

## OVER DE PLAATS VAN HERHALING EN OORDEEL IN EEN HISTORISCHE EPISTEMOLOGIE

*Gertrudis Van de Vijver*

### **Historische epistemologie: quid?**

Anne Fagot-Largeault onderscheidt drie stijlen of drie manieren om aan wetenschapsfilosofie te doen: de formele filosofie, de historische epistemologie, en de natuurfilosofie.<sup>1</sup> De *formele filosofie*, die Matteo Mossio<sup>2</sup> uitgebreider opvat als een ‘conceptuele elaboratie’, bevat voornamelijk de benaderingen van de ‘analytische stempel’ die onderzoeken hoe wetenschap in elkaar steekt en die bijdragen tot de conceptuele verheldering ervan. Mossio onderscheidt daarbinnen twee ‘postures’: de conceptuele analyse en de theoretische definitie. De eerste is descriptief en maakt expliciet wat impliciet dreigt te blijven, de tweede is meer prescriptief en wil op een coherente manier bepaalde concepten of noties in een wetenschappelijke discipline definiëren, zelfs indien dit een conflict zou opleveren met het gebruik ervan in de wetenschappelijke discipline zelf. De formele filosofie is ahistorisch in de zin dat ze zich toelegt op de wetenschap zoals die zich de facto aan het ontwikkelen is. Het is daarbij de formele analyse, logisch of mathematisch, die een grotere precisie en gestrengheid toelaat. De *historische epistemologie* wordt dikwijls als een alternatief voor bovenstaande formele benadering voorgesteld, waarbij net de historische dimensie het verschil maakt. Het gaat er dan om de geschiedenis en de genealogie op het spoor te komen van bepaalde concepten om hen beter te kunnen situeren en begrijpen. Concepten, methoden, vraagstellingen, ontdekkingen, ... zijn gekenmerkt door een evolutie, en vragen niet alleen om een filosofische maar ook om een historische behandeling. Met *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) wordt Kuhn hier als het paradigmatische voorbeeld naar voren geschoven. Een *natuurfilosofie*, dan, heeft volgens Mossio niet zozeer de conceptuele elaboratie op het oog, met het doel de wetenschappen vooruit te helpen of de weg te wijzen, maar wil actief tussenkomen in de theoretische structuur van een wetenschap, wil actief meewerken aan de conceptuele ruimte die een wetenschap opent.

Met deze tekst heb ik de bedoeling om, schematisch, iets van de bezenuwing van de hier spelende indeling even vast te houden en te ontwikkelen, en dit op twee manieren. Vooreerst zal ik stilstaan bij wat een concept kan heten en wat het kan betekenen om een epistemologie of een wetenschapsfilosofie conceptueel te noemen.<sup>3</sup> De manier waarop Matteo Mossio de formele filosofie opvat als een

“conceptuele elaboratie”, die hij onderscheidt van een historische epistemologie die dan zou gaan kijken hoe het er daadwerkelijk aan toe ging, lijkt me niet zo vanzelfsprekend. Dat Mossio opereert vanuit de filosofie van de biologie (wat zijn onderzoeksdomein is) en vindt dat een natuurfilosofie “actief tussenkomt” in de conceptuele structuur van een wetenschap, verdubbelt volgens mij alleen het problematische gehalte van wat een concept is. Ten tweede wil ik de vraag stellen van de temporaliteit die speelt om en rond het conceptuele. Het is misschien niet meteen zo duidelijk wat het betekent om te stellen dat een historische epistemologie allereerst gericht is op het ‘begrijpelijk maken’ van concepten door ze historisch te contextualiseren. Het lijkt wel alsof concepten afgesloten pakketjes zijn die men vanuit een enigszins afstandelijke methodologie in de tijd kan bestuderen. Zou dit de meest adequate manier zijn om over de wetenschappelijke kennisvorm en haar ontwikkelingen na te denken? Zou dit de meest adequate manier zijn om na te denken over wat in onze Westerse traditie concepten zijn, en om te vatten wat er gebeurt wanneer we die proberen in woorden uit te drukken?

### **Wat is een concept?**

Gilles Deleuze stelt, mijns inziens terecht, dat een concept (een begrip) niet zoiets is dat men *overnight* fabriceert. Daar is werk aan, vele jaren noeste filosofische arbeid. In *Logique du Sens* (1969) doet Deleuze overigens alle moeite van de wereld om een conceptuele ruimte te articuleren die tegemoetkomt aan het procesmatige en het betrokkene dat volgens hem het conceptuele denken van de mens kenmerkt. Procesmatig en betrokken, maar niet zonder logica. Concepten maken immers in hun effecten een verschil. Dit wil zeggen: *als* ze concepten zijn met een bepaald gewicht op een bepaald moment in de geschiedenis, zijn ze niet zonder effect. En wat hoort de filosoof dan te doen, aldus Deleuze? Concepten ontwikkelen! Met andere woorden, de filosoof hoort zich toe te leggen op het articuleren van de logica's die dragend én trekkend zijn voor bepaalde handelingsruimtes, ruimtes waarin de dingen zich op een bepaalde manier tot elkaar verhouden volgens bepaalde modaliteiten – niet het een zonder het andere, altijd het een met het ander, nooit het een met het ander, enzovoort. Het is volgens Deleuze vanuit die aandacht, gekoppeld aan de aandacht voor de *tekenmatige vormen* die de conceptuele verhoudingen uitdrukken (betekenaars), dat de dingen een betekenis kunnen hebben.<sup>4</sup>

Onze Westerse traditie is in die zin dooraderd van vragen van conceptualiteit. Het zijn vragen van hoe tekenmatige vormen georganiseerd zijn geraakt, hoe ze zich systematisch tot elkaar zijn gaan verhouden, en hoe ze in een bepaalde systematiek blijvend opgenomen en gedragen worden. De moderne logische betrachting, daadwerkelijk beginnend met Gottlob Frege, is wat dat betreft de kers op de taart van onze traditie, in de mate dat die logica zo strak

mogelijk de systematische verhouding van tekens wil vatten in hun potentialiteit om qua betekenis, qua effect dus, verschil te maken. Voor Frege is logica geen formeel spelletje met tekens, maar een heuse weergave van hoe formele tekens opgenomen zijn in een systematische dynamiek waarin ze verondersteld worden iets te zeggen, iets van conceptuele inhoud aan te brengen en over te dragen. Hoe dan ook zeggen tekens het nooit rechtstreeks, want dan zou onze conceptualiteit te reduceren zijn tot een legoachtige atomistische constructie die tekens en dingen trouw en eenduidig aan elkaar doet plakken. Dat is ze niet, zo maakt Frege doorheen heel zijn oeuvre duidelijk.<sup>5</sup> En aangezien tekens de dingen niet *rechtstreeks* zeggen, maar ondertussen toch *iets* zeggen, kunnen we niet anders dan streven naar de meest adequate, logisch-systematische, *onrechtstreekse* omcirkeling van de dingen via de tekens. We kunnen dan ook akkoord gaan met Jacques Lacan, die stelt dat logica een *poging tot* metataal is, dat wil zeggen een poging om ‘wat er is’ (lees: ‘hoe zit het met de verhoudingen?’) te vatten doorheen een formele analyse van het conceptueel schema.<sup>6</sup>

Een ander punt dient in dit verband onderstreept te worden. Frege maakt in het verlengde van Kant duidelijk dat in de logica een oordeelsstructuur zit ingebakken. Dit komt tegemoet aan de gedachte dat we met de taal, inclusief de formele taal, nooit in één register opereren. *Als* er formele tekens zijn die werkzaam zijn, dan betekent dit dat ze ergens op inhaken, dat ze tekens zijn *voor* iets. En *als* tekens op die wijze *iets* uitdrukken, dan moet er iets zijn dat verhindert dat de dingen en de tekens samenklappen. Heterogeniteit is er altijd maar bij gratie van een triadische structuur. Kant had dit heel goed begrepen, en Frege volgde in zijn spoor. Met begrippen kan je alleen maar oordelen, zo stelde Kant.<sup>7</sup> Dat wil zeggen: begrippen laten, omwille van hun onderlinge systematiek, niet toe om rechtstreeks naar de dingen te verwijzen – ze verwijzen allereerst naar elkaar. Er is sowieso meer dan een spel van louter formele inscripties – tekens hebben in hun samenhang wel degelijk een verwijzingspotentialiteit. Het oordeel is dus wat de heterogeniteit tussen teken en ding mogelijk maakt, vat en uitdrukt. En ook zo kunnen we spreken van een poging tot metataal. Een *poging* andermaal, want wat het verschil maakt tussen teken en ding, blijft te situeren binnen de voorstelling: het gaat allereerst over de verhoudingen tussen voorstellingen.

Of het nu Kant is met de synthetische a priori oordelen, Frege<sup>8</sup> met het verschil tussen *Sinn* en *Bedeutung*, Sigmund Freud<sup>9</sup> met het onderscheid tussen begrijpen en oordelen, Joseph Henry Woodger<sup>10</sup> met het onderscheid tussen “knowledge about the object” en “knowledge about knowledge”, of Georges Canguilhem<sup>11</sup> met het idee van het gebroken oordeel, allemaal zitten ze op hetzelfde spoor wat het volgende betreft: het oordeel dat de heterogeniteit uitdrukt door ze te overbruggen, impliceert een structureel verlies. Wat verloren is, is de mogelijkheid om de dingen zoals ze zijn *rechtstreeks en meteen* te vatten. De inkleuring van dit structureel verlies, en van de wijze waarop men toch achter de dingen zoals ze zijn blijft aanhollen, is vooral ideologisch sprekend. In die zin is ook de zoektocht naar een metataal – de logische zoektocht – niet zonder

ideologische kleuring.

### Oordeel en heterogeniteit

Laat ik u dit alles even uitleggen via Canguilhems gezichtspunt op het gebroken oordeel. In *De la science et de la contre-science* (1971) beschrijft Canguilhem de volgende situatie:<sup>12</sup> Wanneer we een stokje in een glas bekijken, dan zien we dat stokje als gebroken. Dat is het gezichtspunt van wie observeert, hoe veel keer die observatie ook herhaald wordt. Nochtans zullen we alleen *weten* dat het stokje gebroken is wanneer een ander type van weten zich heeft geopend, een weten namelijk dat de dingen op een objectieve manier beschrijft, dat beschrijft hoe het *werkelijk* zit met het stokje. Pas dan zullen we weten dat het stokje, in werkelijkheid, niet gebroken is. Van dan af, zo zegt Canguilhem, is het onmogelijk om beide gezichtspunten gelijktijdig aan te houden:

Men kan niet tegelijkertijd naïef en deskundig, lichtgelovig en kritisch, voorbarig en scherpzinnig, onwetend en geleerd zijn. Wetenschap is de expliciete negatie, door positieve uitsluiting, van die negatie van wetenschap, impliciet door verwarring, die onwetendheid was. Onwetendheid is hier niet de ontzegging van een reeds verkregen, reeds beschikbare, hedendaagse wetenschap.<sup>13</sup>

Het initieel gezichtspunt, dat we kunnen bestempelen als relatief onbepaald, is vanaf de initiatie van het objectieve weten gebroken in twee: mijn oordeel (het stokje dat voor mij *verschijnt* als gebroken) en het realiteitsoordeel (het stokje dat niet gebroken *is*). Voor Canguilhem zijn beide oordelen invers en gecorreleerd: er is een exclusieve disjunctie tussen mijn perspectief en het perspectief van de realiteit. Hun *mogelijkheid* berust op een dergelijke gecorreleerde *disjunctie*: enerzijds kan het objectief weten niet anders dan de naïviteit waarmee het stokje als gebroken wordt gezien uitsluiten, anderzijds kan het ‘naïeve zien’, dat hier verschijnt als onwetendheid, niet anders dan incompatibel zijn met het objectieve weten rond het stokje.<sup>14</sup> Daarom ook benoemt Canguilhem de realiteit als een “vectie” van mijn oordeel.<sup>15</sup> Vectie is een medische term die refereert aan de overdracht van een ziekte van de ene persoon op de andere. Canguilhem lijkt dus het volgende te bedoelen: *als* er een (oordeel over een) realiteit is, dan is dit het resultaat van een overdracht die gecorreleerd is met een oordeel dat, vanaf dat moment, *mijn* oordeel kan genoemd worden. Verschijning ontstaat daarom ook gelijklopend met de realiteit. En beide zijn legitiem – het ene perspectief is niet meer waar dan het andere. Maar de kwestie van hun legitimiteit verschijnt pas wanneer zoiets als een realiteitsperspectief samen met een observatorperspectief ingang vindt. Bijgevolg kan niet gezegd worden dat oordelen over de verschijning gaan *over* de dingen, net zomin als realiteitsoordelen de valsheid van verschijningsoordelen kunnen blootleggen. *Het valse is geen moment van het ware*; het is er niet proportioneel mee te verbinden. *Het valse is wat uitgesloten is van het ware van zodra een oordeel is geveld over de realiteit van de propositie.*

En hier ligt een wel zeer aandringende bron van verwarring: de gedachte namelijk dat beide oordelen in één vlak liggen, dat ‘mijn oordeel’ als een vals moment wordt gezien van het ‘ware (realiteits-)oordeel’. Voor Canguilhem, net als voor Kant, of Frege, of Woodger, is er daarentegen een radicale gebrokenheid van het oordeel, een radicale heterogeniteit tussen de twee oordeelszijden. Er is alleen een manier om ze te correleren, niet om ze te verzoenen, indien onder verzoening een proportionalisering wordt verstaan: zo veel van dit en zo veel van dat, in deze context dit en in die context dat, ... en zo wordt alles harmonisch opgelost.

Ik kom daarmee terug bij mijn initiële vraag: wanneer de formele invulling van de wetenschapsfilosofie onderscheidbaar wordt geacht van de historische epistemologie en de natuurfilosofie – de eerste vanuit het oogpunt dat er een conceptuele activiteit is in de wetenschappen en dat formele middelen helpen om deze activiteit scherp te stellen; de tweede vanuit de gedachte dat dergelijke praktijken als een afzonderlijk supplement in de geschiedenis kunnen geobserveerd worden; de derde vanuit het idee dat er actieve interventie mogelijk is vanuit een natuurfilosofie – vallen we dan niet ten prooi aan de bron van de verwarring die Canguilhem zo mooi verbindt met het niet doorzien van de structuur van het oordeel? En zou die wending, van ‘drift tot formaliseren’, over ‘historiseren’, naar ‘vitaliseren’, niet als zeer revelerend kunnen gezien worden van het intact houden van die verwarring?

Mijns inziens blijft die verwarring hardnekkig, hoewel dikwijls impliciet, werkzaam omdat het doorzien ervan zou kunnen impliceren dat bepaalde termen, zo dierbaar in onze filosofische traditie, wel eens hun geldigheid zouden kunnen verliezen. Ik doel dan vooreerst op de subjectterm, zo mooi door Descartes ten tonele gevoerd als cogito, als zekere denkende instantie die niet *niet* kan zijn, als instantie die, denkend, *zal geweest* zijn.

In contrast daarmee is het goed stil te blijven staan bij het gebroken oordeel van Canguilhem, en nogmaals te onderstrepen dat het oordeel niet verschijnt als gebroken tussen een realiteit die daarbuiten op een of andere manier zou zijn, en een kennend subject. Het oordeel verschijnt als gebroken tussen een realiteit die objectief *door ons* gevat wordt, en een observatorperspectief *van mij*. Ik neem de realiteit niet waar zoals *wij* deze kennen. Dit betekent dat *als* er iets is als objectieve kennis, dit niet is omwille van een overeenkomst tussen twee pre-existerende termen, een kennend subject en een geobserveerd object. Het betekent dat *als* er zo iets als objectiviteit is, we erin slaagden om van binnenin onze (levende, zintuiglijke, begrippelijke) capaciteiten representatieve producten te onderscheiden die bestempeld kunnen worden als hetzij een *mij-perspectief*, hetzij een *realiteits-perspectief*. Met andere woorden: beide perspectieven zijn niet gegeven, we kunnen er niet van uitgaan, ze worden op ieder moment actief als zodanig en voortdurend vanuit onze (levende/sprekende) activiteit geconstitueerd; ze bewegen mee met deze constitutieve activiteiten!

## Over de noodzaak aan een reflexieve terugkeer

Onze westerse traditie heeft steeds houvast gezocht in formele tekens. Ze is gedreven geweest door de poging om van binnenuit een levende beweeglijkheid formele distincties te maken waar de mensheid staat op kan maken. Dat is ook de kern vanwaaruit de moderne wetenschap haar ambities om de dingen met universele geldigheid te zeggen, trachtte waar te maken. Kant had goed begrepen dat dit alleen maar een project van zelfbegrenzing kon zijn, waarin subject en object zich in eenzelfde beweging zouden constitueren: geen subject zonder object, en ook geen object zonder subject, zo zegt hij herhaaldelijk in zijn *Opus Postumum*.<sup>16</sup> De Vleeschauwer licht in dat verband in zijn magistrale volumes over de transcendentale deductie van Kant goed toe hoe misplaatst het is om uit te gaan van pre-existerende termen zoals het kennend subject en het gekende object.<sup>17</sup> Deze laatste zijn representatieve resultaten van een reflexieve terugkeer tot onze eigen activiteiten, zintuiglijk en begrippelijk, heterogeen en altijd opnieuw met elkaar te correleren.<sup>18</sup> In zeer vergelijkbare zin zal Woodger enkele eeuwen later, en na sterke ontwikkelingen in de biologische wetenschap, menen dat de reflexieve dimensie, deze van “knowledge about knowledge”, iedere zoektocht naar kennis van het object, hoewel meestal impliciet, vergezelt. En de zoektocht naar “knowledge about knowledge” is voor hem een logische zoektocht, of, zoals gesteld, een poging tot metataal.

Maar waarom, zo zou men zich kunnen afvragen, zou zich zoiets als een reflexieve terugkeer voltrekken? Het antwoord lijkt eenvoudig: omdat iets ondraaglijk is geworden in het verloop van de activiteiten, omdat iets duwde of uitnodigde in de richting van distinctie. Wat moeten we dan veronderstellen om rekenschap af te kunnen leggen van het feit dat we handelen met onderscheiden representatieve producten zoals subject en object, mijn oordeel en een realiteitsoordeel, hoe voorlopig en herzienbaar deze uiteindelijk ook zijn? Minimaal is er de *vooronderstelling dat* er iets gebeurde, en dat dit ‘iets’ gemarkeerd werd zodat erop kon teruggekeerd worden. De effecten van de terugkeer zijn dan indicatief van een operativiteit van een dergelijke vooronderstelling. Het is alleen binnen zulk een setting dat subject en object, als representatieve oordeelsproducten, structureel met elkaar vervlochten termen *zijn kunnen* worden, gecorreleerd en invers.

Woodgers voorbeeld van de kok en het bakpoeder<sup>19</sup> is hier wel sprekend: het bakpoeder werkt meestal uitstekend, ook al weet men niet precies hoe het werkt. Men hoeft zich ook de vraag niet te stellen van hoe het zit met de kennis van wat het bakpoeder is (de kennis van de kennis) zolang het ding doet wat het moet doen (de kennis van het object). Zolang men zich de vraag niet heeft gesteld van wat voor object het bakpoeder precies is, zolang men dus niet verplicht is geweest tot het destabiliseren van een bepaalde handelingsruimte, tot het in vraag stellen van de gegeven kennis van het object en heeft moeten komen tot de vraag van “knowledge about knowledge”, zo lang is de vraag van de relatieve

positionering van subject en object, logische vraag bij uitstek, niet aan de orde kunnen komen.<sup>20</sup>

*Dat* er teruggekeerd werd, kunnen we aannemen van zodra iets tekenmatig begon te functioneren. Welke vorm deze terugkeer aanneemt, dient nog even verder uitgespit te worden. Het is op die manier dat ik kom tot de vraag van de geschiedenis en de historiciteit, en dat ik de indeling waarvan ik vertrok, en in het bijzonder de mogelijkheid van een historische epistemologie, nog een laatste maal kritisch tegen het licht zal houden.

## Herhaling en geheugen

De Franse psychoanalyticus Jacques Lacan maakt in zijn veertiende seminarie, *La Logique du Fantasme* het volgende onderscheid tussen herhaling en geheugen:

Een denken van de herhaling [*pensée de répétition*], is een ander domein dan dat van het geheugen. Het geheugen roept ongetwijfeld ook het spoor op, maar waaraan herkennen wij het spoor van de herinnering? Het heeft enkel het effect van niet-herhaling. Als wij, in de ervaring, trachten te bepalen op welke wijze een micro-organisme met geheugen is begiftigd, zullen wij het zien doordat het de tweede keer, op een prikkel, niet zal reageren zoals de eerste keer. En na dit alles, zal dit ons er soms toe aanzetten om voorzichtig, belangstellend, met opschorting over het geheugen te spreken, op het niveau van bepaalde levenloze organisaties. Maar de herhaling [*la répétition*] is iets anders! Als we herhaling tot de leidraad van een veld maken, voor zover het juist subjectief is, kunnen we niet anders dan datgene formuleren wat in deze materie het identieke met het verschillende verenigt ... op de manier van een koppeling [*copule*]. (...) Ik zal in eenvoudige bewoordingen het essentiële in herinnering brengen (...) dat de unaire trek de rol van symbolisch herkenningsteken speelt, juist door uit te sluiten dat hetzij de gelijkenis, hetzij verschil zich stellen als principe van de differentiatie.<sup>21</sup>

Lacan spreekt van een *pensée de répétition*, en inderdaad zal hij het, in dit en in quasi al zijn andere seminars, telkens weer hebben over hoe, voor sprekende wezens, zich iets afsplitst dat draait rond de werking van het tekenmatige. Dit wil zeggen, hoe een formeel element werkzaam wordt. Een formele trek (*trait unaire*) is dan wel een spoor, toch zou het geen enkele zin hebben om te gaan zoeken naar wat precies het spoor verbindt met iets waarin het zijn ontstaan vond en wat we kunnen beschouwen als een voor ons allen herkenbare referent ervan. Laten we nog aannemen dat een eenvoudig organisme functioneert zoals Lacan beschrijft, en dat het in de ontmoeting met de omgevende wereld een geheugenspoor behoudt van datgene wat goed was – en er dan ook actief naar op zoek gaat – net zoals van datgene wat slecht was – en het actief vermijdt. Voor het subject dat spreekt werken de zaken niet op die manier, zo stelt Lacan. Hij bedoelt er niet mee dat sprekende wezens niet *ook* actief kunnen opzoeken en wegduwen in functie van wat hen als positief of negatief overkwam. Wat hij bedoelt, is dat zich

op deze dynamiek, die uitiem terug te voeren is tot behoeftebevrediging, op een of andere manier een andere werking ent, een werking die we hier simpel even een tekenwerking noemen. Deze laatste breekt met de logica volgens dewelke de wereld indeelbaar is in goede en slechte dingen – erkend als gelijk (*similitude*) of als ongelijk (*différence*) –, en breekt met de gedachte dat net die gelijkenissen en verschillen ons als subjecten zouden bepalen. Sprekende subjecten doen (nog) iets anders dan zich herinneren wat hen beviel en willen vergeten wat hen niet beviel. Meer, zo zegt Lacan, wat hen tot subject maakt is nu net *niet* het in de pas lopen van die logica. Ze lopen in de pas van een heel andere orde, een orde namelijk waarin het teken zelf tot een terugkeer dwingt, en waarin die terugkeer constitutief zal zijn voor wat ‘subject’ heet.

Het zou interessant zijn om de epistemologische draagwijdte te expliciteren van wat Freud de herhalingsdwang noemde, en Lacan in zijn spoor “une pensée de répétition”.<sup>22</sup> Laat het hier volstaan om summier op het spanningsveld te wijzen dat zich toont wanneer we de indeling in formele filosofie, historische epistemologie en een natuurfilosofie terug naar voren roepen. Indien we het gezichtspunt van Freud en Lacan volgen, geïnspireerd door wat in de psychoanalytische ervaring te leren is, dan komen we snel tot een vrij drastisch verschillende visie. Ik vat ze als uitnodigende denkpakketjes samen:

- (i) De gedachte dat de conceptuele ontwikkeling een vertrekpunt vindt in een eerste markeringspunt (een eerste teken, een formele trek) dat pas door de terugkeer erop bepalend wordt en daadwerkelijk geschiedenis maakt, kan ons op het spoor zetten van een epistemologie waarin subjecten in hun kennisdrift terugkeren op een punt van inscriptie *omdat iets ontsnapte, omdat iets onbegrijpelijk was*, en dus niet omwille van een inhoud, goed of slecht, die ermee gevat werd. Een ‘denken van terugkeer’ maakt dus de vorm bepalend als afdekking van een ontsnappingspunt. Wat ‘inhoud’ heet wordt contingent door de vorm mee op sleeptouw genomen; de vorm is daarmee ook nooit de vorm *van* een inhoud. Deze gedachte weerklinkt mooi in het gebroken oordeel van Canguilhem.
- (ii) De gedachte dat net het vormelijke van de taal onze lichamen grijpt, kan leiden tot een epistemologie die haaks staat op een cogitaal subject (of een cogitaal gedreven mensheid) dat de dingen grijpt. Als we niet allereerst overeenkomstig die herhalings- of terugkeerlogica gegrepen en versneden worden door de taal, is er van grijpen doorheen de taal geen sprake.<sup>23</sup>
- (iii) Als het grijpen opereert vanuit een allereerst gegrepen zijn, in onze lichamen, dan kan er niet anders dan een structureel verlies mede gecreëerd worden: het *ding an sich* is niet grijpbaar. We hebben het beargumenteerd aan de hand van het gebroken oordeel: het grijpbare zit altijd al in het register van gegrepene – subject en object zijn



representatieve producten die wederzijds geconstitueerd worden. Zo mogelijk laat de theorie van Lacan nog beter toe om aan de slag te gaan met deze structurele rest, in het licht van de geschiedenis van de mensheid.<sup>24</sup>

- (iv) Van daaruit stelt zich dan de vraag naar wat geschiedenis is, en dus ook naar wat een historicisering van een conceptuele ruimte kan zijn. Wat is het organiserend principe van een conceptuele geschiedenis? Een denken van de herhaling kan ons op het spoor zetten van de gedachte dat de tekenmatige organisatie die een conceptuele ruimte uitdrukt een eigen dynamisch verloop kent, een eigen trekkracht die ons allen op sleeptouw neemt en die we allen, door eraan te participeren, mee op sleeptouw nemen. Subjecten spreken niet zonder in de logica van de taal te staan, zonder de conceptuele ruimte ervan te bewonen.
- (v) Van daaruit kan het interessant zijn om de notie van ‘précurseur’ kritisch tegen het licht te houden.<sup>25</sup> Het is mooi zoals Lacan, met betrekking tot Freud, aandringt op het feit dat hij niet geïnteresseerd is in wat Freud werkelijk zou hebben willen zeggen. Neen, wat hem interesseert is het object waar Freud achteraan zat, dat wil zeggen vanuit welke logica hij, gegrepen zijnde, trachtte te grijpen.<sup>26</sup> Deze focus op het object in functie waarvan een conceptuele ruimte is georganiseerd, levert perspectieven om een studie van een wetenschap of een geschiedenis van een wetenschap te articuleren die niet beperkt is tot hetzij formalisme hetzij psychologisme (naturalisme).

### **Conclusie: formaliseren, historiseren, vitaliseren?**

Vanuit de besproken alternatieve logica van de herhaling, de “pensée de retour” zoals Lacan die noemt, kunnen we niet anders dan uitnodigen om alert te zijn voor de manieren waarop een filosofische en filosofisch-historische praktijk forcerend kan zijn, en dit op minstens twee manieren. Enerzijds vanuit de al dan niet formaliserende tendens die cogitaal reflexief de dingen moet en zal vatten. Anderzijds vanuit het opgeven van het reflexief moment ten voordele van een zogenaamd descriptieve, naturalistische benadering van de verschijnselen (psychologisme). We willen allemaal begrijpen, zo lijkt het. We willen dit evenwel zo hard dat we in functie daarvan heel dikwijls begripen en theorieën produceren of onderschrijven die het ontsnappingspunt dat ze structureel onderschraagt uit het oog verliezen.<sup>27</sup> Zelden wordt de vraag gesteld van de prijs die in beide gevallen betaald wordt, zowel subjectief als institutioneel.

Wat betekent het dan dat de kwestie van de geschiedenis, in het hart van wat de kennisbetrachting van wat mensheid heet, naar voren werd geschoven in de tweede helft van de twintigste eeuw? Wat betekent het om ermee bepaalde geografisch-linguïstische preferenties te verbinden? Is er meer te zeggen over de

aandacht die deze drie – formele filosofie, historische epistemologie en natuurfilosofie – in onze Westerse wijsbegeerte kregen, vanuit de geografisch-talige opsplitsingen die ons vertrouwd zijn, en die we hier gemakshalve analytisch (voornamelijk Anglo-Amerikaans) en continentaal (voornamelijk Frans) noemen?<sup>28</sup> Zou er iets te doen zijn met de lacaniaanse gedachte van een structureel ontsnappingspunt in deze studie, wanneer we de filosofische migratie in acht nemen, migratie die zich vanuit het continent naar Engeland en de USA voltrok om en rond de Tweede Wereldoorlog, en die sommigen zelfs bracht tot het kwalificeren van de wetenschapsfilosofie aan de Amerikaanse filosofiedepartementen als een daadwerkelijke ‘wraak van Oostenrijk op het continent’. Laten we al aannemen dat dit laatste het geval is, is daarmee duidelijk wat ermee bedoeld wordt? Ontwikkelde de analytische wetenschapsfilosofie zich vanuit een persoonsgebonden afrekening met de fenomenologie, met aan de horizon de figuur van Heidegger, zijn existentiaal-analyse en zijn politieke affiniteiten? En werd ze verder gevoed in haar eigenheid door zich af te zetten tegen de ontwikkelingen aan Franstalige zijde, die in grote mate verantwoordelijk waren voor de verspreiding van het fenomenologisch, Husserliaans en Heideggeriaans gedachtengoed? Of is de analytische wetenschapsfilosofie eerder een verderzetting van het strijdtoneel tussen enerzijds meer positivistische strekkingen en anderzijds meer transcendentaal-fenomenologisch geïnspireerde levensfilosofieën aan het eind van de 19e en het begin van de 20e eeuw, waarbij de eerste zegevierden en de laatste om allerlei redenen minoritair bleken, slecht geassocieerd, vergeten en zelfs verguisd? Zou er in dit verband werkelijk niets te doen vallen met de gedachte van de ondraaglijkheid van een structureel ontsnappingspunt? Dit is beslist stof voor verdere studie.

#### Noten:

1 Fagot-Largeault A., ‘The Legend of Philosophy’s Striptease (Trends in Philosophy of Science’, in: Brenner, A. en Gayon, J. (red)., *French studies in the philosophy of science: Contemporary research in France*, Cham, Springer, 2009, p. 33-45. Ik volg hier Matteo Mossio die in zijn *Thèse d’agrégation over Organisation Biologique et Finalité Naturelle* (zie noot 2), deze opdeling hanteert en enigszins naar zijn hand zet.

2 Matteo Mossio, *Organisation Biologique et finalité naturelle*, Thèse d’agrégation à l’Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne, novembre 2020, p. 24.

3 Over het onderscheid tussen epistemologie en wetenschapsfilosofie bestaan veel onenigheden, mede, ook, door de Anglo-Amerikaanse dan wel continentale (Franse) opvatting ervan. Ik laat deze discussie hier terzijde.

4 Zie bijvoorbeeld: Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Parijs, Éditions de Minuit, 1969, p. 51-52.

5 Cf. Van De Vijver G., ‘Frege en Lacan: Een transcendentale denklijn’, in: *Psychoanalytische perspectieven* 31 (2013) 4, p. 353–369; Vanrie, W., *Logical categories, signs, and elucidation in Frege*, PhD thesis, Ghent University, 2021.

6 Ik neem hier de terminologie over die Quine gebruikt in Quine W., ‘On what there is’, in: Quine W., *From a Logical Point of View*, New York, Harper & Row, 1961, p. 1-20 –

waarmee ik niet bedoel dat de gedachte zo eenduidig met deze tekst van Quine te verbinden zou zijn. Lacan stelt het in *L'objet de la psychanalyse* in de volgende termen: ...“qu'est-ce la logique, sinon justement une tentative de métalangage ? – que la logique n'en est qu'une chute, et qu'elle ne se conçoit, prend, et recèle, qu'à la considérer comme telle.” Zie Lacan, J., *L'objet de la psychanalyse. Le Séminaire XIII* (1965-1966), Michel Roussan, 2006, p. 30.

7 Meer bepaald in de Leitfaden (*Kritik der reinen Vernunft*, B 93) wanneer hij spreekt over de voorstelling van een voorstelling.

8 Zie: Swiggers P. en Frege G., *Frege's over betekenis en verwijzing: Inleiding, vertaling en bibliografie*, Leuven, Acco, 1984.

9 Freud S., *Ontwerp van een natuurwetenschappelijke psychologie*, Gent, Idesça, 1992.

10 Woodger J., 'The 'Concept of Organism' and the Relation Between Embryology and Genetics Part I.', in: *The Quarterly Review of Biology* 5 (1930) 1, p. 1-22.

11 Canguilhem, G., 'De la science et de la contre-science', in: Bachelard, S. et al. (red.) *Hommage à Jean Hyppolite*, Parijs, Epiméthée, 1971, p. 173-80.

12 Canguilhem is niet de eerste om dit voorbeeld aan te brengen. Het werd al besproken bij de sceptici, zoals Sextus Empiricus, maar ook in de middeleeuwen en bij Descartes.

13 Ibid., p.174. [Eigen vertaling.]

14 Ibid., p.173-175.

15 Ibid., p.173.

16 Kant, *Opus Postumum*, AAXXI: p.149-150.

17 De Vleeschauwer, H., *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant. Tome troisième, La déduction transcendantale de 1787 jusqu'à l'Opus postumum*. Universiteit Gent, 1937.

18 Ibid., p. 434. Het feit dat De Vleeschauwer hier spreekt van een instantie die in staat is tot een dergelijke terugkeer, en die hij 'subject' noemt, lijkt me wel een erg onkritische geste. Ze suggereert, mijns inziens onnodig, dat er een Cartesiaans cogito werkzaam is. Voor een kritische analyse van dit punt, zie Haeck L., (2021) 'Immanuel Kants transcendentale logica: singulier, algemeen, heterogeen – Met een naschrift over Herman De Vleeschauwer', *Tijdschrift voor Filosofie*; 'Immanuel Kant en de singuliere functionaliteit van object-constitutie: In dialoog met Herman De Vleeschauwer', 2021, aanvaard voor publicatie.

19 Woodger J., 'The 'Concept of Organism' and the Relation Between Embryology and Genetics Part I.', in: *The Quarterly Review of Biology* 5 (1930) 1, p.1.

20 De gedachte dat reflectie wakker gemaakt wordt doorheen de dingen die niet doen wat men evident dacht dat ze zouden doen, is ook dragend voor de uitwerking van Kants Kritiek van het Oordeelsvermogen (zie bv. Kant, AAV: B XXIII-XXIV).

21 Lacan J., *La Logique du Fantasme. Le Séminaire XIV* (1966-1967), Michel Roussan, 2017, p. 135.

[Eigen vertaling]

22 Voor een meer uitvoerige bespreking hiervan, zie Van de Vijver G., Bazan A., en Detandt S., 'The Mark, the Thing, and the Object: On What Commands Repetition in Freud and Lacan', in: *Frontiers in Psychology* 8 (2017), 2244. Doi: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.02244>

23 Dit resonanceert met de delicate kwestie van de verhouding tussen de oordeelstafel en de categorieëntafel bij Kant. De vele discussies rond deze verhouding kunnen de moeilijkheid tonen om dynamiek en vorm te laten interageren, in een logica die we recursief zouden kunnen noemen. Voor deze discussie, zie ook Longuenesse B., *Kant et le pouvoir de juger*:

*Sensibilité et discoursivité dans l'analytique transcendantale de la Critique de la raison pure* (1re éd), Parijs, PUF, 1993.

24 Zie bijvoorbeeld Lacan J., *La logique du Fantasme. Le Séminaire XIV* (1966-1967), Michel Roussan, 2017, sessie van 11 januari 1967.

25 Zie Delille E., 'Usages et mésusages de la notion de précurseur en histoire des sciences et des techniques, en particulier en histoire de la psychiatrie : à propos d'un échange épistolaire entre Henri Ellenberger et Georges Canguilhem (1967)', in : *Revue d'histoire des sciences* 70 (2017) 2, p. 327–350.

26 Lacan, J., *La logique du Fantasme. Le Séminaire XIV* (1966-1967), Michel Roussan, 2017, p. 122.

27 Dit is mijns inziens de reden waarom volgens Canguilhem wetenschappelijke ideologieën allereerst het product zijn van filosofen. Zij zijn immers, veel minder dan de wetenschapper, gedwongen tot de operationalisering van het concept waarbij een schuring met de materie niet uit de weg gegaan kan worden. Daardoor verkleint de aanspraak van de oorspronkelijke idee minder gemakkelijk, en worden vele dingen groot die klein waren, en vele dingen klein die groot waren. Cf. Canguilhem G., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie: Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences* (2. éd. revue et corr., 3. tirage), Parijs, Vrin, 1993.

28 Friedman M., *A parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000.