

POLETHIEK

Joost Van Driessche

Inleiding: het zogenaamde ‘moreel deficit’ van radicaal constructivisme¹

Heeft men tegenwoordig de mond niet vol van *responsible innovation* in wetenschap en technologie?² Een betrekkelijk recente richting in de wetenschaps- en technologiefilosofie, de radicaal constructivistische beschrijving van wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen, zou volgens sommigen echter lijden aan een *gebrek* aan verantwoordelijkheid, aan een moreel deficit: radicaal constructivisme zou ontaarden in louter descriptie en zichzelf hebben beroofd van de mogelijkheid een *normatief* standpunt in te nemen tegenover *wat* het beschrijft. Een mankement dat men weleens heeft getracht te verhelpen.³ Elders heb ik aangetoond dat die inspanning ijdel is.⁴

In dit stuk laat ik zien dat dergelijke verwijten wellicht wat kortzichtig zijn, dat we de ethiek van het radicaal constructivisme ergens anders moeten zoeken, op plaatsen en momenten die uit hun aard tot de meest onzichtbare, de minst grijpbare behoren.

Men kan weliswaar als volgt redeneren: als niets *a priori* gegeven is, als alles als construct kan worden uitgelegd, dan verdwijnt tegelijk elke maat voor de beoordeling van die producten, dan rest ons immers ook geen morele grond meer die níet het karakter van een construct heeft – een basis die een waardering van de fabricaten mogelijk maakt, zónder meteen zelf tot zo ’n waardering uit te nodigen. Het ontbreekt constructivisten aan morele slagkracht en kritisch potentieel.⁵

Waren wetenschaps- en techniekfilosofen eerder nog in staat zich eens ferm uit te laten over het onheil dat de mens over zichzelf afroept met zijn natuur- en techniekonderzoek – bijvoorbeeld over de rampspoed die ballistiek, atoomsplitsing en satellietverbinding hem bereiden –, het constructivisme is vervallen tot een medeplichtig zwijgen. Het kijkt toe terwijl de mens de wereld onttovert en zich van zichzelf vervreemdt.

Radicaal constructivisme, volgens Harry Collins en Steven Yearley, “kan alleen leiden tot vernietiging of terugtrekking – terugtrekking uit het verkeer [onder sociologen] of terugtrekking uit de wereld.”⁶ “[D]e Franse school [Bruno

Latour en Michel Callon] *veronachtzaamt de verantwoordelijkheid* [als gezaghebbende wetenschappers, als onderzoekers met een zekere expertise op te treden].”⁷

Latours actor-netwerktheorie (ANT) zou bovendien voluntaristisch uitpakken – de wereld is wat men ervan maken wil –, machiavellistisch – wat de *sluwste* ervan maakt.⁸ ANT biedt een “verlammend denkkader” volgens Hans Radder⁹, omwille van haar “oordeelsrelativisme”¹⁰: ze “blijkt onbruikbaar te zijn voor constructieve pogingen gericht op het evalueren van de voordelen en nadelen van voorgestelde (nog niet gerealiseerde) technologieën”¹¹. Ze zou een “agnostische of zelfs antagonistische houding ten opzichte van ethiek” aannemen.¹²

Edoch, lijkt me, juist de *onmogelijkheid* van een morele schuilplaats stelt ons bloot aan de noodzaak, zo niet de mogelijkheid, van een andere ethiek, of beter gezegd, van een meer oorspronkelijke ethische ervaring, die aan iedere normatieve positie voorafgaat, die bestaande morele perspectieven onderbreekt – de ervaring van wat het kennende en oordelende subject ontsnapt, van ‘het andere’ dan het gekende. Precies bij ontstentenis van een veilige morele thuishaven worden we geroepen tot verantwoordelijkheid. Dat is Emmanuel Levinas’ opvatting van ethiek.

Ziehier: zoals het radicaal constructivisme van de etnograaf de wetenschaps- en techniekfilosofie schijnt te ontrieven, zo hebben voorheen Jacques Derrida’s deconstructies de ethiek onthand: ze zouden aansturen op grondeloosheid en niets meer overlaten dat de moeite van het nastreven waard is, oftewel alles veroorloven. “Het wordt aangenomen dat ethiek, opgevat als een tak van de filosofie, namelijk moraalfilosofie of het praktische gebruik van de rede, een domein van onderzoek is – zoals logica of fysica – dat de filosofische of metafysische grondslag veronderstelt die deconstructie deconstrueert.”¹³ In *The Ethics of Deconstruction* maakt Simon Critchley meer dan aannemelijk dat Derrida’s deconstructies niet het puin zijn van een kwade genius, maar worden gemotiveerd door een ethisch appel, begrepen in Levinasiaanse zin. Ik zal het constructivisme van de etnograaf behandelen in vergelijking met Derrida’s deconstructies. Ik meen evenwel dat waar Derrida volgens Critchley in het slop raakt – de waanzinnige overgang van een ervaring van *onbeslisbaarheid* naar de politieke *beslissing* –, het werk van de etnograaf soelaas biedt. Terwijl ethiek – die de *onvergelijkbare* andersheid van de ander benadrukt – bij Derrida theoretisch op gespannen voet staat met politiek – die tot een *vergelijk* moet zien te komen tussen vele anderen –, laat het werk van de etnograaf daarentegen zien dat in de praktijk politiek spreken alleen ‘waar’ kan worden genoemd zolang het bereid is een eenmaal getroffen vergelijk door ‘het andere’ te laten onderbreken en het vergelijk te herbekijken. Het is in dit verband dat ik het wil hebben over *poethiek*.

Ik zal het zo aanpakken: ik begin met Levinas, die in weerwil van een filosofische traditie die ernaar streeft de morele regel vast te stellen en de

maatschappelijke orde te stichten, uitkijkt naar een ethiek die zich richt op het andere dat aan de regel en de orde ontsnapt, een ethiek die verantwoordelijkheid uitlegt als de bereidheid het appel dat uitgaat van het andere te beantwoorden. Daarna lokaliseer ik de ethische ervaring van het andere in Derrida's deconstructieve of 'afsluitende' lezing van de metafysische traditie, om vervolgens aan te tonen dat het werk van de etnograaf eenzelfde ethische structuur vertoont: de etnograaf komt in een afsluitende lezing van het moderne denken over wetenschap en technologie andersheden op het spoor die dat denken buiten zijn conceptuele orde had gesitueerd, maar die de etnograaf verwelkomt als constitutief voor het binnen.¹⁴ Tenslotte zal ik erop wijzen dat de oppositie waarin Derrida ethiek en politiek geplaatst ziet, in het werk van de etnograaf een praktische oplossing krijgt. Niet alleen kan de techno-wetenschappelijke activiteit volgens de etnograaf niet los gezien worden van de politieke activiteit, de politieke activiteit, wil ze 'oprecht' genoemd worden, kan bovendien niet gescheiden worden van de ethische ervaring van het andere.

Levinas' opvatting van ethiek

Voor Levinas betekent ethiek die gebeurtenis die mij verbindt met het 'gelaat van de ander' (*le visage d'Autrui*) dat zich niet laat herleiden tot mijn begrip van het verschijnen ervan. Maar wat wil dat zeggen?

Anders dan de morele regel en de maatschappelijke orde die de regel onderhoudt, betekent Levinas in *Totaliteit en Oneindigheid* met 'ethiek' een relatie met wat de algemene regel niet vat en zich onttrekt aan de orde die hij sticht – de singuliere ander, die het begrip van het wetgevende subject tart en het ter verantwoording roept. Ethiek betekent voor Levinas de bevraging door de ander van de moraal, van het zich toe-eigenende subject of 'het zelf' (*le même*).

Met 'het zelf' bedoelt Levinas zowel het (zelf)bewuste subject als de wereld die het tot zichzelf heeft teruggebracht: niet alleen de intentionele handeling van het bewustzijn – die Husserl *noësis* noemt – maar ook het betrokken object – het *noëma* –, de 'totaliteit' dus. In die zin is ethiek tegelijk een bevraging van de geschiedenis van het westerse denken, van "het oude privilege van de eenheid dat zich doet gelden van Parmenides tot Spinoza en Hegel"¹⁵, een denken dat volgens Levinas vrijwel onafgebroken heeft gestreefd naar *vrijheid* en *begrip*, een filosofische traditie die hij 'ontologie' noemt, die Heidegger 'metafysica' of 'onto-theologie' en Derrida 'aanwezigheidsmetafysica' (*métaphysique de la présence*) noemt. Onveranderlijk worden zijn en de zijnden opgevat vanuit het ene, het subject, begrepen als identiteit, het aan zichzelf identieke: "De filosofie is een egologie."¹⁶

Ontologie reduceert elke vorm van andersheid tot het zelf; ze brengt de werkelijkheid tot *begrip* in de corresponderende, adequate representaties van het

kennende subject, die niets onverborgten laten, maar iedere mogelijke realiteit aanwezig stellen. *Vrijheid* is de garantie dat geen andersheid de representaties van het zelf zal verstoren, maar zich er zal naar voegen en uiteindelijk bijdragen tot een beter begrip van het zelf: “de gelukzaligheid van het Ene en zijn befaamde vrijheid, die bestaat in het negeren of absorberen van de Ander, om maar niets te hoeven ontmoeten.”¹⁷ Het andere, het waarlijk andere, dat is voor de zichzelf ontwikkelende rede het “schandaal”.¹⁸

Het verlangen van niet-ontologische filosofie, van hetgeen Levinas betekent met ‘metafysica’, “gaat uit naar *iets heel anders*, naar het *absoluut andere*.”¹⁹ Metafysica verlangt naar transcendentie van de immanentie van het ontologische denken; ze wijst in de richting van wat het denken niet representeert, *wat zich niet laat assimileren in de taal van de ontologie* – dát noemt Levinas het *gelaat* van de ander:

De wijze waarop het Andere zich tegenwoordig stelt [een vreemde, niet-integreerbare, onmetelijke en terugwijkende tegenwoordigheid, an-archisch omdat ze zich door geen *archè* laat bevestigen], *de idee van het Andere in mij* te buiten gaande, zullen we “gelaat” noemen. Die *modus* bestaat er niet in als thema te figureren onder mijn blik, uitgesteld te worden als een geheel van kwaliteiten die een beeld vormen. Het gelaat van een Ander vernietigt en overschrijdt op ieder ogenblik het plastische beeld dat het bij mij achterlaat, de idee naar mijn maat en naar de maat van zijn *ideatum* – de adequate idee. [...] Het [gelaat] *drukt zich uit*.²⁰

Vlak daarop schrijft hij: “Het gelaat brengt, tegen de hedendaagse ontologie in, een waarheidsbegrip met zich mee waarin waarheid geen onthulling van een onpersoonlijk *Neutrum* is, maar een *uitdrukking* [...] In gesprek met de Ander treden betekent zijn uitdrukking ontvangen, waarin hij elk ogenblik de idee overschrijdt die een denken van hem zou krijgen.”²¹ De ander ontvangen, met hem *in gesprek treden*, wil zeggen: mijn begrip en vrijheid ter discussie stellen.

Niet ieder gesprek is evenwel zo’n ontmoeting. Levinas onderscheidt het oprechte, openhartige gesprek met de ander, dat we met Mikhail Bakhtin²² *dialogisch* kunnen noemen, van wat hij het ‘onpersoonlijke spreken’ noemt, *monologisch* spreken, “het eenzame gesprek [...] de ziel in gesprek met zichzelf.”²³ De gespreksgenoot is voor Levinas “niet datgene wat ik begrijp: *hij valt niet onder een categorie*. Hij is degene met wie ik spreek – hij verwijst slechts naar zichzelf, hij heeft geen ‘wathed’.”²⁴ De gespreksgenoot dient zich aan als de unieke gever van het woord en gaat vooraf aan het gemeenschappelijke, samenhangende vertoog: “Degene die zich via een teken meldt als betekenaar van dit teken is niet het betekende van dit teken, maar hij levert het teken en geeft het.”²⁵ De betekenaar is voor Levinas, anders dan in Saussure’s taaltheorie, niet het foneem of het grafeem (*signifiant*) dat in het teken wordt verenigd met het betekende (*signifié*), maar *degene die zich uitdrukt*, degene die zich uitdrukkend *meldt*, ongeacht de betekende inhoud.

Het gesprek laat “zich nader [...] bepalen als ethische relatie”²⁶: een relatie tussen onherleidbare termen, waarin de gespreksgenoten zich aandienen, niet in de vorm van gespreksthema, doch door hun woorden “bij te staan”²⁷ en als gelaat te verschijnen. Maar taal zelf – met de haar kenmerkende grammaticale structureringen, samenvoegingen en verbale identificaties, die verschillende zaken onder een noemer brengen – stelt de spreker reeds voor een probleem: als de taal van de ontologie, de taal van het westerse denken dat in zijn streven naar vrijheid en begrip de ander in zijn andersheid aantast, de taal is die ik spreek, hoe kan ik dan het appel van de ander die mij ter verantwoording roept op gepaste wijze beantwoorden? Hoe kan ik het appel van de ander beantwoorden zonder het terug te brengen tot die taal, dat wil zeggen zonder de andersheid van de ander andermaal te verwaarlozen? “[H]oe kan het Zelfde, als egoïsme optredend, in relatie treden tot een Ander zonder hem meteen van zijn andersheid te beroven?”²⁸ Ik beschik slechts over deze taal, die de ander in een ware of onware propositie over hem – Levinas noemt het ‘het Gezegde’ (*le Dit*) – verraad en zich aldus aan hem vergrijpt. Ethiek, volgens Levinas, voltrekt zich inderdaad in die taal, maar dan *als een onderbreking ervan*. Een onderbreking van het propositioneel gezegde die toont wat die taal niet kan uitdrukken: mijn lichamelijke, gevoelige blootstelling aan de ander in de niet-verbale uitvoering van het uitdrukken – ‘het Zeggen’ (*le Dire*). Het onderbrekende, ethische zeggen betekent als niet-thematiserbaar overblijfsel. Het is mijn beweging naar de ander. Het gaat niet over de ander. Het gaat *tot* de ander, zonder de afstand tussen ander en zelf te reduceren.

In *The Ethics of Deconstruction* merkt Critchley met Derrida eerst en vooral op dat ethiek bij Levinas een *dislocatie* ondergaat. Voor Levinas betekent ethiek geen afzonderlijk domein van het filosofische denken, zoals dat bij Aristoteles het geval was, of een aangelegenheid meer van de praktische dan van de zuivere rede, zoals bij Kant. Ethiek bakent geen specifiek terrein af – de mens in de hoedanigheid van moreel wezen –, een lokale ontologie met een eigen, deconstrueerbaar fundament. Ethiek stelt de niet-deconstrueerbare vraag naar wat Derrida de ‘ethiek van de ethiek’ noemt, naar de vooronderstellingen en bedoelingen van morele systemen en procedures, en naar ‘het andere’ waar de aanwezigheidsmetafysica geen plaats voor inruimt. Deze vraag strekt zich uit over het gehele denken, het denken over de ‘feiten van de natuur’ niet uitgezonderd, dat derhalve niet het buiten-ethische probleem is dat epistemologen ervan maken.

In ieder systeem krijgt een element waarde door de indruk die alle andere elementen die ermee zijn verbonden erop achterlaten, aldus Derrida; de betekenis en aanwezigheid van geen enkel element zijn zuiver, maar dragen ‘het spoor’ (*le trace*) van het afwezige andere. Deconstructie van de aanwezigheidsmetafysica en het denken van dit spoor verbindt Derrida nadrukkelijk met Levinas’ kritiek op de ontologische traditie: deconstructie onderbreekt zuivere aanwezigheid en houdt

een relatie in tot de andersheid van het andere dat nooit onbemiddeld aanwezig gesteld kan worden.²⁹ In Critchleys woorden: “Derrida ziet in Levinas een deconstructieve poging ethiek te verplaatsen en opnieuw te denken door haar mogelijksvoorwaarden te lokaliseren in de relatie tot de Ander, de *Autrui*, de singuliere ander.”³⁰

Nogmaals: hoe het singuliere andere in de taal van de ontologie ter sprake brengen zonder het te verraden? Hoe in de traditie articuleren wat ze uitsluit? Hoe in de propositionele taal van het gezegde het zeggen betekenen, dat “voorafgaand aan de taalkundige systemen en aan de semantische kleurspelingen, [...] nabijheid van de ene bij de andere” is?³¹ Door *deconstructie* van het gezegde. Dat is te zeggen, door in het systeem of de tekst op zoek te gaan naar andere mogelijke interpretaties van het propositioneel gezegde, interpretaties die werden uitgesloten ter wille van de eenduidigheid van de tekst; door mogelijkheden die het gezegde uitdraagt maar naar de marges van de tekst verwees, in overweging te nemen; kortom, door wat buiten het vertoog werd geplaatst, te behouden als constitutief voor het binnen. Deconstructie opent de taal van de ontologie van binnenuit, situeert haar buiten binnen, haar binnen buiten.

Ethiek betekent³² door een incongruentie of ambiguïteit te activeren in een deconstructieve of dubbele lezing: door het gezegde van de tekst weer te geven in een zo getrouw mogelijk commentaar en vervolgens, in de herhaling, de tekst te openen naar alteriteiten die aan zijn conceptuele totaliteit ontsnappen. Onder ‘commentaar’ verstaat Derrida uiteraard niet de zuivere weergave van wat de tekst uiteindelijk betekent, maar de relatieve consensus rond de interpretatie van zijn betekenis. Deconstructie opereert *in* de traditie en opent haar naar andersheden die de orde ervan destabiliseren. Deze alteriteiten “zijn momenten van *ethische transcendentie*, waarin een noodzaak, anders dan die van ontologie, zich in het lezen aankondigt, een gebeurtenis waarin het ethische Zeggen van een tekst het ontologisch gezegde ervan te buiten gaat.”³³

Het werk van de etnograaf, zal ik verderop aantonen, heeft de structuur van een deconstructieve lezing van de klassieke wetenschaps- en techniekfilosofie en reactiveert metterdaad een ethische relatie tot wat die traditie niet denkt. Degenen die haar werk ‘moreel deficiënt’ noemen, zijn daar even blind voor als die traditie zelf.

Derrida’s deconstructie van de metafysische traditie

De ethiek van deconstructie kunnen we echter niet begrijpen zonder ook de bijzondere problematiek van een ‘afsluitende’ lezing van de traditie te pas te brengen.

Het westerse denken heeft steeds het gesproken woord boven het schrift in het algemeen geprivilegieerd en de stem (*phonè*) verbonden aan de ordenende,

eenheidsstichtende logos.³⁴ De metafysica van het gefonetiseerde schrift, van het (alfabetische) schrift van het gesproken woord, noemt Derrida ‘logocentrisme’. Maar die traditie kunnen we niet zonder meer beëindigen. We kunnen haar niet eenduidig afsluiten.

Het spel van verschil tussen zelf en ander

In het fonetisch schrift is de geschreven betekenaar (grafeem) een afgeleide van de gesproken betekenaar (foneem). De laatste wordt gevormd door een stem die in de onmiddellijke nabijheid van het verstand, het betekende of het ding zelf zou verkeren, terwijl de geschreven betekenaar slechts een technisch middel zou zijn en van geen belang voor de betekenis. Het logocentrisme deprecieert de bemiddeling van het schrift en plaatst het buiten de betekenis, als een bedreiging voor de betekenis.

Traditioneel wordt het gesproken woord verbonden met de *aanwezigheid* van spreker en geadresseerde en de onmiddellijke, immateriële overdracht van de betekenis van hetgeen de spreker zegt. Het schrift verbreekt deze gesloten kontekst en wordt verbonden met *afwezigheid*: het is in afwezigheid van de ontvanger dat de verzender schrijft. Het schrift – “‘Teken van een teken,’ zeiden Aristoteles, Rousseau en Hegel.”³⁵ – herhaalt haar boodschap zodat die de ontvanger kan bereiken nog lang nadat zij is verdwenen. Het initieert en overbrugt een interval in tijd en ruimte tussen schrijver en lezer, maar omdat het de betekenis materieel bemiddelt, is het vatbaar voor interpretatie.

Derrida bestrijdt deze hiërarchie. Zijn lezing van de traditie die het gemunt heeft op de degradatie van het schrift, benadrukt dat de mogelijkheidsvoorwaarden van het gesproken woord net dát omvatten wat aanwezigheid en eenduidigheid van betekenis uitsluit: bemiddeling, afwezigheid en ambiguïteit – traditioneel de kenmerken van het schrift. “Het schrift is niet een teken van een teken, tenzij men dat van ieder teken zegt, wat een grondiger waarheid zou zijn.”³⁶ De gesproken betekenaar betekent evenmin als de geschreven betekenaar op en uit zichzelf, maar in een web van wederkerige en veranderlijke relaties tussen verschillende betekenaars en betekenden, op grond van hun onderlinge verschillen. Net als het geschreven woord vindt het gesproken woord zijn mogelijkheidsvoorwaarden in wat de gesloten kontekst van de onmiddellijke communicatie doorbreekt: uitstel, bemiddeling, verschil. Deze “(on)mogelijkheidsvoorwaarden”³⁷ van het gesproken woord en het logocentrisme drukt Derrida uit met het neologisme ‘différance’: “Différance brengt teweeg wat het verbiedt, maakt precies het ding dat het onmogelijk maakt mogelijk.”³⁸

De term duidt *de beweging van verschil* aan die betekenis en aanwezigheid vormt. Een fenomeen stelt niet zichzelf onmiddellijk aanwezig, maar neemt tegenwoordigheid aan door te verschillen van andere entiteiten. De volledige aanwezigheid en de zuivere betekenis van het fenomeen moeten daardoor voortdurend worden uitgesteld. Aan de ene kant maakt de beweging van

différance het betekenisvol verschijnen van een ding *mogelijk*. Aan de andere kant maakt ze de onbemiddelde aanwezigheid en zuivere betekenis ervan *onmogelijk*, doordat ze het laat verschijnen in relatie tot wat ervan verschilt. *Différance* opereert op de plaats van samenkomst van deze twee onverenigbaarheden: de verzekering van betekenis die niets betekent dat niet door het onzeker spel van verschil tussen zelf en ander wordt voortgebracht.

Schriftuur

Aanwezigheid resulteert uit een anarchisch netwerk van verschillende sporen, waarin een teken de rol speelt van een ‘ingesteld’ of ‘geïnstitueerd spoor’ (*trace institué*). Een element is tegenwoordig doordat het is verbonden met voorbije momenten (in ‘retenties’) en met toekomstige momenten (in ‘protenties’) waarvan het de sporen draagt. Daarnaast scheidt een ruimtelijk interval het aanwezige element van ieder ander element dat als tegenwoordig kan worden gedacht. Deze spatio-temporele structuur van de taal, maar ook van de ervaring in het algemeen, noemt Derrida ‘aarts-schrift’ (*archi-écriture*):

Aangezien de taal- of code-praktijk een spel van vormen zonder vaste, onveranderlijke substantie veronderstelt, en [...] de praktijk van dat spel uitgaat van een retentie en protentie van differenties, van verruimtelijking en temporisatie, van een spel van sporen, moet er daarin wel sprake zijn van een soort schrift *avant la lettre*, een *aarts-schrift* zonder tegenwoordige oorsprong, zonder *archè*.³⁹

Zijn, zin en waarheid kunnen niet gedacht worden tegen de achtergrond van een funderende aanwezigheid – een *archè*, een ‘transcendentaal betekende’ (*signifié transcendantal*) –, maar moeten worden begrepen als de uitkomst van door verschil betekende sporen. Er is geen referent buiten dit netwerk van verschillende sporen die zelf niet de uitkomst is van geïnstitueerde verschillen en kan dienen als verklaringsgrond. Het spel is trouwens zonder stuurman. De differentiële ordening, het aarts-schrift, speelt zich af in de onbeheersbare ruimte van wat Derrida de ‘grammatologie’ noemt – ‘de tekst in het algemeen’ (*le texte en général*) die de mogelijkheid uitmaakt van taal en elke ervaring van tegenwoordigheid. Het aarts-schrift is een interpretatiebeweging in dit web van sporen, waarin tevens de deconstructie ‘plaatsheeft’ (*a lieu*).

De ‘tekst in het algemeen’ of context is oeverloos in de zin dat hij niet finaal kan worden afgesloten of begrensd. Alteriteiten onderbreken elke ultieme bepaling, elke definitieve begrenzing. Alteriteiten, uitgesloten van de zuivere bepaling van de totaliteit, zijn immers in die bepaling ingesloten door de werking van *différance*. Deze blijvende onderbreking is het ethische moment dat deconstructie beweegt: deconstructie beaamt, zegt ‘ja’, ‘kom’, tot het onbepaalde dat bepaling (on)mogelijk maakt. Ze opent de gesloten ‘economie van het zelfde’ – die slechts tijdelijk zinverlies verdraagt, in de verwachting dat het zich uiteindelijk terugbetaalt in een verruiming van de betekenis horizon – naar

andersheden die daartoe niet te herleiden vallen, een inbreuk waarvoor geen restitutie komt, maar die haar grenzen in plaats daarvan poreus en onbeheersbaar maakt.

Eindigen met eindigen

Aan de hand van de notie van *différance* kan ook het probleem van het einde van de metafysische traditie worden begrepen: het einde ervan moet steeds weer worden uitgesteld, opgeschort, omdat ze niet voorgoed en op zichzelf kan worden betekend. Omgekeerd, heeft wat 'na' de traditie komt slechts betekenis doordat het verschilt van het verleden waarvan het de sporen draagt en waarmee het zodoende structureel verbonden blijft.

Derrida's deconstructies zijn niet uit op algeheel betekenisverlies. Het is niet zo dat niets nog iets betekent nadat de deconstructie haar werk heeft gedaan: ze toont wat betekenis mogelijk maakt maar definitieve betekenis oneindig uitstelt. Ze kent een dubbele loyaliteit: enerzijds aan hetgeen ze deconstrueert, de zingeving en het waarheidspathos van de traditionele metafysica; anderzijds aan dat in naam waarvan de deconstructie plaatsvindt, een afwezigheid, een niet-gerepresenteerde, onberekenbare alteriteit die de metafysische traditie mogelijk en onmogelijk maakt. Het probleem van 'de afsluiting van de metafysica' (*la clôture de la métaphysique*) is het probleem van deze dubbele binding: de onmogelijkheid *tot* de traditie te behoren, die conceptueel is uitgeblust nu blijkt dat geen fundament of organisatieprincipe haar betekenissen schraagt; en de onmogelijkheid van een doorbraak *uit* deze traditie, een doorbraak die een nieuw begin, een nieuwe oorsprong poneert. Het is het probleem van de relatie tussen de metafysica en haar ander. Deconstructie betekent aarzeling tussen beide, ongedecideerdheid.

Een deconstructieve, dubbele of afsluitende lezing van de traditie moet werkwoordelijk worden begrepen en onderscheiden van 'het einde van de metafysica', begrepen als een stand van zaken met een duidelijke cesuur tussen wat zich binnen de traditie bevindt en wat daarbuiten valt. Als gebeuren duidt de afsluiting de toestand vóór de vaststelling aan: het voortdurende falen van een volledige omsluiting van de traditie, de onderbreking van de homogeniteit van haar bepaling. De onmogelijkheid van haar einde is verbonden met de onmogelijkheid van de traditie zelf: iedere poging haar einde te denken zet haar voort in het streven naar eenduidige bepalingen en begrenzingen. Haar einde is dubieus: het installeert wederom een metafysische oppositie tussen een binnen en een buiten, ditmaal van de metafysica zelf.

Deconstructie is uit noodzaak een soort pulserende beweging, een onderbreking van de traditie die ze voortzet en weer onderbreekt. Ze maakt de voortzetting onmogelijk, door elk denken van een *archè* te ontwrichten, en ze maakt de stopzetting onmogelijk, door het definitieve einde of *telos* van de traditie oneindig uit te stellen. Ze onderbreekt elke oorsprong en ieder einde. Ze herhaalt en onderbreekt.

In *De la grammatologie* schetst Derrida zijn ‘werkwijze’ met betrekking tot Rousseau als volgt:

Men zou hem geheel andere dingen kunnen laten zeggen. [...] Rousseau zegt A, dan om redenen die we moeten achterhalen, interpreteert hij A naar B. A, wat reeds een interpretatie was, wordt geherinterpreteerd naar B. Daar kennis van nemend, kunnen we nadien, zonder Rousseaus tekst te verlaten, A afzonderen van zijn interpretatie naar B, en daar mogelijkheden en middelen ontdekken die weldegelijk tot Rousseaus tekst behoren, maar door hem niet werden teweeggebracht of benut, die hij, om redenen die eveneens leesbaar zijn, met een gewild noch ongewild gebaar, verkoos af te snijden.⁴⁰

Deconstructie herhaalt scrupuleus de dominante interpretatie, waarna ze een andere mogelijke interpretatie op het spoor komt, onverzoenbaar met de eerste. Een keuze tussen de ene en de andere, gekortwiekte interpretatie is echter grondeloos. Deconstructie alterneert tussen interpretaties, tussen de traditie en haar ethische opening, en loopt uit op een aporie.

Resumerend: deconstructie grijpt aan binnen de metafysische traditie, met haar ideaal van conceptuele totaliteit, bespeurt een incongruentie, een ambiguïteit, die haar conceptuele orde ontregelt en opent haar naar een andersheid die ze niet kan denken. Dat is haar ethische structuur: ze beweegt van het zelfde naar het andere, zonder het andere te investeren in het zelfde, maar intact te laten als onherleidbare alteriteit.

De lezing van ‘moderniteit’ in het werk van de etnograaf zet de oscillerende beweging van een afsluitende lezing van de moderne traditie voort. Meer precies: ze volgt in de moderne traditie het spoor van een alteriteit die het klassieke denken over wetenschap en technologie ongedacht laat, een andersheid die de conceptuele orde van de ‘moderne Constitutie’⁴¹ of de ‘moderne overeenkomst’⁴² verstoort. Naast die gelijkenis in *ethische* structuur tussen radicaal constructivisme en deconstructie, zal ik wijzen op hun verschillende opvattingen van *politiek*. Radicaal constructivisme komt de aporie waar deconstructie op uitloopt, de theoretische onmogelijkheid van een keuze, te boven door de politieke keuze te bezien vanuit de praktijk waarin ze geforceerd wordt, een politieke praktijk, niet tegengesteld aan ethiek, maar een die zichzelf gedurig onderbreekt en herneemt – politiek opgevat als ‘*recommencement*’⁴³.

Latours afsluitende lezing van ‘moderniteit’

Volgens Heidegger situeert de moderne metafysica, anders dan het klassieke denken, de ultieme grond voor de intelligibiliteit van entiteiten *in* het menselijke verstand (het cogito, het transcendentaal ego, het intentioneel bewustzijn).⁴⁴ Traditioneel gesproken houdt de moderniteit een scheiding in stand tussen het

menselijke subject – het cogito, ego of bewustzijn – en dat wat er strikt gesproken niet toe behoort, maar waaraan dat subject dankzij zijn cognitieve vermogens, de vormen en categorieën van zijn verstand of zijn intentionele handelingen betekenis geeft – de objecten buiten hem. Elk van die dogmatische karakterisering van het subject vergeet volgens Heidegger de vraag te stellen naar het gebeuren van het zijn; het moderne techno-wetenschappelijke ‘bestel’ (*Gestell*) beschikt slechts over zijnsverlaten zijnden. Maar in die zin, stelt de etnograaf vast, ‘zijn we nooit modern geweest’:

Wie heeft het Zijn vergeten? [...] Kijk om u heen: de wetenschappelijke objecten zijn tegelijk in omloop als subjecten, als objecten en als vertoog. De netwerken zitten vol met Zijn. [...] Degenen die hebben nagelaten de wetenschappen, de technologieën, het recht, de politiek, de economie, de religie en de fictie empirisch te bestuderen, zijn de sporen van het Zijn kwijtgeraakt die overal in de zijnden te vinden zijn. [...] Niemand kan het Zijn vergeten aangezien er nooit een moderne wereld is geweest, en dus ook nooit een metafysica.⁴⁵

De dubbelzinnigheid van ‘representatie’

Zulke reducerende lezingen van de moderniteit, zoals die van Heidegger, maken deel uit van wat Latour de ‘moderne Constitutie’ noemt. ‘Modern zijn’ wil volgens deze ‘officiële versie’ zeggen “de dubbele opdracht van overheersing en emancipatie” aanvaarden: emancipatie van de mens uit de natuur en overheersing door de mens van die natuur.⁴⁶ Politiek ontfermt zich over het ene deel: de vertegenwoordiging van burgers in de samenleving. Techno-wetenschappen nemen het andere voor hun rekening: de wetenschappelijke representatie en technologische vervlechting van natuurlijke entiteiten. De Constitutie waarborgt, ten eerste, de *transcendentie* van de bestaande natuur die de mens niet heeft gemaakt en die hij steeds verder ontdekt; ze verzekert, ten tweede, de *immanentie* van een maatschappij die wordt gevormd door de aaneensluiting van burgers en die zij kunnen hervormen; en ze garandeert, ten derde, een *radicale scheiding* tussen de door macht noch belang vervuilde representatie van de natuur en de representatie van vredelievende burgers in het politieke lichaam. Mengvormen sanctioneert ze. ‘Modern zijn’ wil zeggen het onderscheid tussen twee zijnsvormen onderschrijven: die van de met rede begiftigde mens en die van de redeloze niet-mensen. De Constitutie definieert “mensen en niet-mensen, hun eigenschappen, hun relaties, hun bevoegdheden en de manieren waarop zij zich verenigen.”⁴⁷

Latour heeft het niet over een of ander verloren gewaand document, maar de uitkomst van “de noodzakelijkerwijs speculatieve veronderstelling dat een dergelijke Constitutie werkelijk is opgesteld door bewuste actoren die uit het niets een functioneel systeem van *checks and balances* probeerden te construeren”⁴⁸: een reconstructie van de interne eisen van de moderne metafysica. Maar in de herhaling en reconstructie stuit Latour op een dubbelzinnigheid. Binnen de grenzen van die Constitutie heeft representatie enkel betekenis als ze slaat op één

van twee onverenigbare zaken: ‘representatie’ betekent *ofwel* exclusief niet-mensen *ofwel* uitsluitend mensen, zo niet klapt de moderne wereld in elkaar. Beide betekenissen kunnen enkel samen gedacht worden op straffe van excommunicatie uit het systeem. De complementariteit van beide vormen van representatie, het feit dat beide elkaar veronderstellen en intern besmetten, ontsnapt aan beide regimes. Hybride verbindingen van mensen en niet-mensen, waaruit wetenschappelijke en politieke representaties voortkomen, plaatst de Constitutie in het duister.

De constitutionele splitsing van natuur en maatschappij

Latours diagnose van de moderniteit volgt in niet geringe mate Steven Shapin en Simon Schaffers *Leviathan and the Air-Pump*, een historisch onderzoek naar de ontwikkeling van Robert Boyles experimenteel-wetenschappelijke praktijk en Thomas Hobbes’ politieke theorie. De auteurs documenteren een dubbele claim: aan de ene kant, dat Hobbes’ meest gevierde bijdrage aan de politieke theorie, *Leviathan*, ook een natuurfilosofie en een epistemologie inhoudt; aan de andere kant, dat Boyles werk, hoewel de man doorgaans wordt geprezen als grondlegger van de experimentele wetenschap, tevens een maatschappelijk programma bevat. Boyle en Hobbes deelden eenzelfde probleem – het verkrijgen van orde en instemming –, maar waren tot het uiterste verdeeld over de oplossing ervan – over de rol van wetenschap daarin, het experiment, over de betrouwbaarheid van de experimentele gemeenschap, enzovoort. Die onenigheid, meent Latour, laat zien hoe slecht de zeventiende-eeuwers Boyle en Hobbes nog in staat waren de wereld te verkavelen in een ‘natuurlijk domein’ van niet-mensen en een ‘politiek domein’ van mensen.⁴⁹

Enerzijds kon Boyles experimenteel programma het niet zonder een bepaalde levensvorm stellen. Eerder dan de feiten te ontdekken, zette Boyle materiële, literaire en sociale technieken in om aan dingen bekentenissen te onttrekken ten overstaan van een groep getuigen die er betrouwbaar verslag van konden doen. “Als die ervaring [van de getuigenis] tot velen kon worden uitgebreid, en in principe tot alle mensen, dan kon het resultaat [van een experiment] worden aangeduid als een feit. In die zin moet het feit gezien worden als zowel een epistemologische als een sociale categorie.”⁵⁰ Materiële technieken (Boyles luchtpomp) produceerden ervaringen waarin de natuur niet zelf voorzag (een vacuüm); literaire technieken regelden de verspreiding van ervaringen waarover overeenstemming kon worden bereikt en het verkeer tussen getuigen in geval van onenigheid; en sociale technieken verenigden lieden (de Royal Society) die elk voor zich, vrijwillig, de feiten konden bevestigen of betwisten.

Hobbes anderzijds, achtte het aanbevolen onenigheid uit te roeien, in plaats van haar te reguleren. Instemming, afgedwongen door de rede, die iedereen toekomt (de *Leviathan* kon haar desnoods door fysiek geweld laten bijstaan), verzekerde de publieke orde vanuit een enkele autoriteit. Maar Hobbes had nood aan een ontologie en een kennistheorie, opdat zijn politieke filosofie de orde zou

kunnen afleiden uit hetgeen waaruit de wereld in principe bestaat. Op haar vlak was politieke filosofie voor hem net zo streng als de geometrie: ze toont ieder redelijk wezen dat het er belang bij heeft de soeverein het roer in handen te geven en te gehoorzamen. Zowel Boyles luchtpomp als de gemeenschap van experimentatoren waren in zijn ogen gevaarlijk. Boyles luchtpomp vormde een bron van onenigheid tussen plenisten en vacuïsten. Zijn apparaat vertoonde bovendien lekken waardoor de glazen kom nooit volledig kon worden geëvacueerd, terwijl het publiek maar moeilijk doorsijpelde tot het laboratorium dat in principe voor iedereen toegankelijk was. De kunstgrepen die er werden uitgevoerd leken Hobbes private en obscure kwesties.

Hobbes zou het gemenebest oprichten vanuit gekende oorzaken of principes van dingen, niet door aggregatie van individuele overtuigingen. Boyle zou een wetenschappelijk vertoog lanceren in een gemeenschap van natuurvorsers, vrij van politieke inmenging. Latour vat de situatie als volgt samen: hoewel beiden eisen formuleren voor zowel de gemeenschap als de wetenschap, schept Boyle

een wetenschappelijk vertoog waar de politiek buiten moet blijven, terwijl Hobbes een wetenschappelijke politiek voorstelt waar de experimentele wetenschap van moet worden uitgesloten. Met andere woorden: ze vinden onze moderne wereld uit, een wereld waarin de representatie van de dingen via het laboratorium voor altijd is losgekoppeld van de representatie van de burgers via het sociale contract. [...] Het woord 'representatie' is hetzelfde, maar de controverse tussen Hobbes en Boyle maakt de verwantschap tussen de beide betekenissen van het woord ondenkbaar.⁵¹

De ontkoppeling en zuivering van de twee betekenissen van 'representatie' maakt van het moderne project een ambigue onderneming. Uit de constitutionele scheiding van beide betekenissen volgt dat alleen een van haar tegenpool gezuiverde representatie betekenisvol is: de wetenschappelijke onder beding van haar zelfstandigheid ten opzichte van het collectief waarin ze tot stand werd gebracht; de politieke onder beding van haar onafhankelijkheid van de wetenschappen en technologieën die haar begeleidden. Hun gezamenlijke constructie plaatst de Constitutie buiten het domein van het denkbare.

In *Wij zijn nooit modern geweest* stelt Latour de strijdigheid van beide waarborgen vast: "Boyle en zijn ontelbare navolgers blijven onophoudelijk de natuur kunstmatig construeren en tegelijkertijd zeggen ze dat ze haar ontdekken; Hobbes en de nieuw gedefinieerde burgers zullen de Leviathan telkens door berekening en maatschappelijke kracht construeren, maar ze zullen er steeds meer objecten bijhalen om hem op de lange duur staande te houden."⁵² In weerwil van de constitutionele scheiding tussen de transcendente natuur en een immanente maatschappij, verlaat de eerste niet ongehinderd het laboratorium en overstijgt de tweede ruimschoots de eindigheid van haar leden. Om die tegenstrijdigheid toe te dekken, scheidde de derde waarborg de representatie van het natuurlijke van de

representatie van het maatschappelijke. Schrappen we die laatste en behandelen we beide vormen van representatie symmetrisch, dan, zegt Latour, stoppen we met modern te zijn, hetgeen we overigens toch nooit zijn geweest.

Het project van de moderniteit afsluitend

De alteriteit die Latours lezing van ‘modern zijn’ bespeurt, is die van wat door de drastische opdeling van de wereld niet kan worden gerepresenteerd: dat wat niet kan worden opgedeeld, wat aanwezigheid en representatie van objecten en subjecten mogelijk maakt, maar hun zuivere aanwezigheid en zuivere representatie besmet. Latour spreekt met Michel Serres van ‘quasi-objecten’ en ‘quasi-subjecten’, die door *mediatie*, dat wil zeggen door *translatie* (verplaatsing en vertaling) en vervolgens hun *zuivering*, uiteindelijk het kenmerk van een natuur of een maatschappij gaan betekenen. De constitutionele scheiding “maakte het onmogelijk de quasi-objecten in continuïteit te bestuderen.”⁵³ Geven we de waarborg van de radicale scheiding tussen twee onverenigbare vormen van representatie op, dan worden we wat hij noemt ‘niet-modern’.

Niet-modernen begrijpen gezuiverde aanwezigheden en gezuiverde representaties als voorlopige eindpunten van mediatiepraktijken in het ‘Rijk van het Midden’ tussen een natuur- en een maatschappijpool. De twee zuivere, modern-ontologische categorieën – Natuur en Samenleving, Object en Subject – fungeren niet als inzet en toetssteen van wetenschappelijke en politieke representatie. Natuur en Samenleving zijn geen ankerpunten voor het wetenschappelijke en het politieke spreken. Eerder zijn de natuur en de samenleving verankerd in dit spreken: in een wetenschappelijk spreken dat ook mensen betreft in de constructie van natuurlijke objecten en in een politiek spreken dat ook niet-mensen engageert in de constructie van de maatschappij. Niet-modernen hernemen het door allerlei mediaties gebaande traject van die constructies: een traject dat niet-mensen en mensen verbindt, maar dat ter wille van de zuiverheid van zowel de wetenschappelijke representatie van natuurlijke objecten als de politieke representatie van subjecten in de samenleving, werd uitgevaagd.

Niet-modernen traceren de passage van dit spreken langs het niet bij voorbaat voorspelbare gedrag van quasi-objecten en quasi-subjecten, en noteren fluctuaties in de ontologische status van een constructie. Zolang een constructie onmiskenbaar afhangt van de lokale omstandigheden waaronder ze wordt geproduceerd, draagt ze het kenmerk van een *gebeurtenis*. Naarmate de contingentie van de constructie afneemt, krijgt ze meer en meer het karakter van een stabiele natuurlijke *essentie*, die door wetenschappers wordt aangeduid met een definitie waarover ze het inmiddels eens zijn geworden.

Niet dat ‘natuur’ en ‘maatschappij’ betekenisloze begrippen zijn. “De verklaringen die wij zoeken zullen inderdaad naar de natuur en de maatschappij voeren, maar alleen als einduitkomst, niet als begin.”⁵⁴

Niet-modernen gaan niet uit van een aanwezigheid, maar “*handhaven aanwezigheid via mediatie, door ‘passes’ te doen.*”⁵⁵ “Wij”, schrijft Latour, “gaan uit van het *vinculum* zelf, van het passeren en van de relatie, waarbij wij geen enkele zijnsvorm als uitgangspunt accepteren die niet voortkomt uit deze tegelijk collectieve, reële en discursieve relatie.”⁵⁶ Mediatie ontwikkelt betekenisvolle verschillen en bewaart aanwezigheid door middel van relaties tussen zelf en ander. Want “Ofwel is hetzelfde gezegd en is niets [van betekenis] gezegd, ofwel is er iets [van betekenis] gezegd maar is het iets anders.”⁵⁷ Elders spreekt Latour met Etienne Souriau van ‘het zijn-als-ander’ (*l’être-en-tant-qu’autre*).⁵⁸ Mediatie kunnen we bijgevolg beschouwen als een volgende ‘bijnaam’ voor wat Derrida “deze onbenoembare beweging van *verschil-zelf*” noemt, naast *différance* en *spoor*.⁵⁹ Net als de *différance* en het spoor functioneert ze als ‘(on)mogelijkheidsvoorwaarde’ voor aanwezigheid en representatie, maakt ze tegenwoordigheid en ver-tegenwoordig-ing mogelijk door middel van betekenisvolle verschillen, maar onmogelijk in onbemiddelde vorm.

Merk daarbij dat Latour zich verhoudt tot de Constitutie zoals Derrida staat tegenover de metafysische traditie: niet in oppositie ermee, maar in een *afsluitende* houding die haar onderbreekt en voortzet. Latour kiest niet ten koste van gezuiverde representaties voor de niet-gerepresenteerde mediatie tussen quasi-objecten en quasi-subjecten, maar behoudt beide. Vanzelfsprekend zijn niet-modernen niet modern, maar ze zijn evenmin revolutionair anti-modern. “Als ik beweer dat de moderne Constitutie uit zichzelf onmogelijk begrepen kan worden, als ik voorstel de praktijken [van mediatie] uit de doeken te doen, [...] doe ik dan”, vraagt Latour, “alsof wij binnentreden in een nieuw tijdperk, dat volgt op dat van de modernen?”⁶⁰ Kiest hij voor iets radicaal anders dan de Constitutie? De keuze zou even onmogelijk zijn als dat de Constitutie uit zichzelf begrepen kan worden. Degenen die de moderniteit definitief vaarwel zeggen, “blijven de moderne manier van periodisering accepteren”, blijven “de tijdperken alleen maar opdelen in opeenvolgende revoluties.”⁶¹ Voorgoed breken met de moderniteit impliceert haar betekenis definitief vastleggen, haar omcirkelen als een op zichzelf staande periode, die op een heel andere leest is geschoeid dan de huidige of de toekomstige, terwijl de beweging waarmee men dit verschil maakt, tussen heden, verleden en toekomst, het heden door verschil *verbindt* met voorgaande en volgende tijden, en zo’n definitieve *scheiding* onmogelijk maakt. Geen betekenis van ‘moderniteit’ die niet uitgaat ‘van het *vinculum* zelf, van het passeren en van de relatie’, is aanvaardbaar.

“[D]e niet-modernen [zijn] niet de opvolgers van de modernen [...]. Het enige wat ze doen”, zegt Latour, “is officieel maken wat de modernen, al ontkenden ze het, al deden.”⁶² Niet-modernen houden zich zowel met de Constitutie bezig als met wat zij niet representeert en niet kan representeren. Ze zoeken “*het behoud van de productie van een natuur en een maatschappij [...], zonder echter het voortdurende proces van de gezamenlijke constructie van*

*wetenschappen en maatschappijen te ontkennen.*⁶³ Dit door “voortdurend de gradiënt [te] volgen die van de instabiele existenties naar de gestabiliseerde essenties leidt – en omgekeerd.”⁶⁴ De heenweg kan ‘constructief’ genoemd worden; de weg terug in de richting van het niet-gerepresenteerde ‘deconstructief’. De eerste voert naar de representatie van een natuurlijk ding en een sociaal aggregaat; de laatste naar wat de onmiddellijke representatie ervan onmogelijk maakt – hun gemedieerde constructie.

Het appel van wat de moderniteit niet denkt, de niet-gerepresenteerde mediatie tussen quasi-objecten en quasi-subjecten, beantwoordt de etnograaf door middel van de voortdurende onderbreking van de voortzetting van de moderniteit – een antwoord waarin het uitgesloten andere opnieuw als anders verschijnt. Radicaal constructivistische beschrijvingen van wetenschappen en technologieën reduceren het andere niet tot het domein van het zelfde, trachten het andere niet te verklaren vanuit het reeds gekende, maar voeren het andere nogmaals op als anders dan het gekende en berekenbare. “Wij moeten dat wel doen,” schrijft Latour, wij moeten ons richten tot quasi-subjecten en quasi-objecten, “aangezien modernisering op de ouderwetse manier geen plaats meer biedt aan andere [niet gemoderniseerde] volkeren [die zij niet anders kan begrijpen dan verward], noch aan de natuur [die zij niet meer in de hand heeft]”.⁶⁵ Met het zichtbaar maken van mediatie in een collectief van hybriden kunnen we misschien “opnieuw over democratie [...] spreken, maar dan een democratie die zich uitstrekt tot de dingen zelf”⁶⁶, een democratie die de groei van hybriden temporeert.

Samenvattend: het werk van de etnograaf brengt quasi-subjecten en quasi-objecten niet binnen de grenzen van de moderne Constitutie (dat zou andermaal de ontkenning van hun bestaan betekenen), verwerpt evenmin wat de Constitutie representeert ten voordele van wat ze niet representeert (dat zou de ontkenning van de mogelijkheid te representeren betekenen); het houdt mediatie en hybriditeit in stand *als ethische opening van Constitutionele zuiverheid*. Dat is de ethiek van radicaal constructivisme: het oscilleert tussen de moderniteit en haar opening naar het onherleidbare andere. Het kan de traditie niet beëindigen, noch het andere daartoe terugbrengen. Deze schommelende beweging van een dubbele, afsluitende lezing maakt niet alleen de ethiek uit van Derrida’s deconstructies van de metafysische traditie⁶⁷, maar tevens die van radicaal constructivistische beschrijvingen van wetenschap en technologie. Er is weliswaar ook verschil: anders dan de deconstructie plaatst het constructivisme ethiek niet in een onverzoenbaar conflict met politiek.

Ethiek en politiek

“[H]et ethische moment in deconstructie,” schrijft Critchley, “het moment van verantwoordelijkheid, komt voort uit de rusteloosheid van een ervaring van aporie,

dat wil zeggen, van het uitstel van een keuze, ambiguïteit, twijfelachtigheid, aarzeling, onbeslisbaarheid.”⁶⁸

De onoplosbare dubbelzinnigheid van ‘representatie’ in de context van de moderne Constitutie provoceert zo’n ervaring. Welke representatie krijgt voorrang? Verleent men de samenleving het primaat en verklaart men de representatie van de natuur als een afbeelding van haar gewoonten en eigenaardigheden, denkstijlen en vooringenomenheden (sociaal constructivisme)? Of privilegieert men de onversneden wetenschappelijke representatie van de natuur en verklaart men het sociale uit het natuurlijke (klassiek realisme)? De twist tussen relativisten en realisten is principieel onbeslisbaar. Geen enkel compromis tussen beide standpunten biedt een uitweg zolang het is opgesteld in de taal van de Constitutie.⁶⁹

In *The Ethics of Deconstruction* ziet Critchley deconstructie echter ook voor een probleem geplaatst – dat van politiek. “Als politiek het moment van de beslissing is – van oordeel, van gerechtigheid, van handeling, van strijd, van aanvang, van verbintenis, van conflict, van crisis – hoe”, vraagt hij zich af, “neemt men dan een beslissing op een onbeslisbaar terrein?”⁷⁰ Deconstructie opent een dimensie van alteriteit, houdt haar in stand als niet-reduceerbaar en geeft te kennen dat een keuze tussen de traditie en haar ethische opening waanzinnig is: er is geen niet-deconstrueerbaar principe dat een keuze kan ondersteunen. “Derrida’s werk resulteert in een zekere *impasse* van het politieke”, concludeert Critchley; deconstructie slaagt er niet in “de verraderlijke passage van ethiek naar politiek te bevaren”.⁷¹

In deze laatste paragraaf laat ik zien dat de opvatting van politiek waarmee de etnograaf werkt, politiek opgevat als ‘recommencement’, een uitweg belooft uit deze *impasse* waarin Derrida ethiek volgens Critchley had gemanoeuvreerd.

Zoals Levinas een dislocatie van ‘ethiek’ bewerkstelligt, door haar niet langer te beschouwen als een afzonderlijke tak van sport in de filosofie, met haar eigen, deconstrueerbare vooronderstellingen, maar juist als een permanente bevraging van die vooronderstellingen, zo brengt de etnograaf een overeenkomstige dislocatie van ‘politiek’ teweeg door haar niet langer op te vatten als een onverschillig, van hogerhand opgelegd geheel van beleidsregels gericht op de organisatie van het maatschappelijke leven, maar juist als de hachelijke praktijk van het representeren van zowel mensen als niet-mensen rond zaken die de aandacht opeisen, een praktijk waarin de vraag naar de legitimiteit van de representatie bovendien voortdurend aan de orde is. Deze ontwrichting van ‘politiek’, na Levinas’ verplaatsing van ‘ethiek’, verleent de theoretische spanning tussen beide een praktische oplossing, zodat we voortaan kunnen spreken van *polethiek*.

Tussen haken, hoewel Derrida’s werk later een meer politieke oriëntatie heeft gekregen⁷² en deconstructie per definitie niet alleen maar een theoretische

aangelegenheid is, vrij van politieke betekenis, want “in de deconstructie van de metafysisch snijdt de filosofie in het maatschappelijke vlees en heeft ze dus een politieke waarde”⁷³ – hoewel we ons niet kunnen veroorloven een principiële scheiding tussen deconstructie en politiek te denken, moeten we anderzijds ook onderkennen, *blijft* Derrida de onherleidbare en dus onvergelijkbare andersheid van de ander benadrukken. Anders dan Levinas richt hij zijn denken niet op de tussenkomst van andere anderen, die een gerechtvaardigde politieke keuze gebiedt, anders dan Latour richt hij zijn denken niet op het specifieke traject dat een gemotiveerde politieke keuze voorschrijft, maar beschouwt hij de keuze steevast als een aantasting van de andersheid van iedere ander en meet hij een keuze bovenal aan haar onmogelijkheid.

De tegenstelling van politiek en ethiek

Politiek begrijpt de samenleving volgens Levinas steeds als geheel. Ze is totaliserend, wars van de bijzondere, ethische relatie tot de ander. Politiek wetenschapper James Scott voert in *Seeing Like a State* legio voorbeelden aan van dusdanige politieke overrompelingen: van de administratieve vereenvoudiging ten behoeve van de fiscus; de kadastrering van het grondgebied; het overzichtelijk maken van steden; de centralisatie van verkeerspatronen; de invoering van een standaardtaal; tot het opleggen van onveranderlijke, erfelijke patroniemen et cetera. In hoofdzaak zijn de motieven onveranderlijk toe-eigening, controle en manipulatie, zegt Scott.⁷⁴

Hij gaat uitgebreid in op de collectivisering van de landbouw door de bolsjewistische staatsautoriteit – de rationalisatie van het landbouwbedrijf, door centralisatie, standaardisatie en mechanisatie; en de transformatie van de plattelandsbevolking, van een verzameling dorpen met een onoverzichtelijke, fluctuerende populatie kleine boeren tot lees- en controleerbare kolchozen met een door de staat opgelegde, regionale specialisatie. Echter, stelt hij vast, dat dit ‘hoog moderne’ schema voor een “gecollectiviseerde landbouw zestig jaar heeft standgehouden, was minder een blijk van hulde aan het plan van de staat, dan aan de improvisaties, grijze markten, ruilhandel en vindingrijkheid die haar mislukkingen gedeeltelijk compenseerden.”⁷⁵ Op zich is de formele structuur van zulke schemata steeds ontoereikend: “Formele orde [...] is altijd tot op aanzienlijke hoogte parasitair op informele processen, die het formele schema niet erkent, zonder dewelke het niet zou kunnen bestaan, maar die het niet uit zichzelf teweeg kan brengen of onderhouden.”⁷⁶ Daarmee legt Scott de vinger op een rest van *andere* praktijken die de gerepresenteerde orde niet representeert, doch met de uitsluiting waarvan de officiële orde zichzelf gestand doet⁷⁷; en op een rest van *andere* subjecten, anders dan degenen die een totalitaire staat zich wenst, anders dat degenen die “geen sekse, geen smaken, geen geschiedenis, geen waarden, geen opinies of originele gedachten, geen tradities en geen kenmerkende persoonlijkheden [hebben] toe te voegen aan de onderneming”⁷⁸.

Met ‘politiek’ bedoelt Levinas precies deze totaliserende neigingen. Het intellect *vat op*, de politiek *stelt in*: “Een zogenaamd objectief bestaan, zoals dat weerspiegeld wordt in het denken van de anderen, en waardoor ik meetel in de universaliteit, in de Staat, in de geschiedenis, in de totaliteit, drukt mij niet uit maar verhult me juist.”⁷⁹ Mijn intrede in de politieke orde geschiedt volgens hem door middel van de vernietiging van mijn uniciteit, door middel van mijn gelijkstelling aan anderen, mijn onderschikking aan een onverschillig regime, een regime dat geen acht slaat op de specifieke wijze waarop ik me uitdruk in het werk dat ik verricht of in wat ik zeg.⁸⁰

Met ‘ethiek’ bedoelt Levinas een verstoring van het politieke begrip, een verstoring die het zijnde vrijmaakt van alle objectiviteit, van haar ‘wathed’, en die uitgaat naar de uitdrukking van haar singulariteit in het gezegde: het unieke zeggen waarin zij haar woorden bijstaat.

De passage van ethiek naar politiek

Ondanks de duidelijke tegenstelling is Levinas geen apolitek filosoof. Enerzijds voedt de tegenstelling zijn ethiek; anderzijds is hij op zoek naar een politiek die de onderbreking van onverschilligheid en de pretentie de hele gemeenschap te omvatten, verwelkomt.

In *Anders dan zijn of het wezen voorbij* – waarin hij ethiek omschreef als een onderbreking van ‘het Gezegde’ (*le Dit*) door de nabijheid van de ander in ‘het Zeggen’ (*le Dire*) – stelt Levinas de passage van ethiek naar politiek voor als een *terugkeer* van het ethische zeggen naar het gezegde, van de ontvankelijke, preverbale blootstelling aan de ander naar een propositionele uitdrukking die de ander als ander verraadt. Die terugkeer betekent evenwel geen *verval tot* het oude gezegde: de terugkeer is geïnspireerd door de andere en het gezegde veranderd in een nieuw gezegde.

Hoe verloopt die passage? Mijn relatie tot de ander speelt zich niet in het geheim af, stelt Levinas, doch steeds in een publiek domein, een politieke context. “Alles wat zich hier ‘onder ons’ afspeelt gaat iedereen aan, het gelaat dat mij aanziet en aangaat stelt zich in het volle daglicht van de openbare orde, zelfs als ik me ervan losmaak om met mijn gespreksgenoot de medeplichtigheid van een privérelatie en een geheime affaire te zoeken.”⁸¹ Deze nadere omschrijving betreft ‘de derde’ (*le tiers*) in de ethische relatie: ze is ook steeds een relatie tot andere anderen. De derde stelt een grens aan mijn aanvankelijk oneindige *verantwoordelijkheid* voor de singuliere ander. De grens van *rechtvaardigheid*: mijn volledige overgave aan de ander zou een onrechtvaardige veronachtzaming betekenen van het appel van andere anderen. In rechtvaardigheid ben ik lid van een gemeenschap, worden de aanspraken van anderen en mijn aanspraken vergeleken en keer ik terug van ethiek naar politiek. Natuurlijk, de vertaling van het ethische zeggen naar het politiek gezegde brengt verraad van het zeggen met zich mee – *traduire, c’est trahir* –, maar, zegt Levinas, een gezegde dat werd

verstoord en ingelicht door de ander is er niet ongewijzigd onder gebleven en draagt er het spoor van: het is een *gerechtvaardigd gezegde*.

Aan de ene kant is een beslissing die niet op een of andere manier voorbijgaat aan de singulariteit van de ander onmogelijk: de ander is onmetelijk, terwijl de beslissing haar appel afweegt tegen dat van andere anderen. Aan de andere kant is het rechtvaardig dat een beslissing genomen wordt: “Er dient gerechtigheid te zijn tussen de onvergelijkbaren. Er dient dus een vergelijking tussen de onvergelijkbaren gemaakt te worden”.⁸² De unieke ander is onvergelijkbaar, maar door tussenkomst van de derde moet ik toch elke keer tot een vergelijk zien te komen. Het spreekt voor zich dat de passage van het singuliere naar het algemene, van verantwoordelijkheid naar rechtvaardigheid, geen vaststaand verloop kent, een morele calculus, een formele procedure die in elk geval kan worden toegepast en waaraan men zich met een goed geweten kan overleveren. De weg moet telkens weer en als het ware voor het eerst worden afgelegd; men moet zich steeds opnieuw van de ander vergewissen.

Is bij Levinas ethiek een beweging tegengesteld aan de politieke neiging tot totaliseren, voor Latour maakt ethiek zonder meer deel uit van politiek. Bovendien geldt voor de etnograaf: als de representatie van mensen en de representatie van niet-mensen gerelateerd zijn, vormen techno-wetenschappen niet het buiten-ethische probleem van de voorstelling en manipulatie van dingen in de natuur, die best toe kunnen zonder de politieke activiteit van mensen in de samenleving. De dislocatie van ‘politiek’ dwingt ons integendeel de constructie van wetenschappen en technologieën te begrijpen als *tevens* een politieke onderneming, die niet los van haar ethische werkzaamheid kan worden gezien.

Poethiek

De helft van onze kennis mag in handen van wetenschappers zijn, maar de andere, ontbrekende helft leeft alleen in die van de meest verachte van alle mensen, de politici, die hun en onze levens wagen in wetenschappelijk-politieke controverses die tegenwoordig het grootste deel van onze dagelijkse kost uitmaken. [...] De huidige taak kan worden samengevat in de volgende vreemde vraag: Kunnen we leren evenveel van wetenschappers als van politici te houden zodat we *eindelijk* baat kunnen vinden bij de twee uitvindingen van de Grieken, demonstratie en democratie?⁸³

Latour beantwoordt die vraag met een notie van politiek die schaamteloos afbreuk doet aan de moderne grens tussen natuur en maatschappij. Met ‘politiek’ duidt hij niet specifiek en uitsluitend de activiteiten van parlementairen aan of “de waarden, belangen, opinies en sociale krachten van geïsoleerde, naakte mensen”, en al evenmin het domein dat de politieke wetenschap heeft afgebakend, maar “het management, de diplomatie, de verbinding en de onderhandeling van menselijke en niet-menselijke krachten.”⁸⁴ Politiek spreken komt te pas telkens wanneer groepering in het geding is; het beoogt de constructie van sociale aggregaten,

waarbij de aard van dit ‘sociale’ de inzet is.

Met ‘politiek’ bedoelt hij meer bepaald een bijzonder ‘regime van uitdrukken’ (*regime of enunciation*), een regime met eigen voorwaarden voor waarheid, oprechtheid en geschiktheid, dat hij afzet tegen de wens van “de overdracht van exacte, onvervormde informatie over de sociale of natuurlijke wereld”.⁸⁵ In vergelijking met het laatste, het ideaal van wat hij ‘double click-communicatie’ noemt, is politiek spreken ‘gebogen’ (*curved*). Het politieke spreken *medieert*, passeert langs niet-reduceerbare *verschillen* tussen singulariteiten, die niet uit zichzelf verenigbaar zijn. Het wordt aangevuurd door andersheden – het is belast met de aggregatie en representatie van een geheel onder de voortdurende verstoring van het geheel door de samenstellende elementen – maar stagneert met de overdracht van kant-en-klare informatie.

Als Latour politiek spreken ‘verwongen’ noemt, is dat niet uit afkeer. *Verwongen* slaat op de baan van de ‘politieke cirkel’ of de ‘cirkel van representatie’. Politiek spreken verdraait een verscheidenheid van interesses, om “de *verscheidenheid in één* te transformeren, aanvankelijk door een proces van representatie [...] en vervolgens [keert het terug] door een proces van retransformatie van het *ene in verscheidenheid*, [...] dat ik iets botter gehoorzaamheid noem.”⁸⁶ Ongeacht de richting van de transformatie (representatie of gehoorzaamheid) is er ‘bedrog’ of ‘verraad’ in het spel. Zonder kan het politieke spreken de veelheid van onderling verschillende stemmen niet verenigen: als het de onderscheiden elementen niet ombuigt, blijft de verscheidenheid de zelfde verscheidenheid, zegt het niets, representeert het niets. Terugkerend, verraadt de verscheidenheid noodzakelijkerwijs de orde van de representatie: als het politieke spreken verwacht de verkregen eenheid ongewijzigd te kunnen reproduceren en niets dan volstrekte gehoorzaamheid duldt, blijft het ene het zelfde ene en kent het geen enkele toepassing – velen bewegen niet eender.

Politiek spreken wijkt noodgedwongen af. Het komt niet rond met *intermediairs* die het zelfde bewaren en behoeden voor aanraking met het andere. Laverend door een onherleidbare veelheid van verschillende anderen kan alleen wat de moderne Constitutie verbergt, *mediatie*, de op papier onmogelijke opdracht van een adequate representatie in de praktijk tot een provisorisch einde brengen en de cirkel een moment sluiten; mediatie bezorgt het politieke spreken de onontbeerlijke curvatuur. De afwijking van de rechte lijn, van de betekenisloze, tautologische herhaling van het zelfde, zouden we de *differentiaal* van het politieke gezegde kunnen noemen: het verschil dat het politieke gezegde maakt met hetgeen het onvermijdelijk verraadt, het verschil dat het gezegde de kromming geeft die het behoeft. Latour verwijst ernaar als de “minitranscendentie van het politieke spreken”, “de afstand tussen wat is gezegd en wat is *her-zegd*”.⁸⁷ Die differentiaal is de zelf niet representeerbare voorwaarde voor de betekenis van het politiek her-zegde.

Wat zijn de geschiktheidsvoorwaarden voor dit spreken? Of is de niet-representeerbare differentiaal een vrijbrief voor het politieke spreken om om het even wat te zeggen? Wat betekenen waarheid en oprechtheid hier?

Politiek spreken is allerminst willekeurig. Het is gepast, zegt Latour, slechts als het dat “tracht [...] *toe te laten te bestaan* wat zonder het politieke spreken niet zou bestaan: het publiek als een tijdelijk afgebakende totaliteit.”⁸⁸ En het ‘publiek’, voegt hij er in een voetnoot aan toe, is “wat ons tart, wat we blindelings achtervolgen en in de achtervolging waarvan we specialisten mandateren zo blind als wijzelf.”⁸⁹ *Blind* omdat dit publiek geen apriorisch gegeven is, een ideale gemeenschap die wij en onze mandatarissen voor ogen moeten houden, maar “een resultaat van de onverwachte en onzichtbare consequenties van handelingen.”⁹⁰ Politiek spreken is *waar*, niet op voorwaarde dat het fideel verwijst naar een veronderstelde aanwezigheid, maar op voorwaarde dat het aanwezigheid *bewerkstelligt*. De waar- of onwaarheid ervan hangt af van “de *voortzetting* of *opschorting* van het onophoudelijke werk van definitie en materialisatie van de groep die dit spreken wil traceren.”⁹¹ Het is *oprecht* wanneer het een groep bestaan verleent, tevergeefs wanneer het geen publiek vindt.⁹²

Elke vorm van representatie, of hij nu wordt gesmeed in de loop van de constructie van wetenschappen, technologieën, recht of iets anders, vereist een politiek spreken dat de gerepresenteerde aanwezigheid handhaaft. Politiek spreken betekent ‘*recommencement*’: “de halsstarrige, aanhoudende, overweldigende, uitputtende *voortzetting* van de taak van representatie.”⁹³ Het doorloopt de cirkel keer op keer; verdacht op mogelijk verraad “legt [het] de volledige route nog eens af, van de menigte naar de eenheid en terug, extra controlerend, in beide richtingen, dat er geen *directe* relatie tussen de menigte en de eenheid is.”⁹⁴ De oprechte representant vertrouwt er niet op “dat zij inderdaad voor eens en altijd de woordvoerster van de menigte is.”⁹⁵ Ze gaat ervan uit dat ze de verschillende stemmen slechts tot een voorlopig geheel kan omvormen.

Ik vat andermaal samen. Het werk van de etnograaf is inderdaad niet prescriptief, het schrijft techno-wetenschappers geen regels voor, regels waaraan ze de deugdelijkheid van hun praktijk zouden kunnen toetsen. De etnograaf velt geen oordeel over techno-wetenschappelijke constructies dat niet uit diezelfde praktijk voortkomt. Maar dat wil niet zeggen dat het werk van de etnograaf een ‘agnostische of zelfs antagonistische houding ten opzichte van ethiek’ tentoonspreidt. Ondanks beschuldigingen van ‘onverantwoordelijkheid’ aan het adres van het radicaal constructivisme, heb ik aangetoond dat radicaal constructivistische beschrijvingen van wetenschappen en technologieën ruimte bieden aan een meer oorspronkelijke ethische relatie, een relatie tot het andere dat de klassieke wetenschaps- en techniekfilosofie niet denkt. Niet alleen liet Levinas’ opvatting van ethiek toe Latours afsluitende lezing van de moderniteit te begrijpen als een antwoord op het appel van andersheden – hybride quasi-objecten en quasi-

subjecten – waarvoor de ‘moderne Constitutie’ geen plaats inruimt, Levinas’ dislocatie van ethiek maakte het ook mogelijk de constructie van wetenschappen en technologieën te begrijpen als een ethische aangelegenheid. Daarnaast, heb ik laten zien, vereist de constructie van wetenschappen en technologieën eveneens een politiek spreken, dat volgens Latour niet slechts op de vereniging van mensen slaat maar evengoed niet-mensen betreft. Vervolgens verbond ik Levinas’ ontwrichting van ethiek met Latours ontwrichting van politiek, om een uitkomst te bieden aan de gespannen relatie waarin ethiek en politiek zich volgens Levinas en Derrida bevinden.

Enerzijds, merkte ik met Latour op, is politiek spreken zonder vervorming, zonder differentiaal, betekenisloos en onoprecht, omdat het de verscheidenheid repeteert en de vereniging ervan staakt. Anderzijds is een politiek spreken waarvan de differentiaal zo groot is dat degenen die het meent te representeren zich er niet in herkennen, niet minder betekenisloos en onoprecht, omdat het zich zelfgenoegzaam herhaalt terwijl het de verschillen tussen degenen die het onder zijn aanhang rekent, negeert. De juiste kromming is niet bij voorbaat gegeven, maar houdt zich tussen deze twee limieten op. De oprechte vertegenwoordiger gaat gedurig de draai van haar spreken na, vraagt zich af of de bocht die haar gezegde maakt wel betekenis heeft; ze laat haar gezegde onderbreken door het ethische zeggen dat erin verstomde, gaat heen en weer tussen dit onherleidbare zeggen en haar gewelddadige thematisering ervan. Alleen dan is haar spreken *gerechtvaardigd*, als het is geïnspireerd door de ander, die er niet mee samenvalt en blijvend de legitimiteit ervan ondervraagt. Het is een vorm van spreken, niet zonder risico’s, een waagstuk, een onderneming zonder definitief einde, gestructureerd door differentialen die het noodzakelijkerwijs laten verschillen van dat in naam waarvan het spreekt.

De vraag die het politieke spreken ondanks zichzelf blijft opwerpen, is die naar het verschil. En, *als ethiek het niet-representeerbare verschil betekent door een onderbreking van de representatie van het politieke gezegde, dan is deze interruptie haar aandeel in de politiek van representatie begrepen als ‘recommencement’*. Ethiek staat niet *tegenover* politiek, ze opereert *in* politiek – poethiek: politiek betekent alleen *onder* de aanhoudende ethische onderbreking van de gerepresenteerde totaliteit, waardoor de totaliteit die ze representeert niet anders dan voorlopig kan zijn; ethiek betekent *als* die onderbreking.

Noten:

1 De term ‘radicaal constructivisme’ neem ik over van Hans Harbers. Vertrouwen *sociaal* constructivisten in hoge mate op de sociale wereld ter verklaring van wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen (bijvoorbeeld Pinch T. en Bijker W., ‘The Social Construction of Facts and Artifacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other’, in: Bijker W., Hughes T. en Pinch T. (red.), *The*

Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1987, p. 17-50), radicaal constructivisten benadrukken dat die sociale wereld niet kan fungeren als verklaringgrond maar daarentegen verklaring behoeft. Volgens de laatsten resulteren zowel wetenschap en technologie als de samenleving uit dezelfde processen; ze worden ge-co-construeerd.

2 Zie bijvoorbeeld de website van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO). De organisatie financiert en ontwikkelt een onderzoeksprogramma rond het thema 'responsible innovation': <https://www.nwo.nl/en/research-and-results/programmes/responsible+innovation>.

3 Bijvoorbeeld Verbeek P.-P., *Moralizing Technology. Understanding and Designing the Morality of Things*, Chicago en London, The University of Chicago Press, 2011, p. 11-12 en Verbeek P.-P., *De grens van de mens. Over techniek, ethiek en de menselijke natuur*, Rotterdam, Lemniscaat 2011, p. 64.

4 Van Driessche J., 'Handelings(on)bekwame technologie', in: *Krisis. Tijdschrift voor actuele filosofie* 2 (2012) 1, p. 88-93.

5 Saldanha A., 'Actor-Network Theory and Critical Sociology', in: *Critical Sociology* 29 (2003) 3, p. 419-32.

6 Collins H. en Yearley St., 'Epistemological Chicken', in: Pickering A. (red.), *Science as Practice and Culture*. Chicago en London, The University of Chicago Press, 1992, p. 31o.

7 Collins H. en Yearley St., 'Epistemological Chicken', p. 321, mijn onderlijning.

8 Hagendijk R., *Wetenschap, Constructivisme en Cultuur*. Proefschrift, Universiteit van Amsterdam, 1996.

9 Radder H., 'The Politics of STS', in: *Social Studies of Science* 28 (1998) 2, p. 327.

10 Radder H., 'Normative Reflexions on Constructivist Approaches to Science and Technology', in: *Social Studies of Science* 22 (1992) 1, p. 149.

11 Radder H., 'Normative Reflexions on Constructivist Approaches to Science and Technology', p. 163.

12 Keulartz, J., Schermer M., Korthals M. en Swierstra T., 'Ethics in Technological Culture: A Programmatic Proposal for a Pragmatist Approach', in: *Science, Technology, & Human Values* 29 (2004) 1, p. 12.

13 Critchley S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, p. 2.

14 Voor een nadere omschrijving van de verantwoordelijkheden van de etnograaf zie ook Van Driessche J., *Muishond. Techno-wetenschappelijke, literaire en ethische bewegingen van taal*, Kampen, Klement, verwacht november 2017, met name het tweede en het zesde hoofdstuk.

15 Levinas E., *Totaliteit en Oneindigheid. Essay over de exterioriteit*, Amsterdam, Boom, 2012, p. 105.

16 Ibid., p. 38.

17 Ibid., p. 321.

18 Ibid., p. 218.

19 Ibid., p. 25.

20 Ibid., p. 46.

21 Ibid., p. 46.

22 Bakhtin M., *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press, 1981.

23 Levinas E., *Totaliteit en Oneindigheid. Essay over de exterioriteit*, p. 70.

24 Ibid., p. 68.

- 25 Ibid., p. 94.
 26 Ibid., p. 80.
 27 Ibid., p. 68.
 28 Ibid., p. 31.
 29 Derrida J., *Of Grammatology*, Baltimore en London, The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 70.
 30 Critchley S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, p. 18.
 31 Levinas E., *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, Baarn, Ambo, 1991, p. 20.
 32 Hier, en ook verderop, maak ik onovergankelijk gebruik van het overgankelijke werkwoord *betekenen*. Dit misbruik van de taal vat ‘betekenen’ op in een meer fundamentele zin: ‘betekenen’ in de zin van *een teken geven*.
 33 Critchley S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, p. 30.
 34 Derrida J., *Of Grammatology*.
 35 Ibid., p. 29.
 36 Ibid., p. 42.
 37 Evink E., *Transcendentie en inscriptie. Jacques Derrida en de hubris van de metafysica*, Delft, Eburon, 2002.
 38 Derrida J., *Of Grammatology*, p. 143.
 39 Derrida J., *Marges van de filosofie*, Hilversum, Gooi & Sticht, 1989, p. 41-42.
 40 Derrida J., *Of Grammatology*, p. 307.
 41 Latour B., *Wij zijn nooit modern geweest. Pleidooi voor een symmetrische antropologie*, Amsterdam, Van Gennep, 1994.
 42 Latour B., *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge (Mass.) en London: Harvard University Press, 1999.
 43 Latour B., ‘What if we Talked Politics a Little?’, in: *Contemporary Political Theory* 2 (2003) 2, p. 153.
 44 Heidegger M., ‘Die Zeit des Weltbildes’, in: *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 108.
 45 Latour B., *Wij zijn nooit modern geweest. Pleidooi voor een symmetrische antropologie*, p. 97.
 46 Ibid., p. 21.
 47 Ibid., p. 28.
 48 Ibid., p. 49.
 49 Ibid., p. 83.
 50 Shapin St. en Schaffer S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 25.
 51 Latour B., *Wij zijn nooit modern geweest. Pleidooi voor een symmetrische antropologie*, p. 45.
 52 Ibid., p. 50.
 53 Ibid., p. 197.
 54 Ibid., p. 115.
 55 Ibid., p. 181.
 56 Ibid., p. 182.
 57 Latour B., *The Pasteurization of France*, Cambridge (Mass.) en London, Harvard University Press, 1988, p. 181.
 58 Latour B., *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012.

- 59 Derrida J., *Of Grammatology*, p. 93.
- 60 Latour B., *Wij zijn nooit modern geweest. Pleidooi voor een symmetrische antropologie*, p. 70.
- 61 Ibid., p. 71.
- 62 Ibid., p. 127.
- 63 Ibid., p. 189.
- 64 Ibid., p. 189.
- 65 Ibid., p. 191.
- 66 Ibid., p. 199.
- 67 Critchley S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*.
- 68 Ibid., p. 261.
- 69 Latour B., *Wij zijn nooit modern geweest. Pleidooi voor een symmetrische antropologie*, p. 77-82.
- 70 Critchley S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, p. 188.
- 71 Ibid., p. 189.
- 72 Beardsworth R., *Derrida & the Political*. London en New York, Routledge, 1996.
- 73 Berns E., 'Jacques Derrida en de taal filosofie', in: Berns E., IJsseling S. en Moyaert P. (red.), *Denken in Parijs. Taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*, Alphen a/d Rijn en Brussel, Samsom Uitgeverij, 1979, p. 169.
- 74 Scott J., *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven en London, Yale University Press, 1998, p. 77.
- 75 Ibid., p. 203.
- 76 Ibid., p. 310.
- 77 Ibid., p. 331.
- 78 Ibid., p. 346.
- 79 Levinas E., *Totaliteit en Oneindigheid. Essay over de exterioriteit*, p. 191.
- 80 Ibid., p. 327.
- 81 Ibid., p. 229.
- 82 Levinas E., *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, p. 36.
- 83 Latour B., *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, p. 265.
- 84 Ibid., p. 290.
- 85 Latour B., 'What if we Talked Politics a Little?', p. 145.
- 86 Ibid., p. 149.
- 87 Ibid., p. 156.
- 88 Ibid., p. 148.
- 89 Ibid., p. 163.
- 90 Ibid., p. 163.
- 91 Ibid., p. 148.
- 92 Ibid., p. 148.
- 93 Ibid., p. 153.
- 94 Ibid., p. 153.
- 95 Ibid., p. 154.