

PRAGMATIEKEN EN SOCIALE KRACHTEN

Isabelle Stengers

Uit het Frans vert. d. Jean-Paul Robesyn en Luc Vanmarcke

Hoe ermee stoppen te dwepen met de vooruitgang die, ondanks alles, zou samenvallen met de ontwikkeling van het kapitalisme, zelfs al heeft deze 'vooruitgang' niet langer het voorrecht ons te plaatsen op de tweesprong van het alternatief, dat Rosa Luxemburg omschreef als 'socialisme of barbarij', maar wel ons te sturen in een van beide richtingen, namelijk deze die inmiddels tot de meest waarschijnlijke van de twee is geworden? Maar als het erom gaat het marxistische enthousiasme om de bevrijding van de productiekrachten, inclusief die welke te maken hebben met de intellectuele krachten en hun accumulatie tot *General Intellect*, in vraag te stellen, hoe ontkomen we dan tegelijk aan de illusoire droom van 'Vroeger was het beter', die logisch moet uitlopen op het vraagstuk van de landbouwoverschotten die de wonderlijke harmonie tussen Mens en Natuur hebben verbroken? En verder, hoe al te lukrake keuzes afwenden: voor het sorteren van afval, de bakfietsouder, antibiotica, de zwakke weggebruikers, het internet, en tegen de concorde, kerncentrales, en genetisch gemanipuleerd voedsel? Het gemeenschappelijke punt van al deze afglijdingen waarin men gemakkelijk terecht komt, is dat ze met geen enkele opbouw van enige politieke positie in verbinding staan. De droom neigt naar profetie; wat selectieve ophaling van afval betreft, die leidt naar 'het gezond verstand' ('Je kunt toch niet ontkennen dat...'); 'het gezond verstand' dat nu al fel is aangevallen is door de groepen die, na hun leerervaringen met GM-voedsel, voortaan de hele landbouwontwikkelingspolitiek in vraag willen stellen, en dit terwijl het toch onmiskenbaar is dat zonder chemische meststoffen 'wij' nooit zouden hebben kunnen enz...

Een politiek standpunt construeren – zoals Philippe Pignarre en ikzelf hebben beproefd met het schrijven van *La Sorcellerie Capitaliste*¹ – kan erin bestaan, te proberen zowel te weerstaan aan abstracte dromen als aan een anoniem 'wij', dat argumenteert alsof het ooit in de positie was te kiezen. Het betekent: volhouden dat het 'juiste standpunt' wezenlijk onbereikbaar is, als daarmee een welbepaalde situatiedefinitie wordt bedoeld, die alle andere het zwijgen zou kunnen opleggen. Want aanspraak maken op een dergelijk standpunt, is beweren dat de Geschiedenis deze stellingname mogelijk heeft gemaakt, en in onderhavig geval kan die Geschiedenis geen andere zijn dan een Geschiedenis van Vooruitgang, met haar canonieke formule, 'Vroeger geloofde

men wel..., maar nu weten we dat...'.¹

Het is toen we begrepen hoe moeilijk het was aan deze formule te ontkomen, onder welke vorm dan ook, dat we doorhadden dat het interessant kon zijn, precies deze moeilijkheid als startpunt te nemen, er de gevolgen van te onderzoeken, en haar als oefenterrein te gebruiken bij het *design* van een politieke stellingname. Immers, het volstond niet af te zien van de theoretische garanties die de kracht zelf van het marxistische oeuvre uitgemaakt hebben; men moest bovendien vermijden dit te doen op een al evenzeer canoniek-triomfalistische wijze, in de zin van: 'Marx geloofde nog..., maar nu weten wij dat wij moeten...'. Daarom hebben we het gewaagd, de klassieke marxistische begrippen onder het teken te plaatsen van een *praxis*gerichte uitdaging: zij zijn immers hetgeen greep heeft kunnen geven en de antikapitalistische strijd haar grondcategorieën heeft kunnen leveren. En dus gaat het er niet om een vooruitgang tegenover Marx te bejubelen, maar om te erkennen dat het kapitalisme erin geslaagd is die begrippen hun 'grip' te ontnemen. Zelfs het woord 'kapitalisme' heeft een verouderde, nostalgische of compromitterende bijklank gekregen. Velen verkiezen dan ook reeds te spreken van 'het systeem', wat meer als een klagzang dan als een houvast klinkt. Wat de term *Empire* aangaat, is dit al helemaal het geval.

Erkennen dus, niet zozeer dat Marx zich heeft 'vergist', maar dat 'het beest' gewiekster, flexibeler en weerbarstiger is geweest dan zij bevroed hadden, die dachten de strijd te kunnen organiseren vanuit duurzame categorieën welke haar houvast konden bieden. Deze categorieën zijn niet onwaar, maar het kapitalisme is erin geslaagd te ontsnappen aan hun greep; een beetje zoals een bloedzuiger, die op het gevoel af, de onvoorziene scheur of barst weet te ontdekken, waarlangs hij de klamboe of het vliegenglas welke men tegen alles bestand achtte, weet binnen en buiten te sluipen. En dit succes erkennen! Immers, vanuit praktisch oogpunt is de verleiding die men moet weten te weerstaan, deze van het 'rechtens' vasthouden aan de geldigheid van voornoemde concepten, of van hun afgeleiden, hoewel 'in feite' de bestaande 'machtsverhouding' 'voorlopig' hun een zichtbaar pertinente greep verhindert.² 'Conceptueel' gelijk hebben, op het vlak van een begrippenapparaat, laat heel zeker toe, in het licht van onzekere tijden, koers te houden, maar wel met twee catastrofale gevolgen. Enerzijds is ons de tijd voor onzekerheid niet langer gegund en is de idee dat de op til zijnde ecologische catastrofes de machtsverhoudingen later wel zullen veranderen, de volkeren, de massa's of de *multitude* wel zullen doen opstaan tegen de verantwoordelijken ervoor onzin – overigens niet-marxistische. Anderzijds zou dit gelijk blijven hebben de erfgenen van Marx tot betweterige pedagogen maken, tot 'conceptuele helderzienden', uittorend boven de stamelende bewegingen die de nevelwolk vormen welke we het 'andersglobalisme' noemen en die vandaag, hoe zwak ze ook mogen zijn, diegenen zijn die proberen te vechten en te *be-grijpen*.

Hoe niet terugvallen in de canonieke formule van de vooruitgang zonder

daarom toe te geven aan het wat platte empirisme van het vertrouwen in mogelijkheden die zich spontaan zouden aandienen? Want we blijven erbij: het politieke ontspringt niet 'natuurlijk' uit een collectieve actie, het moet 'gemaakt worden'. En dat vereist wat Deleuze 'een kwaadwilligheid van het denken' heeft genoemd, het denken als bevelschrift en niet als navolging – het denken zoals Marx zelf het heeft beoefend toen hij weigerde, de abstractie van de burgerrechten bij te vallen:

"Pas wanneer de reële individuele mens zijn feitelijke leven opnieuw zal toegeëigd hebben, in zijn individuele werk, in zijn individuele relaties; wanneer de mens zijn eigen krachten zal erkend en georganiseerd hebben tot sociale krachten en dus niet langer meer zijn sociale kracht onder zijn politieke macht zal laten verstoppem, dan pas zal de menselijke emancipatie voltooid zijn."³

Met bovenstaand citaat gaat het er niet in de eerste plaats om, de jonge Marx (1843) te opponeren aan de Marx van *Das Kapital*, maar wel om – hoe verlaat ook – te laten aanvoelen hoezeer 'wij niet weten' wat het betekent "zijn eigen krachten te erkennen en te organiseren als sociale krachten". Het komt erop aan, te aanvaarden verontrust te zijn door het feit dat eeuwen van vooruitgang en decennia van strijd ons in betreffende kwestie geen millimeter verder hebben gebracht.

Het is dit 'Wij weten het niet', dat we ter dramatisering in de zin van Deleuze gekozen hebben, waaraan we opzettelijk, pragmatisch – op sociaal-constructivistische wijze – het vermogen toeschrijven, ons tot denken te verplichten. Het is immers een manier van denken van datgene dat, naar ons gevoel, kenmerkend is voor onze tijd van afbrokkelend weten en van twijfel die knaagt bij degenen die de komende mogelijkheden van betere krachtsverhoudingen proberen in te schatten. De vraag van de voltooiing van wat Marx 'de menselijke emancipatie' noemt, zal niet 'achteraf' gesteld kunnen worden, wanneer de vijand (eindelijk) verslagen zal zijn. De ecologische ramspoed – in de drie betekenissen van het woord: mentaal, sociaal en op het vlak van het natuurlijke milieu, die Félix Guattari onderscheidde in zijn *Trois Écologies* – zal in elk geval van die aard zijn dat, als het leren zich niet binnen de strijd heeft gevormd, op een met die strijd vergroeide wijze, de eventuele overwinning ons niet van de nachtmerrie zal bevrijden.

Dit 'Wij weten het niet' omvat het geheel van de technische en intellectuele innovaties die we zouden kunnen geneigd zijn te denken als 'gunstig', maar die – merkwaardig genoeg – regelmatig zijn uitgelopen op een type van denkeconomie welke net in de tegengestelde richting ging van wat Marx 'emancipatie' noemde; in de richting namelijk van een ecologische ramp in de betekenis van Guattari.⁴ De 'abstracte' techniek die positief zou zijn, die ondanks alles gelijk zou staan met vooruitgang, is een al even gevaarlijke abstractie als die van 'de burger'.

Ten einde het 'Wij weten het niet' te dramatiseren, hebben wij het gewaagd

het kapitalisme te betitelen als een 'duivels systeem zonder duivel', als 'tovenarij zonder tovenaar'. Het gaat om een naam, niet om een theorie. Benoemen is een daad die het denken en het voelen stimuleert – dit is de reden waarom we de naam 'kapitalisme' niet willen prijsgeven –, en in dit geval gaat het erom, te proberen een verhouding van argwaan op te wekken – men moet altijd op zijn hoede blijven als er goochelkunst in de buurt is – voor elke vorm van legitimerende verwijzing naar de natuur die een oordeel fundeert dat voorsorteert, dit wil zeggen: voor alle vormen van een 'Wij weten' die elke lukrake keuze veronderstelt.

Men zou in de verleiding kunnen komen, de uitdrukking 'duivels systeem' op te vatten als slechts een veroordelende metafoor, vermits het om geen theoretische waarheid kan gaan: wij worden niet langer – behalve in het geval van regressie – geacht te 'geloven in toverkunsten'. De naam 'goochelsysteem' letterlijk nemen, betekent het dramatiseren van het beetnemende, misleidende toe-eigeningsvermogen dat met het kapitalisme verbonden is, dit is: van de wijze waarop het kapitalisme datgene tot zijn profijt weet te accaparereren wat wij niet adequaat kunnen beschermen. Dit is het wat met name *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*⁵ van Boltanski en Chiapello heeft aangetoond; het is wat grote geesten heeft doen verklaren dat de mogelijkheden, ontstaan in '68, tot dit nieuwe uitbuitingsregime hebben geleid, nadat het erin geslaagd was de verworvenheden van de veelzijdige sociale strijd te ondermijnen. En het is wat zich vandaag voordoet met het 'goed bestuur' dat zich het thema van *empowerment*, ontstaan in het hart van geweldloze activistische praktijken, toegeëigend heeft; om er het ordewoord van te maken van *stakeholders*, die de enigen zouden zijn die bevoegd zijn om beslissingen te nemen, welke voor henzelf van belang zijn. Het gebeurt ook dat *empowerment* vertaald wordt door 'responsabilisering', en dan gaat het om hen die moeten weten te kiezen wat ze vandaag zullen besparen om hun pensioen van morgen te spijzen, en om de armen die moeten leren dat er geen rechten zijn zonder plichten...⁶

De vraag die elk toversysteem doet stellen is 'Wanneer gebeuren we? Wanneer worden we beduveld en begoocheld?' Dat wil niet zeggen "vervreemd", want 'begoocheld worden' verwijst naar een kracht, terwijl 'vervreemd zijn' getuigt van zwakheid. En we 'gebeuren', we doen spontaan wat van ons verwacht wordt, wanneer we uit een specifieke overmanning theoretische lessen trekken, die deze roof op het conto schrijft van een bereidheid zich te laten vangen, van een theoretische zwakheid die haar had moeten veroordelen, wanneer we toe-eigening ten individuelen titel tot algemene 'toe-eigenbaarheid' omtalen; wat erop neer komt de ezelstamp te geven precies aan wat niet kon worden beschermd. Wij zijn evenzo 'begoocheld', wanneer we veralgemenende categorieën gebruiken, die ons beletten aandacht te schenken aan de wijze waarop het kapitalisme zijn 'kleine handen'⁷ rekruteert, de mannen en vrouwen van wie men zou kunnen zeggen dat ze het kapitalisme zijn behendigheid van bloedzuiger⁸ hebben verleend. Zij ondergaan immers niet langer, maar

'zelfactiveren' zich op alle niveaus (van de CEO tot het rayonhoofd) om opportuniteiten aan te grijpen, om in het juiste gat te springen, de regels te ontregelen, te wijzigen en te omzeilen, om greep te krijgen op en te herdefiniëren wat leek te kunnen ontsnappen. En we worden telkens weer 'begoocheld', als we het als de eerste noodzaak beschouwen om de 'verraders', of de naïeven die blijven geloof hechten aan wat wij al lang theoretisch hebben uitgesloten, aan te klagen; we worden 'begoocheld' wanneer we denken dat een theoretische diagnose-stelling het vermogen heeft bijeen te brengen en te overtuigen van datgene wat enkel verhinderd wordt aan het licht te treden vanwege vermijdbare obstakels.

Het kapitalisme als 'toverkunst' benoemen, is proberen een 'probleemverschuiving' los te weken: het niet langer te denken, vanuit bestaande theoretische argumenten die zouden moeten aangescherpt worden, maar vanuit een nieuwe vraagstelling, namelijk de vraag naar het hoe van zijn succesvolle werking. Een vraag die men technisch zal noemen, in de mate dat tovenarij steeds een grote technische vaardigheid in zich sluit, en die men kan zien als verweermiddel tegen elke vorm van psychologisering ('vrijwillige onderwerping' enzovoort). Een dergelijke probleemverschuiving heeft te maken met de 'waarheid van het relatieve', zoals Deleuze het omschrijft: geen waarheid die enkel relatief zou zijn in de betekenis van 'gebonden aan een bepaalde plaats', alsof plaatsen een vaste identiteit bezitten om te bepalen wat waar zal zijn ('aan deze kant van de Pyreneeën'), maar de waarheid die gemaakt wordt zodra men eenmaal aan deze situatie het vermogen heeft toegekend, te verplichten tot denken, tot aarzelen, tot weerstaan aan veralgemeningen. Ik ben altijd al getroffen geweest door de vrijheid, waarmee de positieve wetenschappers die de moderne betekenis van de term 'theorie' hebben uitgevonden, hun eigen theorieën maken en refuteran. En het heeft mij ertoe gebracht te denken dat, zonder het te weten of te erkennen, de leden van deze wetenschappelijke gemeenschappen getuigden van wat het kan betekenen "hun eigen krachten te organiseren als sociale krachten". De 'waarheden' die deze wetenschappers voortbrengen, dragen de relativiteit in zich van dit 'organiseren', dat nooit in algemene termen beschreven kan worden, ongeacht of die van sociologische, kentheoretische of culturele aard zijn. Deze 'wetenschapsbedrijvigheid' maakt elke nostalgie naar een waarheid die haar zou te boven gaan onmogelijk, want ze verweekelt en verbindt de onderzoekers in de worstelingen met hetgeen hen doet denken en aarzelen. De term 'sociaal' verliest hier elke algemeenheid: om met Spinoza te spreken, we weten niet waar een 'gemeenschap', steeds weer deze of deze gemeenschap, toe in staat is, en waartoe zij de mannen en vrouwen die haar samenstellen, in staat kan stellen. Het is een zaak van leerprocessen, niet van theorie.

De vraag die een toversysteem opwerpt, 'Wanneer worden we beduveld?', geeft geen reden tot schuldgevoel, tot verontwaardiging, tot droefheid. Wij

denken dat ze een kwetsbaarheid benoemt, die in gesprek gaat met het imperium van de vooruitgang. Omdat er, behalve bij regressie, geen sprake meer kan zijn van 'geloven in tovenarij', is het nutteloos te leren hoe men zich ertegen kan beschermen. Daartegenover staat evenwel dat het juist een van de uitdagingen is van *empowerment*technieken, op punt gesteld door de geweldloze activisten en activistes, zo een leerproces van de grond te krijgen. Meer accuraat gezegd: wat hen in de mogelijkheid heeft gesteld te aarzelen en te denken – 'de waarheid van het relatieve' – is net deze vraag geweest 'Hoe zich beschermen?'; echter niet beschermen tegen zij die men moest te lijf gaan, maar tegen hetgeen hen in die confrontatie kwetsbaar zou kunnen maken. En wat ze geleerd hebben, kan onnatuurlijk aandoen, en zelfs idioot klinken, wanneer het gaat om neohedense heksen die met aftandse rituelen voor de dag komen. Maar deze rituelen hebben een hoogst praktisch nut; ze organiseren namelijk bij de deelnemers en deelnemsters hun transformatie van individuele krachten tot 'sociale krachten'. Met als grote bijzonderheid dat, in tegenstelling tot de positieve wetenschappers bijvoorbeeld, deze deelnemers tegelijk hetgeen dergelijke organisatie vereist weten te begrijpen en te honoreren.

De Godin die deze rituelen evoceren en oproepen, draagt 'de waarheid van het relatieve' in zich, de waarheid van een proces dat hoegenaamd niets religieus heeft. De inzet van dit proces, ongeacht of het eindresultaat slaagt of niet, is immers hen, de mannen en vrouwen die het mee beproeven, bekwaam te maken zich tot denken verplicht te weten door en voor de situatie, die hen in aanvaring brengt met wat, als een bloedzuiger, weet te profiteren van elke kwetsbaarheid, van elke algemeenheid. Het gaat er bijvoorbeeld om, bij een Wereldtop, niet alleen het politiegeweld te trotseren, maar evenzeer weerstand te bieden tegen diegenen onder de andersglobalisten die de Black Blokkers ervan beschuldigen dit geweld uit te lokken, en om woorden te smeden en methoden te ontdekken die affirmeren: "Ja, wij hebben nood aan hen of aan mensen zoals zij. Er moet in onze beweging plaats zijn voor woede, voor ongeduld, militante heftigheid, voor een houding die uitroept: 'Wij zijn schoften, razende honden, en we zullen dit systeem vernietigen'."⁹

Theoretische argumenten, immers, beschermen niet: zij creëren, of men het wil of niet, missionarissen die dromen van de mobilisatie welke hun roeping zou bevestigen. En die traditionele mobilisering, als model van de organisatie van eigen krachten tot sociale krachten, is precies hetgeen waartegenin gedacht moet worden. Het is geen toeval dat de betwisting van deze organisatiewijze verbonden is met vrouwenbewegingen, met hun ontdekking van groepen waarbinnen het erom ging, het proces op gang te brengen dat in staat stelt te denken en te zeggen, in concrete termen, voor elk van hen, met de anderen, door de anderen en dankzij de anderen, hoezeer 'het persoonlijke politiek is', en waarbinnen het aanleren van *empowerment*processen is begonnen. De traditionele militante mobilisatie, onnodig te zeggen, is van militaire oorsprong, en eist van wie zich engageert de 'mannelijkheid', van het persoonlijke afstand

te kunnen doen in naam van de goede zaak die mobiliseert. Dit wil zeggen: het offer het heden, de praktijken op te geven die de onlosmakelijkheid van emancipatie en strijd zouden kunnen zichtbaar maken, in naam van een toekomst die deze zou zijn van een algemene emancipatie van de Mensheid. Een toekomst, haast even abstract als het paradijs voor christenen.

Nochtans is het vanzelfsprekend niet voldoende af te kondigen dat 'wij het niet weten', te verklaren dat theoretische argumenten hun kracht hebben verloren om te mobiliseren, en dat ze vanaf nu buigzaam en open zijn, enzovoort. Ik was heel erg verwonderd dat zowel op de webstek, waar inleidende versies van *La Sorcellerie Capitaliste* op gepost en ter discussie voorgelegd werden, als daarna, de meest hevige polemieken uitgelokt werden door onze kritiek op de 'theorie', die dikwijls werd herkend als een verwerping van het denken, alsof het om een 'anti-intellectualistische' reactie ging. Gesofisticeerde, dialectische versies van de samenhangen tussen theorie en praktijk zijn ons voorgesteld geworden, om aan te tonen dat de theorie niet per definitie 'de praktijk moet vermorzelen'. Het kwam erop neer dat de praktijk, in haar uiteenlopende vormen, geacht werd blind te blijven als ze, zoals Kant zou zeggen, niet in (dialectische) relatie staat tot een theorie.¹⁰ Het woord 'theorie' zelf, in de mate dat de theorie zich aan iets opponeert waarvan ze de nood benoemt en waarvoor ze de enige remedie zou zijn, is niet in het minst met 'denken' te vereenzelvigen. Het bracht me ertoe me af te vragen of dit nu niet de zenuwknoop was, die Deleuze 'het hersenspinsel van het denken' zou genoemd hebben.

Ikzelf zou stellen dat de groepen, die experimenteren met de processen waarbij de individuele krachten van mensen erkend en getransformeerd worden tot 'sociale krachten', niet meer nood hebben een theorie, in de zin van een algemener gezichtspunt om hun actie te duiden, dan de wiskundigen bijvoorbeeld. Er is geen theorie van de wiskunde: men doet aan wiskunde of men doet het niet, men is verplicht te denken vanwege de wiskundige vraagstukken of niet. In deze zin is er evenmin een wijsgerige theorie.¹¹ En de theorieën in de fysica gaan niet over de fysica: dat laatste is de naam die men geeft aan wat niet anders bestaat dan in het lijf-aan-lijf-gevecht met praktische mogelijkheden.¹² Maar in geen van deze gevallen is er vanzelfsprekend enige droefheid om het denken – droefheid omwille van een 'Wij weten niet', dat zou gelijkstaan met een mislukking van het denken, met een afscheid aan het plezier van het denken. De wiskundigen, de filosofen, noch de fysici hebben een 'theorie van hun praktijk' nodig, want er is gewoonweg geen aanwijsbare plaats voor deze term, geen 'afstandelijke' positie die 'zou overdenken', die zou identificeren wat hun praktijk moet 'kaderen'. En dit om de eenvoudige reden dat het denken er niet 'los verkrijgbaar' is: het bestaat enkel als betrokken, geëngageerd, begeesterd. Zoals Deleuze het zei: een idee bestaat slechts als verwickeld in een materie, die telkens deze of gene materie is – een idee hebben in de wiskunde, in de literatuur, of in eender welk gebied waar van creativiteit sprake is; nooit eerst een

idee hebben waarvoor vervolgens een toepassingsgebied wordt gezocht.

Wat de groepen ten uitvoering brengen die empowermenttechnieken gebruiken, zou kunnen worden genoemd: 'Een idee hebben in de politiek', met name experimenteren met de procedés die aan dit idee – i.e. wat geschikt is in deze of gene situatie uitgetest te worden – het vermogen geven tot deelname aan de productie van 'sociale krachten'; procedés die toelaten dat een politieke idee zich niet meester maakt van personen als een 'politieke kracht' welke hen zou opvorderen te werken met abstracties, hetgeen een zoveelste echo zou zijn van het theorieconcept. Gelijktijdig hiermee draagt dat wat deze groepen voortbrengen, wat hun leden in staat stelt te produceren, in zich hetgeen men dikwijls het privilege acht van een theorie: het vermogen te verbinden, een eenheid aan te brengen in wat verschilt. Maar hier is deze eenheid onlosmakelijk verbonden met de productie en organisatie van sociale krachten, en zou zij kunnen verwant zijn met het beroemde rhizoom van Deleuze en Guattari. Immers, wat geproduceerd wordt is niets anders dan wat in empowermentpraktijken geleerd is, en wat deze toegelaten hebben als echt empowerend te herkennen – datgene wat we, in *La Sorcellerie Capitaliste*, 'recepten' genoemd hebben: zoals de theorieën van fysici hebben deze slechts betekenis als ze beproefd, veranderd, getransformeerd worden door mannen en vrouwen die ze ontvangen hebben en die ze op hun beurt verder geven.¹³

Het recept is iets pragmatisch, in de zin dat het zich aan zijn effecten laat evalueren, aan wat het mogelijk maakt, maar zonder dat moet afgezien worden van de 'eng-praktische betekenis' in de zin van 'Als je dit wilt bekomen, doe dan dat'. Indien dit laatste wel het geval was, zou men er het vermogen moeten toe rekenen, te bepalen van welke van zijn effecten men moet afzien, en het zou worden... een theorie, dat wil zeggen iets dat de capaciteit in zich draagt, onderscheid te maken tussen gewichtige en anekdotische aspecten van een situatie. Een recept daarentegen kan appelleren aan wat elke theorie zou afwijzen. De Godin aanroepen is, voor de neoheidense heksen, van de orde van 'het recept', in de zin zoals ik de term gebruik. Men zou zelfs zover kunnen gaan te stellen dat de ethiek, in de betekenis van Spinoza, een 'recept' is voor de vreugde. Waar het recept vraagt van af te zien is 'enkel' de verwijzing aan een transcendentie die losmaakt en abstraheert, die toelaat in naam van iets meer algemeen te oordelen over datgene wat, ergens, risico neemt, leert, experimenterend uitzoekt wat het tot leren brengt. Er is abstractie, jazer, zodra er van een 'recept' sprake is, maar die abstractie is van een heel andere orde, want ze is slechts geldig als ze op de proef gesteld wordt langs experimenteerlijnen, die ze toestaat op te stellen. De *empowerment* procedures zijn slechts 'goede procedés', als ze het bekwaam- worden van een groep activeren, om niet enkel te leren maar ook te leren wat er is geleerd, en precies daarin de interesse van anderen kunnen opwekken. Ze bezitten de waarheid van het relatieve.

Overschakelen van 'theorie' naar 'recept' is zeker een opgave, want het

'demoderniseert' ons. Het recept is waarschijnlijk even oud als de mensen en is steeds een antwoord op een concrete vraag van 'Hoe doe je het?' – in tegenstelling tot 'Geef me redenen die rechtvaardigen wat je doet zoals je het doet'. Maar het is in elk geval een voorstel dat een naamtekening draagt. Het komt toe aan een dochter van Plato's Socrates – die in de *Gorgias* de recepten van de koks polemiserend plaatst tegenover de kunst van de artsen, die geacht wordt op theoretische beginselen gebouwd te zijn –, te stellen dat precies daar, misschien, onze verschrikkelijke kwetsbaarheid gelegen is voor het idee dat de vooruitgang noodzakelijk wordt betaald met vernietiging en diskwalificatie. En het komt een vrouw toe te herinneren aan de grote vrees van de heersende wetenschap voor de duistere recepten van... heksen.

Noten

1 Pignarre P. & Stengers I., *La Sorcellerie Capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte, 2005. Engelse vertaling door Goffey A., *Capitalist Sorcery. Breaking the Spell*, London, Palgrave Macmillan, 2011.

2 Dat is precies het argument van Freud, op het einde van zijn leven: 'rechtens' zijn de psychoanalytische begrippen geldig, zelfs als veroordeelt 'in de feiten' de afhankelijkheidsverhouding die de analist kan vestigen, de hele analyse tot een proces zonder einde.

3 Marx K., *Argent, État et Proletariat*, in: *Philosophie*, La Pléiade, Tome III, Paris, Gallimard, p. 373.

4 Er zijn inderdaad enkele opmerkelijke uitzonderingen, waaronder de beweging van de *opensource software*, die in het verlengde ligt van een andere uitzondering, de ontwikkeling van het internet dat, hoezeer ook een herneming van een militaire technologie, toch eveneens een uitvinding is met een oogmerk, dat gewild en ook technisch politiek is. De te ronden klip zou erin bestaan de uitzondering te maken tot model, tot belofte, of – uitgesprokener – nog tot 'speerpunt'.

5 Boltanski L. & Chiapello È, *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

6 Voegen we hieraan toe dat we al gewend zijn geraakt aan wat de aanspraak dat de wetenschappers hun 'ivoren toren' moeten verlaten met zich heeft meegebracht, en laat ons niet langer spreken over het lot dat het *General Intellect* wacht.

7 Deze benaming is misschien fout geweest, want aan de oorspronkelijke term in de Franse tekst *petites mains*, de 'kleine handen' van naaiateliers, hangt een positieve connotatie. 'Zieligaards' zou te dramatisch hebben geklonken. 'Handlanger' zou gekund hebben, maar stelt een probleem wat het geslacht betreft. In elk geval is het probleem groter dan de naam. Het verwijst naar de verleiding om onder deze naam al die mannen en vrouwen te vatten, van wie men zou kunnen zeggen dat ze 'in de greep' zijn van het systeem. 'Kleine handen' en 'toversysteem' zijn door eenzelfde wens verbonden: ertoe te komen een letterlijke betekenis te aanvaarden die, zoals de categorieën van Marx zelf, niet terug te voeren is tot enige op consensus berustende beschrijving, in termen van functionele personen. Zo een letterlijke betekenis immers heeft slechts zin binnen een pragmatiek van bescherming, dat wil zeggen van strijd. Het is vanuit dit gezichtspunt van

strijd dat het verschil van belang is tussen 'gehandeld zijn' – wat staat voor de tovermacht over mannen en vrouwen, die er zich niet tegen kunnen beschermen – en 'aangeworven worden' – wat verwijst naar het fabrieksmerk van deze macht zelf. Dit onderscheid niet maken, geen verschil maken tussen de mannen en vrouwen die vanwege hun rol 'blootgesteld zijn' aan aanwerving en zij die het effectief zijn, niet leren die aanwerving, die geïndividualiseerd gebeurt, als een 'buitenpsychologisch' thema te behandelen, door het te hebben over het kapitalisme en niet over individuele personen, is van een belang dat niet kan worden herleid tot algemeenheden zoals 'gecompromiteerd zijn' of 'zich aanpassen'; komt neer op het louter metaforisch opvatten van het toversysteem.

8 Het is interessant zich te herinneren dat de bloedzuiger geen 'centraal' zenuwstelsel heeft, doch naast hersenen, beschikt over een *multitude* aan 'gedecentraliseerde' zenuwknopen. Zijn hersenen hebben het niet nodig, zoals de onze, over een lichaamsschema te beschikken. Een bloedzuiger 'denkt overal', maar heeft beslist geen ervaring van intentionaliteit. Zo zou het ook kunnen zijn met de 'bewegelijke hervormingsstromen', waarvan wij in *La Sorcellerie Capitaliste* stellen dat hun productieve mogelijkheden het bevattingsvermogen van een planningsintellect te buiten gaan.

9 Starhawk, 'Après Gènes: poser les bonnes questions', in: *Parcours d'une altermondialiste*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, p. 99.

10 Hier ook dringt de parallel met de hedendaagse psychoanalyse zich op, want er zijn heel wat psychoanalytici die inbrengen dat ze, uiteraard, geen 'wetenschappelijk' gezag verlenen aan de Freudiaanse theorie, maar haar behoeven als gids en als *garde-fou*, borstwering of waarschuwing tegen gekte.

11 De verruiming die de term (in het Engels) *theory* zich vandaag aanmeet (*gender, queer, feministic, cyber, cultural* enzovoort) is niet zonder betekenis. Natuurlijk kan de moord op de filosofie in de Angelsaksische wereld wel de verbijstering verklaren die ik dikwijls heb teweeg gebracht, als ik de nadruk legde op het feit dat ik geen *theorist* was, maar een *philosopher*. Maar er was iets meer en het is overigens omdat ik dat meer voelde dat ik deze term verwierp. Het gebruik van de term *theorist* heeft iets van de orde van een oplossing, die een vraag komt verstikken voor ze is ontvouwd. Zich filosoof noemen daarentegen, betekent 'naar voren treden', zich blootstellen aan een vraag naar rekenschap geven tegenover de traditie waar men zegt te behoren. Hoe 'treedt' een 'theoretica' in haar specifieke anders zijn 'naar voren'?

12 Dit heeft Thomas Kuhn goed aangetoond: slechts autodidacten denken dat men 'de theorieën kan bestuderen' op zich; fysicus worden echter gebeurt via oefeningen, waarbij theoretische uitspraken hun betekenis verkrijgen in de worsteling met de situaties die hun die betekenis verlenen. Er is geen tegenstelling tussen 'theorie' en 'praktijk' in de fysica, wel eerder operaties van stokwisselingen, zonder hiërarchie tussen praktijken, in relatie tot andersoortige problemen.

13 Zo is het dat, lang voor het Web de opdracht vereenvoudigde, de LETS (*Local Exchange Trading System*) (in het Frans SELs, *Systèmes d'Échange Locaux*) zich hebben uitgezaaid: wie er interesse voor had ontving een waarachtig receptenboek, dat elk aspect van het functioneren ervan uitlegde op basis van concrete ervaringen, die ertoe hadden geleid bedoeld gegeven belangrijk te vinden.

Personalia

Rob Devos doceert Hedendaagse politieke stromingen: marxisme en socialisme, en Cultuurfilosofie aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven. Hij publiceerde recent *Biopolitiek en postfordisme*, Antwerpen, Garant, 2010. Begin 2013 verschijnt bij dezelfde uitgever *Waarheid spreken in politiek, onderwijs en vriendschap. Michel Foucault over parrèsia*.

Barbara Haverhals is doctor in de wijsbegeerte op basis van een proefschrift over het werk van Alex Honneth.

Matthias Lievens werkt als post-doctoraal onderzoeker aan het Leuvense *Centre for Global Governance Studies* (KU Leuven). Hij doet er onderzoek over de democratisering van mondiaal bestuur, en over de verhouding tussen democratie en de markt. Samen met Anneleen Kenis schreef hij *De Mythe van de Groene Economie* (EPO/Jan Van Arkel, 2012).

Anneleen Masschelein studeerde filosofie, psychoanalyse en literatuur. Ze is werkzaam als professor algemene literatuurwetenschap (KU Leuven).

Stijn Oosterlynck is docent stads- en armoedesociologie aan de Universiteit Antwerpen. Hij is woordvoerder van Centrum OASeS (Ongelijkheid, Armoede, Sociale Uitsluiting en de Stad). Zijn onderzoek concentreert zich op de politieke dimensie van gemeenschapsofbouw in stedelijke achtergestelde buurten, stadsontwikkeling en lokale vormen van sociale innovatie.

Jean-Paul Robesyn studeerde filosofie te Leuven en was tot voor kort lesgever aan de Katholieke Hogeschool Zuid-West-Vlaanderen (Katho). Momenteel is hij werkzaam als zelfstandig vertaler.

Isabelle Stengers studeerde scheikunde en wetenschapsfilosofie aan de *Université Libre de Bruxelles*. Ze doctoreerde in 1984, onder de leiding van de fysicus en Nobelprijswinnaar Ilya Prigogine met wie zij *Orde uit chaos: de nieuwe dialoog tussen de mens en de natuur* schreef. Inmiddels geldt ze internationaal als een diepgaand en gevierd wetenschapsfilosoof. Ze bekleedt de leerstoel *Praktijken van de kennisproductie* en leidt de *Groupe d'études constructivistes (GECO)* aan de ULB. In 1993 werd zij door de *Académie Française* onderscheiden met de Grote Prijs voor Filosofie, en eerder dit jaar was zij laureaat van de prestigieuze vijfjaarlijkse FRS-FNRS prijs *Ernest-John Solvay* voor humane en sociale wetenschappen.

Luc Vanmarcke studeerde sociologie en wijsbegeerte. Hij is als lesgever verbonden aan de Katholieke Hogeschool Zuid-West-Vlaanderen (Katho), Kortrijk, en – tot voor kort – aan de Arteveldehogeschool, Gent. Zijn academische interesse gaat vooral uit naar actief burgerschap in een *geglotaliseerde* ruimte.