennen, maar niet zonder meer beseffen wat dat voorbeeld wellicht heel algemeen kan betekenen.

Dergelijke verbanden te kunnen leggen tussen het enkelvoudige en het algemene (of omgekeerd), daarin bestaat volgens Kant eigenlijk het *oordeelsvermogen* van een mens; en het gebrek aan zo'n oordeelsvermogen bestempelt dezelfde Kant als de 'eigenlijke domheid'. Zo hard zou Aristoteles daarover wel niet oordelen, eerder zou hij vermoedelijk zeggen dat bij elk weten onvermijdelijk een zekere mate van bekrompenheid hoort. Let er ook op dat hij het 'kennisprobleem' vanaf zijn eerste woorden stelt als een *didactisch* probleem (en omgekeerd) - in tegenstelling met onze groteske hedendaagse scheiding tussen énerzijds kennisvergaring en anderzijds kennisoverdracht. In werkelijkheid bestaat er ten hoogste een verschil tussen het verwerven van een inzicht door eigen inspanning, en door tussenkomst van een ander. Wat is *hier*, in deze aantekeningen, het geval?

9.

Geen woord van kritiek dan op Aristoteles, van mij die hem toch elders zwaar heb aangevallen (zoals dat tenminste door velen wordt opgevat)? Voor het moment inderdaad

niet. Ik denk nog steeds niet dat ik àl wat iemand zegt moet aanvaarden omdat hij het is die het zegt (en omdat hij ook eens juiste dingen gezegd heeft), of dat ik àl wat iemand zegt moet verwerpen omdat hij het is die het zegt (en omdat hij ook eens verkeerde dingen heeft gezegd). Ik denk dat ik het recht en de plicht heb om tegen iedereen te zeggen: dàarmede heb je mijns inziens gelijk, maar dàarmede heb je, naar ik meen, ongelijk. Dàt heet, de betrokke ne respecteren. Men heeft zo'n ingesteldheid als 'eclecticisme' bestempeld. Maar wie zo'n eclecticisme afkeurt, pleit van zijn kant in feite voor een vorm van fanatisme.

1 december 1992

* * *

Het Instituut voor marxistische vorming (IMAVO)
publiceert in september 1997:

Guy Quintelier

COMMUNISME EN CONFLICT

**Een pleidooi voor een
reëel-kritisch communisme**

Dit boek heeft volgende hoofdstukken:

1. Vraagtekens bij Marx' revolutietheorie
2. Conflicten en menselijk bestaan
3. Het kapitalisme is een harmonieuze economie
4. Kritiek op de kapitalistische vooruitgang
naar een communistische maatschappij
5. Communisme en conflict

Het boek (201 pagina's) is bestelbaar door storting
van 480 Bef. op rekeningnummer 001-0579148-37
van IMAVO, vzw, Kazernestraat 33, 1000 Brussel.

WETENSCHAP EN WAARHEID

	pagina
Woord vooraf	5
Johan Moyaert: <i>De bedrieglijke vervanging van de leefwereld door ideële objecten.</i>	11
Lode Frederix: <i>Objectivisme is nihilisme.</i>	31
André Viane: <i>Objectiviteit in de medische wetenschap: een mythe?</i>	60
Rudolf Boehm: <i>Over twee wetenschappelijke revoluties. Naar aanleiding van het werk van Thomas Kuhn.</i>	85
Willy Coolsaet: <i>Over de tweelingbroers objectivisme en relativisme.</i>	99
Christian Van Kerckhove: <i>De machtige waarheid van Michel Foucault.</i>	126
William Denayer en Louis Albrechts: <i>Een inleiding tot Bruno Latours kritiek op het moderne denken over 'natuur' en 'maatschappij'.</i>	
Rudolf Boehm: <i>Aristoteles' laatste analyse.</i>	198