

Recensie

## WAAR OF NIET WAAR?

Martine Lejeune, *Culture. A Philosophical Perspective*. Antwerpen/Apeldoorn, Garant, 2016, 126 pp., ISBN 978 90 441 3448 7, €19,90.

Op het eerste gezicht lijkt dit boek een compacte algemene inleiding in de cultuurfilosofie te willen zijn. Dat is niet het geval: de opzet is veel beperkter. De auteur (als beeldend kunstenaar ook bekend onder de naam Joan Hus) kondigt in haar inleiding een dialectische confrontatie aan tussen twee filosofisch geschoolde cultureel antropologen: de Amerikaan Clifford Geertz (1926-2006) en zijn in Brussel geboren Franse collega Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Maar ook *die* aankondiging is nog veel te ruim. Het hele boek draait in feite om de bespreking van één hoofdstuk uit Geertz' boek *The Interpretation of Cultures* (1973). Dat is hoofdstuk 13, 'The Cerebral Savage', waarin hij kritiek levert op het werk van Lévi-Strauss, kritiek waarvoor hij met name verwijst naar *Tristes tropiques* (1955) en *La pensée sauvage* (1962).

De auteur heeft grote moeite om haar betoog op gang te krijgen. Eerst wil ze ons ervan overtuigen dat het ontbreken van een *consensual* ('algemeen aanvaarde') definitie van 'cultuur' het belangrijkste probleem is van de reflectie op cultuur. Daar moet eerst klaarheid in geschapen worden en daarom moeten we een beroep doen op de filosofie. Maar het ene definitieprobleem leidt al snel tot het volgende, en zo verandert haar focus per alinea. Elke volgende stap die ze zet is een stap terug, telkens verder weg van de kwestie die ze eigenlijk wil behandelen. Filosofie, hoe omschrijf je dat ook alweer? Is het iets anders dan wetenschap? En waarheid dan, hebben we daar wel een goede definitie van? Aristoteles wordt te hulp geroepen om dit probleem op te lossen: 'van wat *is* te zeggen dát het *is*, of van wat *niet* is te zeggen dát het *niet* is, dát is waar' (*Metafysica* 1011b25, Lejeune p. 19). Het is een vertrouwde zin uit de geschiedenis van de filosofie, die uitstekend op zijn plaats is binnen de tweewaardige logica. Maar voor de filosofische reflectie op cultuur is een wat rijker palet van beoordelingen nodig. Daar wil Lejeune bewust geen gebruik van maken: ze wil over alles weten of het 'waar' is of 'onwaar' – of het nu om feiten, uitspraken of stromingen gaat. Dat leidt in dit boek tot onverdraaglijke versimpelingen.

Zo wordt het uitgangspunt van het denken van Geertz hier eenvoudig samengevat als 'man is relatief' (24). *Relative to what?* zou je willen vragen, of *relative in what sense?* Maar voor Lejeune is deze beschrijving van 'relatief' in absolute zin voldoende. Ze bedoelt ermee aan te geven dat Geertz – zoals verreweg de meeste Amerikaanse antropologen – een aanhanger is van het cultuurrelativisme. Dat vertoont talrijke schakeringen, maar die zullen in dit boek

niet worden geëtaleerd: hier gaat het alleen om het verschil tussen de hermeneutische antropologie van Geertz en de structuralistische van Lévi-Strauss.

De lezer is al op de helft van het boek voordat dit verschil eindelijk geëxpliciteerd wordt. Lejeune stelt zich daarbij aanvankelijk op als dienstbare partijganger van Geertz. Diens hoofdstuk over Lévi-Strauss omvat 500 à 600 regels, en daarvan worden er in totaal een kleine 200 letterlijk als citaat in Lejeunes weergave opgenomen. Van de werken van Lévi-Strauss daarentegen krijgt de lezer geen enkele regel voorgeschoteld. Het ziet er naar uit dat hij kansloos is tegen het verbond van Geertz en Lejeune.

Volgens Lejeune zijn er twee redenen waarom beider benaderingen niet met elkaar te rijmen zijn. De eerste is dat Geertz elke cultuur ‘leest’ als een bijzonder soort tekst, die *geïnterpreteerd* moet worden, terwijl Lévi-Strauss cultuur beschouwt als een discours, waarvan de onderliggende elementen *geanalyseerd* moeten worden. De tweede reden, die onmiddellijk met de eerste verbonden is, zou het verschil zijn in beider *waarheidsaanspraak*. Waar Geertz de mogelijkheid van een universele waarheid over mens en cultuur verwerpt, zou Lévi-Strauss volgens Lejeune menen dat die waarheid voor eens en altijd bereikt zou kunnen worden. Ze splitst de Franse antropoloog daarbij een uitgesproken absolutistisch waarheidsbegrip in de maag: ‘underlying the structuralist anthropology, there is the idea [that] truth is absolute and universal, and not relative to individual and social differences – in other words that there is an absolute standard of truth’ (61). Een bron voor deze formulering geeft ze niet, en ik denk dat Lévi-Strauss zich er nogal ongemakkelijk bij zou voelen. Wat Lejeune hier bedoelt, wordt door Geertz veel duidelijker geformuleerd, in één van de regels uit zijn hoofdstuk die niet door haar werden overgenomen: Lévi-Strauss is niet op zoek naar mensen, maar naar De Mens (*The Interpretation of Cultures*, p. 356). In die zin vertegenwoordigt hij inderdaad een variant van het antropologisch cultuurabsolutisme, dat dankzij Franz Boas en diens vele volgelingen in Amerika zo zwaar bekritiseerd is. Maar hij doet dat niet in de zin van positivisten zoals Tylor, die menen dat er maar één beschavingspatroon is, dat alle volkeren zich uiteindelijk zullen aanmeten. Nog minder is zijn inzet dat er ‘slechts één absolute waarheid’ zou zijn. Waar het Lévi-Strauss in zijn structuralistische antropologie om gaat, is om duidelijk te maken dat er geen absolute scheiding is tussen het ‘geciviliseerde denken’ van de westerse maatschappijen en het ‘wilde denken’ van volkeren die dichter bij de natuur staan – net zomin als er een absolute scheiding is tussen de wijze waarop zij taal als communicatiemiddel gebruiken en de wijze waarop moderne westerse mensen dat doen. Dat neemt niet weg dat er heel veel verschillende talen (en gebruiken, en symbolen) bestaan; maar de winst van de structuralistische aanpak is nu juist geweest dat deze ons geleerd heeft door de verschillen aan de oppervlakte heen te kijken, en zo de overeenkomsten in de diepte in het vizier te krijgen. Talen (en gewoonten, etc.) zijn wel ongelijk, maar niet onvergelykbaar. Tweewaardige logica kan daar weinig hulp bij bieden.

Lejeunes hoofdstuk *Interpretive versus Structuralist Anthropology* biedt eerst een aantal inleidende paragrafen en subparagrafen waaronder 1.2) *Interpretive anthropology*, vervolgens 2) *The Contrast between Geertz and Lévi-Strauss* waarin de bovengenoemde principiële tegenstellingen tussen beiden worden uiteengezet, daarna 3) *Who is Claude Lévi-Strauss?*, en dan volgt 4) *Lévi-Strauss through the eyes of Geertz*. Nu verwachten we dat Geertz zijn rondedans om de door Lejeune opgestookte kookpot met daarin de arme Lévi-Strauss zal beginnen, maar nee – meteen schakelt Lejeune weer terug en meent ze dat we op dit moment eerst greep moeten krijgen op de basisprincipes van Geertz' eigen antropologische opvattingen. Dus volgt nu 4.1) *The fundamentals of interpretive anthropology* – maar waarom zijn die dan niet uiteengezet in paragraaf 1.2), die daar toch speciaal voor bedoeld was?

En dan zijn we eindelijk bij paragraaf 4.2) *Geertz vs Lévi-Strauss*. Na een lang en allesbehalve foutloos overgenomen citaat vlucht Lejeune opnieuw in algemeenheden van epistemologische aard: 'what is the nature of our knowledge?', 'how can we be sure that the knowledge we have is reliable?' etc. (71). Een belangrijke vraag is hier: waar heeft Lévi-Strauss zijn idee van hoe een indiaan zich hoort te gedragen eigenlijk vandaan gehaald? Geertz weet het antwoord. Achter de gestalte van de indiaan ziet hij *le bon sauvage* opdoemen: de ware goeroe van Lévi-Strauss kan niemand anders zijn dan Jean-Jacques Rousseau. En nu maakt Lejeune, geheel tegen de bij de lezer geschapen verwachting in, een draai van 180° en springt ze voor de Fransman in de bres: iemand van het niveau van Lévi-Strauss heeft toch helemaal geen goeroe nodig? Natuurlijk is Rousseau voor hem een inspiratiebron geweest, maar hij is zijn eigen weg gegaan. Waar beide hoofdrolspelers aan het begin van dit boek waren verwelkomd omdat hun beider tegengestelde opvattingen zich zo prachtig leenden voor een dialectische confrontatie (8), krijgen we nu een verwijt te lezen: 'clearly Geertz interprets the ideas of Lévi-Strauss in the sense of what he himself wants them to be, namely the negation of his own ideas' (77).

Hierna valt Lejeune weer terug in algemeenheden over het karakter van antropologisch onderzoek; zaken die, als ze al in dit boek zouden thuishoren, aan de confrontatie van de beide hoofdpersonen vooraf hadden moeten gaan. Maar veelal betreft het platitudes die beter ongeschreven waren gebleven ('Whether we like it or not, scientists are linked to the past. Geertz forms no exception. Some of his ideas were acquired.' p. 93).

Lejeune grijpt de status van het relativisme in de antropologie aan om nogmaals haar zwart-witdenken te etaleren: alleen als waarden en waarheid *niet* contextafhankelijk zijn, 'there is still a chance that, one day, we might reach the absolute truth' (102). Ik blijf ervan schrikken. Dit zijn toch niet de termen waarin serieuze antropologen (of andere wetenschappers) elkaar toespreken? Maar Lejeune meent het echt: ze herhaalt nog een keer of vijf dat 'it might be possible one day to combine all accounts of how the world is into a universal, unified science' (103). Zelfs onder natuurwetenschappers is een dergelijk positivisme

allang niet meer vanzelfsprekend.

De laatste pagina's zijn gewijd aan het verzet tegen het cultuurrelativisme, en Geertz' verzet tegen dat verzet (in zijn essay 'Anti Anti-Relativism', 1984). Het cultuurrelativisme kent vele schakeringen, en het is niet verwonderlijk dat vakgenoten daar nuances in aanbrenge. Maar Lejeune beschouwt ook het cultuurrelativisme zelf niet als een stroming, of een overtuiging, of een strategie, maar als een massief systeem dat in zijn geheel 'waar' of 'onwaar' moet zijn: 'it is a fact, i.e. something known on the basis of experience' (119). Daarom is het ook immuun voor ideeën betreffende 'de menselijke natuur' of 'de menselijke geest', maar – wie weet: 'one day, relativism might be refuted on a scientific basis' (119). Ik denk dat noch Geertz, noch Lévi-Strauss die verwachting met haar zullen delen.

*Albert VAN DER SCHOOT (Amsterdam)*