

ISSN 0772 – 4381
Volume 36 (2023)

VABB-SHW
Nummer 4

INHOUD

VOORWOORD	296
Henk Vandaele	
ACTUELE ESSAYS	
PALESTINA TOTTERDOOD	297
Étienne Balibar	
EVOLUTIEPSYCHOLOGIE: VERBINDING EN BETEKENIS	299
Johan Braeckman	
WAT BETEKENT ‘ALTRUIÏSME’?	306
Filip Buekens	
DE EVOLUTIEPSYCHOLOGIE – DE ZOVEELSTE OBJECTIVISTISCHE MENSWETENSCHAP	313
Willy Coolsaet	
HERSENS UIT HET STENEN TIJDPERK	319
Raf Debaene	
DENKEN AAN WETENSCHAP – EEN ANDER VERHAAL DAT WE Zouden KUNNEN VERTELLEN	327
Kristien Hens	
OP ZIJN FLINTSTONES	332
Gie van den Berghe	
BIBLIOGRAFISCHE ESSAYS	
BRUNO LATOUR OVER DE MODERNITEIT	338
Willem Brabants	
FILOSOFIE, THEOLOGIE ÉN POLITIEK	354
Erik Meganck	
ARTIKEL	
LIEFDES LIED VOOR HET VERWERPELIJKE – JEAN GENETS WERELD AAN GENE ZIJDE VAN DE DISCIPLINE	358
Joren Peeters	
RECENSIES	
ARJEN KLEINHERENBRINK, <i>DE CONSTRUCTIE VAN DE WERELD: DE FILOSOFIE VAN BRUNO LATOUR</i>	382
Massimiliano Simons	
PATRICK LOOBUYCK, <i>WETENSCHAP EN RELIGIE, EEN SPANNEND DUO</i>	385
Luc Vanneste	
NOREEN MASUD, <i>A FLAT PLACE</i>	388
Sigrid Wallaert	
DIDIER ERIBON, <i>HET VONNIS VAN DE SAMENLEVING. KLASSEN, IDENTITEITEN, TRAJECTEN</i>	391
Rob Devos	

ANN VAN SEVENANT, <i>DE METABOLE MENS VOOR HET VOETLICHT</i>	393
Roland Leune	
KOO VAN DER WAL, <i>ZOEKTOCHT NAAR DE WORTELS VAN HET MILIEUPROBLEEM</i>	398
Jacques De Visscher	
PERSONALIA	

DE UIL VAN MINERVA
Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur

Redactie:

Dries 24, B-8956 Kimmel (België)

Telefoon: +32(0)057/44.69.00

henk.vandaele@vives.be

Hoofredactie:

Raf Debaene (Gent), Henk Vandaele (Kortrijk), Sjoerd van Tuinen (Rotterdam)

Redactieraad:

Nina Boddin (Gent), Broos Delanote (Leuven), Jacques De Visscher (Nijmegen/Gent, voorzitter), Levi Haeck (Gent), Dominiek Hoens (Gent), Massimiliano Simons (Maastricht), Dorine Vergote (Zonnebeke), Jonas Vanbrabant (Praag), Alexandra Van Laeken (Gent) Luc Vanmarcke (Leuven), Joris Van Poucke (Gent), Paul Willemarck (Parijs).

Eindredactie:

Raf Debaene en Henk Vandaele

Vormgeving en opmaak:

Philip Keygnaert (Kortrijk) en Jonas Vanbrabant

Adviesraad:

Berber Bevernage (Gent), Toon Braeckman (Leuven), Martha Claeys (Antwerpen), Arthur Cools (Antwerpen), Thomas Crombez (Antwerpen), Rob Devos (Leuven), Marc De Kesel (Nijmegen), Ignaas Devisch (Gent), Katrien Schaubroeck (Antwerpen), Roos Slegers (Tilburg), Sonja Lavaert (Brussel), Philippe Lepers (Kortrijk), Anneleen Masschelein (Leuven), Erik Meganck (Antwerpen), Bert Olivier (Port Elizabeth, Zuid-Afrika), Bart Raymaekers (Leuven), Frans van Peperstraten (Tilburg), Marc Van den Bossche (Brussel), Gertrudis Van de Vijver (Gent), Maren Wehrle (Rotterdam).

Het tijdschrift DE UIL VAN MINERVA verschijnt vier keer in het jaar.

Individueel abonnement:

€ 33/jaar (als particuliere abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).

Institutioneel abonnement:

€ 55/jaar (voor bibliotheken en instellingen, met opsturen van tijdschrift).

Steunabonnement:

€ 45/jaar (als individueel abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).

Afzonderlijke nummers:

€ 12 (+ verzendingskosten).

Alle overschrijvingen dienen te gebeuren op DE UIL VAN MINERVA, Dries 24, B-8956 Kimmel, KBC-rekening IBAN BE70 7310 2906 6225, BIC KREDBEBB

Met medewerking en steun van de Universitaire Stichting.

VOORWOORD

Het is opvallend hoeveel bijdragen in verschillende media teruggrijpen naar de ‘evolutionaire psychologie’. Een bijdrage over sapioseksualiteit, de slappe lach, roddel, ergernis over langdurig winderig weer, vooroordelen, schaamte... Telkens blijkt een evolutionair voordeel dit fenomeen te verklaren. Een psychoanalyticus noemt angst een evolutionair product. Terzelfdertijd verklaart een filosoof en groot tegenstander van de psychoanalyse het wantrouwen tegenover het vooruitgangsoptimisme ook vanuit de evolutionaire psychologie. Is de evolutionaire psychologie in trek? Vanuit deze vaststelling vroegen we collega’s om in een actueel essay hun inzicht in deze thematiek te delen. We stelden hen de vraag: ‘Welk verhelderend inzicht biedt de term ‘evolutionair voordeel’?’ Welk bronnenmateriaal geeft ons die betrouwbare informatie? Is de evolutionaire psychologie zo wetenschappelijk als ze zich voordoet? Overstijgt ze het statuut van het ge vulgariseerd psychoanalytisch onbewuste? Waarom willen we graag geloven dat we gestuurd worden door ons onbekende krachten, die echter door wetenschappers dan wel weer gekend zijn? Is haar verwijzing naar biologie, een onbetwistbaar ernstige wetenschap, geoorloofd? Steunt ze een bepaalde politiek? Is ze eerder metafysica of ideologie dan wetenschap? Of is het beeld in de media verschillend van de werkelijk wetenschappelijke evolutionaire psychologie? We kregen een reeks indrukwekkende reacties. Een aantal zijn duidelijk afwijzend. Andere zijn dan genuanceerd of duidelijk pro. Met dit nummer presenteren we een interessant palet aan visies waarna de lezer zijn eigen positie kan bepalen. We kozen ervoor om de bijdragen van Johan Braeckman, Filip Buekens, Willy Coolsaet, Raf Debaene, Kristien Hens en Gie van den Berghe alfabetisch af te drukken.

De indringende mondiale realiteit dwong ons om de reeks actuele essays te laten voorafgaan door een opiniestuk van Étienne Balibar. Op de onafhankelijke nieuwssite *Mediapart* publiceerde Balibar *Palestine à la mort*.

Joren Peeters presenteert ons het leven en denken van Jean Genet (°1910 – †1985). Ondanks veel vertaald werk blijft Genet in De Lage Landen een onbekende. Dit artikel vult deze leemte op. Genet werd als kind uit een buitenechtelijke relatie door zijn moeder verstoten, waarna hij belandde in een opvangtehuis en na een diefstal in een jeugdgevangenis. Hij was landloper, militair in het Franse Vreemdelingenlegioen, homoseksueel, prostituee, smokkelaar,... Maar evenzeer was hij dichter, toneelschrijver, filmregisseur, activist, schrijver,... Genet inspireerde Sartre tot het schrijven van zijn *Saint Genet, Comédien et Martyr* (1952).

In een bibliografisch essay geeft Willem Brabants aandacht aan Latour. Erik Meganck introduceert ons in de werken van Colby Dickinson. We sluiten opnieuw af met een reeks recensies.

Henk Vandaele

Actueel essay

PALESTINA TOTTERDOOD¹

Étienne Balibar
Vertaling Bart Buseyne

De doodsdrift vernielt de Palestijnse aarde en slacht haar bewoners af. We zitten in een spiraal van geweld en berekening en komen daar niet meer uit. De catastrofe zal zich dan ook doorzetten tot het einde en daarvan zullen we de gevolgen ondergaan.

De doodsdrift verwoest de aarde van Palestina en massacreert haar bewoners.

De commando's van Hamas – die samen met twee miljoen vluchtelingen zijn opgesloten in wat ooit een 'openluchtgevangenis' is genoemd – hebben zich ingegraven en lange tijd voorbereid, rekenend op de steun van andere regionale machten en profiterend van een zekere toegeeflijkheid van de kant van Israël, die in hen z'n 'bevoorrechte vijand' zag.

Met hun offensieve uitval hebben ze de Tshal – die druk bezig was met het helpen van de Joodse kolonisten in de Westelijke Jordaanoever – bij verrassing genomen. Dat ze hiermee het enthousiasme hebben gewekt van de Palestijnse jeugd en de opinie in de Arabische wereld, valt te begrijpen.

Behalve dan dat de uitval gepaard ging met bijzonder afgrijselijke misdaden tegen de Israëlische bevolking: het vermoorden van kinderen en volwassenen, martelingen, verkrachtingen, ontvoeringen. Dergelijke misdaden kunnen nooit verontschuldigd worden door de legitimiteit van de zaak waarop ze zich beroepen.

Ze zijn van aard om de toepassing te rechtvaardigen van een term die best vaag is: terrorisme, niet enkel met betrekking tot de acties zelf, maar ook tot de gewapende verzetsorganisatie die ze heeft gepland. En er is meer: het is weinig geloofwaardig dat het niet de opzet was – of op z'n minst het risico dat werd aangegaan – om een reactie uit te lokken die van aard zo gewelddadig zou zijn dat de oorlog een nieuwe, in eigenlijke zin 'exterministische' fase zou intreden waarbij de mogelijkheden tot een samenleven van de twee volkeren voor altijd zouden worden gewist. En dat is wat er nu aan het gebeuren is.

Maar dit gebeurt omdat de staat Israël – die in 2018 officieel geherdefinieerd werd als de 'natiestaat van het Joodse volk' – nooit een ander politiek project heeft gevolgd dan de vernietiging of onderwerping van het Palestijnse volk, met diverse middelen: deportatie, onteigening, vervolging, moorden, opsluitingen. Staatsterrorisme.

Om een helder zicht op dit project te krijgen volstaat het te kijken naar de

kaart van de opeenvolgende nederzettingen sinds 1967. Na de moord op *Yitzhak* Rabin kwamen de regeringen die de Oslo-akkoorden hadden ondertekend, niet tot het besluit dat de ‘tweestatenoplossing’ moest worden geïmplementeerd, maar kozen ze ervoor om de Palestijnse autoriteit te temmen en de Westelijke Jordaanoever met checkpoints af te zetten. En sinds een racistische rechterzijde het voortouw heeft, komt het beleid vlakweg neer op etnische zuivering.

Met de ‘wraakneming’ tegen Hamas en de Gazanen – die nu van stapel loopt met bloedbaden, een voedsel- en gezondheidsblokkade en populatieverplaatsingen die men niet anders dan als genocidaal kan kwalificeren – wordt het onherstelbare begaan. De Israëliische burgers die de instrumentalisering van de Shoah hekelden en tegen de apartheid vochten, zijn nauwelijks nog te horen. De kolonialistische en nationalistische razernij verstikt alles.

Eigenlijk is er maar één mogelijke uitweg: de tussenkomst van de zogeheten internationale gemeenschap en de gezagsinstanties waarover ze in theorie beschikt, met de eis tot het onmiddellijk staakt-het-vuren, de vrijlating van de gijzelaars, de vervolging van de oorlogsmisdaden die door de ene en de andere partij zijn begaan en de uitvoering van de talloze VN-resoluties die dode letter zijn gebleven.

Maar er is niet de minste kans dat dit gebeurt: deze instellingen zijn door de grote of middelgrote imperialistische mogendheden geneutraliseerd en het Joods-Arabische conflict is opnieuw een inzet geworden van de manoeuvres waaraan deze machten zich wijden om invloedssferen en alliantienetwerken af te bakenen, in een context van koude en hete oorlogen. De ‘geopolitieke’ strategieën en de regionale projecties ervan vegen elke daadwerkelijke internationale legaliteit uit.

We gaan rond in een cirkel van onmacht en berekening waar we niet kunnen uittraken. De catastrofe zal zich dan ook tot het uiterste doorzetten en daarvan zullen we de gevolgen dragen.

Noot:

1 Op 21 oktober 2023 gepubliceerd: <https://blogs.mediapart.fr/etienne-balibar/blog/211023/palestine-la-mort>.

EVOLUTIEPSYCHOLOGIE: VERBINDING EN BETEKENIS

Johan Braeckman

Kort voor ik deze tekst schreef, overleed John Tooby (1952-2023). Het is een prima lakmoesproef om iemands kennis over evolutiepsychologie of, wat breder geformuleerd, evolutionaire psychologie te toetsen. In het bijzonder als het een criticus betreft. Kent hij of zij Tooby en zijn werk? Indien niet, stop het gesprek en praat over iets anders. Het heeft weinig zin om een discussie te voeren over Darwins invloed op psychologie, moraalwetenschap, criminologie, economie, antropologie en andere cultuur- en gedragswetenschappen met iemand die niet vertrouwd is met de ideeën en bevindingen van de belangrijkste hedendaagse onderzoekers, waaronder Tooby. Er is niks elitair of overdreven aan de vraag dat men zich goed moet informeren, alvorens kritiek te uiten of een opinie te formuleren. Wie niet weet wie Werner Heisenberg of Niels Bohr is, haalt het normaliter niet in zijn hoofd om mee te debatteren over de Kopenhaagse interpretatie van de kwantumtheorie. Dat lijkt vrij vanzelfsprekend. Maar als het over Darwin en evolutie gaat, gelden blijkbaar andere regels. Anders dan kwantumtheorie, gaat evolutie ook over ons. Darwin heeft een diepgaande invloed op de verklaringen voor onze afkomst, onze natuur, ons denken en gedrag. Het is niet verwonderlijk, en ook niet onterecht, dat velen zich persoonlijk aangesproken voelen. En wat ze horen of lezen, *of menen te horen of te lezen*, is hen niet altijd welgevallig. Bij uitstek geldt dat voor de evolutionaire psychologie, die zich de voorbije decennia ontwikkelde vanuit verschillende disciplines en laat inspireren door het werk van uiteenlopende wetenschappers zoals George Williams, William Hamilton, Robert Trivers, Randolph Nesse, Donald Symons, Leda Cosmides, John Tooby, Martin Daly, Margo Wilson en vele anderen. Evolutionaire psychologie is ondertussen een rijk en bloeiend onderzoekdomein, dat inzichten biedt over een hele reeks onderwerpen, van seksualiteit tot kunst en literatuur, van sociaal gedrag tot voedingspatronen, van geweld tot ziekte en gezondheid. Afgemeten aan het aantal doctoraten, boeken en publicaties in vakbladen en toptijdschriften is de evolutionaire psychologie zondermeer een wetenschappelijk succes. De misverstanden erover, in het bijzonder bij academici actief in de *humanities* blijven evenwel bijzonder groot, en de wortels van die misverstanden gaan diep.

Het probleem ontstond nagenoeg onmiddellijk na de publicatie van Darwins *Origin of Species* (1859). Velen hebben een mening over evolutie, maar de finesses van de theorie erover zijn vaak lastig te doorgronden. De evolutietheorie lijkt misschien eenvoudig, maar ze is het niet. Het kostte Darwin enkele decennia

om de eerste versie ervan helder te verwoorden. De rest van zijn leven bracht hij verfijningen en wijzigingen aan, uiteengezet in een tiental boeken en in duizenden brieven. Hij voelde ongetwijfeld vaak frustratie, soms zelfs wanhoop, bij de vaststelling hoe fout zoveel zijn boeken lazen. Of niet lazen, maar toch dachten te weten wat hij schreef. Dat de mens van de apen zou afstammen, of dat alle leven louter aan het toeval is te danken. Zelfs Alfred Russel Wallace, die onafhankelijk van Darwin de cruciale aspecten van hoe evolutie werkt doorgrondde, dacht dat onze cognitieve vermogens erop wijzen dat onze ontwikkeling te danken is aan de tussenkomst van “een superieure intelligentie”. Die zou ons, anders dan het geval is bij alle andere levensvormen, een welbepaalde richting uitsturen, met een specifiek doel voor ogen. Variatie waarop selectie inwerkt, over tien- tot honderdduizenden generaties heen, schiet tekort als verklarend mechanisme, aldus Wallace. Darwin reageerde ontgoocheld en schreef aan Wallace: “I hope you have not murdered too completely your own & my child”. Dat “kind” sloeg natuurlijk op hun evolutietheorie. Wallaces teleologische interpretatie van evolutie klinkt voor velen zinvol tot in onze tijd. Pierre Teilhard de Chardin trachtte zo de kool en de geit te sparen in zijn boek *Le Phénomène Humain* (1955). Evolutie is reëel, maar ze wordt van hogerhand aangestuurd. Ze kent een richting, en het is niet toevallig dat die tot de mens leidde. Zelfs een gerenommeerde paleontoloog zoals Simon Conway Morris zet in zijn boek *Life's Solution: Inevitable humans in a Lonely Universe* (vertaald naar het Nederlands in 2004) uiteen dat het ontstaan van menselijk bewustzijn onvermijdelijk, want aangestuurd is. Teilhard de Chardin en Conway Morris zijn beiden diepgelovige christenen, die wetenschap (de kool) en religie (de geit) trachten te verzoenen. Ook al accepteren ze de feitelijkheid van evolutie, ze komen met hun standpunt tegemoet aan creationistische bezwaren ertegen. Creationisten bedachten een hele resem argumenten die moeten aantonen dat evolutie niet bestaat. Zo schiep volgens een bepaalde creationistische strekking God de wereld zodanig dat hij er reeds oud uitzag vanaf de eerste dag, met fossielen en olie inbegrepen. In die visie zijn Adam en Eva kant en klaar geschapen mét een navel. Darwin en al zijn volgelingen zijn misleid door een reusachtige goocheltruc van God. Andere creationisten maken van God liever geen bedrieger of *performer*, en hebben meer subtiele bedenkingen. Zo zou de theorie van graduele evolutie door selectie het ontstaan van vleugels en ogen niet kunnen verklaren. Hedendaagse aanhangers van het zogenaamde Intelligent Ontwerp verwijzen graag naar het zweepstaartje van sommige bacteriën. Dat is niet enkel functioneel, maar ook “onreducerbaar complex”, waarmee ze bedoelen dat het kant en klaar moet zijn geschapen. Het kan niet zijn geëvolueerd, redeneren ze, want dan was het in het verleden niet functioneel. Natuurlijke selectie, volgens de logica van de darwinistische evolutietheorie zelf, zou het genadeloos hebben weggemaaid.

Het zijn hardnekkige misverstanden, en ze zijn tot op heden wijd en zijd verspreid. Maar er is meer. Van meet af aan ontstond de angst dat de

evolutietheorie schadelijke morele en maatschappelijke effecten zou hebben. In religieuze kringen vreesde men, niet onterecht, dat inzicht in evolutie het geloof zou aantasten. Geheel onterecht daarentegen is de vrees dat de evolutietheorie tot een cynisch en pessimistisch mensbeeld leidt, tot een afbrokkeling van empathie en solidariteit, en ondeugden zou legitimeren zoals racisme, seksisme, agressie, onderdrukking, imperialisme, kolonialisme en geweld. Het zijn bezorgdheden die tal van auteurs naar voren brachten, misschien het meest kernachtig door de Amerikaanse democratische presidentskandidaat William Jennings Bryan, ten tijde van de Scopes-rechtszaak (1925), het zogenaamde ‘apenproces’. John Scopes, een jonge leerkracht in Tennessee, zou de wet hebben overtreden die toentertijd verbood om over de evolutie van de mens te praten, in het door de overheid gefinancierde onderwijs. Bryan was een van de openbare aanklagers. Hij hamerde er in zijn pleidooien op dat de evolutietheorie de menselijke en maatschappelijke moraliteit aantastte. Hoewel tijdens het proces snel bleek dat hij het wetenschappelijke karakter van de evolutietheorie niet begreep, won hij toch het proces. Velen vonden zijn religieuze en ideologische kritieken overtuigend.

Academici die de evolutionaire psychologie bekritisieren, worden liever niet geassocieerd met creationisten of met religieuze critici zoals Bryan. Ze menen wetenschappelijk of wetenschapsfilosofisch zinvolle vraagtekens bij de evolutionaire verklaringen van ons denken en gedrag te kunnen plaatsen. Bij nader toezien is dat slechts zelden het geval. Veel kritiek is wel degelijk ideologisch gemotiveerd, vaak vanuit een marxistische, freudiaanse, postmoderne of, meer algemeen, sociaal-constructivistische achtergrond. De overlappingen met religieuze bezwaren zijn soms opvallend. Ook zelfverklaarde linkse, progressieve, ongelovige critici wijzen, zoals Bryan honderd jaar geleden deed, op het gevaar van een darwinistische benadering voor de degradatie van het mensbeeld. De verborgen agenda van de evolutionaire psychologie zou een wetenschappelijke – of eerder: *pseudowetenschappelijke* – onderbouwing willen geven aan het kapitalisme en het neoliberalisme. De klassieker van Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (1976), een boek dat evolutiepsychologische onderzoekers doorgaans sterk waarderen, interpreteert men als een aansporing tot egoïstisch gedrag. Of toch minstens als een verklaring voor, en meteen ook een goedkeuring van, zelfzuchtigheid. Dawkins en Ayn Rand, één front. De meeste van die critici zijn nochtans vertrouwd met het inzicht van David Hume dat het *zijn* en het *behoren* twee verschillende zaken zijn. Het is niet omdat Darwin wees op het evolutionaire belang van competitie tussen organismen, dat hij “the struggle for life” als een moreel voorschrift decreeteerde. Men kan hiervoor terecht naar het foutief genaamde sociaal-darwinisme verwijzen, maar de indruk wekken dat hedendaagse evolutiepsychologen sociaal-darwinistische absurditeiten onderschrijven, is wel in bijzondere mate misleidend. Dawkins zelf gaf meerdere malen aan verbluft te zijn over de bewering dat zijn boek egoïsme zou ‘promoten’. Genen zijn tenslotte stukjes chemie; egoïsme gaat over psychologie. En, het hoeft eigenlijk niet gezegd, *The Selfish Gene* is even metaforisch als *The Invisible Hand*

of *The Big Bang*. Uit onderzoek blijkt overigens dat een meerderheid van evolutiepsychologische onderzoekers eerder aanleunt bij wat men in de Verenigde Staten *liberals* en *democrats* noemt. Ook zijn er weinig andere disciplines waarin zoveel vrouwen werkzaam zijn. We kunnen over de relevantie hiervan discussiëren, maar in acht genomen de aard van de aanvallen op de evolutionaire psychologie lijkt het me zinnig om er even op te wijzen.

Andere, vermeend wetenschappelijke kritieken, komen veelal voort uit onbegrip. Zo denken velen dat het de bedoeling is van de evolutionaire psychologie om andere disciplines te *vervangen*. Alsof ze *in de plaats wil komen* van pakweg sociale psychologie, sociologie, antropologie en criminologie. Het is niet verwonderlijk dat wie er zo over denkt, evolutionair geïnspireerde studies over het eigen vakgebied *a priori* reeds verwerpt. Maar evolutionaire psychologie wil helemaal niks vervangen, tenzij misschien, als een neveneffect, pseudowetenschappelijke theorieën zoals de psychoanalyse. Wat ze wel wil, is een *ultieme* invalshoek bieden om *directe* inzichten beter te begrijpen. Dat vergt een beetje toelichting. Het begrip *ultiem* betekent hier: historisch, evolutionair (*ultimate*). Het begrip *direct* slaat op niet-historische causaliteit (*proximate*). Een eenvoudig voorbeeld: wat is de verklaring voor het trekgedrag van zwaluwen? Een directe verklaring kan zijn: een temperatuurdaling en vermindering van het aantal uren daglicht heeft een hormonaal effect op de vogels, wat op zijn beurt leidt tot de tocht naar het zuiden. Op zich een prima uitleg, maar grotendeels ook onbevredigend. We moeten immers ook de *ultieme* vraag beantwoorden: *waarom* evolueerde het mechanisme dat tot de trektocht leidt bij de zwaluwen? Hier is het antwoord tamelijk eenvoudig: omdat het nakomelingen zijn van vogels die migreerden. Vogels die ter plekke bleven, lieten geen nakomelingen na, want ze kwamen voortijdig om. Het onderscheid tussen *historisch* en *direct* is ook toepasbaar op louter culturele kwesties. Stel dat ik als toerist voor een piramide sta en geen benul heb van de betekenis van zo'n bouwwerk. De gids vertelt me hoe de stenen waaruit de piramide bestaat naar die plek zijn gebracht, over welk soort stenen het gaat en hoe men erin slaagde ze op elkaar te stapelen. Verder kom ik nog te weten hoe hoog en hoe oud de piramide is, hoeveel stenen erin verwerkt zijn en wat het totale gewicht is van het hele ding. Kortom, ik krijg interessante informatie over het *hoe* en het *wat* van de piramides, maar ik blijf vanzelfsprekend op mijn honger zitten. Ik wil immers ook een antwoord op de vraag naar het *waarom* van de piramides. Als niemand me uitlegt dat de piramides grafmonumenten zijn voor de farao's, mis ik de meest cruciale informatie en zal ik nooit in staat zijn de piramides ten gronde te begrijpen. Of denk aan de evolutionaire geneeskunde, die complementaire, ultieme inzichten biedt aan de anatomie, de fysiologie, de celbiologie, enzoverder. Het volstaat niet om de mechanica te kennen van een spier. We willen ook weten *waarom* we daar, op *die plek*, een spier hebben die een welbepaalde functie uitoefent. Met andere woorden, we hebben nood aan een historische – evolutionaire – verklaring die toelicht waarom de spier tot onze adaptieve lichaamsopbouw behoort. Welnu,

evolutionaire psychologie biedt een analoog evolutionair, en *complementair* perspectief op onze geëvolueerde mentale vermogens. Net zoals een orgaan of een spier zijn onze cognitieve vermogens het product van evolutie door selectie. Sommige daarvan gaan honderden miljoenen jaren in de tijd terug, denk aan visuele perceptie, andere zijn ongetwijfeld van veel recenter datum, bijvoorbeeld morele emoties zoals schaamte, trots en schuld. Ik kan schaamte voelen als ik me betrappt weet op het overtreden van een morele of sociale regel, maar *waarom* bezit onze soort het vermogen om iets dergelijks te ervaren? Het antwoord daarop vergt inzicht in onze sociale evolutie, onder meer in coalitievorming, in de wijze waarop we aan groepsdifferentiatie doen, en aan normering en bestraffing. *Directe* verklaringen voor morele emoties zijn noodzakelijk, maar niet voldoende: enkel het *ultieme* perspectief geeft ze een diepere betekenis.

Evolutionaire psychologie heeft bovendien het voordeel dat ze de kennisversnippering tegengaat die de cultuur- en gedragswetenschappen teistert. Er is een schier eindeloze waaier aan theorieën in omloop – Marx, Freud, Durkheimer, Foucault etc.; structuralisme, symbolisch interactionisme, functionalisme, enzovoort – waarmee elk zijn ding kan doen, over om het even wat. Een verbindend patroon ontbreekt, bij gebrek aan een wetenschappelijk verantwoord mensbeeld. Sterker nog, het dominante mensbeeld – het *blank slate* model – houdt eenvoudigweg geen steek. We kunnen niet verwachten coherente verklaringen te ontwikkelen voor ons gedrag – van altruïstische orgaandonatie tot genocides – en voor onze cultuurproducties – van wiskunde en wetenschap tot religie, literatuur en kunst – als we geen helder beeld hebben van onszelf. Zo'n beeld kan niet bestaan zonder een evolutionair gezichtspunt. De Oekraïens-Amerikaanse bioloog Theodosius Dobzhansky schreef ooit: “Nothing in biology makes sense except in the light of evolution.” Hetzelfde geldt voor ons gedrag, voor onze cognitie, gevoelens en cultuur. Dat begreep Charles Darwin reeds, de eerste evolutionaire psycholoog. In *Over het Ontstaan der Soorten* (1859) schreef hij: “In de verre toekomst zie ik nieuwe terreinen voor veel belangrijkere onderzoeken. De psychologie zal op een nieuw fundament worden geplaatst, dat van de noodzakelijke verwerving van alle mentale krachten en vermogens door middel van geleidelijke overgang. Er zal licht worden geworpen op het ontstaan van de mens en zijn geschiedenis”.

Wijze, ware woorden. Het kostte niettemin veel tijd om tegemoet te komen aan zijn voorspelling, en er waren heel wat aanvullingen en correcties nodig op de negentiende-eeuwse evolutietheorie. Zo begreep men pas vrij laat dat groepsselectie onwaarschijnlijk is, dat niet alle universele eigenschappen adaptaties zijn, dat de ontwikkeling van wederkerig altruïsme aan specifieke condities is gebonden, dat Hamiltoniaanse *inclusive fitness* betere inzichten in gedrag oplevert dan darwinistische *fitness*, enzovoort. Er waren, eigen aan elke nieuw ontluikende wetenschappelijke theorie, doodlopende sporen, groeipijnen, en overdreven claims. Maar uit de gemeenschappelijke deler van het beste wat de antropologie, de psychologie, de evolutiebiologie, de ethologie, de speltheorie en

de informatica te bieden had in de tweede helft van de twintigste eeuw, ontwikkelde zich de hedendaagse evolutionaire psychologie. De eigenlijke grondleggers zijn onder meer Leda Cosmides, John Tooby, Jerome Barkow en Donald Symons. Heel wat aandacht ging naar methodologische en technische kwesties: hoe voer je vanuit het evolutiepsychologisch paradigma experimenten uit, hoe formuleer je adequate hypothesen, welke statistische aanpak is nodig voor welk onderzoek, hoe vermijd je zogenaamde *just so stories*, hoe kan je het verschil tussen ruis, exaptatie en adaptatie bepalen, wat zijn de criteria die bepalen wat een adaptatie is, wat is de respectievelijke rol van natuurlijke en seksuele selectie, hoeveel is toe te schrijven aan genetische drift en *randomness*, enzovoort?

Een deel van de verklaring voor de weerstand tegenover evolutionaire psychologie en de misverstanden erover is toe te schrijven aan een hele reeks boeken en teksten die weliswaar verwijzen naar Darwin en evolutie, en onderwerpen behandelen zoals de verschillen tussen mannen en vrouwen, familiale relaties, machtsverhoudingen, geweld en seksualiteit, maar die helemaal niks met de wetenschappelijk gefundeerde evolutionaire psychologie hebben te maken. Ik denk aan auteurs als Desmond Morris en Robert Ardrey, of, meer in onze tijd, Jordan Peterson of John Gray (“Mannen komen van Mars, vrouwen komen van Venus”). Men hoort soms de klacht dat evolutiepsychologen “voor alles een verklaring zouden hebben”. Dat klopt vanzelfsprekend niet, maar die indruk wordt wel gewekt door pseudo-evolutiepsychologische auteurs. Het is evident dat men die best negeert. Om iets over kwantumtheorie te leren, gaat men ook beter niet te rade bij Deepak Chopra.

Critici geven vaak de indruk dat evolutiepsychologische verklaringen tegenover culturele duiding staan. Alsof er nog steeds een natuur versus cultuur debat gaande is. Dat is wel het laatste wat evolutiepsychologen beweren. Het uitgangspunt is veeleer dat natuur cultuur mogelijk maakt, en dat cultuur op haar beurt natuur beïnvloedt (zie ook de “gene-culture coevolution” literatuur hierover). Onze geëvolueerde cognitieve vermogens maken cultuur net mogelijk, dat wil zeggen: het overdragen van informatie op niet-genetische wijze. Mochten we als *blank slates* ter wereld komen, dan konden we simpelweg niks aanleren en bijgevolg ook geen cultuur creëren. Mensen creëerden voor zichzelf een culturele biotoop, wat evolutiepsychologen de *cognitieve niche* noemen. Met een eindig aantal mentale vermogens, kunnen we een schier eindeloze culturele variatie creëren. De levenswijze van de oude Grieken verschilde sterk van die van de huidige Yanomamö, en de Gentenaars tijdens de renaissance richtten hun samenleving helemaal anders in dan de moderne Japanners. Maar alle culturen, overal ter wereld, kenmerken zich door zogenaamde *human universals*. Er bestaat geen cultuur zonder taal, roddel, verhalen, een vorm van religie, rituelen, man-vrouw relaties, opvattingen over familiale verhoudingen en opvoeding, werktuigen, muziek, enzovoort. Evolutionaire psychologie bestudeert de herkomst van de cognitieve vermogens eigen aan onze soort die ons allen, acht miljard unieke individuen, tot mens maken.

Tot slot. Mocht u zich afvragen waarom u het werk van John Tooby moet kennen, het is niet eens omdat hij een van de *founding fathers* is van de moderne evolutionaire psychologie (al is dat op zich reeds best een goede reden). In een tekst naar aanleiding van de dood van Tooby, schreef Steven Pinker: “John had insight into human nature worthy of our greatest novelists and playwrights, grounded in an understanding of the natural world worthy of our greatest scientists. Evolution for him was a link in an explanatory chain that connected human thought and feeling to the laws of the natural world.”

Daarom lezen we John Tooby's teksten.

WAT BETEKENT 'ALTRUIÏSME' ?

Filip Buekens

Evolutionaire verklaringen in de psychologie inspireren soms revisionistische opvattingen over en voorstellen tot diepgaande herziening van onze manifeste drijfveren, motieven en projecten. Ze staan, zo lijkt het althans, in de traditie van het ondermijnende denken. De redenering loopt ruwweg als volgt: wanneer de evolutionaire achtergrond of oorsprong van onze centrale denkgewoonten wordt blootgelegd, lijkt ons geloof in de globale integriteit van die denkgewoonten problematisch te worden. 'Je gelooft dat maar omdat...' wordt dan ingevuld met een verklaring voor die overtuiging die haar als het ware loskoppelt van de vertrouwde rechtvaardiging voor die overtuiging. Omdat een evolutionaire verklaring van onze centrale denkgewoonten en attitudes deel uitmaakt van de studie van wat ons in staat stelde om die denkgewoonten te hebben, kunnen we dit beeld generaliseren: wie kennis neemt van de wijze waarop we uitgerust werden met die denkgewoonten, leert iets dat onze gewone rechtvaardigingen voor die denkgewoonten lijkt te ondermijnen.

In 2011 verdedigde ik in het *Tijdschrift voor Filosofie* dat onze manifeste houding tegenover onszelf en anderen een beeld bevat dat ons presenteert als wezens die min of meer gepast interageren met anderen en de wereld, en dat dit een assumptie is op grond waarvan we elkaars attitudes, handelingen en reacties begrijpen, beoordelen en corrigeren. Die assumptie impliceert niet de absurde stelling dat we ons nooit kunnen vergissen en ze laat zelfs open dat hele clusters van attitudes voor revisie vatbaar zijn. Maar we kunnen dit beeld niet *in toto* verwerpen. Tegelijk heeft onze natuurlijke psychologie fysische en neurologische instaatstellende voorwaarden die vatbaar zijn voor evolutionaire verklaringen. Ik gebruikte de term 'instaatstellende voorwaarden' om te verwijzen naar alle elementen die kunnen optreden in een *verklaring* van manifestaties van cognitieve en morele attitudes en reacties. Centraal in de studie van die instaatstellende voorwaarden staan de 'onderliggende' mechanismen die ten grondslag liggen aan gepaste of correcte manifestaties. Een voorbeeld kan hier helpen. Wanneer ik ervan overtuigd ben dat het buiten regent, hebben perceptuele mechanismen hun werk gedaan. Dat mijn overtuiging waar en gerechtvaardigd is, vereist dat die mechanismen goed gefunctioneerd hebben. Wanneer ze niet of slecht functioneren, manifesteert zich dit: ik vergis mij, of ik kan regen niet meer herkennen, of wat dan ook. Wanneer ik kan rekenen en een som correct oplos, hebben de onderliggende cognitieve en neurologische mechanismen goed werk afgeleverd. Welnu, om te kunnen nagaan waarom perceptie of rekenen in

sommige omstandigheden systematisch misloopt, moeten we op manifest niveau ervan terecht een onderscheid kunnen maken wanneer cognitieve reacties gepast zijn en wanneer ze (systematisch) beginnen afwijken. Op grond hiervan kunnen we dan gaan onderzoeken wat er misloopt wanneer iets misloopt, en beetje zoals we nagaan wat er misloopt wanneer een goed werkende machine vast komt te zitten, wat verondersteld dat we kunnen herkennen wanneer ze goed werk levert. Zulke verklaringen veronderstellen dus de globale integriteit van ons manifeste zelfbeeld, van onze manifeste reacties. De globale integriteit van onze natuurlijke psychologie is dus compatibel met wetenschappelijke en met name evolutionaire verklaringen van haar instaatstellende voorwaarden, maar ze kan in het licht van wetenschappelijke en met name evolutionaire verklaringen niet globaal verworpen worden, ook al kan een evolutionaire verklaring soms wat ontluisterende effecten hebben. De structuur en effecten van zulke ‘ondermijnende verklaringen’ zijn ondertussen grondig bestudeerd.

In een interessante reactie plaatsten Stefaan Blancke, Maarten Boudry, Helen De Cruz, en Johan De Smedt terecht wat kanttekeningen bij mijn nogal breedvoerig gebruik van de notie ‘instaatstellende voorwaarde’, maar mijn kerngedachte – dat de globale integriteit van ons manifeste zelfbeeld op grond van wetenschappelijke kennis van evolutionair te verklaren instaatstellende voorwaarden niet in het gedrang kan komen – leken ze niet te betwisten. Ikzelf ben sindsdien wat genuanceerder gaan denken over mogelijke revisies van ons manifeste beeld van onszelf op grond van wetenschappelijke inzichten. Kennis van spontane neigingen en heuristieken helpt ons denkfouten te vermijden en beter in te schatten hoe wij als sociale dieren ons samenleven wat beter kunnen organiseren en de soms wat te optimistische interpretatie van onszelf te nuanceren. Beter inzicht in de evolutionaire oorsprong van patronen van emotionele reacties zou ons kunnen behoeden voor misplaatste stereotypering, een fenomeen dat evolutionair te verklaren valt vanuit instinctieve identificatie- en exclusierelaties, die zelf attitudes zijn die in de ‘Environment of Evolutionary Adaptation’ (EEA) *fitness* bevorderen. Zelf denk ik niet dat kennis van de evolutionaire psychologie noodzakelijk was om tot dit soort inzichten te komen, maar dat terzijde. Hoever kan en mag zulk revisionisme gaan? Neem onze capaciteit om geldig te redeneren. Waarom zouden we epistemisch vertrouwen hebben in evolutionaire psychologie of evolutietheorie, gegeven het feit dat ze tot stand kwamen dankzij cognitieve vermogens die door evolutie niet geselecteerd werden om theoretische inzichten over hun ontstaansgeschiedenis te produceren, en die inzichten bovendien niets bijdragen tot het overleven van de soort? In elk geval kan amelioratieve psychologie niet beweren dat onze mentale economie *zo* inadequaat zou zijn dat het wetenschappelijke gehalte van de theorieën die ze *zelf* produceert daaronder zou gaan lijden. En ze kan evenmin ontkennen dat de vergissingen en neigingen waarop ze wijst, ons altijd al enigszins inzichtelijk waren. Veel van de bekende fenomenen uit de ‘bias en heuristics’-literatuur waren ons *altijd al vertrouwd* en worden doorgegeven in fabels, parabels en een oude en

wat ondergesneeuwde traditie van moralistische teksten die ons leren hoe we moeten leven. Zo hebben we nu harde empirische bewijzen voor pakweg de *confirmation bias*. Vroeger zagen we bij wijze van spreken alleen de balk in het oog van de ander. En toch wisten we altijd al dat we niet perfect waren, een inzicht dat ons een beetje minder imperfect maakt.

Ik ontleende mijn argument aan Peter Strawsons beeld van onze vertrouwde repertoire van reactieve attitudes (schuld, trots, schaamte, medeleven, nijd, ...) als natuurlijk weefsel waarop toeschrijvingen van verantwoordelijkheid of verschoning gedijen.¹ Cognitieve en reactieve attitudes zijn de geëvolueerde en dus contingente objecten van evaluaties als *waar*, *gepast*, of *adequaat* (en hun tegenhangers: *onwaar*, *ongepast*, *inadequaat*). Strawson wees er bovendien op dat de natuurlijke houding die onszelf, anderen en onze verhoudingen tot elkaar begrijpelijk en evalueerbaar maakt, staat tegenover een 'objectieve' houding (*objective attitude*) die aangewezen is wanneer we geconfronteerd worden met manifeste patronen van irrationeel en abnormaal handelen. Zulke manifeste patronen mogen niet verward worden met concrete voorkomens van ongepaste of inadequate attitudes die doorgaans heel goed herkenbaar en corrigeerbaar zijn binnen onze natuurlijke psychologie en dus niet nopen tot een 'objectieve' houding.² Patronen van irrationele attitudes, ongemotiveerde reacties en pathologieën nopen tot een objectieve houding die iemand van verantwoordelijkheid voor haar handelen vrijpleit, maar zulke deviante patronen *kunnen niet de regel worden*. Het deviante en pathologische is slechts herkenbaar op een achtergrond van *gepaste of adequate* morele en cognitieve reacties en daarom kan de objectieve houding niet de regel worden. 'It is self-contradictory that abnormality is the universal condition', schrijft Strawson.³ Het weefsel van attitudes dat ons zelfbeeld en dat van anderen constitueert en waarvan het ontstaan en de kenmerkende patronen evolutionair verklaard kan worden, creëert een beeld van onszelf en van anderen dat die attitudes als globaal *adequate* (*gepaste, ware*) attitudes opvat, een adequaatheid waartoe zelfs de evolutionaire psychologie zich moet verbinden om haar 'ultieme' evolutionaire verklaringen plausibel te maken. De globale integriteit van onze natuurlijke attitudes is het niet-theoretisch vertrekpunt voor wetenschappelijk onderzoek over haar instaatstellende voorwaarden.

Boudry & co wijzen erop dat ik een belangrijk fenomeen dat aanleiding kan geven tot zulk revisionisme, wat onderbelicht heb: het gebruik van intentionele en strategische termen in evolutionaire verklaringen. Ik laat hen even aan het woord:

De verleidelijkheid van dat revisionisme is in de eerste plaats gebaseerd op de genetische drogreden (*genetic fallacy*), een informele denkfout waarbij iemand een oordeel velt over een object of persoon louter op basis van oorsprong of ontstaansgeschiedenis. De belangrijkste bron van deze 'genetische misvatting' omtrent evolutionaire psychologie, die door Buckens onvoldoende wordt belicht, is het feit dat ultieme verklaringen doorgaans geformuleerd worden in

intentionele en strategische termen. Evolutie- biologen spreken over stabiele strategieën, signaalfuncties, genetische zelfzuchtigheid, manipulatie, uitbuiting, enzovoort (...)

Toegepast op menselijke (of zelfs dierlijke) emoties en psychologische disposities, versterkt deze intentionele formulering de wijdverbreide misvatting dat ultieme verklaringen in de plaats kunnen treden van manifeste en dus bewuste belevingen, of dat ze uitdrukking geven aan onze werkelijke, onderliggende drijfveren. Evolutionaire psychologie wordt verkapt 'psychoanalyse' van de menselijke geest, waarbij mensen 'onbewust' hun genen willen verspreiden of hun biologische fitness willen verhogen.

Boudry & co verwerpen terecht deze 'freudianisering' van de evolutionaire psychologie. David Buller heeft het over 'the temptation to view evolutionary psychology as a source of insight into latent motives directed at reproductive success... it is the Freudian legacy of the dynamic unconscious that tempts us... to internalize adaptive goals into the unconscious and then view them as the hidden driving force behind our behavior and reproductive success.' (D.J. Buller, *DeFreuding Evolutionary Psychology*, p. 111).

Hier ben ik het helemaal mee eens en het gebruik van termen en concepten uit ons manifeste beeld in wetenschappelijke modellen en theorieën verdient meer aandacht. De achtergrond van het debat is een vorm van explanatorisch revisionisme: vertrouwde 'proximale' rechtvaardigingen van cognitieve of reactieve attitudes zouden concurreren met 'ultieme' evolutionaire verklaringen. Zo houdt iemand van deze of gene persoon niet zozeer omdat het zijn kind is, maar omdat het ongeveer 50 procent van zijn genen draagt.⁴ Manifest altruïsme kan teruggevoerd worden tot genetisch egoïsme. Evolutiebiologen Richard Dawkins en John Krebs verdedigden dat communicatief handelen dat *prima facie* coöperatief lijkt *in feite* gericht is op en altijd teruggevoerd kan worden naar manipulatie van de ander in functie van genetisch gedetermineerde zelfzuchtige motieven.⁵

Wellicht spelen sciëntistische motieven hier een belangrijke rol, maar die schuif ik gemakshalve even terzijde. Hier wil ik, ter afsluiting van mijn bijdrage, wat dieper ingaan op de vraag wat die *terugvoerbaarheid* precies zou kunnen betekenen en of de termen *egoïsme* en *altruïsme* zoals gebruikt in onze manifeste psychologie wel hetzelfde betekenen wanneer ze in biologische theorieën gebruikt worden. Zijn de voorbeelden van persuasief taalgebruik die Dawkins en Krebs opvoeren – voorbeelden van *manifeste* manipulatie van anderen met taal – inderdaad argumenten voor de stelling dat *genetisch egoïsme* correct is?

Achter dit explanatorisch revisionisme schuilt een belangrijk misverstand dat in de hand gewerkt wordt door een vorm van 'conceptual engineering' die impliciet plaats vindt wanneer je *manifeste* concepten gaat gebruiken in *wetenschappelijke* modellen en theorieën. Ik neem als voorbeeld de term altruïsme. We onderscheiden het manifeste concept van altruïsme (M-altruïsme), en het concept van altruïsme dat in de evolutionaire psychologie gebruikt wordt

(B-altruïsme). Beide concepten worden vaak met hetzelfde *woord* uitgedrukt, wat bijzonder misleidend is, en in de evolutionaire psychologie aanleiding geeft tot misverstanden. In ‘What is evolutionary Altruism?’ schrijft Eliott Sober (filosofie van de biologie én wetenschapsfilosoof) het volgende:

“Sociobiologists sometimes confuse vernacular and evolutionary altruism, as when they argue that people cannot really be altruists in the vernacular sense, on the grounds that evolutionary altruism cannot be a reality” (Sober 1988, p. 459).⁶

‘M-altruïsme’ en ‘B-altruïsme’ behoren tot verschillende *conceptuele kaders en kunnen dus niet dezelfde betekenis hebben. Wanneer een term uit het ene kader binnen het andere kader gebruikt wordt, ontstaan ongerijmdheden.* Ik zal nu kort laten zien dat ‘altruïsme’ binnen het manifeste beeld een andere betekenis heeft dan in het wetenschappelijke beeld. Manifest altruïsme (M-altruïsme) vereist dat je verlangens kunt vormen die gericht zijn op het welzijn van de ander (de **kost** (*cost*) van het realiseren van dat verlangen is groter dan het **voordeel** (*benefit*) voor jezelf). M-altruïsme veronderstelt dat motieven of redenen een rol spelen in de rechtvaardiging van de manifeste intentionele handelingen gericht op het welzijn of welbevinden van de ander. Ik moet dus een M-altruïstisch *motief* hebben gehad om (naar aanleiding van een handeling) als altruïstisch beoordeeld te worden. Toevallig iets verrichten (of nalaten!) dat jou beter maakt of jou voordeel verschaft, valt daar niet onder. Doorgaans wordt aangenomen dat ik altruïstische motieven kan hebben zonder dat mijn motieven tot geslaagd of succesvol altruïstische handelen hebben geleid. B-altruïsme is van toepassing op *elk* organisme – op mieren en mensen. B-altruïsme kan instinctief of adaptief zijn. M-altruïsme is, als manifest fenomeen, gericht op het welzijn van de ander als *keuze die we maken. Zelfs indien dit fenomeen een niet-manifeste biologische verklaring kan krijgen, is de manifeste rechtvaardiging voldoende om het belang, de waardevolheid ervan in te zien.* Een tweede kenmerk van M-altruïsme is dat in onze motieven geen *reproductief voordeel hoeft te liggen.* Stel je bent een begenadigd pianist. Ik help je de piano af te betalen, en mijn handeling brengt je ertoe je hele leven lang piano te spelen, met als gevolg dat je lief en leed vergeet – en je vergeet je voort te planten. Mijn handeling verliest daardoor niets van haar M-altruïstisch karakter, maar ze bevordert zeker niet jouw *fitness.* ‘De ander een reproductief voordeel bezorgen’ behoort niet tot het manifeste kader waarin we samenwerken, elkaars handelingen op elkaar afstemmen, etc. Het is geen gebruikelijk motief om je voort te planten. Het is een concept dat behoort tot het evolutionair-biologische denkkader.)

Ten derde: M-altruïsme is een *absoluut* concept. Het laat geen kwalificaties toe. Stel dat iemand altruïstischer is en twee piano’s schenkt. Maakt het feit dat hij meer deed dan ikzelf, hem meer altruïstisch? Helemaal niet: de kwalificatie van mijn handeling A als altruïstisch is *conceptueel* onafhankelijk van het bestaan van een handeling van B die ook altruïstisch is. Het is niet omdat je het altruïsme van de schatrijke filantroop zelfs niet kunt benaderen dat je geen altruïstische

handelingen kunt stellen. B-altruïsme is een kenmerk van organismen in een populatie waarvoor de evolutionair relevante vraag luidt: wanneer is B-altruïsme fitness-bevorderend binnen een populatie? ‘Hij handelde onzelfzuchtig’ is een commentaar, een kwalificatie, van zijn of haar handelingen in het licht van redenen of motieven. Het is geen algemeen commentaar gebaseerd op een inzicht uit de biologie.

Tenslotte: Motieven voor altruïstisch handelen mogen niet ingegeven zijn door verder liggende zelfzuchtige motieven. De motieven en handelingen mogen niet in een instrumentele relatie staan tot een verder liggend doel dat mij iets zou opleveren. Mijn verlangen is niet-instrumenteel gericht op de ander. (Zuiver altruïsme vereist dat je *afstand* doet van verlangens die op jezelf gericht zijn en daarvoor een prijs betaalt.) Uit het banale feit dat ik mijn verlangens wil realiseren, volgt niet dat het object van die verlangens (hun inhoud) op mijzelf betrekking heeft, op mijn welbevinden, op een voordeel voor mij. Dat we handelen om *onze* verlangens te realiseren is een triviale waarheid (hoe kan ik handelen op grond van jouw verlangens, tenzij ik ze begrijp en overneem, en als motief accepteer voor wat ik doe?). Het is de *inhoud* van een verlangen dat het altruïstisch karakter ervan vastlegt. Zelfs indien geen enkele handeling helemaal zuiver is – we denken altijd wel ergens aan onszelf, we zijn ijdele wezens en plaatsen onszelf graag in goed daglicht – kunnen we dit onderscheid maken. Wanneer we ontdekken dat aan gul gedrag van de buurman een verborgen egoïstisch motief ten grondslag lag, *zien we de ander in een ander daglicht*.

Samengevat: M-altruïsme kenmerkt onze keuzes en handelingen – zo treffen we elkaar aan in de wereld. M-altruïsme vereist een psychologie, een mentale economie, is niet gericht op reproductie en niet comparatief. Het is een uitgesproken **antropocentrisch** concept. B-altruïsme is niet-psychologisch, rechtstreeks gericht op reproductie en comparatief. Binnen het manifeste beeld van onszelf kunnen we de vraag ‘zijn wij altruïstische wezens?’ alleen maar bevestigend beantwoorden. Dat B-altruïsme louter gericht is op fitness-bevordering, maakt niet uit. Je kunt niet aantonen dat mensen altijd M-zelfzuchtig handelen louter omdat onze genen B-zelfzuchtig zijn.

Ik vermoed dat het dit soort spraakverwarringen zijn die evolutionaire psychologie een slechte naam bezorgen, en de meeste evolutionaire psychologen zijn verstandig genoeg om niet in deze valkuilen te trappen. Helaas treffen we in de media lieden aan die deze conceptuele verwarringen in stand houden en er verregaande en vaak niet al te flatterende conclusies over onszelf en ons manifeste beeld van onszelf uit afleiden. Ze gebruiken evolutionaire psychologie om een ondermijnend punt te maken. Ik heb geprobeerd hun denkfout te verhelderen.

Noten:

¹ De reactieve attitudes zijn volgens Flanagan geculturaliseerde versies van proto-deugden zoals sympathie, trouw en moed die overlevingswaarde hebben. Zie O. FLANAGAN, ‘Ethical Expressions: Why Moralists Scowl, Frown and Smile’, in J. HOGDE & G. RADICK,

The Cambridge Companion to Darwin, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 377-398.

² Zie P.F. STRAWSON, 'Freedom and Resentment', in Michael McKenna & Paul Russell (Eds.), *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P.F. Strawson's 'Freedom and Resentment'*, Farnham: Ashgate, 2008, pp. 19-37.

³ STRAWSON, *o.c.*, p. 25.

⁴ Zie bijvoorbeeld Anthony WALSH, 'Evolutionary Psychology and Criminal Behavior', in J. BARKOW (ed.), *Missing the Revolution: Darwinism for Social Scientists*, Oxford, University Press, 2006, pp. 225-268.

⁵ Zie bv. J.T. KREBS, en R. DAWKINS, 'Animal Signals: Information or Manipulation?' in J.R. KREBS and N.B. Davies (eds.), *Behavioural Ecology: an Evolutionary Approach*. Oxford, Blackwell Science, 1978, pp. 282-309.

⁶ Een voorbeeld: Trivers 1971.

Actueel essay

DE EVOLUTIEPSYCHOLOGIE – DE ZOVEELSTE OBJECTIVISTISCHE MENSWETENSCHAP

Willy Coolsaet

Steunend op de werken van Michael Tomasello¹ meen ik goede argumenten te kunnen aanvoeren om de evolutiepsychologie (en tegelijk de sociobiologie) fundamenteel in vraag te stellen. Wat de evolutiepsychologie inhoudt, heb ik geleerd uit de lectuur van Griet Vandermassens Dames voor Darwin². Ik zal een aantal keren naar haar boek verwijzen. Hoewel haar thema – de verschillen tussen man en vrouw - een serieuze inperking betekent van waar het in de evolutiepsychologie allemaal om gaat, is haar boek zeer leerrijk en laat het ons toe een genuanceerd oordeel te formuleren. Laat mij hier vermelden dat ik het met Griet Vandermassen verregaand eens ben wat de resultaten van haar uiteenzetting betreft, evenwel niet met de onderbouwing ervan. We gaan nauwelijks in op de evolutiepsychologie als dusdanig – op haar reductie van de mens tot een brein bestaande uit een veelheid van al of niet met elkaar samenwerkende modules³. De lezer zal inzien dat dit er voor een beoordeling niet toe doet.

Michael Tomasello toont overtuigend aan dat er een wezenlijk verschil is tussen mens en dier. Dieren (in zijn geval mensapen en vooral chimpansees) kunnen niet echt samenwerken. De reden hiervoor is dat ze zich niet in de ander kunnen verplaatsen. Als de chimpansee een mens zou zijn, zou hij de prooi zien, zou hij ook weten dat zijn medemaat de prooi ziet, maar hij zou ook beseffen dat zijn maat weet dat hij de prooi ziet: ik weet dat jij weet dat ik weet, en omgekeerd, jij weet dat ik weet dat jij weet – en alles tegelijk. We zijn een wij. We kunnen ons met de ander(en) identificeren. We kunnen gemeenschappelijk plannen maken, we kunnen delen, elkaar helpen. Het is potentieel ethisch handelen. Het is gedeelde intentionaliteit (shared intentionality). Ik zie een intrinsiek verband met wat volgens mij aan de basis van de samenleving ligt: het (solidaire) geven als geven-krijgen-teruggeven, wat gebeurt in vrijheid (het geven gebeurt spontaan, het teruggeven kan achterwege blijven, enz.). Ik spreek van het open perspectief dat de mens is. De zonder enige twijfel slimme chimpansee kan dat alles niet.

Wat hier gezegd is, is een vloek voor de sociobiologie en haar jongste spruit, de evolutiepsychologie. Tot overmaat van ramp voor beide verbindt Tomasello zijn opvatting met de idee van de natuurlijke selectie. Het kunnen samenwerken levert namelijk een groot evolutionair voordeel op. We laten het Tomasello zelf zeggen⁴:

... “de menselijke individuen die vandaag leven, zijn op natuurlijke wijze geselecteerd om bepaalde soorteigen ecologische of socio-ecologische uitdagingen aan te gaan. Bijvoorbeeld, één voorstel is dat de mensen vele van hun unieke cognitieve en sociale capaciteiten ontwikkelden in antwoord op ecologische uitdagingen die hen eerst verplichtten samen te werken met elkaar in het verkrijgen van voedsel en vervolgens hen ertoe brachten grotere culturele groepen te vormen om hun voedselbronnen tegen andere groepen te verdedigen. Onder deze voorwaarden hadden individuen die het best met anderen konden samenwerken – individuen die zowel in staat waren als gemotiveerd waren om hun koppen samen te steken om een vorm van cultuur uit te werken – een adaptief voordeel en namen snel in aantal toe”.

Maar het cruciale punt is dat dit vermogen tot veel meer in staat is dan beter voedsel verkrijgen en de voortplanting bevorderen. Het kan zijn dat het daar steeds verband blijft mee houden – maar dan niet beperkt tot individuen of groepen, maar in een veel verder reikende bekommernis (voor wat we “het goede leven” kunnen noemen). Het is in principe ethisch (we kunnen zeggen dat de menselijke uitgangspositie ethisch is en dat het onethische een afwijking is, die “leeft” van de oorspronkelijke ethische ingesteldheid).

Tussenbedenking. Wat valt te denken van het feit dat een adaptatie veel meer vermag dan enkel voor betere levensvoorwaarden te zorgen? Misschien dat sociobiologen en evolutiepsychologen dat kunnen aanvaarden. “Het is belangrijk”, stelt Griet Vandermassen⁵, “om adaptaties altijd goed te onderscheiden van bijproducten van adaptaties en van toevalseffecten of ruis. De navelstreng is een adaptatie. De navel is gewoon een bijproduct en de exacte vorm ervan is puur toeval”. Waarom zou een “bijproduct” niet het wonderlijke open perspectief zelf kunnen zijn? Maar ik verkies te steunen op een uiteenzetting van Stephen Jay Gould⁶ in zijn *De duim van de panda*. “Natuurlijke selectie kan een orgaan vormen 'voor' een specifieke functie of groep van functies. Maar dit 'doel' hoeft het vermogen van dat orgaan niet volledig te bepalen. Voorwerpen die ontworpen zijn voor bepaalde doeleinden kunnen als gevolg van hun structurele complexiteit ook vele andere taken vervullen. ... Onze grote hersenen mogen ontstaan zijn 'voor' een reeks noodzakelijke bekwaamheden in het vergaren van voedsel, het socialiseren, of wat dan ook; maar deze bekwaamheden putten de grenzen van wat zo'n complex apparaat kan doen, niet uit”. “Het menselijk brein is groter geworden onder het effect van de natuurlijke selectie (God weet waarom maar er zijn waarschijnlijk goede redenen). Nochtans is zeker dat het merendeel van de actueel door het brein gedane “operaties” die onontbeerlijk zijn voor onze culturen maar ook voor ons overleven, enkel epifenomenen zijn van de reken capaciteiten die aan deze machine eigen zijn en geen darwiniaanse entiteiten die genetisch gemotiveerd zijn en speciaal door de natuurlijke selectie geënt zijn om functies te vervullen die ze actueel hebben”⁷.

Het altruïsme dat de sociobiologie de dieren toeschrijft, is een lachertje. In Tomasello's beschrijvingen van de chimpansees is het onvindbaar. Wel is er in de

chimpanseefamilie zorg – voor de kleintjes. De chimpanseemoeders zijn zorgende wezens. Soms ook sluiten zich bij die zorg enkele niet-gezinsleden aan. Maar men kan daarbij – bij deze *sympathie* voor en *empathie* met een klein aantal enkelingen – niet van bewuste, vrije, ethische activiteit spreken. Ik heb ze *proto-ethiek* genoemd (men kan ook zeggen *proto-altruïsme*).

Maar het open perspectief dat de mens is, is creatief. Het sticht cultuur – die niet zo maar te “herleiden” valt tot het in dienst staan van (of het effect zijn van) onze genen. Het opent onze ogen voor de werkelijkheid, in de kunst bijvoorbeeld, of in de wetenschap, het laat ze ons zien, en dat houdt geen (rechtstreeks) verband meer met zelfbehoud en voortplanting. Het sticht religie(s) – moeilijk te verklaren vanuit een sociobiologisch of evolutiepsychologisch perspectief. Vandaar de onbenulligheid van vele verklaringen van wat religie is⁸. Ik meen te zien dat men uit het open perspectief dat de mens is zijn besef van sterfelijkheid kan begrijpen. De mens ziet, anders dan de chimpansee, zijn eigen dood in die van de ander. “Ik ben als die ander, ik ga ook sterven”. Trouwens, het dier onderkent ook zijn “geboortigheid” (zoals Boehm zegt) niet.

We begrijpen dat de sociobiologie en/of evolutiepsychologie de specifieke menselijke verschijnselen onder het juk van onze genen wil brengen. Wilson⁹ maakt dat aanschouwelijk met het beeld van het aflopende landschap met een netwerk van geulen en een bal die wel naar beneden rolt, maar via verschillende mogelijke wegen. Ondanks de spelingen ligt in feite alles vast. Wilson gebruikt ook het beeld van de leiband: we hebben een zekere bewegingsvrijheid, maar uiteindelijk zeggen onze genen wat er zal gebeuren. Het is genetisch determinisme¹⁰.

Hier moet iets fundamenteel scheef lopen. Rudolf Boehm reikt ons een begrip aan dat het mogelijk maakt de correcte verhouding te begrijpen tussen onze biologische natuur - met haar erin aanwezig (genetische) verleden - en de specifieke menselijke eigenschappen of verschijnselen. Onze natuur is een geheel van *noodzakelijke mogelijksvoorwaarden* van het menselijk eigene. De natuur veroorzaakt het menselijk eigene niet, maar maakt het mogelijk. De natuur is een “fond”, een ondergrond, voor het typisch menselijke. Dat steunt erop. Het menselijk eigene “knoopt aan” bij deze natuur.

Ik illustreer dat met het volgende geval. De chimpanseemoeder draagt zorg voor haar baby. Ze is een zorgend wezen (zoals de voorlopers van de mens dat ook wel zijn). We kunnen zo’n zorg beschouwen als de fond waarop de menselijke zorg zich ent. Maar welk verschil – dat onmogelijk uit de chimpanseemoederzorg afgeleid kan worden! Ik verwijs naar een uiteenzetting van J. Vaclair in zijn *L’intelligence de l’animal*¹¹. Bij de bonobo en de chimpansee getuigen ongeveer 80% van de contacten met objecten tussen moeder en kind van *désengagement* of van afwezigheid van engagement bij de moeder. Bij de mens is het ongeveer omgekeerd, 77% van de acties van de moeder hebben tot doel het kind te betrekken in het manipuleren van objecten (nemen, wanneer het object aangeboden wordt, vragen, om beurt iets doen). Wat is de invloed van dit handelen

op het kind of op het jong? De bij mensen opgevoede chimpansee Chesley schenkt nooit aandacht aan de manipulaties van de moeder. En als dat gebeurt blijft de moeder neutraal. Ook de bij mensen grootgebrachte Kanzi reageert zo in contact met de mens. Bij het menskind valt echter op dat het in veel gevallen reeds met objecten bezig is op het ogenblik dat de moeder intervenueert. Bij mensapen stellen moeder en jong veelal handelingen los van elkaar. De dieren sluiten zelden inerte of levende objecten in hun relaties met de anderen in. Bij het menskind gebeurt dat vroegtijdig. “Het interessante feit is dat het uit zichzelf op zijn beurt objecten gaat insluiten in zijn relatie tot de andere”. Vaclair besluit dat de fysische wereld, de wereld van de beweging, van de objecten, van de tijd en van de ruimte voor het kind aanwezig zijn op een manier die sociaal gestructureerd is. We zien hier natuurlijk de gedeelde intentionaliteit aan het werk, zowel bij de moeder als (reeds) bij het kind.

De impact van de *shared intentionality* is allesbeheersend. Door het *recursive mind reading* van de gedeelde intentionaliteit wordt in een zekere zin alles anders. Met “alles” bedoel ik de hele genetisch verankerde erfenis die we van onze “voorouders” meegekregen hebben en die we min of meer kunnen achterhalen door naar onze naaste “verwanten”, de primaten, te kijken. Onze voorouders waren dus zoals de mensapen groepsdieren. Ze kenden hiërarchische machtsverhoudingen, sterke mannetjes domineerden, zetten hun wil door in het verkrijgen van voedsel en vrouwen, en sloten coalities met enkelingen, met het oog op (het behoud of het versterken) van hun machtspositie. De chimpanseemoeders zorgen voor hun kroost. Moeten we ons aansluiten bij de sociobiologen die stellen dat de man groot, krachtig geworden en tot agressie geneigd is in zijn strijd om vrouwtjes te krijgen en dat de vrouw bepaald is door het feit dat ze moeder is, een zeker zorgend bestaan wil, en een man kiest die daarin een steun kan zijn?

Maar deze erfenis steekt niet onbereflecteerd in ons brein (of misschien beter, ze kan steeds bereflecteerd worden). Dat is wat alles anders maakt. De moederlijke zorg houdt op enkel rechtstreekse gerichtheid op haar kroost te zijn. Ze wordt “bewuste” zorg, dit is, de zorg buigt zich over zichzelf. Zorgen wordt een stuk van het leven van de moeder, het deint uit, de moeder wordt als vrouw een zorgend-in-de-wereld zijn. Zo ook wordt de man, actief in het bewerken van de natuur, een creatief wezen dat veel meer dan de vrouw met dingen bezig is. Griet Vandermassen geeft uitvoerig het empirisch onderzoek weer dat op die verschillen wijst.

Vermits wat ze *beschrijft* in feite reeds altijd het menselijke open perspectief veronderstelt (hoe zou het anders kunnen), treden we haar graag bij – althans in de mate waarin het mogelijk is abstractie te maken van haar darwinistische vooropstellingen. Ze heeft gelijk erop te wijzen dat de verschillen tussen man en vrouw niet cultureel of historisch bepaald, niet seksueel neutraal zijn. Verrassend genoeg, zegt ze (en dat is voor haar een essentieel punt), wezen crossculturele studies uit dat veel genderverschillen niet kleiner worden naarmate vrouwen meer

vrijheid en kansen krijgen. Sommige worden juist groter”¹². Griet Vandermassen vermeldt hierbij verschillen in persoonlijkheid en in studie- en beroepskeuzen. Ze komt herhaaldelijk op dit verschijnsel terug. Hoe kan men dat anders verklaren dan dat de vrouwen hun biologische aard werkzaam laten worden (wat voor de vrouwen, niet langer gebiologeerd en op sleeptouw genomen door een mannenmaatschappij, een goede zaak is).

Wat Griet Vandermassen zegt, is to the point als ze een bepaald soort feminisme afwijst dat het biologische zo minimaliseert dat alles wat met man/vrouwverhoudingen te maken heeft louter *cultuur* is. Dan zijn de verschillen tussen mannen en vrouwen louter product van (patriarchale) machtsverhoudingen – die men echter niet kan verklaren. Men wil immers niet erkennen dat het menselijk eigene leeft op een fond van (mannelijke) dominantie, van hiërarchisering, zoals zo duidelijk is bij de mensapen¹³. Ik vermeld nog alleen dat Griet Vandermassen zich terecht verzet tegen de idee van een zeker feminisme dat de mannelijkheid van de man radicaal veroordeelt als intrinsiek dominant en destructief en de vrouwelijkheid celebreert als fundamenteel zorgzaam en egalitair¹⁴.

Wat kan het belang, de zin, het nut zijn van een menswetenschap die het menselijke open perspectief niet als funderend vooropstelt? Ze levert een aantal nieuwe gegevens op, enkele verspreide, losse inzichten – vaak op basis van empirisch onderzoek dat los staat van de deterministische vooropstellingen (zoals Griet Vandermassens bloemlezing van de sekseverschillen blijktbaar is). Naast een massa onbegrip en onbenulligheden.

Noten:

1 Onder andere M. Tomasello, *Why we cooperate*, Cambridge, 2009; M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Harvard, 2016; M. Tomasello, *Becoming Human. A Theory of Ontology*, Harvard, 2019.

2 G. Vandermassen, *Dames voor Darwin. Over feminisme en evolutietheorie*, Antwerpen/Amsterdam, 2019. Ik had ook het artikel “De modulen van de geest. Misverstanden over evolutiepsychologie” van Tom Speelman, Johan Braeckman en Griet Vandermassen (online) als richtlijn kunnen nemen; naast ook Johan Braeckmans, *Darwins moordbekentenis. De ontwikkeling van het denken van Charles Darwin*, Utrecht, 2001.

3 Modules zijn informatieverwerkende mechanismen die ons dankzij hun automatische werking vlot laten functioneren. Het zijn door het proces van de natuurlijke selectie ontworpen cognitieve modules, psychologische adaptaties (G. Vandermassen, o.c., blz. 152).

4 M. Tomasello, *Becoming Human*, blz. 5.

5 G. Vandermassen, o.c., blz. 174.

6 S. J. Gould, *De duim van de Panda. Over evolutie en ontwikkeling*, Amsterdam/Antwerpen, 1993, blz. 51-52.

7 S. J. Gould, *Un hérisson dans la tempête*, Grasset, 1987 (*An Urchin in the Storm*), blz. 54.

8 Zo spreekt Wilson in zijn *On human nature* (blz. 94) wel van het genetische voordeel dat de religie moet opleveren, maar ik zie niet dat hij dit echt aantoonst. Nog meer, hij laat zich verleiden door de stelling van Michael Harner dat de Azteken hun slachtoffers doodden en de offerresten opaten om op die wijze voldoende eiwitten (voor de elites) binnen te krijgen. Deze knotsgekke duiding veronderstelt een eiwittekort dat er absoluut niet was, en historici hebben dat overtuigend aangetoond (zie S. J. Gould en R. Lewontin, “The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptionist Programme”, in: E. Sober, *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, MIT Press, 1994, blz. 75-76.

9 E.O. Wilson, *On human Nature*, Harvard, 1978, 2004, blz. 60-61.

10 Griet Vandermassen lijkt het determinisme af te zweren. Ze spreekt van de mythe van het biologisch determinisme en van de naturalistische dwaling. Ze denkt blijkbaar dat een zekere flexibiliteit het determinisme uitsluit.

“Biologie en flexibiliteit sluiten elkaar allerminst uit. Wie biologie aan determinisme koppelt, heeft een verkeerde kijk op biologie” (blz. 30). In de tekst (online) van Speelman, Braeckman en Vandermassen lezen we dat van een genetisch determinisme geen sprake is. Maar dan is verder sprake van het feit dat een “volledig biologisch determinisme vervalt”. Wat moeten we ons in godsnaam voorstellen bij een determinisme dat niet volledig is? Men lijkt niet al te goed te begrijpen wat determinisme is (dat trouwens niet anders dan radicaal kan zijn). Mag ik verwijzen naar mijn “Het determinisme onderuit gehaald, De uil van Minerva, jg. 30 (2017), nr. 4, blz. 255-282.

11 J. Vaclair, *L’intelligence de l’animal*, Seuil, 1992, blz. 122-123. Vgl. ook Tomasello, *Becoming Human*, blz. 22-23.

12 G. Vandermassen, o.c., blz. 13, blz. 155, blz. 197. Zie ook blz. 208 e.v. over beroepskeuzen, blz. 218-219 in verband met seks.

13 Wat voor Griet Vandermassen niet betekent dat daar niet aan kan geremedieerd worden.

14 G. Vandermassen, o.c., blz. 193.

Actueel essay

HERSENS UIT HET STENEN TIJDPERK

Raf Debaene

“SKEPP vraagt harde bewijzen en/of logische verklaringen”¹ staat te lezen op de website van SKEPP, de *Studiekring voor Kritische Evaluatie van Pseudowetenschap en het Paranormale*. Ik was dan ook verwonderd er een artikel² aan te treffen van Griet Vandermassen waarin ze een lans breekt voor evolutionaire psychologie, die nochtans helemaal niet voldoet aan deze eisen van de harde wetenschap waar SKEPP beweert voor te staan. Toch is deze tekst het bespreken waard. Vandermassen ontpopt zich immers als vooraanstaand pleitbezorger van de evolutionaire psychologie en neemt op grond van deze en aanverwante ‘wetenschappen’ geregeld standpunten in over feminisme, lgbtqi en onlangs over seksuele opvoeding in het Franstalig onderwijs. Haar tekst toont bondig maar accuraat waar het in de hype van de evolutionaire psychologie om gaat en hoezeer ze op los zand berust.

Vermeende wetenschappelijkheid van de evolutionaire psychologie.

Over menselijk gedrag en samenleving uit het pleistoceen, de basis van de evolutionaire psychologie, is er geen informatie maar enkel verbeelding. Daarop antwoordt Vandermassen dat die beschrijving een hypothese is waaruit dan weer ‘voorspellingen’ over hedendaags gedrag worden afgeleid, die vervolgens empirisch getoetst en bevestigd worden. Een normale wetenschappelijke praktijk dus, alleen is die voorstelling bijzonder rooskleurig.

Zo zou uit onze pleistocene voorgeschiedenis logisch af te leiden zijn dat vrouwen bij de keuze van een seksuele partner hogere eisen stellen dan mannen; empirisch onderzoek zou dat hebben bevestigd. Wát die hogere eisen zijn en welk onderzoek dat heeft geoperationaliseerd en vastgesteld voor alle tijden en culturen, blijft in het ongewisse. En dat vrouwen (maar ook mannen) niet altijd en overal hun partner kiezen of kozen, is blijkbaar geen bezwaar, want niet eens het vermelden waard. Een ander voorbeeld: omdat mannen jaagden en vrouwen verzamelden, zouden mannen een beter oriëntatievermogen hebben dan vrouwen. Maar als de vroegste mensen nomadisch waren, is er dan nog zo een groot verschil tussen op zoek gaan naar dieren en zoeken naar planten? En gaat het hier eigenlijk om meer dan een cliché? Ik kan er in elk geval alleen maar uit afleiden dat ik een vrouw ben en mijn echtgenote een man, tegen het oordeel van het

bevolkingsregister en alle biologische tekenen in. Mogelijks is het verweer dat het hier alleen maar om een statistische tendens gaat, maar dan zou het alleen maar van intellectuele eerlijkheid getuigen de percentages te benoemen. En bovendien: als de mannelijke en vrouwelijke hersenen zo verschillend zijn en dat verschil biologisch vaststaat, dan is toch heel moeilijk aan te nemen dat er zo veel afwijkingen zijn?

Sterker nog: de rolverdeling jagers - verzamelaarsters is een pure veronderstelling, waar archeologische vondsten³ van wapens in vrouwengraven heel wat vraagtekens bij plaatsen. Ook beschrijvingen van in de moderne tijd bekende maatschappijen van jagers-verzamelaars⁴ verwijzen die zogenaamd wetenschappelijke hypothese naar het land van de mythen. Toegegeven, archeologie en beschrijvingen van recentere jagers-verzamelaarsmaatschappijen leveren ons ook alleen maar vermoedens op over het reilen en zeilen van pleistocene samenlevingen. Ze zijn echter meer onderbouwd dan de spinsels van evolutionaire psychologen. We weten simpelweg niets met enige zekerheid over de vroegste maatschappijen en kunnen er dus geen conclusies uit trekken. De evolutionaire psychologie doet net het omgekeerde: huidige statistisch vaststelbare tendensen projecteert ze op de vroegste samenlevingen om dan vervolgens die huidige tendensen als gegrond in de natuur voor te stellen.

Vandermassens beschrijving van haar ‘methodologie’ toont trouwens meteen ook de zwakte ervan. “Hoe meer bevestiging een hypothese krijgt, hoe meer de juistheid ervan komt vast te staan” schrijft ze. Zo blijkt evolutionaire psychologie inderdaad te werk te gaan: voortdurend op zoek naar bevestiging terwijl ze falsificatie links laat liggen. Zo is Vandermassens bewering dat de taille-heupverhouding van 0,7 een universeel schoonheidsideaal is omdat ze een aanwijzing is van hoge vruchtbaarheid, helemaal geen wetenschappelijk evidentie en wordt zelfs door sympathisanten van de evolutionaire psychologie ernstig in vraag gesteld of zodanig genuanceerd dat men zich kan afvragen wat er nog beweerd wordt⁵. Wat Vandermassen ‘feiten’ noemt, zijn in het beste geval hypothesen waar geen eensgezinde wetenschappelijke bevestiging voor bestaat.

Het besluit dringt zich op: evolutionaire psychologie, zoals Vandermassen die voorstelt, kan niet bogen op de wetenschappelijkheid en waarheidsclaims waarop fysica, biologie, wiskunde terecht aanspraak maken. Op zich hoeft dat geen probleem te zijn, maar het maakt duidelijk dat Vandermassens politiek-maatschappelijke uitspraken, die ze op zogenaamde feiten baseert, zonder meer ideologisch zijn. Dat is natuurlijk geen bezwaar – een politiek debat is altijd ideologisch gekleurd. Ook de sociale wetenschappen (economie, sociologie, psychologie, demografie...) hebben er hun plaats in, ook al zijn ze door hun eigen aard niet waardenvrij, zonder daarom elke band met de realiteit te verliezen. Sociale wetenschappen geven in het beste geval statistische correlaties tussen menselijke fenomenen (bv. tussen inkomens en reisgedrag, tussen woonomgeving en criminaliteitscijfers, inkomen en doktersbezoek ...) Ze kunnen geen oorzakelijke verbanden aangeven zoals de natuurwetenschappen, omdat in de

samenleving geen enkel feit volkomen te isoleren valt van de rest van de samenleving. De samenleving is nu eenmaal geen laboratorium en voldoet niet aan de laboratoriumvereisten.

De menselijke natuur

Door de evolutionaire psychologie te verbinden met een betrouwbare wetenschap als de biologie en ook met de iets speculatievere evolutionaire biologie, krijgt die eerste zeer ten onrechte het aureool van natuurwetenschap. Onder het mom de tegenstelling tussen natuur en cultuur te overbruggen, voert ze weer de natuur op als onwrikbaar fundament van bestaande maatschappelijke verhoudingen. Vandermassen steekt het overigens niet onder stoelen of banken: ze is noch min noch meer op zoek naar de in het pleistoceen vastgelegde universele menselijke natuur, zij het dat die wel uiteenvalt in twee verschillende natuurlijke soorten, namelijk zaadcelproducerenden en eicelproducerenden, met elk hun eigen specifieke hersenen en navenant gedrag. “Zij [sic, bedoeld wordt de evolutionaire psychologie] benadrukt immers de eenheid van de mensheid door onze universele menselijke natuur.” “Wel legt zij [sic] evolutionair ontstane verschillen tussen de seksen bloot.” “De natuur is seksistisch [...] en alleen door inzicht te verwerven in het hoe en waarom van de sekseverschillen kunnen wij seksisme efficiënt bestrijden zonder de verschillende capaciteiten van mannen en vrouwen onrecht aan te doen.”

Nu valt natuurlijk niet te ontkennen dat er universele menselijke gedragingen zijn. Alle mensen ademen, eten en drinken, worden geboren en sterven, communiceren talig. Ze zijn allen op een of andere manier in een cultuur opgegroeid en verhouden zich tot maatschappelijke regels. Een overweldigende meerderheid mensen hebben seks, soms zelfs met het oog op voortplanting. Alle universele gedragingen kunnen overigens gevonden worden zonder tussenkomst van bespiegelingen over het pleistoceen menselijk gedrag: Vandermassen heeft het over “manifest aantoonbare structurele gedragskenmerken.” Als ze er werkelijk zijn en zo manifest zijn, kunnen we ze rechtstreeks aan het werk zien en achterhalen, doorheen alle tijden en alle culturen, bij alle mensen. Dat echter bepaald gedrag in alle tijden en alle culturen voorkomt, betekent wel nog niet dat het universeel is: moord is wellicht van alle tijden en windstreken, maar is zeker niet universeel, gezien makkelijk vaststelbaar is dat heel wat mensen niet moorden. Idem dito voor het geloof in immateriële wezens en krachten. Dus ook als Vandermassen stelt dat er geen matriarchale culturen zijn of geweest zijn, betekent dat nog lang niet dat alle vrouwen van alle tijden daar vol enthousiasme in meedingen of meegaan. Bovendien: gezien Vandermassens vaststelling enkel gaat over gekende culturen, zegt ze ons niets over de samenleving in het pleistoceen, waarvan we geen berichten hebben.

Overbodigheid van de evolutionairpsychologische ‘inzichten’

Dat evolutionaire psychologie geen aanspraak kan maken op wetenschappelijkheid, hoeft ons overigens niet te verontrusten. Zelfs als ze betrouwbare kennis zou opleveren, zou die geen enkele betekenis hebben voor ons individueel en maatschappelijk gedrag, wat je van een menswetenschap toch zou mogen verwachten. Vandermassen belooft nochtans veel: “Alleen door de evolutie van onze soort te bestuderen en door na te gaan hoe die ons complexe brein vorm gaf, kunnen we menselijk gedrag *volledig* begrijpen [mijn cursivering].” Dat *volledig* begrip zal ons blijkbaar geleverd worden door voor de gewone sterveling onbereikbare kennis: de *ultieme* oorzaken van zijn gedrag. Immers: “Evolutiepsychologen graven naar de ultieme oorzaken: ze proberen het bestaan van de onmiddellijke oorzaken te verklaren.” Maar wat brengt dat inzicht in die zogenaamd ultieme oorzaak van mijn gedrag toe? Moet ik veranderen van bakker, van partner, van bezigheid, van leefwijze omdat ik nu ‘weet’ dat mijn gedrag geworteld is in het pleistoceen en ik onbewust gehoorzaam aan neigingen die miljoenen jaren geleden vaste vorm hebben gekregen? De evolutionairpsychologische verklaring van ons gedrag lijkt heel sterk op die van een vulgaire psychoanalyse: zoals bij die laatste elk gedrag eigenlijk gedreven is door seksueel verlangen, is het bij de eerste niets anders dan overleving en voortplantingsdrang. In beide gevallen weten we niet wat we werkelijk doen en wat ons eigenlijk drijft maar is er wel een meester-wetenschapper die het weet in onze plaats.

Maatschappelijke relevantie

De evolutionaire psychologie levert dus geen inzichten en haar zogenaamde inzichten zijn totaal onbelangrijk. Meer nog: als het werkelijk zo is dat we opgezaald zitten met een brein en neigingen uit het pleistoceen, dan zijn we blijkbaar in zeer hoge mate onaangepast aan de huidige wereld, waarvan we toch met enige zekerheid mogen veronderstellen dat die sedert het pleistoceen sterk veranderd is. Een beetje moeilijk voor een theorie waarvan adaptatie een pijler is.

Toch hamert Vandermassen op het maatschappelijk belang van haar evolutionaire psychologie. “Wetenschap draagt immers een grote maatschappelijke verantwoordelijkheid” besluit ze. Inderdaad, daarom moeten we zeer voorzichtig zijn om iets ‘wetenschappelijk’ te noemen. Terecht houdt Vandermassen de scheiding tussen wetenschap en ethiek hoog en distantieert ze zich dan ook van het sociaal darwinisme en het eugenisme. Het maatschappelijk belang van de evolutionaire psychologie ligt volgens haar in de strijd tegen een bepaalde ideologie, die ze toeschrijft aan of identificeert met de traditionele sociale wetenschappen. “De weigering manifest aantoonbare structurele gedragskenmerken onder ogen te zien vanuit een ideologische motivatie is weinig

wetenschappelijk.” Dat zou juist zijn wat die klassieke sociale wetenschappen bepleiten: ze zouden “het principe van de oneindige kneedbaarheid van de mens door diens onbeperkte leervermogen” huldigen. “We kunnen dus om het even welke maatschappij creëren” is de kern van die ideologie en dat vormt een grote bedreiging. “Wie, zoals Stalin en Mao, de ideale mens meent te kunnen creëren door een aangepaste omgeving, is potentieel uiterst gevaarlijk.” De opvatting van sociologie en antropologie “dat de verklaring voor sociaal-culturele verschijnselen enkel in de cultuur ligt” is nu echter gelukkig voorbijgestreefd. “Het omgevingsdeterminisme bleek uiteindelijk onhoudbaar.”

Retorische truc

Hier rijzen toch onmiddellijk twee bedenkingen. Vooreerst: is het waar dat de andere dan op evolutiebiologie gestoelde sociale wetenschappen beweren dat de mens oneindig kneedbaar en om het even welke maatschappij maakbaar is? Ten tweede: kunnen we bij menselijk gedrag spreken over determinisme en wie doet dat dan?

Wat het eerste betreft: dit is niets meer dan de gekende en veel gebezigde retorische truc: de andere positie een extreme, manifest onhoudbare stellingname toeschrijven, zodat de eigen positie als het enig aanvaardbare redelijke alternatief verschijnt. Maar welke antropoloog, socioloog of psycholoog heeft ooit beweerd dat de mens onlichamelijk was of dat hij tot om het even wat kon worden geboetseerd? Als ze dat zouden zeggen, zouden ze zichzelf onmogelijk maken: hun voorwerp zou dan zo flexibel en ijl zijn, dat er niet eens observatie van mogelijk is. Wel hebben ze oog voor de enorme diversiteit aan menselijke gedragingen en maatschappijen, waarvan simpele principes als ‘natuurlijke en seksuele selectie’ op geen enkele manier rekenschap kunnen geven. Stellen dat uit iemands biologische constitutie, genen of DNA geen onbetwistbare conclusies te trekken zijn over diens gender, seksuele voorkeur, politieke gezindheid, ideeën, sociaal gedrag... is helemaal niet hetzelfde als stellen dat elke biologische mens alle mogelijkheden heeft, om het even wat kan worden. Biologische gegevenheid opent mogelijkheden en stelt grenzen, maar bepaalt niet wie of wat iemand inhoudelijk wordt. Stel dat koelbloedigheid genetisch bepaald is of biologisch vastligt, dan kun je met diezelfde koelbloedigheid beul, levensreddende arts, perfecte stuntman of betrouwbare piloot worden. Of nog: als een politicus onder invloed in het openbaar racistische wartaal uitslaat, is de inhoud van die uitspraak niet veroorzaakt door de alcohol, terwijl hij zonder die alcohol naar alle waarschijnlijkheid niet hetzelfde gezegd zou hebben. Op dezelfde manier kan verantwoord gebruik van psychofarmaca positieve resultaten opleveren, al dan niet in combinatie met een benadering van de mens als bewust wezen, afhankelijk van de klacht of symptomen.

Determinisme, oorzaken

Het tweede punt hangt samen met het voorgaande. Vandermassen gebruikt de term ‘oorzaken’ vaak en zonder enige reserve, zonder oog voor het betekenisonderscheid van die term in de natuurwetenschappen en de sociale wetenschappen. Tegelijkertijd zou de evolutionaire psychologie de valse tegenstelling natuur-cultuur en “de kloof tussen mens- en natuurwetenschappen” overschrijden. Het lijkt er echter veeleer op dat cultuur hier wordt herleid tot natuur en het natuurwetenschappelijk model domineert, dat het “omgevingsdeterminisme” gecounterd wordt door biologisch determinisme. Dat blijkt niet alleen uit de poging om evolutionaire psychologie via de evolutionaire biologie aan de biologie te koppelen en er zo hetzelfde wetenschappelijk statuut aan toe te kennen als de biologie heeft. Het blijkt evenzeer uit haar column in De Standaard van woensdag 13 juni 2023⁶ waar ze in kritiekloze navolging van Adrian Raine stelt: “Zo blijken omega 3-vetzuren, meditatie en hartslagverhogende medicatie agressieve neigingen verrassend goed in te dijken.” Hamas en Netanyahu hebben deze waardevolle tip blijkbaar naast zich neergelegd.

Het is evident dat Vandermassen zich indekt door telkens te herhalen dat biologie niet alles verklaart en dat er ook andere oorzaken zijn, door claims af te zwakken door het gebruik van termen als ‘menen, suggereren, waarschijnlijk’ – maar ook dat is een retorische truc: de wetenschappelijke zekerheid van de evolutionaire psychologie blijft voor haar als een paal boven water staan.

Natuur en cultuur

Verder veronderstelt de bewering over de overbrugging van de valse tegenstelling tussen natuur en cultuur dat er twee dingen zouden zijn: natuur en cultuur. Die zouden dan allebei oorzaken geven voor menselijk gedrag. We kennen echter slechts één werkelijkheid, de in een cultuur opgroeiende of levende mens, gezien door de ogen van mensen in een cultuur. Die ene werkelijkheid kan vanuit verschillende perspectieven worden bestudeerd, vanuit een biologische, psychologische, historische, linguïstische, sociologische... invalshoek. Natuur of lichaam en cultuur of geest of psyche zijn dan begrippen die overeenkomen met deze beschrijvingen, er het resultaat van zijn, maar in elk geval geen aparte werkelijkheden aanduiden die bij mekaar kunnen opgeteld worden of waartussen al dan niet tegenstelling of overeenkomst zou kunnen bestaan. De biologische beschrijving van de mens is ontzettend belangrijk en levert onschatbare diensten aan de klassieke geneeskunde, waarvoor alleen het grootste respect gepast is. De biologische taal verschilt echter grondig van de psychologische, sociologische, ... en het is niet mogelijk de ene in de andere te vertalen. Zo is intussen overduidelijk dat het biologisch geslacht de psychosociale genderrealiteit niet

dekt, hoewel tegelijkertijd gender niet kan bestaan zonder biologisch geslachtsverschil. Al die benaderingen bestaan naast mekaar; de methodologieën verschillen van mekaar en de ene is al strikter dan de andere; geen enkele vat de ‘echte’ werkelijkheid, omdat die werkelijkheid ons immers precies in die beschrijving verschijnt. Dat betekent geenszins dat de beschrijving de werkelijkheid ex nihilo zou creëren – binnen elke benadering is immers rationele discussie op basis van referenties naar intersubjectief waarneembare realiteit aanwezig. Daarom is het beeld van de verschillende stukken van de puzzel of van complementariteit hier ook niet van toepassing; het gaat immers niet om ‘delen’ van de werkelijkheid die dan weer harmonisch kunnen worden samengevoegd, noch om verschillende opvattingen die met mekaar moeten worden verzoend of mekaar uitsluiten. Hoogstens kruisen en raken ze mekaar in onze dagelijkse omgang met mekaar en in de dagelijkse omgangstaal, en raken ze daar verward.

Ten slotte

Blijft de vraag waarom men steeds weer valt voor de verleiding het menselijk gedrag te funderen in een vaste natuurlijke basis. Speelt hier toch een nostalgie naar een romantische innesteling in de natuur? Of speelt hier omgekeerd het genoegen te kunnen bruuskeren door de mens als uiteindelijk niet veel meer dan een dier te kunnen voorstellen, het inzicht van de helder denkende illusieloze wetenschapper, die hoog verheven is boven het gewone volk, dat niet kan zonder zijn opgesmukte zelfbeeld? Of gaat het er toch om om zoals vanouds de bestaande maatschappelijke verhoudingen als noodzakelijk voor te stellen door ze in de natuur te funderen? Griet Vandermassen vindt in elk geval dat er een verschillende vrouwelijke en mannelijke natuur is, die aanleiding geeft tot verschillende professionele voorkeuren. Ze houdt zich er natuurlijk verre van toegang tot een beroep op basis van geslacht te weigeren, maar je kunt je toch afvragen wat er mis is met die mensen die een beroep uitoefenen dat niet past bij hun nochtans door de miljoenen jaren evolutie gevormde eigen aard?

Het wordt echt bedenkelijk als Vandermassen het EVRAS-project van het Franstalig onderwijs op basis van een heel eigen lezing verdacht maakt: “Jammer dat ze [seksuele opvoeding] hier gekoppeld wordt aan een agenda waarvan weinig leerkrachten zullen beseffen hoe ideologisch die wel is.⁷” Een verborgen agenda verkocht aan onwetende leerkrachten, verschilt dat van een complottheorie? Heeft Vandermassen het moeilijk met het feit dat EVRAS o.a. transgenderisme als positieve mogelijkheid benadert? Is dat omdat transgenders niet passen in de mythe van jagers en verzamelaarsters? Hier lijkt ze de dunne lijn tussen ethiek wetenschap toch te overschrijden.

En ten slotte: al bij al is haar artikel in SKEPP een mooie illustratie van het feit dat de bewering dat iets wetenschappelijk is, zelf niet wetenschappelijk is.

Noten:

1 <https://skepp.be/nl/over-skepp>

2 [https://skepp.be/nl/wetenschappen/biologie/evolutiewetenschappen/r-evolutionaire-
psychologie](https://skepp.be/nl/wetenschappen/biologie/evolutiewetenschappen/r-evolutionaire-psychologie) Alle citaten tussen "" zonder verdere referentie komen uit die tekst.

3 <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.abd0310#body-ref-R2>

4 <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0287101>

5 Bijvoorbeeld: <https://doi.org/10.1177/1474704918800063>;

<https://doi.org/10.3389%2Ffpsyg.2019.01221>;

<https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/593036>;

<https://jbrms.medilam.ac.ir/article-1-531-en.pdf>

6 https://www.standaard.be/cnt/dmf20230613_95900980

7 https://www.standaard.be/cnt/dmf20230919_96069536

Actueel essay

DENKEN MET WETENSCHAP. EEN ANDER VERHAAL DAT WE ZOUDEN KUNNEN VERTELLEN

Kristien Hens

In een onderzoek uit 1989 onderzochten Russell Clark en Elaine Hatfield hoe waarschijnlijk het is dat mannen respectievelijk vrouwen positief zouden reageren op de vraag van een knappe onbekende om op date te gaan, om mee naar hun appartement te gaan of seks te hebben. Zij kwamen tot de conclusie dat mannen veel meer dan vrouwen geneigd waren om hiermee in te stemmen. Je zou hieruit kunnen concluderen dat mannen een grotere neiging tot promiscuïteit vertonen dan vrouwen. Herhaaldelijk heeft men de bevindingen van Clark en Hatfield evolutionair verklaard door te wijzen op het feit dat mannen voordeel hebben bij het maximaliseren van de verspreiding van hun genetisch materiaal. Vrouwen moeten veel kieskeuriger zijn als het over seksuele partners gaat aangezien zij maar het kind van een man kunnen dragen. Er zijn echter ten minste twee onderling gerelateerde problemen met dergelijke studies en de bijhorende evolutionaire verklaringen. Allereerst zijn deze studies niet altijd even wetenschappelijk solide. Ten tweede zijn er de normatieve aannames en implicaties van deze evolutionaire verklaringen.

Laten we eerst eens kijken naar de wetenschappelijke kwaliteit van de studies. De studie werd uitgevoerd op een universitaire campus in Florida, een specifieke culturele context. Het is dus onwaarschijnlijk dat we uit de resultaten algemene besluiten kunnen trekken, die voor alle mannen en vrouwen ter wereld gelden. Onderzoekers zoals Terri Conley hebben de studie van Clark en Hatfield bekritiseerd. Conley deed verschillende experimenten en testte daarbij andere verklaringen voor de genderverschillen als het gaat om de bereidheid om in te gaan op seksuele avances. Haar bevindingen suggereerden dat verschillen in bereidheid tot vrijblijvende seks niet te maken had met de sekse van de persoon aan wie het voorstel werd gedaan. Die bereidheid hing dan weer wel af van persoonlijkheidskenmerken van de deelnemers, de gepercipieerde aantrekkelijkheid van degene die het voorstel deed, de potentiële risico's van de situatie en het stigma dat met een bepaalde reactie geassocieerd werd. Toch worden soortgelijke studies nog steeds vaak aangehaald als argument om bepaalde situaties van gender- en andere ongelijkheid te verklaren. We kunnen ons vragen stellen bij de reden waarom sommigen snel een evolutionaire verklaring voor het geobserveerde fenomeen omarmen. Een mogelijke verklaring is misschien dat het verhaal erg goed past in gangbare opvattingen over evolutie,

die vooral het belang van competitie benadrukken. Het lijkt evolutionair voordelig voor mannen om promiscue te zijn en voor vrouwen om kieskeurig te zijn. Inmiddels hebben tal van wetenschappers aangetoond dat gedrag van vrouwelijke menselijke en niet-menselijke dieren niet altijd eenvoudig in een bepaalde mal past. Het zeer leesbare boek *Bitch* van Lucy Cooke geeft voorbeelden van promiscue vrouwelijke dieren en mannelijke dieren die voor de kinderen zorgen. Bovendien zijn zelfs binnen eenzelfde soort genderrollen flexibel, en dat geldt zeker niet alleen voor de moderne mens. Meer nog, Lucy Cooke stelt zeer scherp vast hoe sommige wetenschappers net tot zulke simplistische conclusies komen omdat men met een bepaalde, wat te simplistische darwinistische bril naar de werkelijkheid kijkt, een bril die bovendien mee gekleurd is door de eigen waarden en culturele vooronderstellingen.

Toegegeven, Darwin zelf liet veel meer nuances en varianten toe als het gaat om evolutionaire mechanismen. Zo liet hij in het midden of eigenschappen die een organisme tijdens het leven verworven heeft, doorgegeven kunnen worden aan de volgende generatie.. Om de aannames te begrijpen die bij hedendaagse evolutionaire verklaringen spelen kijken we best eerst naar de twintigste-eeuwse interpretatie van Darwins evolutieleer, het neodarwinisme. Neodarwinianen namen de mechanismen die Charles Darwin beschreven had, evolutie door natuurlijke selectie en seksuele selectie, en verbonden dat met de mendeliaanse wetten van de overerving. Deze ‘moderne synthese’ stelt dat genetische variatie, het resultaat van mutaties, zorgt voor variatie in het fenotype. Van Darwin namen ze het idee over dat organismen met een bepaald voordeel, of omdat ze aantrekkelijker zijn voor een partner, of omdat ze kenmerken hebben die hun overlevingskansen vergroten, zich gemakkelijker voortplanten. In de twintigste-eeuwse variant hiervan gaat het vooral over de eigen genen, die zoveel mogelijk moeten geproduceerd worden, of in de taal van een van de meer prominente neodarwinianen, die zich zo veel mogelijk ‘willen’ reproduceren. Je komt dus tot elegante, en mogelijk eenduidige verklaringen voor waarom een bepaalde hedendaagse toestand is zoals ze is. De pijl van de evolutie gaat een kant op, een organisme evolueert naar betere aanpassing in een bepaalde omgeving. Bovendien gaat het om willekeurige mutaties, die toevallig een voordeel hebben. Maar ongeacht het toeval en willekeur van mutaties en omgevingen, kan je, als je het eindproduct weet, wel gissen naar waarom dit gedrag zo geëvolueerd is. Je hoeft dan alleen maar te bedenken waarom deze varianten het gehaald hebben, en de (neo)darwiniaanse mechanismes van gencompetitie en selectie lijken hier aannemelijk. Toegepast op de studie die ik in het begin aanhaalde: we vinden dat mannen meer geneigd zijn om in te gaan op een voorstel tot vrijblijvende seks, op een campus in Florida. Het klinkt aannemelijk om dit gedrag te verklaren aan de hand van darwiniaanse mechanismen: het is voor een man evolutionair voordeliger met veel vrouwen te slapen dan voor een vrouw om met veel mannen te slapen. Hoewel verleidelijk, laat Clark en Hatfield's studie ons echter niet toe om . met zekerheid vertellen dat promiscuïteit zich selectief in mannen

ontwikkelde om aan de genetische drift tegemoet te komen. Andere verklaringmodellen kunnen een ander, complexer, maar daarom niet minder plausibel verhaal brengen. De neodarwiniaanse bril waarmee we naar gedragsstudies kijken, is niet de enige die we zouden kunnen opzetten. Vaak echter is er iets meer aan de hand dan een mogelijke verklaring aan de hand van een populaire theorie. De resultaten worden verklaard aan de hand van een theorie, maar zijn op zichzelf ook weer het bewijs dat de theorie klopt, en zelfs de enige mogelijke verklaring is.

Het neodarwiniaanse verhaal van het huwelijk tussen darwiniaanse evolutietheorie en genetica in de twintigste eeuw was een succesverhaal dat, net omwille van zijn eenvoud en zelfs voorspelbaarheid, nog steeds tot de verbeelding spreekt. Niemand spreekt tegen dat competitie en het kunnen doorgeven van genen belangrijke mechanismen zijn om de rijkheid van het leven te verklaren. Echter, al in de twintigste eeuw waren er wetenschapper die zich vragen stelden bij dit toch wel eenzijdige en mechanistische beeld op wat leven is en hoe we zover gekomen zijn. Een van de interessantste figuren in het debat is microbiologe Lynn Margulis, die tot voor kort veel minder serieus genomen werd dan haar collega's, maar die de laatste twee decennia vaak het gelijk aan haar kant gekregen heeft. Vanuit haar interesse voor microben ontwikkelde ze nieuwe manieren om te kijken naar de vorming van soorten en de vraag hoe organismen bepaalde eigenschappen kregen. Ze beschrijft dat de eerste drie miljard jaar dat er leven was op aarde, veel meer onze aandacht verdient dan dat nu het geval is. Immers, heel veel van de basisvoorwaarden van het leven zoals we dat nu kennen, zoals fotosynthese of het kunnen omzetten van organisch materiaal naar energie, zijn toen 'bedacht' door microben. Die deden dat niet volgens een strikt neodarwiniaans verhaal van competitie en het doorgeven van genen aan nakomelingen ten koste van andere soortgenoten. Integendeel, Margulis beschrijft de microbiële 'oersoep' als een creatieve omgeving, waar microben naar believen genen uitwisselen onder elkaar, om zo nieuwe mogelijkheden te scheppen. Toevallige ontmoetingen met andere organismen spelen hierbij een belangrijke rol. Er werden allianties gesmeed en samengewerkt en er werd geëxperimenteerd met multicellulariteit. Sommige allianties tussen verschillende types van eencelligen gingen zelfs zo ver dat ze een nieuw soort cel voortbrachten die de basis zou vormen voor zeer veel levensvormen vandaag, waaronder de mens. Denkend met Margulis kan je besluiten dat als het gaat om nadenken over wat het leven is, coöperatie, naast competitie, een belangrijk mechanisme is. Een aantal kenmerken in onze soort zouden zo verklaard kunnen worden. Denk aan de ontwikkeling van taal, die toestaat banden te smeden met onbekenden. Het vrouwelijke orgasme is lange tijd een raadsel geweest voor veel evolutionaire psychologen, omdat het niet goed 'past' in het traditionele verhaal. Als je uitgaat van het belang van coöperatie en allianties, dan zou je kunnen zeggen dat het een rol speelt in het smeden en verstevigen van banden. Of misschien is het gewoon een uiting van de vindingrijkheid en creativiteit van het leven, dat experimenteert

met mogelijkheden die zich aanbieden. Het is natuurlijk nog steeds mogelijk om deze voorbeelden in te passen in een mechanistisch verhaal van competitie en zichzelf replicerende genen. Maar het is niet het enige verhaal dat je kan vertellen. Mijn punt is dat er misschien wel theoretische winst te boeken valt door een kijk op leven toe te laten die ook het plezier van samenwerken en banden smeden niet alleen ziet als uitkomst van competitie van genen, maar ook als een van de basismechanismen.

Een van de grootste schokgolven die het denken van Charles Darwin veroorzaakte is zijn nadruk op toeval en onvoorspelbaarheid. De zekerheden die vaak geponereerd worden in het kader van evolutionaire verklaringen van gedrag suggereren vaak een soort onvermijdelijkheid. Mij lijkt het dat een complexe kijk op leven, zoals die van Lynn Margulis, waar er plaats is voor creativiteit die toelaat om te gaan met onverwachte situaties, voor samenwerking en toevalligheden, een vollediger plaatje geeft dan een verhaal dat enkel uitgaat van een strijd tussen genen. En vertrekkende van zulk dynamisch plaatje wordt het natuurlijk minder gemakkelijk om bestaande situaties voor te stellen als onvermijdelijke resultaten van mechanistische processen.

Maar complexe verhalen zijn vaak minder aannemelijk dan verklaringen die verschijnselen reduceren tot genen en competitie. Het verwijzen naar een mechanisme zoals dat van de egoïstische genen voegt een zeker gewicht toe aan de discussie. Het is een gemakkelijke, maar ook een beetje gemakzuchtige short cut om 'dit is wetenschap, de evolutie zegt het zo' te gebruiken om allerhande theorieën aan te hangen die toevallig goed aansluiten bij het eigen wereldbeeld. Ik pleit hier zelf ook schuldig aan. Mijn eigen onderzoeksinteresse is onder andere fenomenen zoals autisme en ADHD, en de noodzaak deze te begrijpen vanuit een niet-pathologisch perspectief. Nu is het al langer bekend dat er een correlatie is tussen de stress die een zwangere vrouw ervaart en de kans dat haar kind later een diagnose ADHD zal krijgen. In een wetenschappelijke paper ging men op zoek naar een evolutionaire verklaring hiervoor. Een kenmerk van sommige mensen met ADHD is dat zij soms actief op zoek gaan naar nieuwe dingen en situaties. Zij zijn 'novelty seeking'. Als je moeder zich in een stressvolle situatie bevindt, geeft het je waarschijnlijk een evolutionair voordeel dat je later andere oorden opzoekt. Ik moet toegeven dat ik gecharmeerd was door deze verklaring. Aangezien ikzelf een grote voorstander ben om ADHD niet als 'ziekte' maar als neurodiversiteit te zien, was ik verheugd over deze wetenschappelijke verklaring. Ze leek de normatieve claim dat ADHD ook een waardevolle manier van zijn kan zijn, wetenschappelijk te ondersteunen. Er is iets geruststellends om je eigen waarden bevestigd te zien in wetenschappelijke verklaringen. Toch denk ik dat dit voorbeeld net zo problematisch is als het gebruik van evolutionaire verklaringen voor bestaande ongelijkheden tussen mannen en vrouwen of voor de zogenaamde onvermijdelijkheid van fenomenen zoals oorlog en seksuele intimidatie. Het lijkt alsof de evolutie een doelgericht, maar hersenloos proces is. Als bepaalde toestanden die er nu zijn door eonen van trage evolutie zijn gegaan,

is er dan wel nog hoop op verandering? Evolutionaire just-so stories zijn geen onschuldige speculaties over hoe een bepaald fenomeen tot stand gekomen is. Stellen dat iets zus of zo is omdat wetenschap bepaalde tendensen heeft gevonden, en er een evolutionaire verklaring aan heeft kunnen geven, is altijd ook een normatieve beweging. Het suggereert dat de situatie zoals zij is, de normale situatie is. Wat de zaak nog complexer maakt, is dat ons wereldbeeld, onze waarden zelf natuurlijk ook gevormd zijn door dat bepaald wetenschappelijk wereldbeeld. Evolutionaire verklaringen geven een soort wetenschappelijke onderbouwing aan een hedendaags fenomeen, maar we gaan natuurlijk ook op zoek naar zulke verklaringen omdat we waarde hechten aan objectieve, wetenschappelijke verklaringen, die inzichtelijk en eenduidig zijn. Ze brengen orde aan in een chaotische wereld. Dat wil echter niet zeggen dat zulke verklaringen automatisch waar zijn, noch dat we bestaande situaties moeten accepteren of ‘normaal’ vinden. *Beware of certitude* zei de geweldige wiskundige en filosoof Alfred North Whitehead eens. Als de evolutie ons iets met zekerheid vertelt, is het dat er inderdaad maar heel weinig zekerheden zijn.

Wil dat zeggen dat de gehele evolutionaire psychologie en biologie dan maar op de schop moeten? Natuurlijk niet. Het vinden van bepaalde tendensen in soortvorming en gedrag is waardevol, en verklaringen op basis van darwiniaanse competitie kunnen verhelderend zijn. Ook heel waardevol is echter het besef dat het leven, vanop het niveau van de microben tot ons eigen seksueel gedrag, complex is, en dat er een groot deel waarschijnlijk niet simpelweg te verklaren valt in die termen. Toeval, creativiteit en samenwerking zijn inherent aan het leven, vanaf het moment dat het ontstond. Bovendien is de illusie van zekerheid niet zo onschuldig. Alle gebruik van de term wetenschap ten spijt, zit er iets inherent normatief in het verhaal dat er verteld wordt. Denk aan de studie die ik in het begin vermeldde: het is *normaal* dat mannen seks willen met zoveel mogelijk partners. Vrouwen die hetzelfde doen, daar is iets mis mee. Maar evengoed zou er iets mis zijn met mannen die daar niet zo een behoefte aan hebben.

Dat normatieve geldt natuurlijk ook voor het alternatieve verhaal dat ik in deze tekst heb proberen te vertellen, daar ben ik mij terdege van bewust. Maar misschien is het net zaak om de waardegeladenheid van wetenschap te omarmen en er actief mee aan de slag te gaan. Als we het ideaal van een reductionistische en waardevrije wetenschap achter ons laten, dan geeft ons dat misschien enerzijds de mogelijkheid om aan betere, want mindere naïeve wetenschap te doen. En anderzijds om aan ‘betere’ wetenschap te doen in de andere betekenis van het woord, een wetenschap die actief aan de slag gaat om een verhaal te vertellen dat mogelijkheden opent voor andere keuzes. Immers, als het volledige verhaal van evolutie er eentje is van openheid, creativiteit en toeval, dan is er geen enkele reden waarom de dingen zoals ze nu zijn, ‘normaal’ zouden zijn.

OP ZIJN FLINTSTONES

Gie van den Berghe

Het *Human Genome Project* dat het volledige DNA (het genoom) van de mens in kaart bracht, bepaalt en stuurt een flink deel van de moderne biologie. De mysterieuze, ogenschijnlijk doelgerichte ontwikkelingsgang van cel tot volwassen organisme zou volledig op mechanistische wijze verklaard worden. ‘Vandaag leren we de taal waarin God leven schiep’, concludeerde de Amerikaanse president Bill Clinton voorbarig (juni 2000).

Eén van de nieuwlichters in het zog van dit project is de zogenaamde evolutionaire psychologie. Deze ‘vernieuwende wetenschap’ heeft in weerwil van haar zelfbenaming geen uitstaans met evolutie of psychologie. Met ‘evolutionair’ wordt namelijk niet bedoeld dat menselijk gedrag en psyche evolueren, integendeel, evolutionair psychologen gaan ervan uit dat grote delen van ons handelen en denken voor eens en altijd vastgelegd werden in het pleistoceen, meer dan anderhalf miljoen tot tienduizend jaar geleden. Mensen leefden toen als jager-verzamelaars. Door de lange duur van dit tijdvak raakten gedragsgenen die overleving en voortplanting van bepaalde mensenstammen sterk bevoordeelden, almaar meer verspreid, tot ze uiteindelijk verstedden in het DNA van alle mensen. De code van erfelijkheid, DNA, wordt gedegradéerd tot een grotendeels statisch concept. Een evolutionaire theorie die zich op stilstand beroept!

De zowat tienduizend jaar die op het pleistoceen volgden, heten te kort te zijn voor evolutionaire verandering. Dat is een gratuite veronderstelling, de evolutie verloopt niet onveranderlijk traag, denk bijvoorbeeld aan mutaties die in een veranderd milieu een gunstig effect krijgen. We hebben geen idee of de zowat zesduizend generaties die tussen de vroege en de hedendaagse mens liggen, volstonden voor evolutionaire verandering. Maar wie actueel gedrag en denken verklaren wil door middel van verondersteld gedrag en denken van een oermens, *moet* een evolutionaire stilstand poneren, anders stort het kaartenhuisje in.

Van stenen tafels tot stenen brein

Het bedenken van een evolutionaire functie voor een gedrag of emotie geldt kennelijk als afdoend bewijs om het bestaan van een eeuwigdurend psychisch mechanisme te poneren. Angst voor spinnen en slangen bijvoorbeeld, moet ons in de oertijd behoed hebben voor dodelijke beten. Wie die angst niet had,

overleefde niet, kon zich minder of niet voortplanten, gaf haar/zijn in dit opzicht gebrekkige genen niet of minder door. Niemand getroost zich de moeite om aan te tonen dat er een gen of genen bestaan die dergelijke angst voorprogrammeren. Dat we niet ook een aangeboren gave hebben om eetbare en giftige paddenstoelen feilloos uit elkaar te kennen, blijft een mysterie.

Ook moraal moet evolutionair bepaald zijn. De Tien Geboden zitten ingebakken als een soort instincten. Zie maar: zo goed als alle geloofssystemen hanteren dezelfde morele codes! Klopt, maar het één volgt niet uit het ander. Mensen hebben zowat dezelfde noden en driften en die moeten, als een samenleving een kans op slagen wil hebben, bevorderd of aan banden gelegd worden. Geen van god of evolutie gegeven decaloog dus, maar geboden die ontstaan en beproefd zijn in samenlevingen. De regelgeving werd alleen aan bovenaardse wezen toegeschreven om ze kracht bij te zetten, afdwingbaar te maken. Was moraal aangeboren, dan zouden geboden en verboden overbodig zijn.

Evolutionair psychologen zetten het op zijn kop: moraal niet als product van cultuur en civilisatie, maar beschaving als resultaat van biologisch verankerde waarden, normen en idealen. We helpen familieleden niet omdat we met ze zijn opgegroeid, er wederzijds hechtingen en afhankelijkheid zijn gegroeid; nee, we helpen ze omdat we niet anders kunnen, het zit ons in de genen (Verplaatse).

Geweldig

Een flink deel van de werking van onze hersenen, sociale organisatie en cultuur zouden teruggaan op aanpassingen aan de oertijdgeving. Partnerkeuze, seksuele voorkeur, relatievorming, liefde, jaloezie, ontrouw, sociaal en huishoudelijk geweld, echtscheiding, verkrachting, agressie, egoïsme, altruïsme, coöperatie, statuszucht, religie, lachen, winkeldiefstal, bedelarij, criminaliteit, schizofrenie, de afkeer van kinderen voor spinazie... je kunt het zo gek niet bedenken of het zit minstens in potentie in het embryo.

Dankzij onze jager-verzamelaargenen zouden we ook uitgerust zijn met mechanismen die agressie inperken. Mensen zouden van nature een afkeer hebben van geweld. Dat is in strijd met behoorlijk wat menselijk gedrag, van huishoudelijk geweld tot genocide. Geen nood, evolutionair psychologen voegen er ter wille van hun zaak een apart moreel systeem aan toe: de geweldmoraal, het resultaat van ontelbare eeuwen schaarste en levensbedreigende situaties. Oorlog zit ons in de genen, punt.

Dit is het gebruikelijke stramien van evolutionaire psychologie: men 'verklaart' door uit te gaan van wat bewezen moet worden, namelijk dat agressie en oorlog nog steeds bestaan en door menselijke vindingrijkheid en winstbejag almaar dodelijker worden.

Redenerend vanuit hedendaags gedrag worden problemen bedacht waarmee onze vroegste voorouders geconfronteerd heten te zijn. Die werkwijze levert heel

wat vinding- en fantasierijke prehistorische scenario's op, die meer dan eens aan de *Flintstones* herinneren. Het grappige aan Fred en Wilma, de hoofdfiguren uit die televisiereeks die zich in het stenen tijdperk afspeelde, was dat ze zich precies zo gedroegen als wij nu. Deze projectie van gedrag en rolpatronen op de menselijke oertijd was humoristisch bedoeld. Evolutionair psychologen daarentegen willen ernstig genomen worden.

Ook vreemdelingenhaat verklaren ze in een handomdraai. Vreemdelingen proberen ons van oudsher te beroven van ons voortplantingspotentieel. Xenofobie is gewoon een psychisch mechanisme om dat tegen te gaan. Dit lijkt verdacht veel op de racistische stelling dat vreemdelingen op 'onze' vrouwen azen.

Het bestaan van in- en outgroup gevoelens, spanningen en agressie kan op meer aannemelijke, zij het meer complexe wijze verklaard worden: sociaalpsychologisch, sociologisch, geschiedkundig. Daar zijn al hele bibliotheken over vol geschreven.

Denkt men dit alles door, dan lijkt het erop aan te komen gehandicapte genen op te sporen, te verwijderen of te vervangen door meer beschavingsgerichte genen. Het lijkt wel een moderne uitgave van de eugenetische utopie. Mensverbetering niet langer toegepast op volk of maatschappij, maar op de enkeling. De mens heet opnieuw maakbaar.

Speculatie als methode

We hebben geen idee aan welke omgeving(en) onze verste voorouders zich moesten aanpassen; geen idee van omvang, structuur of organisatie van de groepen die ze vormden. De fossiele overblijfselen van de eerste mensen zijn al te fragmentair. Hun gedrag en psyche kunnen niet onderzocht worden, niet vergeleken met die van mensen hier en nu. Om hier een mouw aan te passen, maken evolutionair psychologen op selectieve wijze gebruik van gegevens over hedendaagse jager-verzamelaars. Ook dat is een bedenkelijke methode, die bovendien gepaard ging met gesjoemel. Moderne jager-verzamelaars leven zo goed als zeker in andere omgevingen dan onze vroegste voorouders en staan aan andere natuurlijke selectiedrukken bloot. Hedendaagse jager-verzamelaars zijn bovendien geen fossielen, ook zij zijn geëvolueerd.

Evolutionair-psychologische theorieën hangen aan elkaar van veronderstellingen, speculaties en cirkelredeneringen. De Amerikaanse bioloog Stephen Jay Gould noemde het *just so stories*, naar het gelijknamig kinderboek van Rudyard Kipling over 'hoe de kameel aan zijn bult komt' en meer van dat niveau.

Aangetoond moet worden dat er genen bestaan die gedrag en psyche bepalen, genen die aan natuurlijke selectie onderhevig zijn. Mocht zo'n gedragsgen ontdekt worden dan moet ook nog bewezen worden dat dergelijk DNA in fossiele resten van onze voorouders zit.

Totalitair

Charles Darwin en zijn neef Francis Galton (grondlegger van de eugenetica) waren er stellig van overtuigd 'dat opvoeding en omgeving slechts een geringe invloed op de mens uitoefenen, en dat de meeste van onze eigenschappen aangeboren zijn' (Darwins autobiografie). Zo dacht men in die tijd en die sociale klasse.

De evolutionaire psychologie heet een algemeen geldende manier van denken te zijn, toepasbaar op tal van vlakken: psychologie, psychiatrie, sociologie, geneeskunde, filosofie, economie, politiek en cultuur. Het is een totaalverklaring in wording, een seculiere religie, zoals vroeger de frenologie en psychoanalyse.

Een allesomvattende verklaring hoort alles te duiden, ook wat ertegen indruist. Zelfdoding bijvoorbeeld, evolutionair gezien toch een ongerijmdheid. Zo opgelost! Suicide 'komt het meest voor bij individuen die weinig bijdragen tot het welzijn en de reproductie van zichzelf en hun familie'. Mensen met een slechte gezondheid, weinig heteroseksueel succes, chronisch gehandicapt, mislukkelingen; kortom, al wie de genetische familie tot last is (Buss, Nelissen).

Dat zo'n totaalverklaring velen aanspreekt, mag grotendeels toegeschreven worden aan haar ogenschijnlijke eenvoud. Eens de simpele basisprincipes onder de knie, kan een kind de was doen. Met slechts twee principes en flink wat fantasie veel gedrag van homo sapiens kunnen verklaren - het is voorwaar niet niks. Gedaan met die ingewikkelde psychologische, sociologische, sociaalpsychologische poespas.

De moraal van het verhaal

Evolutionair-psychologen zijn gelovigen (*believers*). Ze hebben het gevoel dat hun een bijzondere werkelijkheid werd geopenbaard en die willen ze aan velen doorgeven. Die openbaring vond en vindt niet toevallig plaats in een periode van heroplevend neoliberalisme.

Velen verkeren in een roes. De hele anatomie, fysiologie en gedrag van de mens zal biologisch ontrafeld worden. De genen scheppen en controleren immers de fysieke en psychische ontwikkeling. Ze hebben ons, met de woorden van Richard Dawkins, 'als lichaam en geest geschapen'. Het volstaat dus genen te ontraadselen. Dat is de ideologie, de utopie die ten grondslag ligt aan het genoomproject.

Weten waaruit iets gemaakt is, betekent geenszins dat het daarmee doorgrond, verklaard is, of beheerst kan worden. Denk bijvoorbeeld aan het kind dat een 'vanzelf' sprekende pop demonteert om haar geheim te achterhalen. Ook bij het uit elkaar halen van organismen worden relaties en structuren verstoord of vernietigd die van wezenlijk belang zijn voor hun werking en evolutie.

Alle aspecten van ons bestaan worden *mogelijk gemaakt* door fysieke en chemische processen, door bijzonderheden van de organisatie van onze cellen en de vele macromoleculen waaruit die bestaan. Maar dat betekent niet dat ze die aspecten *veroorzaken*.

In de ge vulgariseerde biologie werd de informatiedrager DNA geleidelijk verheven tot blauwdruk voor het leven. Het gen als bouwsteen en eenheid van evolutie, met lichamen als tijdelijke voertuigen die vrijwel onsterfelijke genen door ontelbare generaties loodsen.

Maar genen maken geen organismen. Daarvoor is heel wat meer nodig. DNA is een dode molecule, 'een van de meest chemisch inerte moleculen uit de hele levende wereld' (Lewontin). Voor zelfreproductie zijn cellen nodig, met hun tijdens de ontplooiing gegroeide machinerie. Levende wezens zijn van geboorte tot dood in ontwikkeling. Ze zijn het resultaat van de interactie tussen genen in cellen, omgevingen waarin het individu terechtkomt en processen die verandering, voortbestaan en dood van cellen bepalen.

Het gen is een eenheid van erfelijkheid, niet van evolutie. Er zijn geen eenheden van evolutie, alle betrokken elementen veranderen constant. Genen, DNA, cellen en individuen zitten ingebed in elkaar en een bepaalde omgeving. Ze zijn onderling afhankelijk en interageren, ook in functie van veranderende milieus.

Openheid

De eenheid van een levend wezen is niet structureel, maar procesmatig. Alle moleculen en de meeste cellen veranderen bijna voortdurend in een cyclus van leven en dood. Geen kant en klare uitrusting dus, maar voortdurende evolutie en vorming. Organismen zijn geen afgelijnde, voorgeprogrammeerde wezens, maar particuliere knooppunten van groei en ontwikkeling in een continu veld van relaties. Levende wezens zijn vrij open systemen, zolang opvoeding en cultuur ze niet in een keurslijf dwingen.

Die openheid, die flexibiliteit is het die van de mens zo'n succesvolle en destructieve soort heeft gemaakt. Het evolutieproces niet als opeenvolging van aanpassingen aan een onveranderlijke omgeving, maar als groei naar flexibele aanpasbaarheid aan zoveel mogelijk veranderende omgevingen.

Natuurlijke selectie is de allerbelangrijkste oorzaak van de biologische evolutie, maar niet de enige. Lang niet alle kenmerken van individuen zijn adaptief ontstaan. Veel evolutionaire veranderingen zijn niet het resultaat van aanpassing, maar eerder toevallig. Exaptaties bijvoorbeeld: mutaties in het DNA die geen *direct* gevolg hebben voor het organisme, waarop natuurlijke selectie dus geen vat heeft. Die mutaties kunnen zich geleidelijk in een populatie verspreiden en in een veranderde omgeving een functie verwerven. Gould vergelijkt ze met de booghoekvulling, de driehoekige ruimte in kathedralen tussen enerzijds een

ronde boog en anderzijds de rechthoekige vlakken van muur en plafond. Die driehoek is gepland noch bedoeld, maar een toevallig bijproduct.

Veel van onze mentale eigenschappen en potenties kunnen ontstaan zijn als booghoekvullingen, niet-adaptieve gevolgen van de bouw van de complexe structuur van onze hersenen. Ons brein vergrootte niet *om* te kunnen schrijven en lezen. Die ondertussen voor mens en cultuur cruciale vermogens zijn vermoedelijk ontstaan als bijproduct en verder cultureel ontwikkeld. Ook volgens de evolutionaire psychologie verwierf het zijn huidige omvang en structuur meer dan tienduizend jaar geleden, terwijl homo sapiens pas 'onlangs' leerde schrijven en lezen.

Duisternis, geen verlichting

De in wezen conservatieve ideologie die evolutionaire psychologie is, heeft zo goed als geen oog voor het sociaal, politiek en economisch milieu waarin mensen functioneren en evolueren. Veel sociaaleconomische factoren worden buiten beschouwing gelaten, ook de geleidelijke groei van verschillende vormen van beschaving en individuen. Ze reageren ook niet ernstig op de kritiek, sluiten defensief de rangen, om zoals complotdenkers te beweren dat alle kritiek al tot vervelens toe weerlegd werd. De evolutionaire psychologie verarmt onze kijk op mens en wereld, voorkomt en beperkt alternatieve verklaringen en doeltreffende oplossingen.

BRUNO LATOUR OVER DE MODERNITEIT*Willem Brabants*

Bruno Latour, *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam, Boom, 2016 [1991], 248 p., ISBN 9789089537720, €34,90.

Bruno Latour, *Waar kunnen we landen? Politieke oriëntatie in het Nieuwe Klimaatregime*. Amsterdam, Octavo, 2018, 120 p., ISBN 9789490334253, €19,50.

Bruno Latour geldt vandaag als een van de meest invloedrijke stemmen in het debat over de ecologische kwestie. Op 9 oktober 2022 vernamen we het droeve nieuws dat de Franse filosoof en socioloog op 75-jarige leeftijd aan de gevolgen van kanker was overleden. Latour was de laatste jaren bij het brede publiek bekend geraakt als een activist-filosoof die pleitte voor een radicaal nieuwe relatie tussen mens en planeet. Zijn ideeën over politieke vernieuwing, vooral zijn pleidooi voor een ‘Parlement der Dingen’, kregen de voorbije jaren veel aanhang. Steeds opnieuw confronteert Latour ons met de beperkingen van de bestaande vormen van politieke vertegenwoordiging in het licht van nieuwe ecologische uitdagingen. Politiek bedrijven in het ‘Nieuwe Klimaatregime’ is niet louter een aangelegenheid voor professionele volksvertegenwoordigers maar gaat daarentegen om het identificeren, bijeenbrengen en een stem geven aan het collectief van actoren waarmee we samenleven en waarvan we afhankelijk zijn. In het huidige essay behandel ik de intellectuele krachttoer die de volle erkenning van planten en dieren, zeeën en wouden als ‘actanten’ met eigen belangen in de eerste plaats heeft mogelijk gemaakt. Meer specifiek bespreek ik de moderniteitskritiek die Latour heeft uitgewerkt in *Wij zijn nooit modern geweest*, zijn filosofische magnum opus. Aangezien Latours moderniteitskritiek enkel kan worden begrepen tegen de achtergrond van zijn eerdere studies in het domein van de wetenschapssociologie, bied ik eerst een korte schets van Latours vroege werk. Afsluiten doe ik met een kort overzicht van Latours politiek-ecologisch georiënteerd werk uit recentere jaren, waarbij vooral zijn essay *Waar kunnen we landen? Politieke Oriëntatie in het Nieuwe Klimaatregime* nader wordt toegelicht.

Bruno Latour en de wetenschapssociologie

Bruno Latour (Beaune, 22 juni 1947 – Parijs, 9 oktober 2022) verwierf in de jaren 80 academische bekendheid met publicaties als *Laboratory Life* (1979), *Les Microbes: Guerre et Paix* (1984) en *Science in Action* (1987). In zijn jonge jaren zag Latour zichzelf vooral als wetenschapssocioloog. Zo identificeerde hij zich met andere onderzoekers uit de Sociology of Scientific Knowledge, destijds een baanbrekende tak van de wetenschapssociologie. In navolging van voornamelijk auteurs als David Bloor en Harry Collins, beiden pleitbezorgers voor de ‘strong programme’ in de wetenschapssociologie, onderzocht Latour de sociale processen die de totstandkoming van wetenschappelijke kennis mogelijk maken. Hoewel Latours vakgenoten allerminst opgezet waren met zijn argumentatieve stijl, gekenmerkt door overdrijvingszucht en een onverbeterlijke hang naar ironie, en zijn vreemd aandoende terminologie, namen ze de Fransman op in hun rangen. Dat Latour in zijn vroege werken reeds de fundamenten legde voor een theoretische onderneming die radicaal zou afwijken van het vigerende sociaal constructivisme, bleef lang onopgemerkt, niet in het minst door Latour zelf.

De ‘strong programme’ is een wetenschapssociologisch onderzoeksprogramma dat in de late jaren 70 werd opgestart door David Bloor en Barry Barnes aan de Universiteit van Edinburgh. Het uitgangspunt was dat de wetenschap geen weerafspiegeling kan bieden van de externe werkelijkheid, zoals logisch positivisten lang hadden beweerd, maar dat de totstandkoming van wetenschappelijke kennis en feiten verklaard moet worden als een sociaal proces. Mede door het werk van vroege wetenschapsfilosofen als Ludwik Fleck en in het bijzonder door de publicatie van Thomas Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), was het geloof in de correspondentietheorie, de heilige graal van de klassieke wetenschapsfilosofen, zoekgeraakt. Een zogenaamd wetenschappelijke rationaliteit kon volgens wetenschapssociologen niet langer dienen als verklaringsgrond voor de robuustheid van wetenschappelijke kennis, maar zou daarentegen zelf verklaard moeten worden. Wetenschappelijkheid was voortaan niet langer een explanans maar een explanandum. Waar sociologen als Robert Merton zich nog hadden beperkt tot het beschrijven van de institutionele voorwaarden van de wetenschap, zou een nieuwe lichtung hemelbestormers nu ook de inhoud van wetenschappelijke kennis sociologisch trachten te duiden.

De titels van enkele baanbrekende studies in dit nieuwe onderzoeksdomein geven een goed beeld van het sociaalconstructivistische uitgangspunt. Denk aan *Knowledge and Social Imagery* (1976) van David Bloor, jarenlang het theoretische standaardwerk in de wetenschapssociologie, *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science* (1981) van Karin Knorr-Cetina, een antropologische studie naar de kennisrituelen van laboranten, of *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice* (1985) van Harry Collins, waarin met de introductie van het concept ‘experimenter’s regress’ wordt beargumenteerd dat wetenschappelijke

controverses enkel beslecht kunnen worden door sociale mechanismen. Ook de ondertitel van Latours *Laboratory Life* (1979) sluit goed aan bij voorgenoemde studies: *The Social Construction of Scientific Facts*.

In *Laboratory Life* beschrijven Bruno Latour en Steve Woolgar (1979) nauwgezet de dagelijkse activiteiten van biochemici en -technici in de sociale wereld van het laboratorium. Hiervoor verrichtten de auteurs twee jaar lang etnografisch veldwerk in het befaamde Salk Institute for Biological Studies in Californië. Latour en Woolgar besteedden veel aandacht aan de circulatie van teksten, oftewel 'inscripties', zowel in de gesloten omgeving van het laboratorium als in de wetenschappelijke wereld daarbuiten. Meer specifiek registreerden de auteurs minutieus de trajecten die observatieregisters, testresultaten, reageerbuizen, grafische modellen en onderzoeksrapporten afleggen en de translaties en modificaties die deze 'inscripties' ondergaan vooraleer zij de status van feitelijkheid verwerven. Toen Latour en Woolgar *Laboratory Life* publiceerden zagen vakgenoten hun studie vooral als een herbevestiging van het conventionele, en dus sociaal contingente, karakter van wetenschappelijke kennis.

Ondanks de positieve beoordeling door vakgenoten, was Latour ontevreden met de manier waarop zij *Laboratory Life* hadden geïnterpreteerd. Hij had inderdaad willen aantonen dat de totstandkoming van een wetenschappelijk feit onderhevig is aan sociale invloeden – en vermetel als hij was, had hij net als zijn collega's de onaantastbare reputatie van de wetenschap willen doorprikken – maar het is niet zo dat hij de constructie van wetenschappelijke feiten louter aan deze sociale processen toeschreef. In tegenstelling tot wat de titel van zijn studie deed vermoeden, zag Latour zichzelf niet als een sociaal constructivist.

Sociaal constructivisten hielden volgens Latour geen rekening met het harde werk dat wetenschappers in de praktijk verrichtten. Een eenzijdige focus op de sociale onderhandelingsprocessen en machtsspelen van wetenschappers onttrekt volgens Latour de inspanningen om objecten zichtbaar en bijgevolg kenbaar te maken aan het oog. Het is uiteraard niet zo dat natuurlijke studieobjecten zich zomaar aandienen aan wetenschappers, daar hadden de sociaal constructivisten een punt, maar het is evenmin zo dat deze objecten het weerloze voorwerp uitmaken van ongebreidelde interpretatieprocessen. In de praktijk manipuleren en wijzigen wetenschappers voortdurend de realiteit die zij louter menen te beschrijven. De onderzochte objecten bieden echter weerstand en manipuleren op hun beurt hun onderzoekers. Zowel object als subject maken deel uit van wat Latour een actornetwerk heeft genoemd en raken verwickeld in 'trials of strength' waarin beide elkaar voortdurend vormgeven. Studieobject noch onderzoeker komen ongehavend uit deze duellen. Wetenschap bedrijven veronderstelt naast epistemologisch werk dus ook ontologisch werk, oftewel, kennisvergaring over de natuurlijke wereld is onmogelijk zonder zelf in deze wereld in te grijpen.

In de jaren na *Laboratory Life* werkte Latour zijn theoretische inzichten verder uit in tal van publicaties. In *Les Microbes: Guerre et Paix* (1984) liet

Latour bijvoorbeeld zien dat miltvuur, een bacteriële infectieziekte, pas feitelijkheid kon verwerven in een netwerk van actoren dat Louis Pasteur zorgvuldig wist op te bouwen en in stand te houden. Dit netwerk omvatte onderzoekers, boeren, veeartsen, de overheid, aardwormen en je raadt het al: óók de miltvuurbacteriën zelf! In de actor-netwerken die Latour beschrijft, beschikken niet alleen subjecten maar ook objecten (Latour verfoeit het gebruik van dit begrippenpaar en stelt voor om te spreken over actanten) over een handelingsvermogen. Het is dan ook verkeerd om te beweren dat Louis Pasteur het bestaan van miltvuurbacteriën heeft ‘ontdekt’. Meer nog, de miltvuurbacteriën die Pasteur beschreef, bestonden niet vooraleer ze in zijn netwerk verwickeld raakten.

De zogenaamde ontdekking van miltvuur was in realiteit het resultaat van een reeks translatieprocessen die zich in het door Pasteur opgebouwde netwerk voltrokken. Het zichtbaar maken van de bacteriën vereiste niet enkel inspanningen van Pasteur maar ook van de miltvuurbacteriën zelf. Deze laatste dienden zich dus niet passief aan. Ze vertoonden daarentegen een grote weerstand en lieten zich niet eenvoudig ‘vertalen’ naar een kenbaar object. In *Les Microbes* wil Latour allermindst de wetenschappelijke verdienste van Pasteur in twijfel trekken, wel integendeel. Door de miltvuurbacterie als actant binnen te loodsen in een omvangrijk actor-netwerk legde Pasteur niet alleen de basis voor de moderne bacteriologie, maar transformeerde hij langzaam de hele 19de-eeuwse Franse samenleving.

Les Microbes werd door geschiedkundigen geprezen maar stuitte in wetenschapssociologische kringen op verzet en onbegrip. Vakgenoten waren het oneens met het handelingsvermogen dat Latour de miltvuurbacteriën en andere niet-mensen had toegekend. Geloofde Latour nu echt dat bacteriën intenties hebben? Nee, Latours toekenning van een handelingsvermogen aan niet-mensen mag geenszins worden opgevat als een moderne vorm van animisme. Uiteraard hebben miltvuurbacteriën geen intenties in de moderne betekenis van het woord. Waar het om gaat is de vaststelling dat om deze bacteriën kenbaar te maken zij in een actornetwerk moeten worden opgenomen en de relaties die hiervoor dienen te worden aangeknoopt en de effecten die van de actanten uitgaan hierbij allermindst willekeurig zijn.

Niettemin nam de ergernis en het onbegrip bij wetenschapssociologen verder toe, zeker wanneer Latour in de tweede uitgave van *Laboratory Life* (1986) de ondertitel veranderde naar ‘*The Construction of Scientific Facts*’. Latour leek geen genoegen te nemen met de ‘sociale’ wending in het wetenschapsonderzoek. De theoretische kloof tussen Latours ontologisch relationisme en het vigerende sociaal constructivisme in het wetenschapsonderzoek werd steeds groter, waardoor hij zich uiteindelijk genoodzaakt zag zich van de wetenschapssociologie te distantiëren. Later nam Latour (2005) ook expliciet afstand van de moderne sociologie, oftewel ‘de sociologie van het sociale’, en stelde hiervoor een ‘sociologie van associaties’ in

de plaats.

De kennisleer heeft zich altijd gebogen over de vraag naar de mogelijkheid van kennis *over* de natuurlijke wereld. Waar het Latour al sinds zijn eerste studies om ging is echter de mogelijkheid van kennis *in* deze wereld. De klassieke wetenschapsfilosofen, en later de wetenschapssociologen, hebben zich volgens Latour schromelijk vergist door kennis voor te stellen als een relatie tussen een kennend subject en een gekend object. Epistemologische vraagstukken kunnen volgens Latour dan ook enkel begrepen worden als ontologische vraagstukken, dit wil zeggen in termen van de translaties waarin zowel menselijke als niet-menselijke actanten verwickeld raken. Deze theoretische benadering zou hem uiteindelijk toelaten een moderniteitskritiek te formuleren die de moderne filosofie en sociologie flink heeft opgeschud.

Wij zijn nooit modern geweest

Wat betekent het om modern te zijn? Deze vraag behoort ongetwijfeld tot de kernvragen van de sociologie. Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx en andere vroege sociologen gaven deze vraag een belangrijke plaats in hun denken. Vooral Max Weber schetste de contouren van een moderniteitsdiscours dat sociale wetenschappers nog lang zou bezighouden. De moderniteit verwijst volgens Weber in hoofdzaak naar drie gelijklopende sociale ontwikkelingen. Op cultureel vlak beschreef Weber onder meer de opkomst van de moderne wetenschap en de bijhorende ‘Entzauberung der Welt’. Op maatschappelijk vlak wees hij vooral op de opkomst van het moderne kapitalisme en het bureaucratisch staatsapparaat. Op individueel vlak beschreef hij de opkomst van het rationele en berekenende individu, dat een strikt onderscheid maakt tussen zaken van algemeen belang en persoonlijk belang. De drijvende kracht achter deze sociale ontwikkelingen was een doorgedreven rationaliseringsproces. Weber sprak meer bepaald over de opkomst van doelrationaliteit of ‘Zweckrationalität’. Wat volgens Weber de moderne mens nog het meest kenmerkt, is diens onderscheid tussen een sociale wereld en een natuurlijke wereld, een wereld van waarden en cultuur en een wereld van brute feiten.

Webers invloed op het huidige moderniteitsdebat valt nauwelijks te overschatten. Van de Frankfurter Schule tot hedendaagse sociale denkers als Anthony Giddens en wijlen Ulrich Beck, allen zijn ze schatplichtig aan Max Weber. Meer nog, zelfs de postmodernisten, die het geloof in de moderne vooruitgang opgaven, konden zich volgens Latour niet losmaken van Webers gedachtegoed. Zo lang sociale wetenschappers de rationalisering van het Westen als uitgangspunt nemen in hun moderniteitsanalyses, begeven ze zich in de schaduw van Weber. Of men de moderniteit nu viert of de limieten ervan aantoot, telkens wordt verondersteld dat wij, de westerlingen, modern zijn – of dat minstens ooit zijn geweest. Maar stel je eens voor dat dit niet zo was, dat we nooit

modern zijn geweest? Dit is Latours gewaagde hypothese. Ontkent Latour dat de moderne instituties die Weber beschreef onze samenlevingen kenmerken? Nee, dat doet hij zeker niet. Maar toch zijn we volgens hem nooit echt modern geweest.¹

Latour begint zijn werk met een anekdote over een artikel dat hij las in de Franse krant *Le Monde*. Het artikel bericht over nieuwe atmosferische metingen boven het antarctische gebied, die aantonen dat het gat in de ozonlaag groter lijkt te worden. Enkele regels verder worden de CEO's van enkele grote Franse fabrieken aan het woord gelaten die beloven de chloorfluorkoolstofverbindingen, die verantwoordelijk zijn voor de vernietiging van ozon, voortaan uit hun productieproces te weren. Nog verder worden beleidsmakers aan het woord gelaten die in een debat zijn verwickeld met meteorologen over de vraag of het gat in de ozonlaag niet het gevolg zou zijn van cyclische fluctuaties. Ten slotte worden ook nog milieuorganisaties en ecologen aan het woord gelaten die wijzen op het belang van het voorzorgsprincipe in zulke onzekere beleidskwesties.

“Zo worden in één en hetzelfde artikel chemische reacties en politieke reacties door elkaar gehaald. Eén en dezelfde draad verbindt de meest esoterische wetenschap met de meest laag-bij-de-grondse politiek (...) De schaal, de inzetten, het tijdsbestek en de spelers zijn onvergelijkbaar, en toch hebben ze een rol in hetzelfde verhaal” stelt Latour (1994, p. 11). Voor een Weberiaan is deze vaststelling hoogst ongewoon. Hoe is het mogelijk dat een respectabele krant in één artikel feiten en waarden, kennis en twijfel, natuur en cultuur zo onachtzaam door elkaar husselt? Toch is Latours vaststelling nauwelijks opmerkelijk voor hen die vertrouwd zijn met zijn werk in het wetenschapsonderzoek. Als Latour in zijn eerdere studies iets had willen duidelijk maken, dan wel de verknoping van feiten en waarden, natuur en cultuur, objecten en subjecten in uitgestrekte netwerken. Deze moderne tweedelingen zijn illusoir, aldus Latour. De sociale werkelijkheid en de natuurlijke werkelijkheid maken in realiteit deel uit van een gordiaanse knoop.

Hoewel een aandachtige lezer deze verknoping meteen zou opmerken, brengen de rubrieken van de krant de lezer ertoe het artikel te categoriseren als een politiek artikel of een wetenschappelijk artikel, maar nooit beide. De moderne mens hakt de gordiaanse knoop steeds opnieuw door. Latours actor-netwerkttheorie springt daarentegen zo vaak als nodig over de moderne kloof om de verwevenheid tussen beide sferen aan te tonen. In *Wij zijn nooit modern geweest* (1994) wil Latour zich echter niet beperken tot een herbevestiging van zijn eerdere argumenten. Hij wil net als Weber begrijpen waar het Westen zijn uniciteit aan te danken heeft, maar gaat nog een stap verder. Hij wil ook begrijpen hoe de opkomst van de moderniteit aanleiding heeft kunnen geven tot een ongeremde proliferatie van hybriden.

Latours hypothese is dat het begrip moderniteit verwijst naar twee soorten praktijken, namelijk translatiepraktijken en purificatiepraktijken. De eerste soort creëert nieuwe zijnsvormen, mengsels van natuur en cultuur, oftewel ontologische

hybriden. De tweede soort deelt de hybriden op in een sociale en een natuurlijke orde. De translatiepraktijken werden al uitgebreid onderzocht door Latour en consorten in de actor-netwerktheorie. De purificatiepraktijken werden uitvoerig beschreven door Weber in zijn rationaliseringsthese. Weber wijkt met zijn opvatting over de moderne purificatiepraktijken wel af van Latour. Weber beschouwde de ontologische tweedeling tussen natuur en cultuur als een vast kenmerk van de moderne persoonlijkheid, terwijl de moderne purificatie voor Latour het resultaat is van voortdurende inspanningen door de modernen.

Nadat Latour de dubbele betekenis van de moderniteit heeft toegelicht, stelt hij zich de vraag hoe de moderne tweedeling tussen natuur en cultuur, tussen een domein van niet-mensen en een domein van mensen, is kunnen ontstaan. Om op deze vraag te kunnen antwoorden biedt hij een herinterpretatie van *Leviathan and The Air-Pump*, een bekende wetenschapssociologische studie van Steven Shapin en Simon Schaffer uit 1985. Centraal in deze studie staat de natuurfilosofische strijd tussen Robert Boyle en Thomas Hobbes over de gepaste vorm van wetenschappelijke demonstratie waarin de vroege filosofen respectievelijk de empirische getuigenis en de apodictische redenering verdedigden. De strijd zou uiteindelijk worden beslecht in het voordeel van Robert Boyle. Hij slaagde erin met zijn empirische stijl van wetenschappelijke demonstratie en de praktijk van ‘gentlemanly observation’ de Britse *Royal Society* te overtuigen en zo de epistemologische basis te leggen voor de moderne empirische wetenschap. In plaats van Shapin en Schaffer te volgen in deze sociaalconstructivistische verklaring voor Boyles overwinning, stelt Latour voor om hun studie te beschouwen als een oefening in de actor-netwerktheorie.

De bewering dat het succes van Boyles experimentele methode kan worden verklaard door het politieke klimaat van het 17de-eeuwse Engeland is volgens Latour even misleidend als de bewering dat Pasteurs miltvuurbacteriën louter een sociaal construct zijn. Toch wil Latour het belang van het filosofisch geschil tussen Boyle en Hobbes niet geringschatten, wel integendeel. Het succes van Boyles experimentele methode kan misschien niet worden gereduceerd tot zijn sociale positie binnen de Engelse Royal Society, maar zodra we onze aandacht richten op het translatiewerk dat Boyle en Hobbes verrichtten, wordt duidelijk dat beide filosofen, met behulp van een reeks actoren het moderne onderscheid tussen objecten (vertegenwoordigd door de wetenschap) en subjecten (vertegenwoordigd door een Leviathan) in het leven hebben geroepen.

De spilfiguur in het ontstaan van de moderne ontologische tweedeling blijkt uiteindelijk niet Boyle, noch Hobbes, maar een simpele veer te zijn die zorgvuldig in Boyles vacuümpomp was geplaatst en die over het bestaan van de ether moest beslissen. Volgens het in de 17de eeuw vigerende plenisme, de natuurfilosofische overtuiging die ook Hobbes aanhing en waarin het bestaan van immateriële lichamen wordt afgewezen, is een vacuüm ondenkbaar. Hobbes kon het bestaan van het vacuüm dat Boyle onder gecontroleerde omstandigheden meende te hebben gecreëerd dan ook niet zonder meer aanvaarden. Hobbes voorzag Boyles

proef daarom van een andere interpretatie. Voor de lucht die Boyle met behulp van zijn pomp uit de glazen stolp zou hebben verwijderd zou een andere substantie in de plaats zijn gekomen, namelijk de ether. Boyle was hoegenaamd niet onder de indruk van Hobbes interpretatie en voorzag daarom in een aangepaste proefopstelling. In de glazen stolp plaatste hij ditmaal een veer. Als Hobbes' theorie waar was, dan zou de aanzuiging van de ether doorheen de glazen stolp de veer moeten doen bewegen.

Het zal niet verbazen dat Hobbes' hypothese geen standhield. Waar het Latour om gaat, is echter niet het resultaat van dit experiment, als wel het translatiewerk dat dit experiment mogelijk maakte. Zonder het goed te beseffen had Boyle immers een nieuwe actant in het leven geroepen, namelijk de niet-menselijke getuige. Deze actant kon echter alleen een waarheidsgetrouwe getuigenis bieden als sociale, politieke en ethische overwegingen op een veilige afstand werden gehouden. Ziehier de moderne tweedeling! Uit het translatiewerk van Boyle en Hobbes ontstond namelijk niet alleen de moderne wetenschap, die voortaan de niet-mensen zou vertegenwoordigen, maar ook de moderne politiek, waarin de vertegenwoordiging van burgers centraal zou komen te staan. Beide sferen zouden enkel kunnen voortbestaan zolang zij strikt van elkaar gescheiden bleven.

Latour vraagt zich vervolgens af hoe deze 17de-eeuwse ontologische tweedeling zo dominant is kunnen worden. Om op deze vraag te antwoorden laat Latour zijn etnografische analyses achterwege en slaat het pad in van de filosofische speculatie. Volgens Latour is de 17de-eeuwse ontologische taakverdeling tussen Boyle en Hobbes in de afgelopen eeuwen vastgelegd in een moderne constitutie die de scheiding van een wetenschappelijke en een politieke macht waarborgt. Een groot deel van zijn essay wijdt Latour vervolgens aan een bespreking van het onvermogen van de moderne filosofie om deze ontologische kloof tussen de sfeer van de objecten en de sfeer van de subjecten te overbruggen. In het bestek van enkele pagina's passeert een reeks filosofen de revue: van Descartes en Kant, over Hegel en Nietzsche, tot Heidegger en Habermas. Telkens weer namen deze filosofen de subjectpool als het startpunt van hun filosofische reflecties. Zij maakten het zo steeds moeilijker om de moderne ontologische kloof te overbruggen.

De moderne constitutie heeft volgens Latour eeuwenlang stand kunnen houden omdat zij net als een politieke constitutie over een reeks waarborgen beschikt. De waarborgen van de moderne constitutie barsten echter van de tegenstrijdigheden. Dit verklaart volgens Latour de ongenaakbaarheid van de moderne kritiek en de dubbelhartigheid van de modernen. De moderne constitutie telt vier waarborgen. De eerste waarborg stelt dat, in ontologische zin, de natuur geen menselijke constructie is (natuur is transcendent), maar de maatschappij dat wel is (maatschappij is immanent). In epistemologische zin geldt het omgekeerde. De tweede waarborg stelt dat de natuur waarover de wetenschap spreekt een gemedieerde natuur is (natuur is immanent) maar de maatschappij waarover deze

wetenschap spreekt een verzameling is van sociale feiten (maatschappij is transcendent). De tegenstrijdigheden van voorgenoemde waarborgen worden aan het zicht onttrokken door de derde waarborg, volgens dewelke er een absolute scheiding moet bestaan tussen de natuurlijke wereld en de sociale wereld en tussen het translatiewerk en het purificatiewerk. Ten slotte ontkent een vierde waarborg het bestaan van God (God is immanent). Ook hier gaat het om een halfhartige waarborg aangezien in geval van ontologische grensschermselingen men wel een beroep kan doen op God (God is transcendent).

De vier waarborgen die Latour beschrijft, bieden volgens hem de sleutel tot een begrip van de onmogelijkheid van de moderne bestaansconditie. Zodra men de tegenstrijdigheden van de moderne constitutie bloot legt, wordt zowel de oorzaak als het illusoire karakter van het Westerse zelfbeeld duidelijk. De vier waarborgen vormen tezamen de ongenaakbare kritiek van de moderniteit: de natuurwetten overstijgen elk individu en zijn dus transcendent, maar als het erop aankomt zetten de modernen de natuur probleemloos naar hun hand en maken haar immanent; de maatschappij bestaat uit vrije individuen en is dus immanent, maar dat weerhoudt sociale wetenschappers er niet van sociale feiten te beschrijven die ieder individu zouden overstijgen en de maatschappij transcendent maken.

De moderne kritiek was lange tijd onoverwinnelijk. Hoe komt het dan dat Latour haar tegenstrijdigheden aan de kaak heeft kunnen stellen? Het antwoord is heel eenvoudig volgens Latour: omdat wij nooit modern zijn geweest! Terwijl de moderne constitutie de purificatiepraktijken op haast theatrale wijze belichtte, onttrok zij de translatiepraktijken, de *raison d'être* van het purificatiewerk, aan het licht. In weerwil van hun dualistische wereldbeeld bleven de modernen echter hybriden vormen: vaccinaties, genetisch gemodificeerde organismen, artificiële intelligentie en ga zo maar door. Alle werden ze aan het zicht onttrokken, want in de moderne constitutie is er immers geen plaats voor deze ontologische monsters, verschoppelingen van de moderne zijnsorde. Als het aantal hybriden nog aan een constante snelheid was blijven groeien, was hun bestaan wellicht nooit aan het licht gekomen. Maar het doorgedreven purificatiewerk van de modernen leidde tot een totale verwaarlozing van de hybriden. Een gebrek aan ontologische erkenning maakte een ongeremde proliferatie mogelijk waardoor de moderne constitutie het uiteindelijk begaf onder haar eigen gewicht.

De kleine ontologische kloof, die tussen de natuurlijke wereld en de sociale wereld, had de modernen doen geloven dat zij wezenlijk verschilden van andere volkeren, die zij onterecht als premodern bestempelden. Zodra de crisis van de moderne constitutie het translatiewerk aan het licht brengt, wordt echter meteen duidelijk dat ook de grote kloof, tussen de moderne en premoderne beschavingen, in de praktijk nooit heeft bestaan. Wil dit zeggen dat de premodernen altijd al modern waren, of dat de modernen altijd premodern zijn gebleven? Geen van beide stelt Latour. De moderne constitutie heeft nooit echt bestaan en de moderniteit is nooit aangebroken. Alle volkeren zijn bijgevolg niet modern, en

dat zijn ze altijd geweest. Heeft Weber zich dan vergist toen hij de exceptionaliteit van het Westen verkondigde? Latour denkt van wel! Wanneer Webers moderniteitstheorie vanuit de moderne constitutie wordt bekeken lijken zijn beschrijvingen te kloppen, maar zodra de illusie van deze moderne constitutie wordt doorprikt en duidelijk wordt dat we niet enkel purificatiewerk maar ook translatiewerk zijn blijven verrichten, houdt Webers these niet langer steek.

De moderne constitutie vormde geen probleem zolang het aantal hybriden nog kon worden gemedieerd en ondergebracht in één van de twee ontologische ordes. Maar nu de ongebreidelde groei van de hybriden de teloorgang van het moderne tijdperk inluidt, een tijdperk dat eigenlijk nooit heeft bestaan, wordt duidelijk dat er nood is aan verandering. We moeten terug worden wat we altijd al waren, stelt Latour, en dat is niet-modern. In het laatste deel van zijn boek houdt Latour daarom een pleidooi voor een nieuwe constitutie waarin de talrijke hybriden die onze collectieven bevolken, worden erkend. Deze erkenning is volgens hem niet enkel een analytische correctie maar ook een democratische noodzaak.

In tegenstelling tot wat velen vandaag beweren, pleit Latour niet voor een ontologische nivellering maar juist voor een ontologische diversificatie. Wanneer we de hybriden een nieuwe plaats toekennen moeten we ons niet enkel behoeden voor een definiëring in termen van de moderne polen, de subject- en objectpool, maar ook voor een ontologische gelijkstelling van alle hybriden. Latour stelt voor om over hybriden te spreken in termen van quasi-objecten en quasi-subjecten met een variabele ontologie. Met deze termen wil Latour vooral de historiciteit van de hybriden benadrukken. Wanneer we de hybriden willen begrijpen, moeten we ons niet focussen op hoe de moderne polen de hybriden onderverdelen in twee ontologische sferen, maar moeten we de translatietrajecten volgen die deze hybriden afleggen, vooraleer zij stabiliseren. Achteraf kunnen we ons dan afvragen of een hybride eerder sociaal is of eerder natuurlijk. Veel belangrijker is echter de vraag naar de reikwijdte van de netwerken waarin de hybriden verwickeld zijn geraakt.

De niet-moderne constitutie is bovendien democratischer dan de moderne constitutie. Zij vertaalt immers ‘matters of fact’ in ‘matters of concern’. De niet-moderne constitutie plaatst de publieke zaak zo in een heel ander licht. Complexe maatschappelijke problemen worden niet langer bij voorbaat verdeeld over een wetenschappelijke macht, die zich over schijnbaar neutrale feiten buigt, en een politieke macht, die zich over de maatschappelijke wenselijkheid van maatregelen buigt. De duizenden draden, de netwerken die tussen mensen, objecten en de alledaagse leefomgeving bestaan, worden daarentegen gearticuleerd en zichtbaar gemaakt in een democratisch debat. Dit is de kerngedachte van wat Latour het ‘Parlement der Dingen’ heeft genoemd.

Nu stelt zich de vraag hoe we vorm kunnen geven aan deze nieuwe politieke constellatie? Op deze vraag biedt Latour in *Wij zijn nooit modern geweest* nog geen duidelijk antwoord. Wel geeft hij nog mee dat we “*dat parlement [...] niet*

van de bodem af op [hoeven] te bouwen door weer eens tot een revolutie op te roepen. [...] We hoeven alleen maar te bekrachtigen wat we altijd al hebben gedaan. [...] De helft van onze politiek wordt gemaakt binnen de wetenschappen en de technieken. De andere helft van de natuur wordt juist weer binnen de maatschappijen gemaakt. Laten we die beide helften weer aan elkaar zetten, dan is dat het punt waarop de politiek weer begint. (1994, p. 238)”

Met de publicatie van *Wij zijn nooit modern geweest* heeft Latour ongetwijfeld een belangrijke bijdrage geleverd aan de sociologie en de filosofie. In filosofische kringen werd Latours werk om verschillende redenen geprezen. Met zijn vernuftige ontologische kritiek op de moderniteit heeft hij nieuwe en originele inzichten aangedragen en het moderniteitsdebat nieuw leven ingeblazen. Latours analyse biedt een fris alternatief voor de vaak uitzichtloze discussies tussen (laat)modernen en postmodernen. In sociologische kringen zaaide Latours werk echter verdeeldheid. In de eerste plaats kwam er veel kritiek op de actor-netwerk theorie die Latour nu had uitgewerkt tot een niet-moderne ontologie. Wetenschaps sociologen konden zich niet vinden in zijn ontologische benadering van epistemologische vraagstukken. Zij waren het bovendien oneens met Latours kritiek op de moderne sociologie, waarvan hij beweerde dat zij ‘dubbel zag’ omdat zij in haar constructivistische ontleding van de wetenschappen en de technieken blind bleef voor de historiciteit van haar eigen verklaringsmodellen. Latours voorstelling van de sociologie, en de wetenschaps sociologie in het bijzonder, zou te simplistisch zijn en zijn verwijten van transhistorische ongefundeerd.

Verder werd ook de geloofwaardigheid van Latours moderniteitskritiek in vraag gesteld. Sommige auteurs lieten zich zeer laatdunkend uit over Latours theorie. In een kritische bespreking stelt Collins (1994) bijvoorbeeld dat “[t]his is another installment of Bruno Latour's scholarly joke about the world and its scientists. (672)” Andrew Pickering's (1994) recensie is gematigder, maar ook hij vraagt zich af of de abstractie van Latours analyse niet ten koste gaat van de geloofwaardigheid van zijn argument. Vooral Latours stelling dat het huidige onbehagen met de moderniteit kan worden opgelost door een eenvoudige erkenning van het translatiewerk lijkt hem te simplistisch: “*I would not want to ratify what we have always done without first getting clear on the specifics of history. There is no place in Latour's story for such specifics. They lie outside his abstract account of modernity*” (257). Hoewel de bijdrage van Latours moderniteitskritiek niet zozeer moet worden gezocht in de historische of antropologische accuraatheid van zijn analyse, als wel in de niet-moderne ontologie die hij uitwerkt en het politiek potentieel van de nieuwe constitutie die hij voorstelt, kan men zich terecht afvragen of Latours nieuwe constitutie de urgentie van een nieuwe ecologisch georiënteerde politiek wel voldoende erkent. Deze kritiek is ook Latour niet ontgaan. Sinds de publicatie van *We zijn nooit modern geweest* is er dan ook een kentering merkbaar in Latours denken. Waar het Latour in zijn eerdere werken vooral ging om het formuleren en onderbouwen

van een nieuwe relatie tussen het menselijk subject en het natuurlijke object, zou hij zich in de latere jaren van zijn leven vooral wijden aan het onderzoeken en formuleren van nieuwe manieren om politiek te bedrijven die in lijn liggen met de ecologische dreigingen waarvoor de mensheid in het ‘Nieuwe Klimaatregime’ wordt gesteld.

Politiek bedrijven in het Nieuwe Klimaatregime

Het is Latour niet ontgaan dat zijn idee van een ‘Parlement der dingen’ bij zijn toehoorders vaak meer vragen oproep dan antwoorden bood. Hoe moeten we ons dit parlement voorstellen? Hoe geven we een stem aan de vele niet-mensen die evenzeer deel uitmaken van onze politieke gemeenschap? In *Politics of Nature* (2004) bundelt Latour voor het eerst zijn ideeën tot een coherente politiek-ecologische filosofie. In dit werk vertrekt Latour van de overtuiging dat burgers vandaag een vertekend beeld van politiek wordt voorgehouden, namelijk dat van een onvertekend omzetten van menselijke belangen in beleid door beroepspolitici. Deze laatsten zouden bovendien geacht worden een perfect beeld te hebben van wat deze belangen precies zijn. Latour waarschuwt ons voor de nefaste gevolgen van dit soort ‘waarheidspolitiek’. Als we politiek beschouwen als een aangelegenheid voor een kleine groep experts die belast zijn met het vertalen van politieke principes naar beleidskeuzes en we bovendien elke vorm van mediatie in deze vertaalslag beschouwen als een deuk in de integriteit van het politieke proces, dan is het geen wonder dat het huidige onbehagen met onze politieke vertegenwoordigers zo groot is.

Als we onze moderne illusies laten varen, stelt Latour, wordt meteen duidelijk dat politiek bedrijven onmogelijk kan bestaan uit het herhaaldelijk toepassen van reeds gekende principes op steeds nieuwe beleidskwesties. In realiteit zijn politici en beleidsmakers voortdurend verwikkeld in complexe beproevingen in de talloze actornetwerken die onze collectiviteit uitmaken. Binnen deze netwerken, die variëren in grootte en strekking, smeden politici steeds nieuwe allianties om de door hen beoogde doelstellingen te verwezenlijken. Deze doelstellingen zijn evengoed variabel en het voorwerp van onophoudelijke herformulering. Zodra we het politieke bedrijf op deze manier opvatten begrijpen we waarom politiek niet mag worden voorgesteld als een aangelegenheid voor een selecte groep volksvertegenwoordigers. Tegenover waarheidspolitiek plaatst Latour daarom een ‘Politiek der Dingen’. Politiek bedrijven is voor Latour geen taak die kan worden overgelaten aan politieke experts die zich over ‘matters of fact’ zouden buigen. Politiek gaat veeleer om het kunnen samenbrengen van actoren rond kwesties die hen allen aanbelangen, rond zogenaamde ‘matters of concern’, om vervolgens de wederzijdse spannings- en afhankelijkheidsrelaties te registreren.

Volgens sommige commentatoren is *Politics of Nature* doordrongen van een

naïef en misplaatst optimisme. Door de focus te verleggen op het nauwgezet beschrijven van de talloze overlappende actornetwerken die zich rond politieke kwesties vormen, zou Latour volledig voorbijgaan aan het temporele kader waarbinnen beslissingen dienen genomen te worden. Zeker wat het klimaatbeleid betreft, kunnen we ons de luxe van een onbeperkte tijdshorizon niet veroorloven. Dit gebrek aan politieke urgentie kan Latour in zijn latere werken evenwel niet worden aangewreven. Vooral in het in 2018 verschenen *Waar kunnen we landen* merk je als lezer een duidelijke verandering in Latours toon. Willen we een kans maken om de klimaatmutatie het hoofd te bieden, dan moeten we nu handelen! In dit beknopte en bedrieglijk eenvoudig geschreven essay, dat het midden houdt tussen een politiek pamflet en een filosofisch traktaat, tekent Latour een ontluisterende stand van zaken op. Net wanneer de werkelijke omvang en gevolgen van de huidige ecologische crisis tot ons beginnen door te dringen, merken we dat we in de steek zijn gelaten door een geglobaliseerde elite die heeft besloten alle lasten van de solidariteit beetje bij beetje van zich af te werpen.

De spil van Latours betoog is wat hij noemt een ‘political fiction-hypothese’. Vanaf de jaren 70 en in het bijzonder sinds de publicatie van het rapport *Grenzen aan de groei* (1972) van de Club van Rome, zou op steeds grotere schaal door wetenschappers, beleidsmakers, kunstenaars en activisten, zijn waargenomen dat de tot dan toe stabiele verhoudingen van de mens tot de aarde van langsom meer onhoudbaar werden. Desondanks zou een wereldburgerlijke elite, verdedigers van de globalisering – of althans een schrale en louter door winstmaximalisatie gedreven variant hiervan – hebben besloten de vele alarmsignalen te negeren en het onhoudbare moderniseringsproject verder te zetten. Sterker nog, om hun toekomstige belangen te verzekeren zouden zij zich actief hebben ingezet om de alarmsignalen te verdoezelen en kritische activisten en wetenschappers de mond te snoeren. Zij zouden hebben begrepen dat hun eeuwige vlucht voorwaarts onhoudbaar is en er daarom bewust voor hebben gekozen hun hachje te redden en zich te verschansen in hun veilige enclaves. Op grond van deze twee beslissingen kan volgens Latour een verband worden gelegd tussen drie verschijnselen: *“datgene wat vanaf de jaren tachtig ‘deregulering’ of ‘ontmanteling van de welvaartstaat’ heet; datgene wat vanaf de jaren 2000 bekendstaat als ‘klimaatontkenning’; en vooral, de duizelingwekkende toename van ongelijkheden die sinds veertig jaar gaande is. (29)”*

Het is begrijpelijk dat Latours hypothese, die toch verdacht veel weg heeft van een samenzweringstheorie, sommige lezers de wenkbrauwen laat fronsen. De discussie of de groeiende klimaatontkenning als een bewuste samenzwering kan worden gekwalificeerd, laat Latour evenwel aan anderen over. Waar het hem om gaat is de vaststelling dat de westerse geschiedenis van de laatste veertig jaar er een is van een groeiende ontkenning, bewust of onbewust, door een selecte groep bevoorrechten, die dezelfde aarde te bewonen als de rest van de wereld. Deze overtuiging werd nog het duidelijkst zichtbaar toen de voormalige Amerikaanse president Donald Trump op 1 juni 2017 besloot zich terug te trekken uit het

Klimaatakkoord van Parijs. Toch is Latour Trump in één opzicht erkentelijk. Wat wetenschappers, activisten en politici niet konden, is hem wel gelukt, namelijk aantonen dat de klimaatkwesitie tot de kern van alle geopolitieke issues behoort.

Moderne politieke waarnemers achtten het bestaan en het electorale succes van een politicus als Trump lange tijd onmogelijk. Hoe verklaar je immers de paradox van een miljardair die zich lijkt te bekommeren om het lot van Amerikaanse fabrieksarbeiders maar evengoed de lasten voor industriële stelselmatig wil verlagen. Hoe plaatsen we zo iemand op het moderne politieke spectrum, dat sinds de Franse Revolutie steevast wordt voorgesteld als een as die van links naar rechts loopt?

Nu we in het historisch tijdperk zijn aanbeland waarin we tot het besef zijn gekomen dat onze aarde niet langer het decor uitmaakt van ons menselijk handelen maar daarentegen steeds duidelijker zelf optreedt als een autonome actor, men spreekt in dit verband weleens over het antropoceen, lijkt deze moderne politieke as ons geen houvast meer te bieden. Latours opzet in *Waar kunnen we landen* is daarom om een nieuw politiek kompas uit te werken waarmee we ons weer kunnen oriënteren in dit Nieuwe Klimaatregime.

Willen we begrijpen waarom Trump en soortgelijke politici de laatste jaren op zo'n enorme bijval konden rekenen, zowel bij de winnaars als de verliezers van de globalisering, dan moeten we volgens Latour oog hebben voor het wereldbeeld dat zij voorstaan, of juist het gebrek hieraan. Zowel zij die, verblind door hebzucht, de aarde willen opofferen voor hun winstbejag, als zij die, verblind door angst, de aarde opdelen volgens hervonden etnische en nationale categorieën, begrijpen mekaar immers in hun ontkenning van de aardse realiteit. Latour ontwaart in het Trumpisme dan ook een nieuwe politieke aantrekkingskracht die hij het 'Bodemloze' noemt. Wat de eeuwige vlucht voorwaarts van een wereldburgerlijke elite en de vlucht naar traditionele vormen van gehechtheid en gemeenschap met elkaar gemeen hebben, is immers het gebrek aan een bodem die deze vlucht kan ondervangen. Het gaat om utopieën in de oorspronkelijke betekenis van het woord, namelijk non-plaatsen. Of zoals Latour stelt: "*de planeet is veel te krap en te beperkt voor de globe van de globalisering, maar te groot, te actief en te complex, om opgesloten te blijven binnen de krappe, beperkte grenzen van welke lokaliteit dan ook.* (27)"

Het 'Bodemloze' laat zich niet situeren op het moderne politieke spectrum net omdat het vertrekt vanuit het failliet van het moderne project en de gedachte dat de geschiedenis ons allen naar een gemeenschappelijke horizon voert. In dit opzicht kan het 'Bodemloze' ons wel degelijk dienstbaar zijn vindt Latour, namelijk als antipool voor een nieuwe attractor die hij het 'Aardse' noemt.

'En het politieke ecologisme dan?' zal de aandachtige lezer zich afvragen. Heeft de ecologische beweging sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog niet ten overvloede aangetoond hoe elke vorm van menselijk handelen een ecologische dimensie heeft. Dat heeft zij zeker, aldus Latour: "*[d]ankzij de ecologie wordt er [vandaag] geen enkel project meer ontwikkeld zonder dat*

iemand protest aantekent, geen enkel voorstel ingediend zonder dat iemand een tegenvoorstel lanceert. (58)” De politieke ecologie heeft wel degelijk onderwerpen aan de orde gesteld die in het publieke handelen lange tijd onzichtbaar bleven. En toch heeft zij ook gefaald: de successen van de ecologische beweging bleven vaak uit, of lagen alleszins niet op het niveau van de uitdagingen.

Groene partijen meenden steeds te moeten kiezen tussen economische vooruitgang of natuurbehoud, tussen emancipatie en hechting. Omdat ze dachten zich te moeten positioneren op het moderne politieke spectrum, hebben ze nooit hun volle potentieel kunnen benutten en werden ze dubbel ingehaald, zowel door linkse als rechtse partijen, die zich al naargelang het onderwerp als progressieven of reactionairen opstelden. *“De groene partijen blijven overal romppartijen. Ze blijven hinken op twee gedachten. Wanneer ze mobiliseren rond ‘natuurkwesties’, worden ze bestreden door de traditionele partijen die het naar eigen zeggen opnemen voor de belangen van mensen. Wanneer ze mobiliseren rond ‘sociale kwesties’, vragen diezelfde traditionele partijen: ‘[w]aar bemoeien jullie je mee?’ (59)”*.

Om het gebrek aan politieke daadkracht van de ecologische beweging te verklaren grijpt Latour terug naar de eerder besproken moderne constitutie waarvan we zagen dat die onze wereld zorgvuldig in twee domeinen verdeelde, een maatschappelijk domein en een natuurlijk domein, en de eeuwige ontologische scheiding tussen beide afkondigde. Het is volgens Latour uiteindelijk de moderne opvatting van de natuur als ‘het materiële kader van ons handelen’ die de ecologische beweging lange tijd heeft verlamd.

In het Nieuwe Klimaatregime wordt deze opvatting van de natuur als het decor waarop het wereldtoneel zich voltrekt van langsom meer onhoudbaar. Het ecologisme waar Latour voor pleit vertrekt daarom vanuit een andere opvatting van natuur. De natuur van het Aardse is niet de groene natuur van de moderne ecologen, noch de onuitputbare productiefactor van de moderne economie. Evenmin gaat het om de mechanische natuur van de ‘galileïsche objecten’ zoals we die in de natuurwetenschappen terugvinden. Waar we onze aandacht op moeten vestigen is daarentegen wat Latour de Kritieke Zone(s) noemt, dat dunne vlies van hooguit enkele kilometers breed dat onze aarde omspant, vol met mede-belanghebbenden, die net als wij op zoek zijn naar een wereld waarin zij kunnen voortbestaan, die net als wij ‘verwekkingszorgen’ hebben. Wie vertrouwd is met Latours werk merkt meteen op hoe sterk Latours beschrijving van het ‘Aardse’ aanleunt bij zijn idee van een Parlement der Dingen. Inderdaad, ook in *Waar kunnen we landen* roept Latour ons op om onze inspanningen te richten op het samenbrengen van actoren, ongeacht hun aard, rond kwesties die hen allen aanbelangen en al onze wederzijdse afhankelijkheden te gaan documenteren: Waarvoor zijn we bereid te vechten? Wat hebben we nodig om voort te bestaan? Het gaat hier echter om meer dan een vrijblijvende denkoefening, aldus Latour. Zolang we de veelheid aan menselijke en niet-menselijke actoren die ons in ons

levensonderhoud voorzien, niet erkennen en zolang we niet begrijpen hoe vitaal afhankelijk we zijn van de actor-netwerken waarmee ons bestaan vervlochten is, zal onze politiek zonder voorwerp blijven. Of zoals Latour stelt: “*Hoe kunnen we politiek bedrijven als we niet eerst hebben geïnventariseerd, opgemeten, gepeild, centimeter na centimeter; bezield wezen na bezield wezen, individu na individu, waar het Aardse voor ons uit bestaat? Misschien zouden we slimme meningen verkondigen of respectabele waarden verdedigen, maar onze politieke affecten zouden in het luchtledige blijven hangen.* (110)”

Hoewel Latours oproep tot een inventarisatie van de talloze actoren die onze Kritieke Zone(s) bezielen en waarmee we al dan niet bereid zijn samen te leven een groots en vernieuwend idee genoemd kan worden, blijft het mijns inziens twijfelachtig of dit experiment zal volstaan om het hoofd te bieden aan de oprukkende klimaatcrisis. Bovendien blijft het ook maar de vraag in welke mate de attractor van het ‘Aardse’ en de belofte van een hervonden ‘aardse emancipatie’ burgers werkelijk zal kunnen overtuigen om hun moderne illusies los te laten.

Noten:

¹ Voor de vergelijking van Webers en Latours moderniteitsopvatting ben ik schatplichtig aan het werk van Gerard de Vries (2016). Zie ook Blok & Jensen (2012) of Kleinherenbrink (2022) voor een meer uitgebreide bespreking van Latours moderniteitskritiek.

FILOSOFIE, THEOLOGIE ÉN POLITIEK

Erik Meganck

Colby Dickinson, *Continental Philosophy and Theology*, Leiden/Boston, Brill, 2018, 105 p., ISBN 9789004361270, €70,00.

Colby Dickinson, *Theological Poverty in Continental Philosophy. After Christian Theology*, Londen/New York, Bloomsbury, 2021, 195 p., ISBN 9781350177505, €170,95.

Continental Philosophy and Theology (CPT) opent met een indrukwekkend overzicht van de verschillende (theologische) sporen die de continentale filosofie door het denken en de wereld trekt en hoe die samen een complex weefsel vormen dat weliswaar nog vele gaten vertoont maar toch voldoende samenhangt heeft om naar patronen te zoeken. Dit leidt ons naar de opzet van het werk:

My contention [...] is that we are at something of an impasse constituted by the continuous debate that rages between communitarian theologians, on the one hand, and continental philosophers, on the other, each of whom aim to present only one side of a dualistic and apparently irreplaceable tension between sovereign power and liberal discourse. (58)

Het eerste dat opvalt is dat de inhoudstafel van *CPT* in twee van de drie delen de term ‘political’ in de titel toont. Het eerste deel, ‘The political-theological stakes of continental thought’ verkent eerst de verknoping van politiek en theologie aan de hand van een confrontatie tussen Søren Kierkegaard, Karl Barth en Carl Schmitt. Vervolgens wordt er geopperd dat Heidegger, toch de spoortrekker van de hedendaagse continentale (godsdienst)filosofie, geen hanteerbare ‘politosophie’ heeft uitgewerkt omdat hij in zijn ontmanteling van de onto-theologie die verknoping niet zag. Theologie bleef voor hem hangen in de (christelijke) metafysica, waardoor hijzelf een (metafysische) tegenstelling tussen filosofie en theologie installeerde. De filosofie vertrok immers bij de vraag, de theologie bij het antwoord. In die tegenstelling miste hij zowel het politieke wezen van de theologie als het theologische wezen van de politiek – zoals dat vandaag vooral bij Giorgio Agamben wordt uitgewerkt.

De auteur houdt dan dat weefsel tegen het licht, waarbij hij het op tientallen verschillende manieren vouwt, om te zien hoe de continentale (genealogische,

deconstructieve, ...) filosofie en de (communitaristische, ...) theologie blijven vastzitten in de dichotomie van Schmitt tussen soevereiniteit en liberalisme of democratie. Dat geldt volgens hem ook voor de (negatieve) politieke theologie die aanleunt bij het continentale denken. Hier vrees ik dat de auteur zich af en toe bezondigt, net als Hegel, aan een karikatuur die het systeem, hier een dualisme, moet vrijwaren. Daarmee bezondigt hij zich wat mij betreft aan precies datgene dat hij kritisch wil evalueren: de exclusie van de nuance.

De verhouding of dynamiek die zich afspeelt tussen enerzijds het eenheidsstreven van de (metafysische) theologie, met name het monotheïsme, en anderzijds de wereldse opposities die de filosofie uitdeelt aan onder meer de politiek, werd volgens de auteur onvoldoende in kaart gebracht. Het politieke bleef uit het zicht en bereik van de systematische theologie. Daardoor bleef het verval van die theologie ook onbedacht. De auteur ziet hierin nu ineens ook een kans voor een politieke (en economische, sociale) theologie.

Deconstructie is wat momenteel met of aan zowel het eenheidsstreven als het oppositionele denken gebeurt; het overkomt de metafysica. De deconstructie is dus die hogergenoemde dynamiek zelf. Wat verschijnt is 'hiëranarchie' (Caputo) en differentie. Vanuit die manifestatie, doorheen het gebeuren daarvan, overdenken filosofie en theologie samen het politieke. De spanning tussen enerzijds de vereiste eenheid van het systeem en anderzijds de oppositionele structuren die dat systeem genereert is interessant maar niet wezenlijk.

De auteur overschat mijns inziens het 'probleem' van de theologische politiek door de dynamiek van de deconstructie verkeerd te lezen. Het gaat niet om een oppositie tussen deconstructie-differentie en determinatie-identiteit. Hij vermeldt zelf eenmaal Nietzsches Apollo en Dionysos in zijn boek. Daar gaat het ook niet om een tegenstelling omdat de epistemologische operatie 'tegenstelling' exclusief tot het apollinische behoort. Deconstructie is geen operatie maar een ontologische strategie zonder subject of object – behalve dan misschien de metafysica zelf in beide rollen, en dan nog. Deconstructie herkent zich niet als tegenstelling van iets; traditionele metafysica ziet nergens differentie en kan het 'andere' niet gewoon 'anders' laten.

Dat maakt dat Desmond, Eck en Schrijvers geen nog aan te vatten programma uitschrijven, maar verder denken vanuit wat reeds gebeurt. De 'eindeloze conversatie' waarop de auteur geregeld zinspeelt – met een knipoog naar Richard Rorty? – is al gaande, als radicale hermeneutiek (Caputo). Het gaat om het eindeloos eindigen van de metafysica, die nooit zal eindigen in absurditeit, zoals de auteur lijkt te honen. Er zal altijd onto-theologie aan het denken kleven, niet omdat dat moet – volgens de auteur – maar omdat de notie van een werkelijkheid die bepaald kan worden als totaal onbepaalbaar ondenkbaar is.

Dat de schotten tussen theologie en filosofie wegzakken, samen met nog vele andere (politieke, economische, sociale, ...) betekent niet dat ze worden gesloopt. Dat wordt rechtgezet in de laatste paragraaf (81-82) waar de auteur de zwakke spanning (zoals Vattimo en Caputo het elk apart bij Heidegger en Luther

hebben gehaald) tussen de dichotomieën in ons denken constitutief noemt, wat de radicaliserende hermeneutiek alleen maar beaamt.

In *Theological Poverty in Continental Philosophy (TCP)* gaat de auteur op zoek naar wat nog de christelijke identiteit, gemeenschap moet of kan schragen. Wat is de minimale theologie die voor een bepaling daarvan nodig is? Dat zal dan een zwakke theologie zijn, getekend door armoede en zich bescheiden ophoudend tussen de politieke en socio-economische vertogen.

Die theologie heeft natuurlijk het tweewereldenmodel ver achter zich gelaten, waardoor haar politieke remissen zichtbaar worden – en omgekeerd, de theologische basisschema's die de politiek schragen. De glorie toont zich dan niet langer van bovenaf, in tegenstelling tot het kruis, maar toont zich in het kruis. Dergelijke complicaties en nuances haalt de auteur bij Giorgio Agamben – samen met Theodor Adorno de leidende filosoof in deze studie. Van hem leerde de auteur om de paradoxale archeologie van theologie en politiek niet in een dialectiek te wringen en zo 'op te lossen', maar in haar spanning te laten zodat ze haar werk kan doen. Het gaat dus ook niet om een oorsprong zoals het dialectisch denken dat representeert want die oorsprong is wezenlijk ambigu en presenteert zich alleen als dusdanig. Het presenteert zich altijd als 'anders', dus ook anders-dan-oorspronkelijk zonder dat het afgeleid wordt van een andere oorsprong want dat wordt dan weer dialectiek. U ziet, ik doe geenszins mijn best om het betoog te vereenvoudigen en bewaar de ongemakkelijke, hectische en esoterische, allesbehalve anekdotische of didactische stijl die de auteur overneemt van Agamben.

De auteur wil zijn betoog juist weghouden van elk *more geometrico demonstrata* omdat dat juist de cruciale nuances doodpleet. Hier gehoorzaamt hij aan de paradox – inderdaad – die ook het denken van Heidegger en Derrida tekent. Beiden beweren dichter bij het ware denken te naderen door af te stappen van de vertrouwde metafysica en zo, of zelfs daarom, in een schrijven te stappen dat sommigen enorm nerveert. In dit geval gaat het om een theologie die zelf van haar troon stapt, bij de hand gehouden door de continentale filosofie zonder dat die laatste haar eraf sleurt. Het gaat om een vrijwillig sober denkende theologie die zich op aarde thuis voelt en daar ook haar relevantie toont door minder alhoog en almachtig en alwetend te willen zijn. Hier komt die typisch paulinische paradox uit 1Kor1:18-25 duidelijk naar voor – een paradox die dus maar ten volle kan worden begrepen buiten elk dialectisch schema om.

Zo verkent de auteur de plaats van de theologie, de filosofie en de politiek in de actualiteit met een opening op de toekomst die advent is. Die trias heeft geen programma maar staat juist in alle bescheidenheid open voor wat komt zonder zelf enige voltooiing te programmeren. Pas door haar vervlechting en gelofte van armoede is die trias in staat samen de belofte te ontvangen.

Het eigenlijke corpus van *CPT* telt 82 pagina's. De overige 24 pagina's worden gewijd aan de bibliografie. Dat blijkt een heel interessant overzicht te zijn van primaire en secundaire boeken en series in de godsdienstfilosofie. Elke titel

krijgt een korte omschrijving mee.

Beide volumes staan wel pittig geprijsd! Daarom misschien handig om weten: van *TPCP* bestaat een paperback-uitgave maar die verschijnt pas later dit jaar. *CPT* verscheen ook als *Brill Research Perspectives in Theology 2* (2018) 1. Die prijs hangt dan weer af van uw (academische) affiliatie, positie of situatie.

**LIEFDESLIED VOOR HET VERWERPELIJKE:
JEAN GENETS WERELD AAN GENE ZIJDE VAN DE
DISCIPLINE**

Joren Peeters

Kent u niet een of ander giftig gedicht dat mijn gevangenis uit elkaar zou
laten spatten in een bos vergeet-me-nietjes?
~ Jean Genet¹

Misdaad en misdadigers hebben een betoverende aantrekkingskracht die zich onder andere lijkt te uiten in de populariteit van misdaadgerelateerde cultuurproducten: de misdaadroman, misdaadseries, gangsterrap... Waar misdaad is, zijn lezers, kijkers, luisteraars. Misdaad fascineert.

Als je bedenkt hoe vrijwel elke fascinatie gericht is op een element van vreemdheid in het object van fascinatie – iets onherleidbaars, onbekends en ongrijpbaars – dan is die fascinatie met misdaad niet zo verwonderlijk. Misdaad en misdadigers *zijn* vreemd: rondzwervend in hun ondergrondse, gevaarlijke wereld of opgesloten achter stevige muren, fysiek recht onder onze neus of slechts tientallen betonnen centimeters van ons verwijderd en toch zo anders, zo onbegrijpelijk en zo ver weg van onze veilige, burgerlijke wereld.

Hoewel die fascinatie zich als gevolg van die vreemdheid meestal toespitst op excentrieke persoonlijkheden en hun abnormale morele disposities, is misdaad in de eerste plaats geen persoonlijk, maar een maatschappelijk fenomeen. Morele vraagstukken ten spijt, uiteindelijk definieert de maatschappij, in haar rechtssysteem, wat misdadig en dus *wie misdadiger* is. De misdadiger is een subject dat pas ontstaat binnen specifieke disciplinaire machtsrelaties. Hoewel misdadigers inderdaad vaak ‘abnormale’ individuen zijn, ontstaat het specifieke subject ‘de misdadiger’ nooit uit die abnormaliteiten op zich, maar wel uit de manier waarop in onze maatschappij met die abnormaliteiten wordt omgegaan. Kan een onderzoek van het werk van een misdadiger ons dan misschien meer algemeen iets leren over de rol van abnormaliteit in onze maatschappij en over hoe we die rol ook anders kunnen denken?

In dit artikel onderzoek ik met oog op die vraag het semi-autobiografisch werk van de misdadiger Jean Genet. Hoewel het ook in het geval van Genet niet aan excentriciteit ontbreekt, en hoewel hij in navolging van Sartre inderdaad

doorgaans vanuit een geïsoleerd, persoonlijk, existentialistisch perspectief wordt gelezen², wil ik zijn werk vanuit zijn specifiek maatschappelijke context benaderen, dat wil zeggen, vanuit de machtsrelaties die het omringt. Daarom zal ik eerst, door middel van Foucaults werk, die machtsrelaties inzichtelijk maken. Na het inzichtelijk maken van die maatschappelijke context, zal de centrale vraag zijn: welke verhouding heeft het semi-autobiografisch werk van Genet tot de disciplinaire strategieën die het omringt?

Discipline en toezicht

Eerst als wees onder de disciplinerende blik van een burgerlijk en streng christelijk gastgezin, vervolgens in het opvoedingsgesticht van Mettray, dan in het vreemdelingenlegioen en later als deserteur, dief en vagebond constant op zijn hoede voor de politie en ten slotte lange tijd in de gevangenis waar hij uiteindelijk begint te schrijven: burgerlijkheid en religie, opvoedingsgesticht en kazerne, onder politieobservatie en in de gevangenis: disciplinerende vormde de grondstof van Genets leefwereld, de beklemmende achtergrond waaruit zijn werk is ontstaan en in verhouding waaruit hij zichzelf heeft proberen vormgeven. Maar hoe moeten we die achtergrond precies begrijpen? Wat zijn disciplines?

Disciplines zijn volgens Foucault “methoden die de verrichtingen van het lichaam aan een minutieuze controle onderwerpen, en die een constante beheersing waarborgen van zijn krachten door ze gehoorzaam en bruikbaar te maken”³. Het gaat over subtiele strategieën, kleine ogenschijnlijk onschuldige trucjes die al zeer lang bestaan in verschillende instituten in onze maatschappij (klooster, kazerne, fabriek, school, internaat, ziekenhuis, psychiatrie...) en die op zo’n manier inwerken op een veelheid van lichamen dat die veelheid bruikbaar wordt door middel van de gehoorzaamheid van de individuen – in Genets woorden: “details die van kinderen kleine monsters maken”⁴. Disciplinerende is dus een specifieke manier om een amorfe verzameling lichamen te organiseren tot een nuttig geheel: “Deze tactiek is de eerste voorwaarde voor de controle en het gebruik van een verzameling afzonderlijke elementen”⁵.

Discipline heeft volgens Foucault haar oorsprong in het klooster. Met de uitvinding van het geweer in de 16e eeuw zijn die disciplinerende strategieën uit het klooster overgewaaid naar de kazerne. Vanaf het moment dat er een geweer in het spel kwam, was wat op het slagveld telde namelijk niet langer de kracht van de afzonderlijke individuen, maar wel de manier waarop ze samenwerkten, hoe ze zich strategisch organiseerden – daar is discipline voor nodig. In de kazernes werden die disciplinerende strategieën dan verfijnd en doorheen de 17e en 18e eeuw zijn ze langzaam uitgegroeid tot de basisformule voor het uitoefenen van macht in onze maatschappij. De fabriek, de moderne school, de psychiatrie, de gevangenis, het ziekenhuis, het internaat, het kantoor... maken in hun organisatie alle gebruik van gelijkaardige trucjes, een gemeenschappelijke methode van

macht die we kunnen begrijpen als discipline. Vrijwel altijd deed discipline haar intrede in een bepaald domein van de samenleving als antwoord op de eisen van een bepaalde groei: in de fabriek zijn disciplinaire strategieën bijvoorbeeld geïntroduceerd als antwoord op de groei van de complexiteit van productiemiddelen, in de school als antwoord op de demografische groei: grote groepen op een complexe manier organiseren vereist disciplineren.⁶

Om haar doel te bereiken, om individuen gehoorzaam te maken en te organiseren tot productieve groepen, maakt de disciplinaire macht in de eerste plaats gebruik van een eenvoudige strategie: het hiërarchisch toezicht: “De uitoefening van de discipline veronderstelt een systeem dat de blik een dwingende kracht verleent: een apparaat waarin de observatietechnieken machtseffecten bewerkstelligen”⁷.

Dat “toezichtsapparaat” heeft verschillende dimensies. Het heeft om te beginnen een architecturale dimensie. Met discipline ontstaat er een nieuw soort ruimte die een constante interne observatie toelaat. Zo worden de disciplinaire instituten in hun materialiteit zelf reeds therapeutisch: reeds hun ruimtelijke indeling en het gevoel dat je continu bekeken wordt dat uit die indeling voortkomt, hebben een disciplinerende werking. Het panopticum model van Jeremy Bentham is een heel duidelijk en gedestilleerd voorbeeld van deze strategie.⁸ In Genets beleving: “de deur, waar altijd een anoniem oog loert”⁹. Maar het disciplinair toezicht heeft ook een organisatorische dimensie. Toezicht houden wordt een gedefinieerde functie in de organisatie van de disciplinaire instituten: opzichters, teamleiders, bewakers, klasverantwoordelijke... Er ontstaan allerlei functies die specifiek toezicht als doel hebben en die functies zijn uiteindelijk op een hiërarchische manier onderverdeeld: toezichthouders voortdurend onder toezicht van iemand die boven hen staat.¹⁰

Tenslotte heeft het disciplinaire toezicht ook een administratieve dimensie. Dit is in verband met het semi-autobiografische werk van Jean Genet de belangrijkste dimensie van het disciplinaire toezicht. Er wordt niet enkel bekeken, de blik wordt ook vastgehouden, neergeschreven, gearchiveerd: “de penitentiaire panoptica is ook een permanent en individualiserend documentatiesysteem”¹¹. Vooral met behulp van de procedure van het examen wordt het hart van ieder disciplinair apparaat getekend door een verzameling van “kleine, vertrouwde technieken – notatie en registratie, het samenstellen van dossiers, het ordenen in kolommen en tabellen”¹². Met de opkomst van disciplines, wordt het individu iets om te kennen tot in zelfs zijn ogenschijnlijk meest onbenullige handelingen. In de school, de psychiatrie, de fabriek, de gevangenis... worden de inzittenden voortdurend geobserveerd met het oog op een gedetailleerde kennisverwerving die vaste vorm aanneemt in allerlei rapporten en dossiers. Die minutieuze, neergeschreven kennis van het individu is tegelijkertijd middel tot en resultaat van disciplineren. Disciplineren creëert zo een soort kenbare, neergeschreven individualiteit, een soort subjectiviteit. Die creatie van het individu is de ware kern van disciplineren: “De discipline ‘fabriceert’ individuen; ze is de specifieke

techniek van een macht die het individu tegelijk als object en als instrument opvat en gebruikt”¹³.

Context: subjectivering

Ook vanuit dit administratief oogpunt is het disciplinerende toezicht hiërarchiserend. Er wordt namelijk niet zomaar vrijblijvend genoteerd – het disciplinaire toezicht is geen willekeurige accumulatie van informatie. Er wordt daarentegen genoteerd met het oog op differentiëring, vergelijking, rangschikking. Er wordt *geïndividualiseerd* en bij die individualisering hoort de toekenning van een bepaalde plaats in een hiërarchische ordening.

De vraag is dan: wat is de maatstaf voor die hiërarchische ordening? Wat is de horizon of het oriëntatiepunt van die individualisering? Het antwoord: de norm. Samen met de disciplinaire strategieën ontstaat er zoiets als “de macht van de norm”. De norm werkt in disciplinaire systemen namelijk niet enkel als principe voor een dwingende homogenisering waarbij de norm ieders ambitie moet worden, maar de norm wordt tegelijkertijd ook het neutrale nulpunt van waaruit de dingen hun betekenis krijgen. Alles wat van de norm afwijkt moet geobserveerd worden, genoteerd worden, met elkaar vergeleken worden en moet tenslotte een bepaalde plaats en een bepaalde naam krijgen *in relatie tot die norm*.

Dat wil zeggen dat het individu dat in disciplineren ontstaat niet zomaar een neutraal of willekeurig geobserveerd en neergeschreven feit is. Het gaat daarentegen om een zeer specifiek soort individu, een individu wiens betekenis louter voortkomt uit zijn relatie tot de norm, in de specifieke manier waarop hij van die norm afwijkt. Dat wil zeggen: een “dwingende objectivering” die gekleefd wordt op al het “abnormale”, “een ‘formalisering’ van het individuele binnen de machtsverhoudingen”¹⁴. Het individu dat zo gecreëerd wordt is het gedisciplineerde subject, het subject herleid tot een “geval” (un cas), dat wil zeggen: het subject zoals we het kunnen beschrijven, beoordelen, meten, vergelijken en ook “het individu dat men wil dressereren, corrigeren, klasseren, normaliseren, of uitsluiten”¹⁵. Voorbeelden zijn de delinquent en de homoseksueel. Dit zijn individualiteiten die gecreëerd worden als kennisobject binnenin disciplinaire machtsrelaties en waarin altijd een normatieve evaluatie en een technisch voorschrift voor een mogelijke hernormalisering schuilt: oordeel en voorschrift, diagnose en remedie.

Disciplineren is dus een specifieke manier om macht uit te oefenen met als doel en als middel een specifieke vorm van subjectivering:

Deze vorm van macht is van toepassing op het onmiddellijke dagelijkse leven dat het individu categoriseert, hem tekent door zijn eigen individualiteit, hem aan zijn eigen identiteit bindt, hem een wet van waarheid oplegt die hij moet erkennen en

die anderen in hem moeten erkennen. Het is een vorm van macht die individuen tot subjecten maakt.¹⁶

Die belemmerende subjectivering werkt disciplinerend omdat ze normafwijking onder controle brengt. Normafwijking zou in principe namelijk kunnen leiden tot vragen over de legitimiteit van die norm en zou bijgevolg het status quo in de organisatie van de maatschappij kunnen verplaatsen, het evenwicht kunnen verstoren. Als verschillende individuen bijvoorbeeld moeite hebben om aan de normen van het schoolsysteem te voldoen, scheelt er misschien iets met die norm? Maar disciplinaire subjectivering werkt een dergelijke subversieve bevraging tegen doordat het probleem bij de afwijking wordt gelegd: als jij niet aan de norm kan voldoen, heeft dat niks met de norm te maken, maar is dat omdat *jij* een probleem hebt – of beter: omdat jij een probleem *bent*: omdat je hysterisch bent, een dief, een ADHD'er, een homoseksueel, misschien dyslecticus of schizofreen, anders asociaal en dom... Als je niet aan de norm kan voldoen is dat omdat je abnormaal bent. Bovendien zorgt de disciplinerende subjectivering er ook voor dat verschillende normafwijkingen van elkaar gescheiden blijven: ieder zijn eigen hokje, zijn eigen reeks afwijkingen, zijn eigen pathologie... geen gemeenschappelijke strijd. Normafwijking wordt uit haar confuse, amorfe duisternis gesleurd en in het licht van de disciplinaire observatie geplaatst: ze wordt gedifferentieerd, geïsoleerd, gecontroleerd en zo ongevaarlijk en in het beste geval zelfs *bruikbaar* gemaakt.

Tekenend voor deze disciplinaire subjectivering is dat hoe harder je van de norm afwijkt, hoe harder je geïndividualiseerd wordt: “In een disciplinerend systeem is het kind meer geïndividualiseerd dan de volwassene, de zieke meer dan de gezonde mens, de gek en de delinquent meer dan de normale en niet-delinquente mens”¹⁷. Dit betekent een soort ommekeer in het recht op individualisering. In de premoderne wereld was het enkel de geprivilegieerde van de maatschappij die dat recht bezat, de lagere, werkende klasse bleef een amorfe massa zonder gezicht. Als er in die premoderne context over iemand werd geschreven, was dat een vorm van heroïsering. Met de algemene opkomst van de disciplinaire strategieën draait dit om: de geprivilegieerden of de “normalen” hebben het recht om aan de disciplinerende blik te ontsnappen en in die vrijheid mogen ze gerust zelf beslissen wie ze zijn. Hun individualiteit is op zich niet bijster relevant binnen de disciplinaire machtsrelaties. Wat daarentegen relevant wordt is de individualiteit van de abnormale. Als er binnen een disciplinair systeem over jou geschreven wordt, als jouw bestaan tot in de kleinste details op papier wordt gezet, is dat in de eerste plaats niet omdat je zo een uitmuntend voorbeeld bent, het is geen heroïsering. Als er over jou geschreven wordt is dat daarentegen omdat je om een of andere reden weigert om aan de norm te voldoen, omdat je afwijkt, dissident bent, ongeschikt...: “De documentering van bestaande figuren is niet langer een procedure om te heroïseren; ze fungeert als procedure van objectivering en onderwerping”¹⁸. Of zoals Foucault het origineel verwoordt:

“cette mise en écriture des existences [...] elle fonctionne comme procédure d’objectivation et d’assujettissement”¹⁹.

Daarom moeten we ons bijvoorbeeld vragen stellen bij de “mise en écriture” van het bestaan van iemand als Jean Genet en niet zomaar gedachteloos meegaan in de excentrieke beeldvorming die rond dit “abnormale” individu ontstaat – zelfs niet als die beeldvorming in de eerste plaats van hemzelf afkomstig is door middel van zijn semi-autobiografisch werk. Ook die zelfsubjectivering kan in het verlengde liggen van een disciplinaire strategie en dus de machtsrelaties die onze maatschappij vormgeven bestendigen.

Drie niveaus van subjectivering

Zoals we reeds zagen, is disciplineren een vorm van macht die werkt door middel van subjectivering, het is een vorm van “objectivering die mensen tot subjecten maakt”²⁰. Volgens Foucault zijn er drie manieren of drie niveaus van subjectivering: subjectivering door middel van kennis- of waarheidsdiscours (zoals bijvoorbeeld in de menswetenschappen gebeurt); subjectivering door middel van een hiërarchische ordening op basis van scheidingslijnen of “dividing practices” (“Voorbeelden zijn de gekken en de verstandigen, de zieken en de gezonden, de misdadigers en de ‘brave jongens’”²¹); en ten slotte subjectivering door een “technologie van het zelf”, dat wil zeggen zelfsubjectivering, “de manier waarop een mens zichzelf tot subject maakt”²². Disciplineren werkt als uitgelezen subjectiveringsmachine op deze drie niveaus tegelijkertijd. Dit zien we duidelijk in de gevangenis, de meest exhaustieve en uitgepuurde vorm van disciplineren.²³ De gevangenis wordt namelijk omringd en ondersteund door een heel kennismechanisme (accumulatie van informatie door observatie, en creatie van waarheid door wetenschappelijk discours). De gevangenis is door het feit dat ze haar inzittende isoleert en opsluit bovendien ook een letterlijke “dividing practice”. En ze maakt tenslotte ook gebruik van een verzameling strategieën waardoor het individu uiteindelijk meewerkt om zichzelf tot delinquent te maken: verplicht werk, strikt geordende dagindeling, bezinningsmomenten... “Ik dwong mezelf me als gevangene te gedragen”²⁴. Die drie niveaus verwijzen naar elkaar, steunen elkaar en lopen in elkaar over zodat het geheel een geoliede subjectiveringsmachine wordt. Ze vormen dus alle drie een onderdeel van eenzelfde disciplinaire strategie.

Zelfsubjectivering is dus nog niet per se een vrije of bevrijdende vorm van subjectivering. En een belangrijk voorbeeld van zelfsubjectivering of “technologie van het zelf” is volgens Foucault schrijven over het zelf of “self writing”.²⁵ We moeten ons dus vragen stellen bij Genets self writing. De algemene vraag die we bij Genets werk in deze foucaultiaanse context willen stellen, is de vraag naar de plaats die zijn werk precies inneemt in de disciplinaire strategieën die het omringen. Is de “mise en écriture” van zijn eigen bestaan een “procédure

d'objectivation et d'assujettissement” en dus zelf element van een disciplineringsstrategie? Of is zijn werk juist een middel om zich te verzetten tegen de disciplinerende die, gezien zijn context, zo expliciet op hem inwerkt? Om ons te kunnen oriënteren in dergelijke vragen, moeten we eerst onderzoeken waar het schoentje precies knelt: op welke punten is er de grootste wrijving tussen Genets werk en de disciplinaire context waarin het geschreven is? Waar is zijn werk in deze foucaultiaanse context het meest verdacht? Dit moet ons tot meer specifieke vragen brengen.

Genet verdacht? Schrijven over het zelf: autobiografie en bekentenis

Een eerste reden waarom Genets werk in het licht van de hierboven geschetste foucaultiaanse context verdacht is, is het simpele feit dat Genet over zichzelf schrijft. Door informatie over zichzelf te archiveren lijkt Genet mee te werken aan zijn eigen disciplinerende, zijn “mise en écriture d'existence” is een mogelijke procedure tot een beklemmende subjectivering. Het feit dat hij begint te schrijven in de gevangenis, maakt die self writing nog meer verdacht. De gevangenis is namelijk disciplinerende in haar meest exhaustieve vorm: “Alle procedures van de andere disciplinerende voorzieningen voert de gevangenis op tot een maximale intensiteit”²⁶. Dat hij juist in de gevangenis over zichzelf begint te schrijven lijkt dus te suggereren dat zijn schrijven in het verlengde ligt van een disciplinaire strategie. Dit brengt ons tot een eerste vraag: *Waarom schrijft Genet, en waarom begint hij juist in de gevangenis?*

Het probleem van self writing in disciplinaire context is een probleem waar ook Claire Boyle de vinger op legt in haar artikel *Autobiography, the Dangers of Knowledge and Genet's Suspect Reader*. Daar schrijft ze “hoe autobiografische narratieven vatbaar zijn voor misbruik voor ideologische doeleinden” en, meer specifiek, hoe “autobiografie een onderdeel is van het proces van subjectivering”²⁷. In dit licht is Genets werk dus inderdaad verdacht, maar volgens Boyle is zijn werk, ondanks de verdachte schijn van het genre waarin het geschreven is, toch zelf geen instantie van disciplinerende: “zijn autobiografische narratieven zijn ontworpen om een situatie te creëren waarin de gevangeneverteller zijn zelfautonomie behoudt, ookal is hij onderworpen aan de controle en discipline van de gevangenis”²⁸. Volgens Boyle is Genet zich heel bewust van het potentiële “disciplinaire gevaar” van autobiografisch schrijven en tracht hij in zijn autobiografische geschriften die disciplinerende juist actief tegen te werken. Het probleem met autobiografie, zoals Boyle het verwoordt, is dat het om een transactie van biografische kennis gaat en dat die kennis in een disciplinaire context gerecupereerd wordt voor de creatie van een belemmerende subjectiviteit. Genet breekt volgens Boyle met die problematische autobiografische conventie: Genet liegt, bedriegt, verzint, misleidt, zet zo de blik van de lezer op het foute spoor en werkt in eenzelfde beweging de disciplinaire macht actief tegen.

Door zich voornamelijk te focussen op hoe Genet breekt met de autobiografische conventie van transactie van biografische kennis, mist Boyle echter de kern en ernst van het probleem. Het probleem zit hem niet in het autobiografische karakter van Genets werk, maar wel in zijn ‘bekenteniskarakter’. Niet de autobiografie, maar de bekentenis is een disciplinaire procedure tot subjectivering:

Het bekennen van de waarheid [*l’aveu de la vérité*] kreeg een plaats in het hart van de procedures die de macht inzette om de individualisering te bevorderen. Feit is dat de bekentenis [...] zich in het Westen ontwikkelde tot een van de hoogst gewaardeerde technieken voor het produceren van de waarheid. Sindsdien zijn we een samenleving van intensief bekennen geworden. De effecten van de bekentenis [*l’aveu*] hebben zich wijd verspreid: in de rechtspraak, de geneeskunst, de pedagogiek, de familiebetrekkingen, de liefdesrelaties, in het hart van alledag en in verheven riten²⁹

De strategie van de bekentenis heeft een lange geschiedenis die haar wortels heeft in de biechtprocedure van het christendom en volledig tot ontplooiing komt in de psychoanalytische kuur. Door te liegen en bedriegen – of eerder: door feitelijke gebeurtenissen *te fantaseren* – ontnemt Genet zijn werk misschien zijn autobiografisch gehalte, maar zeker niet zijn bekentenis gehalte. Want, in tegenstelling tot de autobiografie als transactie van biografische kennis, draait het in de bekentenis niet zozeer om concrete daden en gebeurtenissen, maar wel om verborgen neigingen, gedachten, verlangens, dromen en verzinsels: “deze technologie van zelfonderzoek [...], is veel meer begaan met gedachten dan met handelingen”³⁰. De bekentenis is geen onderzoek van het uiterlijke leven (geen transactie van biografische feitenkennis), maar wel een onderzoek van het bewustzijn en het liefst van het bewustzijn in zijn meest onzegbare en meest duistere regionen. Daarom zegt Foucault dat met de opkomst van de strategie van de bekentenis via de christelijke biechtcultuur bijvoorbeeld een nieuwe relatie tussen seksualiteit en subjectiviteit ontstaat, waarbij de centrale vraag niet zozeer het probleem van de penetratie is (de daad), maar wel het probleem van de erectie (de gedachten, de fantasie)³¹ – en volgens Sartre draait heel Genets werk rond dat wat hem een erectie geeft: “Deze erectie is niet alleen een indicatie van zijn succes: het is het doel”³².

Genets werk is op het eerste gezicht problematisch, niet *ondanks* de fantasietjes waarmee hij zijn feitelijk leven vermomt (of verbloemt), maar juist *dankzij* die fantasietjes. Eerder dan dat die fantasietjes, zoals Boyle zegt, de lezer op afstand houden, trekken ze de lezer heel rechtstreeks in Genets hoofd. Zijn werk is precies door het feit dat hij zo expliciet fantaseert zo ongelofelijk persoonlijk. Zo persoonlijk zelfs dat het Sartre ertoe brengt over *Notre-Dame-des-Fleurs* te schrijven: “Geen enkel boek, zelfs Ulysses niet, neemt ons zo ver mee in de intimiteit van de auteur”³³. Zijn werk is dan misschien geen echte

autobiografie, maar erger: “tien jaar literatuur met de waarde van een psychoanalytische kuur”³⁴.

Dit brengt ons tot een tweede specifieke vraag: *Wat is de verhouding tussen zijn schrijven en de disciplinaire strategie van de bekentenis?*

Genet verdacht? De dief en de homoseksueel

Genets werk lijkt door zijn ‘bekentenis karakter’ dus een middel waarmee hij meewerkt aan zijn eigen disciplineren. Bovendien lijkt die disciplineren ook nog eens haar doel te hebben bereikt aangezien Genet zichzelf heel expliciet begrijpt als dief en homoseksueel: modelvoorbeelden van gedisciplineerde subjecten.

Dat hij zichzelf als dief begrijpt zien we reeds in de titel *Journal du Voleur*, maar hij praat ook herhaaldelijk over zichzelf in de derde persoon *als dief*: “Na vele malen in de gevangenis te hebben gezeten verliet de dief Frankrijk”³⁵. Dat hij hier in derde persoon spreekt, suggereert een soort vervreemding van de subjectiviteit waarin hij zichzelf begrijpt. De delinquent is inderdaad een modelvoorbeeld van een gedisciplineerd subject, een individualiteit die ontstaat binnen specifieke disciplinaire machtsrelaties, een kader van abnormaliteit dat als verklaring dient voor zijn afwijkend gedrag.³⁶ Het is dus niet zo verwonderlijk dat die subjectiviteit vreemd aanvoelt en dat hij die bijgevolg vanuit de derde persoon verwoordt, maar het frappante is dat hij zichzelf desondanks vanuit die “vreemde” subjectiviteit lijkt te verstaan. Hij erkent zijn dief-zijn als wezenlijk kenmerk van zijn individualiteit: “Toch is het goed dat het bewustzijn van mijn bijzonderheid de naam krijgt van een asociale bezigheid: diefstal”³⁷. Daarmee lijkt hij zich te schikken in de belemmerende individualisering die hem wordt opgelegd en lijkt de disciplineren haar doel te hebben bereikt. Dat hij verschillende keren verwijst naar zijn “inbrekersziel”³⁸ lijkt dat vermoeden nog eens te bevestigen. Foucault beschrijft dat namelijk als “de ‘mindere’ ziel van de misdadiger, die het bestraffingsapparaat heeft gefabriceerd als aangrijpingspunt van de straffende macht”³⁹.

Maar niet alleen de delinquent (of de dief) is een gedisciplineerd individu, dat wil zeggen: een *soort* individu, een ‘geval’, een abnormale persoonlijkheid herleid tot het kenbare en dus controleerbare. Dit geldt evenzeer voor de homoseksueel. Genet noemt homoseksualiteit “mijn meest dierbare schat”⁴⁰. Maar net zoals disciplineren in het domein van de wet niet als doel heeft de reductie van misdaad, maar wel het controleren ervan door middel van de productie van de delinquent, zo geldt eveneens – en analoog daaraan – in het domein van het fysieke plezier dat “het meer gaat om het produceren van ‘seksualiteit’ dan om het onderdrukken van de seks”⁴¹. En zodoende: “de homoseksueel is een mensensoort”⁴²: een ‘type’ mens, een kader of kennisobject waarin men het ‘afwijkend’ gedrag tracht te begrijpen in termen van ‘abnormaal individu’ opdat de afwijking controleerbaar wordt. Het is dus een subjectiviteit

die is ontstaan binnen specifieke disciplinaire machtsrelaties. Dat Genet zichzelf expliciet begrijpt in termen van die gedisciplineerde subjectiviteit – in dat kader of kennisobject dat tegelijkertijd resultaat en middel is van een disciplinaire strategie – lijkt dus, opnieuw, een indicatie voor het feit dat Genet, ondanks zijn dissidente schijn, toch een volledig gedisciplineerd individu is. Dit suggereert dat we zijn werk bijgevolg eveneens moeten lezen als een resultaat en middel van die disciplinaire subjectivering. Of is hier misschien toch sprake van een ander soort subjectivering? Dit brengt ons tot een derde specifieke vraag: *Wat voor subjectivering brengt Genet in zijn schrijven tot stand?*

We hebben tot nu toe onderzocht op welke punten we de wrijving tussen Genets werk en de disciplinaire machtsrelaties die het omringen, moeten zoeken, bij welke punten we vragen moeten stellen. Geen antwoorden dus, maar vragen – vragen die ons zullen toelaten de afstand van waaruit we het werk tot nu toe hebben benaderd op een gestructureerde manier te overbruggen. De wrijving heeft meer specifiek tot drie vragen geleid: 1) *Waarom schrijft Genet, en waarom juist in de gevangenis?* 2) *Wat is de verhouding tussen Genets schrijven en de disciplinaire strategie van de bekentenis?* En ten slotte: 3) *Wat betekent dit voor het soort subjectivering dat Genet in zijn schrijven tot stand brengt?*

Eerste vraag: *Waarom schrijft Genet, en waarom begint hij precies in de gevangenis?*

De boeken van Genet waar ik me in dit artikel op focus zijn *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen* en *Dagboek van een dief*; zijn eerste boek en zijn laatste. Daarin geeft hij op verschillende plaatsen vrij letterlijk antwoord op die eerste vraag. Dat zou het makkelijk kunnen maken, maar – en dat is eigenlijk te verwachten – hij geeft ook verschillende antwoorden. De twee boeken die ik in handen neem, zijn dan ook vrij verschillend van aard. *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen* leest als een soort dagdroom die volgens Colin Ripley uitloopt in:

zeer complexe structuren, waarin ten minste drie onderdelen nauw met elkaar verweven zijn: een fictieve vertelling, (pseudo)autobiografische passages over Genets jeugd en kindertijd, en reallimescènes die zich afspelen in de tijd en op de plaats waar het boek wordt geschreven.⁴³

Hoewel *Dagboek van een dief* qua structuur zeker niet helderder is, wordt dat boek toch getekend door een veel sterkere luciditeit. Het is geen droom, maar eerder een reflectie – over zijn eigen leven en (misschien vooral) over zijn eigen schrijven. Er is dus een soort evolutie in de boeken te vinden. Sartre schrijft hierover:

Zijn eerste boeken waren dromen over zijn leven, dit boek [*Dagboek van een dief*] is een meditatie over zijn verleden en vooral over zijn werken. Vroeger schreef hij over zijn herinneringen, zijn innerlijke avonturen: nu schrijft hij over zijn schrijven⁴⁴

Net zoals er een evolutie zit in die boeken, moeten we ook een evolutie zoeken in het antwoord op waarom hij die boeken schrijft. Laten we daarom beginnen bij het begin: wat zegt hij in *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*? Het eerste wat Genet daar in dit verband over schrijft is het volgende:

Ik [wil] deze geschiedenis van een kind schrijven. En herscheppen op mijn eigen manier en voor de betovering van mijn cel (ik bedoel dat dankzij haar mijn cel betoverd zal zijn), de geschiedenis van Divine die ik slechts oppervlakkig kende, de geschiedenis van Onze Lieve Vrouw van de Bloemen, en, twijfel daar maar niet aan, mijn eigen geschiedenis.⁴⁵

Hij schrijft dus geschiedenissen “voor de betovering” van zijn cel. Divine verklapt ons reeds het soort betovering waar Genet precies op uit is: “een door haar begeerte verzonnen geschiedenis”⁴⁶. Later maakt Genet dit op een bijna choquerende wijze expliciet:

Ik ben doodop; ik heb kramp in mijn pols. Het genot van de laatste druppels is droog. Ik heb met hem, van hem geleefd tussen mijn vier kale muren en in twee dagen heb ik alle mogelijkheden van een leven doorleefd, twintig keer opnieuw en zo verward dat het werkelijker werd dan een echt leven.⁴⁷

Onze Lieve Vrouw van de Bloemen is dus, zoals Sartre het noemt “het epos van de masturbatie”⁴⁸. Daarmee lijkt het antwoord op de vraag waarom hij schrijft, en waarom juist in de gevangenis, vrij eenvoudig: “om niet te vergaan van verveling”⁴⁹ alleen in zijn cel verzint hij verhalen die hem erotisch opwinden en zo “het heden in slaap wiegt”⁵⁰. Dit is een antwoord dat hij later in *Dagboek van een dief* ook verschillende keren lijkt te bevestigen wanneer hij vertelt hoe zijn schrijven ontstond uit “de verveling van mijn dagen in de gevangenis”⁵¹.

Dat lijkt op het eerste gezicht een zeer eenduidig antwoord, gezien haar banaliteit misschien zelfs een beetje teleurstellend, alleszins niet echt iets om langer bij stil te staan. En toch is er op z'n minst één eigenaardigheid aan dat antwoord: als hij uit verveling erotische verhalen verzint, waarom schrijft hij ze dan precies op? Eigenlijk kent deze bijkomende vraag eveneens een banaal antwoord: ongeschreven verbeelding is te vluchtig, dat krijg je niet goed vast: “Mijn geest blijft mooie hersenschimmen produceren, maar tot op heden heeft geen ervan vaste vorm aangenomen.”⁵². Om de erotische fantasie die vaste vorm te verlenen, om er beter in op te kunnen gaan en ze helderder te kunnen beleven, schrijft hij ze op. In Sartres woorden: “Om zijn plezier te vergroten, benoemt Genet het”⁵³. Dat is inderdaad eveneens een banaal antwoord, maar het brengt een

mechanisme in gang dat de ‘banale’ zaak interessant maakt.

Genet begint dus uit zijn verveling in de gevangenis allerlei erotische verhalen te verzinnen en om die verhalen helderder te beleven, schrijft hij ze op. Schrijven is inderdaad verbonden met een soort helderheid: het geschreven woord *eist* enerzijds luciditeit en *leidt* anderzijds tot luciditeit – woord en luciditeit zijn *gelijkoorspronkelijk*. Dat wil zeggen dat zijn beslissing om zijn erotische dagdromerij op te schrijven, die dagdromerij op een manier tegenspreekt: met het dromen is hij op zoek naar een verdovend delirium, en dat probeert hij langer vast te houden door het op te schrijven, maar schrijven draagt een helderheid in zich die dat delirium juist tegenwerkt. Hierdoor ontstaat er een paradoxale schommeling in zijn schrijven: een droom waarin hij zich laat meeslepen door hem op te schrijven, waardoor hij eruit ontwaakt en begint te reflecteren over dat schrijven en over zichzelf, waardoor hij weer in een droom wil duiken, die hij weer opschrijft. . . : delirium, luciditeit, delirium, luciditeit: “de helderheid van het woord is een lokaal ontwaken binnen de droom: hij ontwaakt zonder op te houden met dromen”⁵⁴. We zien doorheen *Notre-Dame-des-Fleurs* een voortdurende schommeling tussen die twee momenten; dit is de dynamiek die het hele boek in beweging houdt.

Hier is een voorbeeld helemaal aan het begin van het boek waar we beide momenten naast elkaar terugvinden:

De kranten zijn meestal aan flarden tegen de tijd dat ze mijn cel bereiken en de mooiste pagina’s zijn van hun mooiste bloemen, de pooiers [ces macs], beroofd, als tuinen in mei. De grote onbuigzame strenge pooiers met bloeiende geslachtsdelen waarvan ik niet meer weet of het lelies zijn of dat lelies en geslachtsdelen niet volledig zichzelf zijn, zodat ik ’s avonds op mijn knieën gelegen mijn armen om hun benen sla – zoveel stijfheid overdondert me en maakt dat ik ze door elkaar haal, en de herinnering die ik graag mijn nachten als voedsel geef, is de herinnering aan jou [...]. Je verroerde je niet, je sliep niet, je droomde niet, je was op de vlucht, onbeweeglijk en bleek, ijzig, kaarsrecht, stijf uitgestrekt op het platte bed als een doodkist op zee, en ik wist dat we kuis waren, terwijl ik vol aandacht was te voelen hoe je warm en blank met korte aanhoudende stootjes in mij binnenstroomde. Misschien speelde je maar dat je klaarkwam. Op het hoogtepunt werd je verlicht door een kalme extase die je gelukzalige lichaam omgaf met een bovennatuurlijke stralenkrans, als een mantel die je met je hoofd en je voeten doorboorde. Toch kon ik ongeveer twintig foto’s bij elkaar krijgen.⁵⁵

In het deel waarin deze passage voorkomt, is Genet aanvankelijk aan het reflecteren over zijn feitelijke situatie in zijn cel: hij is aan het uitleggen hoe hij aan de foto’s is gekomen waarmee hij zijn celmuur heeft versierd en waarvoor hij verhalen wil verzinnen. In die vrij heldere uitleg laat hij plots het woord “pooiers” (macs) vallen en zijn verbeelding slaat op hol: het roept een staat van delirium bij hem op. Zijn heldere woorden bleken enkel een voorwendsel om tot dat delirium te komen. Hij dreigt zich er volledig in te verliezen, is helemaal niet meer bij zijn

foto's of in zijn cel, om dan, na een (letterlijk) hoogtepunt te hebben bereikt gewoon weer droog en helder voort te gaan alsof er nooit iets gebeurd is: "Toch kon ik ongeveer twintig foto's bij elkaar krijgen". Luciditeit, delirium, luciditeit.

Die twee momenten, waartussen het hele boek voortdurend schommelt, beginnen elkaar te besmetten, lopen in elkaar over, zijn niet langer te onderscheiden waardoor de fantasie uiteindelijk altijd gebaseerd is op een heldere reflectie van zijn echte leven, en de heldere reflectie altijd gekleurd is door erotische fantasie. Het geheel is dan inderdaad: "een droom die zijn eigen ontwaken bevat"⁵⁶. Hier is een passage waarin we de momenten zien samenvloeien:

Divine is nu dus alleen op de wereld. Wie zal ik haar als minnaar geven? De zigeuner naar wie ik zoek, degene wiens figuur door de hoge hakken van zijn Marseillaanse ijdelheid op een gitaar lijkt? Om zijn benen zwabbert een matrozenbroek die naar boven toe smaller wordt en strak om zijn billen spant. Divine is alleen. Met mij. De hele wereld die rondom de Santé de wacht houdt weet niet en wenst niets te weten van de verwarring in een kleine cel die verloren temidden van andere cellen ligt, die zo precies op elkaar lijken dat ik, die haar zo goed ken, me dikwijls vergis. De tijd laat me geen respijt: ik voel dat zij voorbijgaat. Wat zal ik met Divine doen?⁵⁷

Een reflectie over het schrijven ("Wie zal ik haar als minnaar geven?") brengt een erotische fantasie teweeg ("De zigeuner naar wie ik zoek...") die plots in de lucht blijft hangen, wat op zijn beurt weer een reflectie teweegbrengt, maar ditmaal over hemzelf, over zijn feitelijke situatie in zijn gevangeniscel ("Met mij. De hele wereld die rondom de Santé de wacht houdt weet niet..."), waardoor hij zich weer wil verliezen in het schrijven en daar opnieuw over begint te denken ("Wat zal ik met Divine doen?")...

Deze dynamiek is tekenend voor zijn hele werk en zien we bijvoorbeeld ook duidelijk terug in *Dagboek van een dief*. Denk bijvoorbeeld aan de passage waarin hij eerst helder beschrijft hoe politieagenten ooit een tube vaseline bij hem vonden en hoe die herinnering vervolgens een droombeeld van zijn ingebeelde moeder oproept: "Terwijl ik dit beschrijf, herschep ik het kleine voorwerp opnieuw, maar er komt een ander beeld tussendoor: onder een straatlantaarn [...] het vale gezicht van een oud vrouwtje, een gezicht zo rond en zo plat als de maan"⁵⁸.

Het opschrijven van zijn dromen blijft dus nooit louter om het erotische gaan, omdat juist in dat schrijven het ontwaken schuilt en in het ontwaken begint Genet zichzelf te zien. Maar omgekeerd blijft de reflectie over zichzelf ook altijd doordrenkt van de droom. Deze dynamiek zien we uitgekristalliseerd in de figuur van Divine – die volgens Sartre Genets zelfobjectivering is⁵⁹, iets wat Genet, zoals een arme demiurg, geschapen heeft "naar zijn evenbeeld"⁶⁰. Dit evenbeeld: "rolde zich op in de schuilhoeken van een door haar begeerte verzonden geschiedenis, die rekening hield, om ze te verheerlijken, met alle onaangename voorvallen in haar kleurloos leven waarin zij dood en prinses was"⁶¹.

De verzonnen geschiedenis ontstaat dus uit de begeerte, maar heeft uiteindelijk ook altijd betrekking op het eigen leven. Genet verzint om het miserabele leven in zijn cel op te fleuren, om die verzinsels beter vast te krijgen schrijft hij ze op, maar in de helderheid van het woord (een helderheid waarin hij telkens zichzelf ziet) slaagt hij er niet in werkelijk te verzinnen. De verzinsels ter opfleuring van zijn cel worden daardoor dus opfleuringen van zijn miserabele leven van voor hij in die cel belandde: zijn verhalen zijn bloemen gemaakt van zijn verleden ter verbloeming van zijn heden:

Waar gaat het mij, de maker van dit verhaal om? Door mijn leven opnieuw te beleven, het spoor terug te volgen, vul ik mijn cel met de wellust te zijn wat ik vanwege een kleinigheid verzuimde te zijn, en om me in hen [sic] te kunnen storten als in zwarte gaten, wil ik die ogenblikken terugvinden toen ik verdwaalde in kronkelende en verraderlijke schachten van een onderaardse hemel.⁶²

Hierin lezen we reeds een motief dat Genet later, in *Dagboek van een dief* “het eerherstel van het lage” (la réhabilitation de l’ignoble)⁶³ zal noemen. En dat “eerherstel” heeft aanvankelijk betrekking op de elementen van zijn eigen leven: “Ik wil deze periode van mijn leven in ere herstellen door haar te beschrijven met de namen van de meest verheven dingen”⁶⁴. Terwijl hij, ter betovering van zijn cel, zo met de verbloeming van zijn leven aan de slag gaat, merkt Genet echter dat hij, hoewel fysiek geïsoleerd, toch geen geïsoleerd individu is: het onrecht dat hem werd aangedaan is geen persoonlijke geschiedenis van een abnormaal individu, maar iets wat enkel tot stand kon komen binnen de zeer specifieke machtsrelaties die onze disciplineringsmaatschappij vormgeven – iets wat Foucault ons beter heeft doen begrijpen. Tezamen met dat inzicht vertaalt ook de strijd die Genet met dat onrecht aangaat zich van een persoonlijke naar een sociale strijd: wat begint met “réhabilitation” van *zijn* “vroegere ellende” (misères d’autrefois)⁶⁵ eindigt in een eerherstel van verwerpelijke dingen (of eerder: dingen die onze maatschappij *verworpen heeft*) in het *algemeen*, eindigt met andere woorden in een poging “de meest armzaligen te eren met de middelen die gebruikt worden door degenen die hen als zodanig beschouwen en er zelfs verantwoordelijk voor zijn”⁶⁶.

De act van zijn schrijven legt dus een eigenaardige weg af: wat begon bij een idiosyncratische, narcistische motivatie (zelfbevrediging uit verveling) eindigt in een soort sociale strijd (eerherstel van het lage):

De verveling van mijn dagen in de gevangenis maakte dat ik mijn toevlucht zocht in mijn vroegere leven, ook al was het zwerfend, grimmig of armoedig. [...] Maar als ik goed naar mijn werk kijk, zie ik een geduldig volgehouden behoefte om mensen, voorwerpen en gevoelens die als laag bekendstaan, in ere te herstellen.⁶⁷

Die eigenaardige weg zien we doorheen zijn werk – van de droom in *Onze Lieve*

Vrouw van de Bloemen naar de reflectie in *Dagboek van een dief* – maar, zoals we zagen, zit ze ook al in de logica van de woorden of het *verwoorden* ingebakken en herhaalt die weg zich voortdurend – niet alleen doorheen zijn werk, maar ook in de individuele werken zelf.

Hiermee hebben we een antwoord op de eerste vraag. Waarom schrijft Genet en waarom begint hij precies in de gevangenis? Hij begint in de gevangenis erotische verhalen te schrijven uit verveling, maar door de luciditeit die samen met het woord komt, loopt die opfleuring van zijn cel uiteindelijk uit in een eerherstel van het lage: hij schrijft voor datgene wat de maatschappij verworpen heeft: “Ik wilde ze recht geven op het erbewijs van de Naam”⁶⁸.

Tweede vraag: *Wat is de verhouding tussen Genets schrijven en de disciplinaire strategie van de bekentenis?*

Moeten we Genets werk begrijpen als een soort neergeschreven biecht of bekentenis? Ligt zijn self writing in het verlengde van een strategie die leidt tot een belemmerende subjectivering? We zagen reeds dat subjectivering volgens Foucault op drie niveaus werkt: subjectivering door middel van kennis- of waarheidsdiscours; subjectivering door middel van een hiërarchische ordening op basis van scheidingslijnen of “dividing practices”; en ten slotte subjectivering door een “technologie van het zelf”, dat wil zeggen zelfsubjectivering. Disciplinerend, als uitgelezen subjectiveringsmachine, werkt op deze drie niveaus tegelijkertijd. Maar toch is er een niveau, een manier van subjectivering, die een eigenaardige plaats inneemt, namelijk het derde niveau, de “technologie van het zelf” of zelfsubjectivering. Zelfsubjectivering is namelijk in veel gevallen inderdaad slechts een verlengde of een onderdeel van een disciplinaire strategie, maar het is ook een mogelijk vertrekpunt van verzet, een mogelijke tegenmacht of “antagonistische strategie”. Het is daarom dat Foucault zich in zijn latere werk steeds meer heeft toegespitst op manieren van zelfsubjectivering, op “de manier van handelen die een individu op zichzelf uitoefent door middel van technologieën van het zelf.”⁶⁹ waarvan hij voornamelijk voorbeelden uit de Grieks-Romeinse cultuur van de eerste twee eeuwen van het Rijk zal onderzoeken.⁷⁰

Bovendien, en dat is zeker in het licht van dit artikel een belangrijk punt, is schrijven over het zelf of “self writing” zoals we reeds zagen volgens Foucault een belangrijk voorbeeld van zo’n technologie van het zelf. En daarbij zien we inderdaad hoe schrijven over het zelf in functie kan staan van een disciplinaire strategie; het speelt in veel gevallen een gelijkaardige rol als de bekentenis – waaruit later specifiekere disciplinaire strategieën zijn ontstaan zoals de psychoanalytische kuur of het politieverhoor. Dit zien we bijvoorbeeld in de *Vita Antonii* van Athanasius.⁷¹ Maar Foucault geeft ook andere voorbeelden waarbij self writing tot een ander soort subjectivering leidt, “een nieuwe ervaring van het

zelf⁷², dan diegene waartoe disciplineren leidt. Foucault geeft dus voorbeelden van schrijven over het zelf die in principe kunnen dienen als vertrekpunt van verzet tegen de disciplinaire machtsrelaties. Zo geeft hij het voorbeeld van de *huponnemata* of het persoonlijke notitieboekje en dat van de brief. Wat betekent de vraag naar de verhouding tussen Genets werk en de disciplinaire strategie van de bekentenis in dit licht van self writing en technologie van het zelf?

Het vorige deel, over de act van het schrijven, heeft ons al in de richting van een antwoord gebracht. Daar zagen we reeds dat beide werken waar ik me in dit artikel op focus op het eerste gezicht nogal verschillend van aard lijken: *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen* is een soort dagdroom, *Dagboek van een dief* is voor het grootste deel een reflectie op zijn eigen schrijven. Maar we zagen ook dat beide werken eenzelfde schommeling tussen luciditeit en delirium als motor hebben. De droom is bijgevolg niet zomaar een droom maar wel “een droom die zijn eigen ontwaken bevat”, net zoals de reflectie nooit louter reflectie blijft, maar altijd doordrongen is van de droom en steeds in haar dreigt over te lopen. Waar het in beide werken uiteindelijk om draait is dan ook niet de creatie van een bloemrijke droom, noch een verslag van zijn verwerpelijke leven, maar wel een verbloeming van verwerpelijke dingen in het algemeen, een “eerherstel van het lage”.

Dat eerherstel impliceert dat hij, al schrijvend, dat wat men van hem gemaakt heeft, zal proberen opnieuw toe te eigenen, zal proberen “om al mijn vroegere ellende voor deugdzaam te gebruiken”⁷³. Zijn schrijven is dus een manier om die ellende te transformeren, ze zo onder woorden te brengen, de tekens op zo een manier te interpreteren, dat hij er zelf iets van kan maken. Dat wil zeggen dat zijn werk geen weergave kan zijn (niet van zijn leven, noch van zijn leefwereld, noch van zijn bewustzijn) omdat het datgene waarover het vertelt, tracht te veranderen – *juist door erover te vertellen*. Zijn werk is bijgevolg van een fundamenteel andere aard dan de self writing die in het verlengde ligt van een disciplinaire machtsrelatie: zijn geschreven dromen en dagboek hebben een fundamenteel andere functie dan de biecht of andere disciplineringsstrategieën die van de bekentenis zijn afgeleid. De bekentenis en haar hedendaagse varianten hebben namelijk als doel het verborgen zelf bloot te leggen: alles, zelfs het meest onzegbare geheim van het donkerste schuilhoekje van het bewustzijn, moet in het publieke licht van het woord gebracht worden: een allesdoordringende registratie van het zelf. Maar Genet kan in zijn schrijven helemaal geen “verborgen zelf” blootleggen want dat zelf *ontstaat pas in het schrijven*: zijn schrijven is geen registratie, maar wel een *creatie*, dat wil zeggen, een activiteit waarin hij zijn subjectiviteit op een eigen manier vormgeeft – zoals een kunstwerk:

Als ik met woorden probeer mijn levenshouding van destijds te reconstrueren, zal de lezer niet bedrogen uitkomen dan ikzelf. We weten dat onze taal niet in staat is zelfs maar een flauwe weerschijn van deze voorbije, vreemde toestanden op te roepen. Hetzelfde geldt voor dit hele dagboek, als het de weergave had moeten zijn van wie ik was. Daarom verduidelijk ik dat het iets moet vertellen over wie ik ben

nu ik het schrijf. Het is geen onderzoek van het verleden maar een kunstwerk waarvan mijn vroegere leven het voorwendsel en materiaal is. [...] Men moet dus weten dat de feiten waren zoals ik ze beschrijf, maar de interpretatie die ik eraan geef is wat ik ben – geworden.⁷⁴

Of:

Met schrijven heb ik bereikt wat ik zocht. Wat mijn leidraad zal zijn, dat wat me iets heeft geleerd, is niet wat ik heb beleefd, maar de toon waarop ik het overbreng. Niet de anekdotes, maar het kunstwerk. Niet het leven, maar de interpretatie ervan. Het is wat de taal me biedt om het op te roepen⁷⁵

Het zelf waar zijn werk over gaat – het zelf dat hij, ondanks de zoektocht naar delirium, in de helderheid van het woord toch telkens tegenkomt – komt hij bijgevolg inderdaad pas tegen *in de helderheid van het woord*: het ontstaat pas in de act van het schrijven. Zijn werk is een soort scheppingsverhaal, “mijn Genesis”⁷⁶. Hij kan dus terecht schrijven “ik sterf Letterlijk”⁷⁷, omdat hij *Letterlijk* geboren werd. Hierin huist een heel andere relatie tot het zelf dan diegene die disciplineren, bijvoorbeeld door middel van de strategie van de bekentenis, tot stand wil brengen. Genet zijn schrijven is geen manier om iets publiek te maken dat ergens diep in hem verborgen aanwezig *was*, want voor dat schrijven bestond “Genet” niet; zijn subjectiviteit is pas aanwezig door het schrijven.

In dit opzicht is zijn self writing verwant aan de brief zoals Foucault die heeft onderzocht in de Grieks-Romeinse cultuur van de eerste twee eeuwen van het Rijk. De brief was daar een gangbare technologie van het zelf: “De teksten die men naar anderen stuurt [...] bieden ook gelegenheid voor een persoonlijke oefening. De brief die men schrijft werkt, door de act van het schrijven zelf, op degene die hem schrijft”⁷⁸. Een van de belangrijkste aspecten aan deze zelfsubjectivering door middel van de brief is dat de schrijver van de brief zichzelf in de brief inderdaad “aanwezig maakt”:

Het is iets meer dan een training van het zelf door middel van schrijven; door het advies dat men aan anderen geeft: het is ook een bepaalde manier om zich aan zichzelf en anderen te manifesteren. De brief maakt de schrijver "aanwezig" voor degene tot wie hij zich richt. Niet alleen door de informatie die hij geeft [...], maar eerder door een soort onmiddellijke, bijna fysieke aanwezigheid.⁷⁹

In dit opzicht moeten we het werk van Genet eerder begrijpen als een brief dan als een bekentenis of een biecht. Maar het gaat dan wel over een specifieke variatie op de brief. Deze brief is namelijk niet enkel een manifestatie van de auteur zelf; zoals we reeds zagen wil hij al schrijvend niet enkel dat wat men in hem verworpen heeft in ere herstellen, hij wil verwerpelijke dingen in het algemeen “recht geven op het eerbewijs van de Naam”⁸⁰. Hij noemt zijn werk

ergens in een voetnoot dan ook geen brief, maar wel een liefdeslied:

De lezer – nu is het zijn beurt – zij erop gewezen dat dit verslag van mijn innerlijke leven of dat wat het suggereert, niets anders is dan een liefdeslied. [...] Helaas is heroïsme naar mijn idee het meest vervuld van de kracht van de liefde, en aangezien er alleen in onze geest helden bestaan, moeten we zelf onze helden creëren. Daarom neem ik mijn toevlucht tot woorden. De woorden die ik gebruik, zelfs als ik er iets mee probeer te verklaren, zingen een lied.⁸¹

Geen bekentenis, maar een liefdeslied dus – voor alle “Schimmen die van de wereld afgesneden waren”⁸²; een liefdeslied voor het verwerpelijke. Dit brengt ons tenslotte bij de derde vraag.

Derde vraag: Wat voor subjectivering brengt Genet in zijn schrijven tot stand?

We zagen eerder hoe Genet zichzelf expliciet begrijpt in de kaders van de dief en de homoseksueel en hoe dat zelfbegrip zijn werk verdacht maakt aangezien de dief en de homoseksueel modelvoorbeelden van gedisciplineerde subjecten zijn. Maar in het licht van het voorgaande zien we hoe zijn zelfsubjectivering in feite niet zo problematisch is als het aanvankelijk misschien lijkt.

Zoals we eerder in dit artikel hebben gezien, is het probleem met subjecten als de dief en de homoseksueel dat ze ontstaan zijn als kennisobject binnen een disciplinaire machtsrelatie. Daarbij krijgen de dief en de homoseksueel hun invulling en betekenis in de manier waarop ze van de norm afwijken, in hun afstand tot de norm: “Wij ‘normale’ mensen kennen de ‘abnormalen’ echter alleen van buiten, en als wij ons toevallig in een positie bevinden ten opzichte van hen, dan is het als rechters of entomologen”⁸³. Zo is dit kennisobject uiteindelijk tegelijkertijd een diagnose (in de afstand van de norm wordt er verklaard wat er mis is met het individu) en een remedie (in de beschrijving van de afstand zit altijd eveneens een beschrijving van de manier waarop die afstand overbrugd kan worden). Het is dus een subjectiviteit die het individu op een dwingende manier bindt aan zijn identiteit opdat de normafwijking begrijpbaar, controleerbaar en dus ongevaarlijk wordt gemaakt. Door zichzelf in dergelijke termen te beschrijven, lijkt Genet dus mee te werken aan zijn eigen disciplineren, maar zoals we hierboven zagen is Genet zijn schrijven een liefdeslied waarin hij zich de dingen die men van hem probeerde te maken en die men in hem verworpen heeft (een dief, een homoseksueel) toe-eigent, transformeert, op zijn eigen manier verbloemt. Zijn schrijven is geen registratie, wel een creatie. Dat betekent, zoals Sartre zegt, dat:

hij nooit met ons praat *over* de homoseksueel, *over* de dief, maar altijd *als* dief en *als* homoseksueel. Zijn stem is het soort dat we nooit wilden horen; ze is niet gemaakt om de wanorde te analyseren maar om ze over te brengen.⁸⁴

En bijgevolg: “wat Genet doet: hij vindt het homoseksuele subject uit”⁸⁵. Door zichzelf te beschrijven in termen van de dief en de homoseksueel legt hij zijn individualiteit dus niet vast in het beklemmende kader van een disciplinair kennisobject, maar verandert hij al schrijvend juist de betekenis van die termen, breekt het beklemmende van het kader open en toont het disciplinair kennisobject bijgevolg als iets toevalligs, iets gemaakts, iets onnatuurlijks dat evengoed op een andere manier ingevuld kan worden. De homoseksueel wordt dan bijvoorbeeld, juist *door* het feit dat hij verworpen wordt en *vanuit* de schaduw waarnaar de maatschappij hem probeert te verbannen, een “voorbode van nieuwe schoonheden” (annonciateur de beautés nouvelles)⁸⁶. En juist omdat de dief, als veroordeelde in een maatschappij die disciplineert door middel van toezicht, bij alles wat hij doet alert en oplettend moet zijn, wordt hij iemand die bijzonder vatbaar is voor de poëzie van deze wereld, voor “Gods engelen, dat wil zeggen details, ontmoetingen of toevalligheden”⁸⁷ die toelaten een betoverde wereld achter de “normale” te zien. De nervositeit en de angst van de dief veranderen in Genets liefdeslied van een vloek die de veroordeelde voor altijd met zich meedraagt, in een speciale vaardigheid waardoor alles bezielde wordt:

Mijn angst droeg de naam paniek. Uit ieder voorwerp bevrijdde ze de geest die slechts op mijn beven wachtte om ontroerd te worden. Rondom mij trilde de levenloze wereld zachtjes. Ik had zelfs met de regen een gesprek kunnen voeren.⁸⁸

Zijn “inbrekersziel” waarover hij spreekt is geen psychopathologische eigenschap, maar een talent. Hij draait de tekens om en deze herschepping geldt niet enkel voor de dief en de homoseksueel, maar voor dat wat onze maatschappij verworpen heeft *in het algemeen*, voor al haar abnormaliteiten. Een tube vaseline, geconfisqueerd door de politie, wordt als een Griekse held die de toorn van de goden probeert op te poken.⁸⁹ Een uitgevallen kunstgebit wordt op een hoofd gezet en verandert in de kroon van een koningin.⁹⁰ Een neusdruppel wordt met dezelfde hartstocht als een heldere traan gedronken⁹¹ terwijl blauw geslagen ogen in boeketten viooltjes⁹² en scheten in vallende parels⁹³ veranderen. Handboeien glinsteren als een juweel of een theorema⁹⁴ en een arrestatie wordt vanzelf een bruiloft⁹⁵. Een gevangeniscel begint als een gondel of de mand van een luchtballon over de wereld te zweven⁹⁶ en de lange gangen van de gevangenis die in hun eigen staart bijten, doen denken aan die van een hotel⁹⁷. De gevangenis geeft de gedetineerden hetzelfde gevoel van veiligheid als een koninklijk paleis de koning, en haar reglement heeft dezelfde strengheid en precisie als de etiquette van een adellijk hof.⁹⁸ Uit schooiers ontspruiten kaarsrechte lelies waardoor ze bedelaars en prinses tegelijk zijn.⁹⁹ Verraad wordt de mooiste van alle daden en misdaad een middel om je morele kracht te behouden.¹⁰⁰ Schuldig-zijn is voor Genet een vorm van uitzonderlijkheid en een voorwaarde voor vrijheid¹⁰¹ en lafheid in plaats van een grote ondeugd een reden om iemand lief te hebben om

zijn menselijkheid.¹⁰²

Wat Genet doet: “de meest abjecte begrippen – gebaren of woorden – dankzij de liefde verheerlijken”¹⁰³. Hij schrijft dus een liefdeslied en draait daarbij de tekens om. Daardoor ontstaat er een eigen universum, “een hele innerlijke astronomie”¹⁰⁴ waar hij heer en schepper is. Maar het resultaat is geen vrijblijvende fantasie die losstaat van de wereld. Zoals Sartre zegt:

Hij keert niet zijn rug naar de wereld om betere werelden te verzinnen, hij neemt geen toevlucht tot beelden en dromen. Zijn verbeelding is een corrosieve operatie die wordt uitgevoerd *op* de werkelijkheid. Het gaat er niet om te ontsnappen, maar om de werkelijkheid te overstijgen en, zoals we hebben gezien, haar te dematerialiseren [...]. Het gaat erom de werkelijkheid af te brokkelen tot we er doorheen kunnen kijken. Verbeelden is aan het verbeelde een stukje werkelijkheid geven om op te kauwen. [...] Geen verbeelding zonder werkelijkheid.¹⁰⁵

Hij is zoals die “rondzwervende kinderen voor wie de wereld in een magisch net gevangen zit dat ze zelf om de aardbol weven”¹⁰⁶. Het universum dat in zijn liefdeslied ontstaat is dus geen nieuwe wereld, maar eerder een soort betovering *van de wereld*. “Elk element verschijnt, maar gewijzigd”¹⁰⁷. Daarin draait hij de normatieve ordening van de wereld om, en dit niet met het einddoel ze opnieuw vast te zetten op zijn eigen manier, want hij weet:

de dichter put de wereld uit. Maar als hij er een ander voor in de plaats wil, kan dat alleen zijn eigen weerkaatsing zijn. Toen ik in de Santé-gevangenis begon met schrijven, was dat [...] omdat ik hoopte [...] een (morele) orde te construeren die (vooral mijzelf) nog onbekend was.¹⁰⁸

Hij weet dat ook zijn normatieve ordening, net zoals diegene waartegen hij zich afzet, slechts toevallig en artificieel is: zijn ordening is slechts zijn eigen reflectie, die waartegen hij zich afzet slechts het resultaat van disciplinaire machtsrelaties – er zit geen noodzakelijkheid of natuurlijkheid in de manier waarop we de wereld normatief ordenen: een traan hoeft niet meer verheven te zijn dan een neusdruppel, een bedelaar niet minder dan een prins.

Door zijn eigen ordening te geven, toont Genet hoe de wereld in feite loshangt, hoe de dingen niet hoeven te zijn zoals we *normaal* denken dat ze zijn, of zoals een normale maatschappij ze probeert te maken. Andere werelden zijn even consistent denkbaar. Genet toont ons met andere woorden hoe onze normatieve ordeningen, waar wij in onze alledaagse sociale omgang met zo’n vanzelfsprekende zelfzekerheid op vertrouwen, in de kern altijd getekend zijn door een onoverkomelijke toevalligheid: hij verschaft ons een blik in de afgrond van onze sociale werkelijkheid. Zijn liefdeslied heeft dus niet als doel de lezer een nieuwe orde voor te leggen, het is daarentegen, zoals hij zelf zegt, “het streven naar het Onmogelijke Niets”¹⁰⁹. Anders gezegd: “het gedicht trekt altijd de grond onder je voeten weg en zuigt je in de schoot van een wonderbaarlijke nacht”¹¹⁰.

Dat gebeurt dus in zijn schrijven, in de tekst. Maar wat in de tekst gebeurt, laat sporen na, want “men beleeft geen betoverende nachten zonder dat de dagen er enkele sporen van behouden die voor de ziel hetzelfde zijn als kringen voor de ogen”¹¹¹.

Conclusie

Wat betekent dit nu concreet? Wat voor sporen laat de wonderbaarlijke nacht van Genets liefdeslied achter? We zochten een antwoord op de vraag naar welke plaats Genets werk inneemt in de machtsrelaties die het omringen. Machtsrelaties zijn echter geen literaire werkelijkheid, wel een sociale. Zoals Foucault zegt: “wat de macht die wij analyseren kenmerkt, is dat zij verhoudingen tussen individuen (of tussen groepen) vormgeeft”¹¹². Machtsrelaties structureren de relatie tot de ander. Wat voor sporen zou de wonderbaarlijke nacht van Genets liefdeslied voor het verwerpelijke dan achterlaten op de manier waarop we ons tot de ander verhouden? We vinden een richting voor een antwoord op die vraag door te kijken naar wat voor sporen het schrijven van zijn liefdeslied bij Genet zelf heeft achtergelaten:

Door mooier te maken wat u minacht, weigert mijn geest, moe van het spel om een schitterend woord te bedenken voor iets wat mijn hart in beroering bracht, iedere kwalificatie. Zonder mensen en dingen door elkaar te halen, accepteert mijn geest ze allemaal in hun eendere naaktheid. En weigert ze aan te kleden.¹¹³

De les die Genet uit zijn liefdeslied leert, en een les die wij er misschien ook uit kunnen leren, is een les in alteriteit. Zijn liefdeslied voor het verwerpelijke leert ons de kwalificaties uit te bannen. De ander niet proberen te herleiden tot een controleerbaar kennisobject, niet proberen aan te kleden door een belemmerende subjectivering, maar juist te durven laten in haar naaktheid. Uiteindelijk is iedereen een vreemde, een abnormaal, een onherleidbaar geheim. In die wereld van vreemden wordt de misdadiger al heel wat minder vreemd – gewoon een vreemde onder vreemden. Of omgekeerd: als fascinatie, zoals ik in de inleiding schreef, inderdaad gericht is op een element van vreemdheid in het object van fascinatie – iets onherleidbaars, onbekends en ongrijpbaars – en als Genets liefdeslied ons inderdaad in contact brengt met het ongrijpbare in het hart van onze sociale werkelijkheid, dan kan Genet ons misschien leren hoe niet enkel de misdadiger fascinerend is, maar hoe de hele wereld fascinerend kan zijn: “Iedereen was een fee, dat wil zeggen, geïsoleerd door de halo van een ontoegankelijk, onaantastbaar leven” (une existence inabordable, inviolable)¹¹⁴.

Wie had ooit gedacht zo’n verbindende boodschap in het werk van een misdadiger te lezen? Welnu, het is juist tegen de agressiviteit van een dergelijk vooroordeel dat dat werk gericht is: alsof we ‘de misdadiger’ kennen, alsof we

dingen wel en niet verwachten van ‘dat soort mens’. Genet leert ons abnormaliteit anders denken, leert ons een betoverde wereld zien *aan gene zijde van de discipline*.

Noten:

¹ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, vert. C. N. Lijsen, Amsterdam, De Bezige Bij, 1986, p. 134.

² Zie: Sartre J.-P., *Saint Genet: Comédien et Martyr*. Parijs, Gallimard, 1952. Dit werk is zodanig invloedrijk geweest op hoe wij vandaag over Genet denken dat ik er ook in dit artikel niet omheen kan – zelfs al vertrekken de vragen die hier gesteld worden vanuit een ander perspectief. De geautoriseerde Nederlandse vertaling van Ben Kouwer moet echter begrepen worden als een ‘bewerking’. Daarbij werd de inhoudstafel volledig gewijzigd en “werd de oorspronkelijke tekst tot op ongeveer een derde teruggebracht, voornamelijk door het kappen van allerlei passages die wat al te breedvoerig worden uitgesponnen” (Sartre J.-P., *De Heilige Genet*, vert. Kouwer B., Utrecht, Bijleveld, 1986, p. 10.). Ik werk daarom met verwijzingen naar de originele uitgaven en mijn eigen vertalingen.

³ Foucault M., *Discipline, Toezicht en Straf: De geboorte van de gevangenis*, vert. vertalerscollectief, Groningen, Historische uitgeverij, 2010, p. 191.

⁴ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 155.

⁵ Foucault M., *Discipline, Toezicht en Straf*, p. 207.

⁶ *Ibid.*, p. 192-193.

⁷ *Ibid.*, p. 238.

⁸ *Ibid.*, p. 344.

⁹ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 189.

¹⁰ Foucault M., *Discipline, Toezicht en Straf*, p. 241-243.

¹¹ *Ibid.*, p. 345.

¹² *Ibid.*, p. 264.

¹³ *Ibid.*, p. 237.

¹⁴ *Ibid.*, p. 263.

¹⁵ *Ibid.*, p. 265.

¹⁶ Michel Foucault, “The Subject and Power”, in *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4 (Summer, 1982), p. 777-795. (eigen vertaling)

¹⁷ Foucault M., *Discipline, Toezicht en Straf*, p. 267-268.

¹⁸ *Ibid.*, p. 266.

¹⁹ Foucault M., *Surveiller et Punir: Naissance de la prison*, Parijs, Gallimard, 1975, p. 225.

²⁰ Foucault M., “The Subject and Power”, p. 777. (eigen vertaling)

²¹ *Ibid.*, 778. (eigen vertaling)

²² *Ibidem*. (eigen vertaling)

²³ Foucault M., *Discipline, Toezicht en Straf*, p. 323-324.

²⁴ Genet J., *Dagboek van een dief*, vert. K. Coumans, Amsterdam, De Bezige Bij, 2019, p. 205.

²⁵ Foucault M., *Ethics: Essential Works 1954-84*, vert. Robert Hurley et al, Londen, Penguin Books, 2020, p. 207.

²⁶ Foucault M., *Discipline, Toezicht en Straf*, p. 324.

²⁷ Boyle C., ‘Autobiography, the Dangers of Knowledge and Genet’s Suspect Reader’, in *French Studies* (Vol. LIX, No. 2, 2005), p. 194. (eigen vertaling)

- ²⁸ *Ibid.*, p. 195. (eigen vertaling)
- ²⁹ Foucault M., *Geschiedenis van de Seksualiteit I-III*, ver. Holierhoek J., Amsterdam, Boom, 2018, p. 66-67.
Voor origineel, zie: Foucault M., *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Parijs, Gallimard, 1976, p. 79.
- ³⁰ Foucault M., *Ethics*, p. 246 – 247. (eigen vertaling)
- ³¹ *Ibid.*, 182.
- ³² Sartre J.-P., *Saint Genet*, p. 419. (eigen vertaling)
- ³³ *Ibid.*, 416. (eigen vertaling)
- ³⁴ *Ibid.*, 501. (eigen vertaling)
- ³⁵ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 108.
- ³⁶ Foucault M., *Discipline, Toezicht en Staf*, p. 351-352.
- ³⁷ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 289.
- ³⁸ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 75.
- ³⁹ Foucault, M., *Discipline, Toezicht en Staf*, p. 352.
- ⁴⁰ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 214.
- ⁴¹ Foucault M., *Geschiedenis van de Seksualiteit I-III*, p. 117.
- ⁴² *Ibid.*, 52.
- ⁴³ Ripley C., 'Safe as Houses: The Mettray Colony as Seen by Jean Genet' in *Space and Culture*, (vol. 9 no. 4, 2006), p. 401. (doi: 10.1177/1206331206292549). (eigen vertaling)
- ⁴⁴ Sartre J. P., *Saint Genet*, p. 546. (eigen vertaling)
- ⁴⁵ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 12.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 30.
- ⁴⁸ Sartre J.-P., *Saint Genet*, p. 416.
- ⁴⁹ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 129.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 147.
- ⁵¹ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 127.
- ⁵² Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 71.
- ⁵³ Sartre J. P., *Saint Genet*, 424. (eigen vertaling)
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 417. (eigen vertaling)
- ⁵⁵ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 9. Voor origineel, zie: Genet J., *Notre-Dame-des-Fleurs*. Parijs: Gallimard, 1948, p. 13-14.
- ⁵⁶
- Sartre J.-P., *Saint Genet*, p. 422. (eigen vertaling)
- ⁵⁷ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 63.
- ⁵⁸ Genet J. *Dagboek van een dief*, p. 23.
- ⁵⁹ Sartre J.-P., *Saint Genet*, p. 418.
- ⁶⁰ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 26.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 13.
- ⁶² *Ibid.*, p. 24.
- ⁶³ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 27. Voor origineel zie: Genet J., *Biblos: Journal du Voleur, Querelle de Brest, Pompes Funèbres*. Parijs, Gallimard, 1993, p. 18.
- ⁶⁴ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 68.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 72. Voor origineel zie: Genet J., *Biblos*, p. 51.
- ⁶⁶ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 264-265.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 127-128.
- ⁶⁸ *Ibid.*, p. 128.

- ⁶⁹ Foucault M., *Ethics*, p. 225. (eigen vertaling)
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 207.
- ⁷¹ *Ibidem.*
- ⁷² *Ibid.*, p. 232. (eigen vertaling)
- ⁷³ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 72.
- ⁷⁴ *Ibid.*, p. 83.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 242.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 318.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 128.
- ⁷⁸ Foucault, *Ethics*, p. 214. (eigen vertaling)
- ⁷⁹ *Ibid.*, 216. (eigen vertaling)
- ⁸⁰ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 128.
- ⁸¹ *Ibid.*, p. 118.
- ⁸² *Ibidem.*
- ⁸³ Sartre, *Saint Genet*, p. 538. (eigen vertaling)
- ⁸⁴ *Ibid.*, 539. (eigen vertaling)
- ⁸⁵ *Ibidem.*
- ⁸⁶ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 118. Voor origineel zie: Genet J., *Biblos*, p. 85.
- ⁸⁷ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 235.
- ⁸⁸ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 149.
- ⁸⁹ *Ibid.*, p. 24-25.
- ⁹⁰ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 137.
- ⁹¹ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 27.
- ⁹² Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 34.
- ⁹³ *Ibid.*, p. 33.
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 54.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 52.
- ⁹⁶ *Ibid.*, p. 188.
- ⁹⁷ *Ibid.*, p. 75.
- ⁹⁸ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 103.
- ⁹⁹ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 196.
- ¹⁰⁰ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 254.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, p. 98-99.
- ¹⁰² Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 209.
- ¹⁰³ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 77.
- ¹⁰⁴ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 133.
- ¹⁰⁵ Sartre J.-P., *Saint Genet*, p. 20. (eigen vertaling)
- ¹⁰⁶ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 47.
- ¹⁰⁷ Ripley, C. 'Safe As Houses: The Mettray Colony as Seen by Jean Genet', p. 411. (eigen vertaling)
- ¹⁰⁸ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 201.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 110.
- ¹¹⁰ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 182.
- ¹¹¹ *Ibid.*, p. 85.
- ¹¹² Foucault M., "The Subject and Power", p. 786. (eigen vertaling).
- ¹¹³ Genet J., *Dagboek van een dief*, p. 128.
- ¹¹⁴ Genet J., *Onze Lieve Vrouw van de Bloemen*, p. 86. voor origineel zie: Genet J., *Notre-Dame-des-Fleurs*, p. 133.

BRUNO LATOUR ALS EXPERIMENTELE METAFYSICUS

Arjen Kleinherenbrink, *De constructie van de wereld: de filosofie van Bruno Latour*, Boom, Amsterdam, 2022, 240p., ISBN 9789024441877, €24,95.

Met zijn boek *De constructie van de wereld* schrijft Arjen Kleinherenbrink de eerste Nederlandstalige inleiding tot het werk van de recent overleden Franse filosoof Bruno Latour. Eerder deden Gerard de Vries en Henning Schmidten het hem al voor in het Engels, respectievelijk met *Bruno Latour* (Polity Press, 2016) en *Bruno Latour in Pieces* (Fordham University Press, 2015). Naast de voertaal, verschilt het boek ook qua opbouw: Kleinherenbrink biedt een veel nuchtere, en minder speculatieve aanpak. Hij slaagt erin dichter bij het werk van Latour zelf te blijven, dat op een originele en heldere manier te systematiseren, en laat speculaties over filosofische invloeden of parallellen achterwege.

Het resultaat is een uitermate goed boek. Het boek bestaat, naast een inleiding en conclusie, uit negen hoofdstukken, verdeeld in drie delen. Het eerste deel behandelt Latours analyse van de werkelijkheid in termen van actoren en netwerken. De auteur vertrekt daarbij vanuit Latours diagnose van ‘waarom wij nooit modern geweest zijn’. Het tweede deel toont vervolgens hoe deze actor-netwerkteorie vruchten afwerpt binnen de wetenschapsfilosofie, maar ook als een sociologische analyse van de sociale werkelijkheid. Het derde deel, ten slotte, duikt in Latours politieke filosofie. Het zevende hoofdstuk, wellicht het beste hoofdstuk van het boek, benadrukt het belang van objecten in het stabiliseren van het sociale verkeer, resulterend in de ‘interobjectieve mens’. De volgende hoofdstukken gaan over het ecologische werk van Latour: het parlement van de dingen en Gaia.

Het gevaar bij een eerste kennismaking met Latour is dat men verdrinkt in diens eigenzinnige terminologie. Kleinherenbrink weet dat prachtig te vermijden, en de belangrijkste terminologie van Latour wordt helder en didactisch geïntroduceerd. De auteur begint met wat Latour zelf als zijn belangrijkste revelatie zag, het principe van het irreductionisme: niets kan zomaar tot iets anders gereduceerd worden. Worden de topjobs systematisch aan mannen gegeven omwille van het patriarchaat? Zijn wij gewoon ons brein? Is de coronapandemie het product van globalisering? Al deze vragen reduceren een complex netwerk van actoren tot een eenvoudig principe. Als de filosofie van Latour één doel heeft, dan is het ons vervreemden van zulke reducties. Het zijn ruwe schema's die weinig nuance toelaten om de concrete werkelijkheid te vatten.

Het punt is niet dat zulke reducties fout zijn, maar dat we ze op een andere

manier moeten beoordelen. Die verschuiving is het product van Latours ontologie van actoren, geïllustreerd in zijn wetenschapsfilosofie. De dingen in de werkelijkheid hebben geen essentie, maar worden relationeel bepaald. Succesvolle reducties willen niet zozeer een voorgegeven essentie adequaat representeren. Ze slagen wanneer zij de bestaande actoren zo transformeren dat ze overeenkomen met de reductie. Die transformatie draait niet om een actieve mens die de passieve wereld naar zijn hand zet. Eerder gaat het om een moeizame onderhandeling tussen menselijke én niet-menselijke actoren om een bepaald netwerk te stabiliseren. Het is precies dat verzet van de actoren dat wetenschap vaak zo fragiel maakt.

Sommigen zullen misschien zuchten dat dit toch zware terminologie en vreemde hersenkronkels binnenhaalt. Maar belangrijker dan de terminologie, is het doel dat Latour zich hiermee vooropstelt: een methodologisch agnosticisme dat ruimte maakt voor een radicaal empirisme. Latour is in feite niet geïnteresseerd in het maken van zware metafysische claims. De enige reden waarom hij zich vaak op dat domein begeeft is dat de bestaande metafysische kaders een gedegen empirische analyse in de weg staan. Dat is precies wat onze vertrouwde reducties doen: ze maken grote, wilde claims over de essentie van de werkelijkheid, met de onderliggende boodschap dat we ons geen zorgen meer moeten maken over de empirische details. Kijk niet naar het concrete gedrag van de mens, maar naar het grote verhaal van het patriarchaat, ons brein of de globalisering.

Hoewel Kleinherenbrink het niet vermeldt, valt wat hier op het spel staat te vatten via het klassieke wetenschapsfilosofische debat tussen het realisme en het empirisme. De realist stelt dat wetenschap uiteindelijk gaat over het vinden van de metafysische essentie van de werkelijkheid – hoe de realiteit *echt* is. Realisten staan maar al te graag te popelen om zo snel mogelijk *voorbij* de empirische details te gaan. Empiristen daarentegen stellen dat het doel van wetenschap juist neerkomt op empirische adequaatheid: de enige relevante toetssteen van wetenschap is dat ze alle waarnemingen een plaats geeft in het model. Latour is een radicale variant van het empirische kamp. De terminologie van actor-netwerkteorie voorkomt dat we in eenvoudige reducties vallen, en houdt onze ogen open voor de concrete empirie. Of zoals Kleinherenbrink het stelt: “Alles wat een actor is, moet verklaard worden in termen van wat een actor doet, en wat een actor doet, moet verklaard worden door de acties van andere actoren die dit mogelijk maken. Zo krijg je een realiteit die bestaat uit concrete ketens van op elkaar inwerkende actoren, zonder ook maar enige verwijzing naar mysterieuze, achterliggende essenties, potenties of vermogens.” (56) Positiever geformuleerd, spreekt Latour van *experimentele metafysica*: er is geen onafhankelijke, metafysische rechtbank waaraan we onze ervaringen aftoetsen. Enkel andere ervaringen zijn de toetssteen. Als radicaal empirist moeten we ook het schema fysica-metafysica, representatie-realiteit achter ons laten. Ervaring is geen afschemering van een onderliggende realiteit, maar is alles wat we hebben. De

metafysica van de werkelijkheid ligt niet vast, maar wordt experimenteel door actoren vormgegeven.

Het is over het algemeen moeilijk om Kleinherenbrink op een fout in het boek te betrappen. Toch stellen zich hier en daar problemen. Zo voelt het laatste hoofdstuk over Gaia minder doordacht en systematisch aan, en lijkt de auteur vooral allerlei losse eindjes aan elkaar te knopen. Deels kan dat het resultaat zijn van het werk van Latour zelf. In zijn laatste jaren spendeerde hij op allerlei manieren veel energie aan de ecologische strijd, die hij trachtte te vatten via de figuur van Gaia. Hoewel politiek relevant, blijft dat werk een afschemering van zijn vroegere wetenschapsfilosofie en actor-netwerktheorie, die veel robuuster en origineler zijn. Het is daarom zonde dat Kleinherenbrink maar weinig aandacht heeft voor wat Latour zelf zijn magnum opus noemde: *Enquête sur les modes d'existence* (La Découverte, 2012). Het komt in een deel van het derde hoofdstuk aan bod, maar verdwijnt snel op de achtergrond. Toch valt Latours hele filosofie vanuit dat boek te lezen, met dit werk als zijn ultieme poging om een kader te formuleren dat ons toelaat om alle relevante aspecten van de empirische realiteit te vatten, door ons nogmaals te bevrijden van de moderne reducties.

Kleinherenbrink loopt ook regelmatig het risico om zelf nog ‘modern’ te spreken over Latours poging voorbij de moderniteit te gaan. Zo vervalt hij regelmatig in een terminologie die Latour niet zou accepteren, zoals: de moderne kijk zou zorgen voor de ‘illusie’ dat bepaalde actoren transparante intermediairs zijn, terwijl het ‘werkelijk’ om mediators zou gaan (68). Of: Latour zou ons “in één klap van de illusie” verlossen “dat het wel en wee van de wereld enkel door een handvol macrofactoren wordt bepaald.” (222) Entiteiten ontmaskeren als illusoir is natuurlijk zelf een door en door moderne praktijk. Die praktijk moet verlaten worden, niet omdat het zelf een illusie of fout is, maar omwille van de ongewenste effecten van die praktijk.

Een ander voorbeeld is het laatste hoofdstuk. Kleinherenbrink beschrijft eerst hoe volgens Latour “de klimaatdiscussie” nog te vaak “neerkomt op een ordeningskwesie waarin we onze tegenstanders eigenlijk alleen maar eens goed de waarheid moeten laten inzien”. De echte strijd met klimaatsceptici is er geen van waarheid, maar van verschillende netwerken die andere werelden bouwen. Het gaat om de keuze in welke wereld, en met welke actoren, we willen leven. Maar iets verder op diezelfde pagina, lijkt Kleinherenbrink toch in die moderne kijk te vervallen, wanneer hij concludeert dat “moderne netwerken [...] uiteindelijk niet leefbaar [zullen] zijn” (214). Maar wat is dat laatste behalve een oordeel vanuit het perspectief van een hogere arbiter die de waarheid al in pacht heeft? De klimaatsceptici zullen het er zeker niet mee eens zijn.

Diezelfde spanning speelt ook bij Kleinherenbrinks claim dat Latours actor-netwerktheorie “geen vaststaand kader of vocabulaire” heeft “waarmee van tevoren al vaststaat waar de wereld uit bestaat” (143). De paradox is echter dat de droom van een wereld vrij van alle reducties – om de wereld dan vrij te zien zoals ze écht is – zelf het duidelijkste voorbeeld is van zo’n (realistische) reductie. Men

verwart de oproep om reducties niet zomaar te accepteren met de oproep alle reducties *bij voorbaat* buiten te gooien. De realiteit is dat Latour zelf gerust keuzes maakt over waar de wereld uit kan bestaan: allemaal actoren blijkbaar, die relationeel begrepen moeten worden. En reducties en macrofactoren (zoals het patriarchaat of natuurlijke selectie) kunnen gerust ook een plaats krijgen, mits zij hun ondersteunende netwerken meebrengen. Dat is dan ook precies de inzet van Latours *Enquête sur les modes d'existence*: het is zijn voorstel van acceptabele reducties, die zo veel mogelijk relevante waarnemingen weten te redden, zonder ze te snel te reduceren. Het was altijd Latours bedoeling geweest dat je het oneens kan zijn met dat voorstel, maar niet door hem te verwijten alsnog te reduceren. Nee, je brengt beter je eigen en betere reducties mee en heronderhandelt.

Massimiliano SIMONS (Maastricht)

WETENSCHAP EN RELIGIE, EEN SPANNEND DUO

Patrick Loobuyck, *Wetenschap en Religie. Een spannend duo*, Antwerpen, Pelckmans, 2023, 271 p., ISBN 9789463377171, € 29,50.

Het nieuwste boek van Patrick Loobuyck heeft zijn ontstaan in het vak levensbeschouwing, dat hij aan de Antwerpse universiteit doceert. Hij beschrijft de geschiedenis van de verhouding tussen wetenschap en religie, die hij een interessante, maar complexe relatie noemt. De ondertitel zegt het eigenlijk al: een spannend duo. Wat mij betreft is het ook een spannend verhaal. Het is een zeer leesbaar overzicht, zeker ook nuttig voor niet-studenten. Wie meer wil lezen vindt een heel ruime verwijzing naar andere auteurs. Voor het verhaal zelf moet je het boek bekijken, het is echt te omvattend om zo maar even samen te vatten. Ik beperk me tot een schets van wat ikzelf het belangrijkste vind. Het zorgt voor een beetje vertekening, maar het laat me ook toe een paar discussiepunten aan te halen.

Wetenschap en religie, zoeken naar kennis en zingeving, horen bij de mens. Religie is er overall en altijd geweest. Mensen hebben nu eenmaal niet graag dat de dingen zo maar gebeuren en willen ook liefst controle en veiligheid. Mythen geven aan waarom de dingen zijn wat ze zijn en moeten zijn. Wetenschap houdt

zich ver van het moeten. Ze neemt een ander perspectief aan dan in het gewone leven. Die leefwereld is een morele ruimte, wetenschap stelt zich onverschillig op ten aanzien van moraal. Wetenschap is een instrument en bepaalt niet wat moet, welke doelen nagestreefd moeten worden. Dit lijkt een mooie terreinafbakening, waarbij religie en wetenschap niets met elkaar te maken hebben, het over verschillende dingen hebben. Maar zo heeft niet iedereen het altijd begrepen. Soms wil religie haar waarheid aan de wetenschap opleggen of probeert ze deze op te nemen in een globale visie. Het is in praktijk altijd een gespannen en ingewikkelde verhouding, die in de loop van de tijd verschillende vormen aangenomen heeft.

De eerste aanzet tot wetenschappelijk denken kwam van de Griekse natuurfilosofen. Ze probeerden de werkelijkheid te verklaren op basis van een natuurlijk beginsel en zetten zich op die manier af van het mythisch denken. Het christendom zocht aansluiting bij de Grieken, wat eigenlijk wil zeggen dat het een heel weinig rationeel verhaal - over menswording van God, opstanding uit de dood, leven na de dood - in een rationele context plaatste. Augustinus bijvoorbeeld vond dat de door God geopenbaarde waarheid tot een echt inzicht in de werkelijkheid leidt. Op een of andere manier aanvaardde men gedurende eeuwen dat geloof en rede op elkaar betrokken zijn. Ook de humanisten bleven geloven in een verzoening van het christelijke en antieke denken. Hun opvattingen waren religieus ingebed. Het proces van Galilei (1633) betekende een paradigmatische shift: geloof en wetenschap botsten met elkaar. Toch was Galilei geen atheïst, hij wilde vanuit zijn geloof aan wetenschap doen. Maar er veranderde iets: de mechanisering van het mens- en wereldbeeld was ingezet. Wetenschap en religie kwamen steeds losser van elkaar. Wiskunde, experimenten en het concept mechanische causaliteit speelden daarin een hoofdrol. De band met de religie werd niet onmiddellijk doorgesneden. Wetenschappers als Boyle en Newton vonden dat God nog altijd in het natuurgebeuren kon tussenkomen. Men bleef ook denken dat God de natuurwetten in de natuur gebracht heeft, dat hij een soort horlogemaker was. Het was wachten op de evolutietheorie om de relatie tussen religie en wetenschap helemaal op scherp te krijgen. Recent heb je zelfs de evolutionaire psychologie, die van religie een evolutionair succesvolle “meme” maakt; de cognitieve religiewetenschap herleidt religie tot normale cognitieve processen en mechanismen; en de neurotheologie gaat in de hersenen kijken welke gebieden oplichten als het over religie gaat.

Men bleef nog wel pogingen doen om die evolutietheorie binnen de natuurtheologie te passen, maar het was toch een mokerslag. Die theorie vertrekt immers van de idee dat er helemaal geen plan is, dat het hele evolutieproces blind verloopt. Daar past God niet echt bij. Er zal een uitweg gevonden worden door wetenschap en religie van elkaar af te zonderen. Lemaître, een priester die de oerknal bedacht, vond dat er niets te zeggen valt over het begin van alles. Daar gaat het bij God niet om, wel over een ondersteunen van de wereld. Een Vlaamse filosoof-wetenschapper als Gerard Bodifée vindt dat wetenschap gaat over de

oorsprong van de dingen en religie over de bestemming. S.J. Gould ontwikkelde de idee van NOMA, wat gewoon betekent dat wetenschap en religie twee verschillende perspectieven zijn. En zo zijn er een hele reeks denkers, waar ook Wittgenstein bij hoort. Religie probeert volgens hem een verzoening te bereiken met de onbeheersbaarheid van het leven en om te gaan met de breekbaarheid van zin en geluk. Het bestaan van God, hemel, leven na de dood ... dat zijn religieuze taalspelen. Bij religie gaat het helemaal niet over de vraag hoe de werkelijkheid in elkaar zit, het gaat hem om de beeldende taal en rituele praktijken. Of daar al dan niet een realiteit aan beantwoordt is niet eens een vraag. Probleem is dan wel dat de gewone gelovigen willen dat het echt is en niet alleen maar een taalspel. Theologen verzeilen daardoor ongewild in een tragedie! Zij ijveren voor een ontmythologisering, maar houden uiteindelijk heel weinig over. Patrick Loobuyck lijkt te vinden dat dit allemaal weinig soeps is, dat een gelovige aan het metafysisch bestaan van zijn God moet vasthouden en dat de ongelovige bereid moet zijn zinvolle elementen in de religie te zien.

Ik heb reeds bij het begin van mijn bespreking aangegeven dat ik geen recht kan doen aan de rijkdom van het boek en het is wel degelijk rijk. De auteur heeft ongetwijfeld gelijk dat religie en wetenschap twee verschillende perspectieven zijn. Misschien moet hij meer benadrukken dat wetenschap moet vertrekken vanuit het leefwereldperspectief, zich meer moet bezig houden met wat in die leefwereld van belang is. Hij vindt dat wetenschap geen doelen kan bepalen, maar doet die wetenschap dat de facto niet? Laten we dat niet te dikwijls aan de wetenschap over? Daarmee pleit ik niet voor religie. Religie heeft inderdaad te maken met zingeving, maar er is ook zingeving zonder religie. Loobuyck, die zich in de inleiding bekent als atheïst, weet dat natuurlijk. Hij toont hoe de religie geworsteld heeft tegen wetenschap, hoe zij geprobeerd heeft zichzelf bestaansredenen te geven nadat de wetenschap haar bijna alle mogelijkheden ontnomen had. Wanneer God geen andere realiteit overhoudt dan een metaforisch of symbolisch bestaan, gaat het enkel nog om taal, rituelen, praktijk. Het doet denken aan vrijmetselaars, die aan hun rituelen geen inhoudelijke betekenis toekennen. Al geloven ze niet in God, vaak roepen ze de Grote Architect aan. Is dat nog geloof en niet eerder theater? Als God zo schraal wordt, geeft men die niet beter op? Men kan perfect zin geven aan de leefwereld zonder op God beroep te doen. Het transcendente leidt misschien alleen maar af.

Hoe dan ook, ik kan alleen aanraden het boek te lezen, het zal je stimuleren om na te denken, het zal je enorm veel materiaal geven en wat je eigen besluit ook zal zijn, je zult er argumenten vinden. Als we het over materiaal hebben, is er een zaak die mij verwondert. De auteur gebruikt een keer het woord fenomenologie, maar daar blijft het bij. De fenomenologische denkrichting had hem nochtans ook nog bijkomende inzichten kunnen bieden over hoe je zonder God zin geeft aan een mensenleven. Wetenschap en religie vormen een spannend duo, dat is waar. Er is echter meer dan religie.

Luc VANNESTE (Kortrijk)

MIJN VLAKKE LAND

Noreen Masud, *A Flat Place*. Londen, Hamish Hamilton, 2023, 240 p., ISBN 9780241544051, £16,99.

Het vlakke land is contradictorisch: onbegrensd en openlijk te kijk, maar toch is er niet echt iets bijzonders te zien. Het oog is vrij, maar mist tegelijk houvast (13). In *A Flat Place* (2023) duikt Noreen Masud, docent Engelse literatuur aan de universiteit van Bristol, recht in het hart van dit contradictorische landschap. Het boek begon als een eerder academische studie van vlakke landschappen, maar onderweg werd duidelijk dat Masud haar eigen achtergrond niet achterwege kon laten in dit werk. Zo werd *A Flat Place* een persoonlijke meditatie over trauma, familie, en het zelf, steeds gezien door de lens en de metafoor van het vlakke land. In elk hoofdstuk bezoekt Masud een ander vlak landschap in het Verenigd Koninkrijk, en komt ze telkens tot inzichten over haar eigen achtergrond en plaats in de wereld. Het resultaat is zonder twijfel een literair prachtig werk. Masuds taal is even precies als verrassend, en haar gebruik van simile is telkens een klein geschenk. Toch is de literaire dimensie niet de enige die dit boek de moeite waard maakt. Ook als onderzoeker was de leeservaring voor mij erg rijk. Thema's rond epistemisch onrecht, rond het verwerven, verwerken en verspreiden van kennis, rond weten en niet-weten, zijn doorheen de tekst verweven. In het laatste hoofdstuk, *The Way Home*, reflecteert Masud op een wat theoretischer niveau over deze thema's. Op basis van enkele citaten daaruit voeg ik hier mijn eigen reflecties toe.

Het is onmiskenbaar dat trauma één van de rode draden doorheen *A Flat Place* is. Masud stelt haar diagnose van een complexe posttraumatische stressstoornis (cPTSS) in verband met haar fascinatie voor het vlakke land. Haar trauma zorgt ervoor dat Masud op een andere frequentie zit dan de mensen rondom haar, een kloof die erg moeilijk te overbruggen blijkt. Tegelijk toont het feit dat Masud deze kloof zo stuitend ervaart net aan dat we eigenlijk allemaal door zo'n kloof gescheiden zijn van onze medemens, in verschillende gradaties. Dit is een fundamenteel deel van de condition humaine, dat Masud door haar trauma intenser ervaart – wat haar een uniek inzicht biedt in de rest van de wereld. Ze schrijft: “We think we need to empathize – to feel another person’s feelings – in order to relate to them and care for them. But we can never penetrate into others, feel what they feel, see what they see. All we can do is to believe what people tell us. Even – perhaps especially – when we can’t ourselves understand it.” (202).

Hier wordt een aspect van menszijn expliciet gemaakt dat doorgaans voor de meesten onder ons verborgen blijft. Uiteindelijk zitten we allemaal op onze eigen frequentie en is de ander nooit echt kenbaar voor ons. Empathie, in de zin van voelen wat de ander voelt, is zo fundamenteel onmogelijk. De kloof is te breed. Om de ander te kennen, om te horen wat de ander zegt, is dus steeds een vertrouwenssprong nodig, een *leap of faith* van mijn kant van de kloof naar de jouwe. Dat vertrouwen kan niet steunen op kennis - de ander blijft onkenbaar. Het steunt op de tegenpool ervan: geloven.

We sporen mensen die niet of slecht gehoord worden, aan om toch te spreken. We willen de zogenaamde ‘stemlozen’ een stem bieden, zorgen dat ze hun zegje kunnen doen, dat ze in het publieke debat kunnen optreden. Als je je boodschap maar zo kneedt, je stem maar zo traint, dan moet het wel lukken, toch? In een democratie heeft iedereen het recht te spreken. Maar wat als je het fundamentele vertrouwen mist dat je überhaupt gehoord kan worden, waarom zou je dan nog proberen te spreken? “Why would you speak if you don’t trust anyone to listen or care?” (204). Als je het vertrouwen mist dat de *leap of faith* mogelijk is en dat er mensen bestaan die bereid zijn die te maken, waarom zou je dan de moeite doen? Waarom zou je je kwetsbaar opstellen als je niet weet dat er mensen bestaan die bereid zijn om te durven geloven? Masud beschrijft hoe trauma zich kan uiten in een soort verdoofde toestand. De getraumatiseerde persoon is vlak, en gaat op in het vlakke land waarin ze zich bevindt. *Nothing to see here*. De vertrouwenssprong is moeilijk op twee manieren. Er is een sprong nodig om naar de ervaringen van de getraumatiseerde persoon te luisteren, maar er is net zo goed een sprong nodig om in te zien dat die persoon misschien helemaal niet wil spreken. En dan is het weer fundamenteel om simpelweg te geloven: geloven dat het verlangen om te zwijgen legitiem is, en gerespecteerd dient te worden.

In haar werk over epistemisch onrecht heeft Miranda Fricker het over zogenaamde hermeneutische hotspots. Dit zijn lege plekken in onze collectieve denkkaders, waar ervaringen en situaties vallen die we niet voldoende kunnen vatten met onze bestaande concepten en structuren. Zulke lege plekken kunnen toevallig ontstaan, maar ook met opzet, om bepaalde gemarginaliseerde ervaringen in de marge te houden. Het vlakke land kan gelezen worden als een hermeneutische hotspot. Masud schrijft: “When there is a truth which affirms itself insistently in a way that has no end and no resolution, when it receives no responsiveness or recognition, and has nowhere to site itself but in itself, entrenched in its own starkness - that’s the flat place. Cassandra, screaming, was in the flat place. Or rather, she entered it when the screaming, finally, stopped.” (205). Je bent in het vlakke land als jouw ervaring, jouw kennis, jouw waarheid, niet erkend wordt en, zonder grondige ingrepen in ons gedeelde denkkader, überhaupt niet erkend kan worden. Je bent in het vlakke land, en in een hermeneutische hotspot. Het is eenzaam in het vlakke land, en je mag roepen zoveel je wil, je waarheid blijven verkondigen zoals Cassandra – niemand luistert, want niemand kan luisteren. Om kennisoverdracht mogelijk te maken is een

vertrouwenssprong nodig. Maar aan wie is het om die sprong te maken, aan de spreker of de luisteraar?

Tegen het einde van het boek stelt Masud die plicht om te springen in vraag. “I started out by thinking I needed to learn to make the leap of faith; to take the risk of putting my world into words, offering up to others what lay inside me. And I think this is right. This is what I am doing. But there’s another leap that I am starting to be able to make: to make the offering without explanation, and not to mind if sometimes I receive blank looks in return. Countless tiny things, which I cannot make mean anything in themselves, have compacted into the firm peat of my life, the surface over which I walk. What matters now is that surface. I stand on it all the time. It’s always with me.” (209). Miranda Fricker heeft het ook over het werken aan epistemische rechtvaardigheid als een deugd. Het is een oneindig proces, een continu streven om het beter te doen, om te compenseren voor de vooroordelen en ontoereikende denkkaders die ervoor zorgen dat gemarginaliseerde mensen niet genoeg gehoord worden. In de theorie draait epistemische rechtvaardigheid erom een betere luisteraar te worden, maar alledaags, praktisch advies gaat vaak de andere richting uit. De focus ligt op de spreker, hoe ze haar boodschap op een zodanige manier kan presenteren dat ze beter gehoord kan worden. Niet te kwaad zijn, maar ook niet te lief; niet te luid spreken, maar ook niet te stil. Maar wordt het geen tijd om die focus weer terug te kaatsen? Het zou immers niet het werk van gemarginaliseerde mensen zelf moeten zijn om de vertrouwenssprong te maken die nodig is om empathische communicatie mogelijk te maken. Dit zou het werk van medestanders moeten zijn, een toegeving die zij doen, een uitgestoken hand over de kloof naar het vlakke land. En wat gebeurt er als de gemarginaliseerde mensen die zich in het vlakke land bevinden, stoppen met proberen om eruit te geraken? Als ze besluiten te leven in het vlakke land, erop te staan als een betrouwbaar fundament? Dit is wat Masud beschrijft in het citaat hierboven: vanuit het vlakke land kan je de vertrouwenssprong maken om te proberen je boodschap zo duidelijk mogelijk te communiceren, over de kloof naar buiten. Maar je kan ook net naar binnen springen, dieper de vlakke in, en anderen vrij laten achter je aan te springen of niet. De gemarginaliseerde, getraumatiseerde persoon staat stevig in het vlakke land. Dan is het aan de meer geprivilegieerde medestander om de vertrouwenssprong te maken, de vlakke in, en te durven geloven wat je daar aantreft.

Sigrid WALLAERT (Gent)

HET VONNIS VAN DE SAMENLEVING.

Didier Eribon, *Het vonnis van de samenleving. Klassen, identiteiten, trajecten*. Vertaald uit het Frans door Jeanne Holierhoek, Amsterdam, Leesmagazijn, 2023, ISBN 9789083303703, €27,95.

In *Terug naar Reims*, het boek dat hij in 2009 publiceerde, deed Didier Eribon het relaas van zijn tocht naar zijn geboortestad en het werkmilieu waar zijn wieg stond. De terugkeer liep uit op een ontmoeting met zijn moeder en vooral op een confrontatie met ‘het gebied van zichzelf’ dat hij jaren geleden afgezworen had (mijn recensie in *De Uil van Minerva*, 2019, 3, p.206-208). Zo’n terugkeer kan je nooit echt afsluiten. *Het vonnis van de samenleving* bevat nieuwe verhaalsof, bv. over het leven van zijn grootmoeders. De ene lijkt zich te schikken in haar rol als echtgenote en moeder, de andere revolteert en blijft hunkeren naar vrijheid. Het nieuwe boek is bovendien een verdere reflectie over zijn terugtocht. ‘Door de terugkeer wordt het onvermijdelijk dat je het afgelegde traject opnieuw doordenkt en je afvraagt wat de betekenis is van de afstand die is ontstaan.’ (16) De auteur voltrekt een soort terugkeer naar de terugkeer. Waarom voelt hij zich aangetrokken tot het milieu dat hij ontvluchtte? Wat betekent voor een klassemigrant de confrontatie met zijn afkomst? De ‘sociologische introspectie’ gaat over en weer tussen alledaagse gebeurtenissen en wetenschappelijke inzichten. De literatuur faciliteert die pendelbeweging.

Een anekdote zegt soms meer dan een hele theorie. Zo wilde de uitgeefster op de kaft van de nieuwe pocket-editie van *Retour à Reims* een foto plaatsen uit de kindertijd van de auteur. Voor de oorspronkelijke uitgave had hij een reproductie van *La Route d’Uzès*, een schilderijtje van Nicolas de Staël, gekozen. Dit keer bleef hij aarzelen. Uiteindelijk bezorgde hij een foto van de jonge Didier naast zijn vader. Die had hij afgeknipt, maar een stukje van zijn geruite hemd bleef zichtbaar. De vader die hij afwezig wilde maken is daardoor nadrukkelijk aanwezig. Wellicht schreef hij zijn nieuwe boek om te achterhalen wat hij precies had willen verwijderen.

Een tweede anekdote. In *L’ordre des choses* had Pierre Bourdieu, met veel empathie, twee jongeren uit de banlieues geïnterviewd. Het waren geen doetjes. Zij lieten volgens de socioloog zien hoe sociale deprivatie leidt tot een vorm zelfbevestiging die gepaard gaat met ‘adresseringsfouten’, waarbij de betrokkenen hun geweld niet keren tegen hun onderdrukkers maar tegen hun directe omgeving. Maar er was bij Bourdieu meer aan de hand dan wetenschappelijk begrip. De socioloog had in het duo een echo van zijn eigen jeugd opgevangen, ‘altijd in opstand, soms op de grens van de criminaliteit’ (40). De passage over hun agressie tegen twee buurtbewoners, die zich in hun ogen racistisch gedroegen, was uiteindelijk geschrapt in *La misère du monde*. Toch

stoorde Eribon zich aan het feit dat de witte vrouwen, wier leven dag in dag uit vergiftigd werd door de sociale spanningen, niet aan het woord kwamen. Bourdieu stelde vervolgens voor dat een medewerkster aan het project de moeder van Eribon zou interviewen. Hij zag er een illustratie in van positie-lijden (*souffrance de position*), een noodzakelijke aanvulling bij toestand-lijden (*souffrance de condition*). Eribon aarzelt. Hij weigert uiteindelijk. Hij erkent: 'Het is absurd, ik weet het, maar ik verdraag het niet.' (64)

In de voor mij meest choquerende anekdote vertelt de auteur het volgende: toen hij deelnam aan een colloquium in een Zuid-Franse stad, vroeg een hotelmedewerker hem vriendelijk of hij familie is van de Eribon die daar woont en werkt in een garage. Didier ontkent. Hij schaamt zich over zijn afkomst. Meteen voelt hij zich schuldig over zijn schaarste. Terwijl alle recensenten van *Terugkeer naar Reims* vol lof waren over zijn eerlijkheid en zijn durf, zijn 'moed tot waarheid' waarover Michel Foucault sprak, geneert hij zich voor zijn lafheid. Maar door je te schamen over je schaarste, heb je de schaarste niet overwonnen. 'Je kunt een heel boek hebben geschreven over de schaarste zonder dat het je gelukt is die schaarste achter je te laten.' (32)

We houden graag vast aan het ideaalbeeld van de terugkeer. De jongere verlaat het ouderlijke huis. Op zijn zwerftocht verrijkt hij zich met een resem ervaringen. Oud en wijs keert hij naar huis terug. '*Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage.*' Hegel zag in de cirkel van de terugkeer een metafoor voor de verzoening, de dialectische negatie van de negatie. In werkelijkheid is terugkeren echter veel complexer en problematischer. De redenen voor het vertrek zijn meervoudig, en niet meteen duidelijk. De student wordt gefascineerd door de hogere cultuur. Juist in zijn nieuwe omgeving leert hij de theoretische instrumenten om zijn milieu van afkomst te denken. De vertaalster merkt op hoe Eribon soms lijkt te willen pronken met de stijlmiddelen en de begrippen die hij zich eigen gemaakt heeft. Restloos kan de sociale stijger evenwel niet opgaan in de klasse waarin hij nu vertoeft. Hij mist hun taal, de smaak, de routine, de juiste codes, kortom het sociale en culturele kapitaal. Steeds is hij angstig dat hij zal blunderen. Hij bezit geen huis dat van generatie op generatie wordt geërfd, geen schilderijen en portretten, geen familiearchieven om door te geven. Hij vindt in een oude koffer slechts enkele vergeelde facturen en een kapot horloge van zijn vader. In een arbeidersmilieu ontbreekt 'de uitgestrekte tijd van het familiale en historische geheugen' (142). Daarenboven wil hij zich niet restloos identificeren. 'De vrije ruimte waarnaar je hunkerde blijkt een oord te zijn waar een bijna slaafse houding algemeen als levenswijze wordt aanvaard en als zodanig is verinnerlijkt.' (105) -Het zijn schitterende bladzijden waarin Eribon zijn 'gespleten habitus' spiegelt aan de ervaringen van Paul Nizan.- Hij keert dus terug, maar de plek die hij verliet, is intussen grondig veranderd. Zijn vader is gestorven. De linkse volksklasse is opgeschoven naar racisme en vreemdelingenhaat. Ze sympathiseert, uit ontgoocheling en woede, openlijk met extreem rechts. Degenen naar wie je terugkeert, zijn ook niet vergeten dat je hen bent ontvlucht. Je kunt

niet meer zijn zoals de mensen die je verliet, en toch ben je meer dan je wil en beseft, getekend door je afkomst.

Het vonnis van de samenleving confronteert je met de duivelse mechanismen die binnendringen in de psychè en zich vastzetten in het lichaam. De ondergeschikten worden daardoor medeplichtig aan hun eigen onderwerping. Zij helpen de zogeheten ‘sociale orde’ in stand te houden, met haar openlijke en subtiele vormen van geweld. De ‘inertie van de ingeplante passies’ (63) verhindert verandering, ook bij degenen die fysiek gebroken hebben, de maatschappij bekritisieren en revolteren tegen onderdrukking. Bevrijding is daarom een lange en moeizame weg. Je botst op veel hindernissen. De terugreis is nooit voltooid. Eribon verwijst naar Sartre: ‘Ik heb vaak tegen mezelf ingedacht.’ (61) Foucault, zijn lievelingsauteur, bestempelde het loskomen van jezelf (*se déprendre de soi-même*), die de inzet van het denken vormt, als een vorm van ascese, een eindeloze arbeid van bevrijding. Eribon eindigt met een vraag: ‘Wat betekent schrijven over de overheersing in de overheersende taal of in de taal van de overheersing? Maar is er een andere mogelijkheid? Is er een andere weg?’ (232)

Het lezen van Eribon, en bij uitbreiding van Edouard Louis en Annie Ernaux, is een ervaring, zoals het lezen van ‘de genereuze boeken’ van Sartre en Beauvoir, Lévi-Strauss en Bourdieu, een ervaring was voor Eribon. Er ontstaat een menigte die dezelfde boeken leest. Ik citeer: ‘De gemeenschap van hen die zich herkennen in een boek, in een oeuvre, in wat een auteur probeert duidelijk te maken, constitueert in de pregnante zin van het woord een publiek, onderling hecht verbonden door een affectieve, emotionele verstandhouding, evenzeer en meer nog dan door een intellectuele band.’ (94)

Rob DEVOS (Brugge)

DE METABOLE MENS VOOR HET VOETLICHT.

Ann Van Sevenant, *Sprekend Lichaam. De metabole mens*. Antwerpen-‘sHertogenbosch. Gompel & Svacina, 2023, 174pp., ISBN 9789463714594, €25.

De bedoeling van de auteur is wat zij de metabole mens noemt, onder de aandacht te brengen. Haar interesse gaat uit naar het metabolisme of stofwisseling. De mens hangt af van natuurlijke processen en ecosystemen. De metabole mens beseft

hoezeer hij afhangt van zijn biologische omgeving en zijn bestaan ingebed is in gigantische omzettingsprocessen die verder reiken dan zijn eigen stofwisseling. De uitspraak van Ovidius ‘omnia mutantur, nihil interit’ (Metamorfofen XV, 165) neemt zij als uitgangspunt in de dubbele betekenis van ‘alles gaat voorbij’, gekoppeld aan ‘alles gaat over in iets anders’.

Heel terecht vraagt de auteur aandacht voor de aardse mens die aan zijn aardse bestaanscondities gebonden is en daar niet boven kan staan. De nadruk die ze legt op het lijfelijk bestaan is een gevolg van het misprijzen en verwaarlozen van het lichaam. Ze wil het lichaam opnieuw als sprekend voorstellen en het niet langer vanzelfsprekend vinden. Ze noemt haar boek zelf een ode aan het lichaam; ze kant zich tegen het dualisme van lichaam en geest, natuur en ziel, materieel en immaterieel, stoffelijk en onstoffelijk, dat zo lang in de religie en de westerse wijsbegeerte heeft bestaan. Deze scheidingen moeten we nu bekopen, niet alleen op medisch maar ook op ecologisch en ethisch vlak. De notie dode materie is een vergissing gebleken; alle materie is energie. Al wat leeft op aarde behoort tot de levende materie met een inherente intelligentie. Ook de aarde zelf is een onstuitbaar dynamisch lichaam met een uiterst complex metabolisme. We hebben, aldus de auteur, een nieuw denkkader nodig waarin lichamelijke niet langer synoniem is voor stoffelijk en de geest synoniem is voor onstoffelijk. Ze pleit ervoor de statische eenheidsgedachte van lichaam en geest te vervangen door een dynamische benadering en maakt hierbij een onderscheid tussen ‘subtiel brein’ en ‘paraat brein’.

Paraat en subtiel

Het parate brein koppelt zij aan probleemoplossend denken, aan directheid van denken en handelen, aan directe en snelle toegang tot de wereld, aan efficiëntie, aan de loskoppeling van hoofd en lichaam, zoals dit tot uiting komt in artificiële intelligentie en voorgeprogrammeerde kennis, die los staat van elke context. Met het parate brein proberen we met behulp van technologie onze omgeving te beheersen. De term ‘subtiel brein’ daarentegen verwijst naar de intelligentie van het lichaam die verder reikt dan parate kennis. Deze intelligentie heeft tijd nodig om dingen te laten bezinken, om het lichaam tot zichzelf te laten komen. Het subtiele brein luistert naar wat omgaat in het lichaam; het veronderstelt gevoeligheid, gehoor geven en geduldig afwachten. Het parate brein stelt ze evenwel niet gelijk met de geest en het subtiele brein niet met het lichaam. Wat het parate en het subtiele brein van elkaar onderscheidt is het temporele verschil en het aandachtsvermogen. Het parate brein manipuleert en zet de dingen naar zijn hand, zonder rekening te houden met context. Het subtiele brein vermijdt haast en laat de tijd zijn werk doen. Het gaat er niet van uit dat de natuur vanzelfsprekend en onbepert tot onze beschikking staat. Het is een intelligentie die veel verder reikt dan we ons kunnen voorstellen en die ons dikwijls met

verstomming slaat. Ze leidt tot een bedachtzame en aandachtige wijze van omgaan met de dingen. De inzet van het subtiële brein is noodzakelijk omwille van het behoud van de conditie van de metabole mens en de draagkracht van de planeet. Het ziet het gehele plaatje, de kosmische orde en niet uitsluitend dat wat de mens direct aanbelangt of hem onmiddellijk voordeel verschaft. Het is gevoelig voor dierenleed en protesteert tegen ontbossing en milieuverontreiniging. Het ziet een overeenkomst tussen de microkringloop van het metabolisme van het individu en de ecologische kringloop. Met de intelligentie van het subtiële brein komen we op het spoor dat alles voortdurend in beweging en veranderlijk is. Niets vergaat, omdat alles als verandering bestaat in een eindeloze cyclus van metabole omzettingen die niet eindigt met de dood. De metamorfose die we ondergaan na het overlijden maakt dus deel uit van de voortzetting van het algehele proces van verandering. Niets staat stil, niets vergaat, alles gaat voorbij, alles gaat over in iets anders.

Het boek bevat tal van interessante en inspirerende passages o.a. over gezondheid, over de rol van ziekte in het leven, genezing, zelfliefde, waardigheid, integriteit, psychosomatiek en ouder worden. Dit alleen al is een voldoende reden om het ter hand te nemen. Het boek brengt een positieve boodschap en getuigt van een optimistische kijk die weliswaar niet impliceert dat alles zal verlopen zoals wij het wensen, maar dat mettertijd alles op zijn pootjes terechtkomt, zoals zij het zo mooi zegt. Hoe moeilijk we het soms ook hebben in het leven, alles gaat voorbij. Mooi is de persoonlijke toets die ze aan haar lijfspreuk geeft in het verhaal van haar vader, die veel geduld opbracht als een herstelling niet lukte. Met tijd en geduld komt plots toch een oplossing in zicht. Ook het 'niet gaan' gaat voorbij. Deze visie vertolkt een diep vertrouwen in het leven, in het metabole gebeuren dat niet volledig in onze handen ligt.

Vragen

De auteur verwerpt het dualisme lichaam-geest, maar voert zij niet langs subtiële weg een nieuw dualisme in, namelijk dat tussen subtiel en paraat brein? De term brein doet vermoeden dat het hier twee zones in de hersenen betreft, maar dat is niet het geval. Eigenlijk is het synoniem voor intelligentie, die in het hele lichaam schuilt en niet enkel in het brein. Bij nader inzien gaat het over twee sterk verschillende houdingen van de mens tegenover zijn lichaam en tegenover de wereld. Het subtiële brein neemt de tijd om de dingen tot zich te nemen, te laten bezinken en het lichaam tot zichzelf te laten komen. Het parate brein daarentegen wil snel te werk gaan en alles herleiden tot oplosbare raadsels. Het isoleert de mens uit zijn wisselwerkingen, uit zijn ingebed zijn in natuurlijke omzettingsprocessen en laat geen ruimte voor verwondering. Dit is inderdaad een dimensie die dreigt verloren te gaan ten gevolge van de tijdsdruk waaronder de mens tegenwoordig leeft en die ze goed heeft ingeschat.

Het parate brein heeft veel weg van een karikatuur van geest en spiritualiteit. Het ontkoppelt lichaam en geest en creëert aldus een dualisme dat verderfelijker is gebleken voor de wijze waarop de mens met zijn lichaam en met het ecologisch systeem is omgegaan. Eigenlijk getuigt het parate brein van een gebrek aan spiritualiteit. De drang tot natuurbeheersing en tot controle over het lichaam via verregaande medicalisering wijst op de vervreemding van de natuur, van de ander en van het eigen zelf waarvan de mens thans het slachtoffer is. Sedert Descartes lijkt het erop dat verstand en techniek de geest hebben gekaapt en hem hebben ontdaan van zijn spirituele dimensies. Misschien is net de rationalisering van de geest, de reductie ervan tot objectieve kennis waarmee de natuur kan worden beheerst, alsook de rationalisering van de geest in de religie er de oorzaak van dat geest en lichaam van elkaar gescheiden zijn geraakt en dat de mens ten prooi is gevallen aan een beheersingsdenken dat ook het lichaam niet heeft gespaard.

Niet alleen het verstandelijke denken heeft trouwens nefaste gevolgen gehad voor mens en planeet, dat geldt tevens voor allerhande destructieve emoties – deze komen in dit boek niet ter sprake - die leiden tot kunstmatige opdelingen en fixaties, zoals stigmatisering, polarisering, categorisering en vooringenomenheid. Ook deze houdingen en emoties staan de beweeglijkheid in de weg waarvoor zij pleit. Haat tegenover het lichaam komt trouwens niet alleen voor in de religie of in wat daarvoor doorgaat, maar ook in het huidige areligieuze tijdperk dat het schijnbaar zo opneemt voor het lichaam maar het terzelfder tijd ontvlucht in de virtuele wereld en het ten prooi laat vallen aan allerhande verslavingen. De talrijke verslavingen wijzen op de onwil van de mens om naar zijn lichaam te luisteren. Die onwil is niet iets dat typisch is voor de geest, wel voor het parate brein. Haat tegenover het lichaam wijst op een gebrek aan spiritualiteit.

Gebrek aan geest uit zich trouwens niet alleen in de minachting voor het lichaam, maar ook in de excessieve cultivering ervan. Hiervan getuigen de obsessie met wellness, met gezondheid, lichaamsgewicht en sportieve prestaties. Het is merkwaardig dat het lichaam, ondanks de achteruitgang van de religie in onze contreien en haar minachting voor het lichaam, afgebeeld en opgejaagd wordt, terwijl het terzelfder tijd op een troon gezet wordt. Spiritualiteit daarentegen brengt respect op voor het lichaam, zonder er de slaaf van te zijn. Spiritualiteit staat niet los van het lichamelijke maar veronderstelt eerbied ervoor, aandacht en geduld. Eigenlijk is het subtiele brein in dit boek synoniem voor een ethische houding. Allerlei deugden komen er immers samen: zelfdiscipline, soberheid, vertrouwen, zorgzaamheid, toewijding, het niet toegeven aan allerlei gemakkelijksoplossingen, aandacht en geduld. Haar pleidooi voor al deze deugden is volkomen terecht en meer dan ooit noodzakelijk voor het huidige tijdsgewricht dat zo ontwricht is.

Toch rijst hier bij mij de vraag: waar blijft de persoon, het ik, het jij in het hele verhaal van de voortdurende metabole omzettingsprocessen die tot na de dood verdergaan? Kan de ziel wel op een objectiverende wijze benaderd worden?

De ziel is geen ding dat uit het stervend lichaam verdwijnt maar een bezielde en bezielende aanwezigheid die ophoudt te bestaan waardoor die persoon niet meer aanspreekbaar is als een jij. Hij kan ons niet langer bezielen of inspireren en wij kunnen dat evenmin met hem. In de wijsbegeerte heeft men het altijd “over” de geest, “over” het lichaam maar bestaan deze wel in de “derde” persoon als een onpersoonlijk gegeven zoals een metabool proces? Moeten ze niet veeleer benaderd worden in de eerste en de tweede persoon? Zodra we dit doen, wordt het zinloos lichaam en geest van elkaar te onderscheiden want in de bezielde en bezielende ontmoeting met de ander worden lichaam en geest één. Getuigt de benadering van het sterven als een louter metabool gebeuren, als een overgang van lijf naar lijk niet juist van een te mechanisch wereldbeeld en van de objectiverende zienswijze van het parate brein waartegen zij pleit?

Ten slotte

Het leven is een taak, een opgave. De mens is gericht op zingeving. De vraag rijst hier of de zienswijze van het leven als overgang naar een ander metabool proces wel voldoende recht doet aan het unieke levensverhaal dat met het sterven bruusk stopt. Gebeurt er in het sterven niet iets dat tot voltooiing komt en niet meer verandert, een definitief antwoord op de diepste hunkering van de mens naar een zingeving die verder reikt dan het louter vergaan en opgenomen worden in een kosmisch recyclageproces? Wat ook met het schrijnend onrecht waar zovelen het slachtoffer van zijn? Is dit alles voor niets geweest? Delen dader en slachtoffer hetzelfde lot, namelijk overgaan naar een andere metabole toestand zonder dat het ertoe doet hoe zij geleefd hebben?

Roland LEUNE (Denderleeuw)

DE ZORG VOOR DE AARDE IN PERSPECTIEF

Koo van der Wal, *Zoektocht naar de wortels van het milieuprobleem*. Antwerpen/'s-Hertogenbosch, Gompel & Svacina, 2023, 176 p., ISBN 97894 63714334, € 25.

Met zijn nieuwste boek exploreert Koo van der Wal, emeritus van de Erasmus Universiteit Rotterdam, niet alleen de wortels van onze milieuproblemen, maar tracht hij ook de zin van onze verwachtingen te verhelderen. Op die manier geeft hij gestalte aan zijn wijsgerige betrokkenheid: hij wil vooreerst een stap terug zetten 'om een betere kijk op het geheel te krijgen, het bos en niet zozeer de afzonderlijke bomen te zien. De filosofie is daarom primair een generalistische en geen specialistische discipline, op synopsis, op overzicht van de dingen gericht' (7).

In een eerste hoofdstuk geeft de auteur een historisch overzicht van de benaderingen van de natuur en veranderingen in onze verhouding tot natuur: van een betrokkenheid waarin het heilige en het wondere centraal stonden in de premoderniteit, over de toenemende abstracties in de moderniteit tot de instrumentalisering en verzakelijking van een manipuleerbare 'natuur', die werd losgemaakt van de joodse visie op de schepping waarin Jahweh de mens heeft beziel en tegelijk de aarde en alle levende wezens als beheerbaar en beheersbaar heeft aangeboden. Juist die moderne en postmoderne attitudes houden gevaarlijke ontkenningen in. Daarom hoopt de auteur, dankzij een vernieuwde aandacht voor de spirituele dimensie (die de mens toch ook eigen is als we ons door onze eigenmachtigheid niet laten verblinden) op een nieuwe wending. In de beschrijving van dit project is Van der Wal voorzichtig. Hij weet immers dat wij de dimensie van het wonderbare niet meer rechtstreeks toegrijpend kunnen benaderen, 'maar alleen indirect, omcirkelend en gebruikmakend van symbolen, metaforen, allegorieën, gelijkenissen en dergelijke. De wereld wordt in dit perspectief opnieuw een netwerk van symbolen, zoals de grote filosofieën en spirituele tradities dat gesponnen hebben voorbij de zogenaamde feitelijkheid, of beter: daaruit afgelezen hebben.' (41). Voor de auteur ligt zo'n rehabilitatie in de lijn van het zich momenteel uitgekristalliseerde nieuwe natuurbeeld waarin de mens zich geherbergd voelt zonder die herberg tot een productiehuis of consumptiemarkt om te vormen.

Tegen deze achtergrond verdiept Van der Wal zich in thema's die de mensheid al zo lang als problematisch hebben ervaren, thema's die voor velen door het lichtzinnig koesteren van een blinde vlek uit het bewustzijn verdwijnen, maar voor anderen deel uitmaken van een voortdurende bezorgdheid: hoe welzijn beleven, betrachten en vertolken in een sfeer waarin het 'zijn' primeert op het 'hebben', waarin de kwaliteit thematisch het leven kleurt en niet in de

verdrukking komt van het reductionistische kwantitatieve? Jonge wetenschappers en wijsgeren moeten niet zelden vechten tegen hun academische voorgangers, die belerend komen aandraven met de zogenaamde exacte methodes om de werkelijkheid te beschrijven, te kennen en te verklaren. Vooral in het vlak van de economie worden we met deze uitdaging geconfronteerd. De vraag is, zo schrijft Van der Wal: ‘wanneer en onder welke culturele en maatschappelijke omstandigheden zijn de vigerende economie en de haar begeleidende economische wetenschap opgekomen, van welke culturele en maatschappelijke constellatie zijn zij de uitdrukking? Of anders geformuleerd: wat is dat voor een samenleving en cultuur waarin deze economie en economische wetenschap tot ontplooiing konden komen? En welke lering zouden we daaruit kunnen trekken richting een economie die weer in dienst van de mens staat?’ (99).

Ja, in dienst van de mens – maar in dienst van welke aspiraties van de mens? Vooreerst onderstreept de auteur het eeuwenoude, maar zo vaak verwaarloosde inzicht dat de mens zich eigenlijk, wil hij authentisch zijn, geen mateloosheid kan veroorloven. De Grieken uit de oudheid hadden het over de *hybris*, uit de joodse Bijbel is ons het verhaal bekend van de mens die zich laat verleiden om te eten van de boom van de kennis om aan God gelijk te willen zijn. Het christendom heeft deze gedachten overgenomen, hoewel priesterkassen in sommige kerken, niet zelden bepaalde rabbijnen in synagogen achterna, in hun *tentation de faire du bien*, deze traditie al te dikwijls hebben verraden – niet zelden ook in een collaboratie met de wereldlijke despoten. Maar we zien de mateloosheid ook en misschien vooral elders: in het wetenschapsbedrijf (‘alles willen kennen’ en tegelijk reductionistisch opereren), in de kapitalistische industrie (‘produceren om te produceren’). We zien dit ook in de sport (‘steeds hoger springen of sneller lopen’) en in de kunst (‘steeds dat meeslepend spektakel – het liefst van al taboedoorbrekend’).

Nu, dit is de negatieve kant van de zaak. De auteur is zich heel goed bewust dat kritiek of weerleggen wat fout loopt op termijn geen voldoening schenkt. Vandaar de beslissende vraag waar de filosofie aan de verheldering van de existentie kan bijdragen: welke aspiraties en verlangens halen het beste uit de traditie en oriënteren onze zoektocht in de zorg? Van der Wal herinnert ons hierbij aan de spiritualiteit van de verbondenheid: ‘er is een vóórreflexieve en vóórconceptuele oervertrouwdheid met de ons omvangende werkelijkheid die aan elke meer discursieve en reflexief-bewuste betrekking ermee voorafgaat. Ofwel: wat in de dualistische cartesische kijk op de dingen als het meest fundamentele niveau beschouwd wordt, blijkt bij nader toezien hooguit het vóórlaatste niveau dat nog rust op een vóór dualistische laag.’ (151). In de geest van zijn vorige boek, *Filosofie en spiritualiteit. Leven en denken vanuit een ideële inspiratie* (Gompel & Svacina, 2021 en hier besproken: UvM 34–4, 2021) onderstreept de auteur hoe wij in een open, dynamische en creatieve werkelijkheid leven. Onze subjectiviteit onderkennen houdt in deel te nemen aan nieuwe vormen van orde in natuur en maatschappelijke omgeving in het kader van de ontwikkeling van nieuwe soorten

fenomenen. Op die manier begrijpen wij de natuur, waarmee we ons vertrouwd en verbonden kunnen weten. Het betreft een houding die de zelfmanipulatie tegen de achtergrond van het waanbeeld van het absolutisme van het zichzelf toebehoren doorbreekt.

Koo van der Wal behoort tot die gemeenschap van filosofen die humanisme plaatst in een context waarin het antropocentrisme en het eigenmachtige weten omwille van het weten niet domineren, maar waarin geweldloze toewijding humaniteit én natuur met elkaar verzoenen. Daarin is hij verwant met de vruchtbare spirituele inzichten die we zowel bij Zenboeddhisten als bij Indianenopperhoofden kunnen aantreffen. Bovendien schrijft hij in een verhelderende stijl die zijn competentie niet verstikt in academismen – hoewel hij toch ook een academicus is.

Jacques DE VISSCHER (Sint-Denijs-Westrem)

Personalia

Étienne Balibar is een Frans filosoof met als interessegebied de politieke filosofie. Als leerling van Louis Althusser schrijft hij mee (samen met Pierre Macherey, Roger Establet en Jacques Rancière) aan *Lire le Capital* (1965), een radicale 'structuralistische' herlezing van het werk van Karl Marx. Recent werk richt zich op het Europese idee. (Zie hiervoor *Voor een ander Europa. Essays, lezingen, stellingen*, Amsterdam, Octavo, 2019.)

Filip Buekens is hoogleraar taalfilosofie aan het HIW (KU Leuven) en doceert ook filosofie aan de universiteit van Tilburg. Hij publiceert op het terrein van de sociale ontologie en de wetenschapsfilosofie.

Bart Buseyne is filosoof en mederedacteur van *Bernard Stiegler: Memories of the future*, dat begin 2024 verschijnt. Hij is verbonden aan KBR.

Willem Brabants (1999) behaalde een Master Sociologie (UAntwerpen). Hij is als doctoraatsstudent verbonden aan de Universiteit van Luik en het *Belgisch Nucleair Onderzoekscentrum* (SCK CEN) te Mol. Zijn interesse situeert zich in het interdisciplinaire veld van *Science and Technology Studies*. In het kader van zijn proefschrift onderzoekt hij de spanningen tussen veiligheids- en beveiligingsvoorzorgen in een context van nucleaire technologische ontwikkelingen.

Johan Braeckman is auteur en filosoof. Eerder doceerde hij wijsbegeerte aan de universiteiten van Gent en Amsterdam.

Willy Coolsaet is ere-professor en doceerde moderne wijsbegeerte aan de universiteit Gent. Dit jaar verschijnt bij Gompel&Scavina zijn nieuwste boek: *Naar een andere moderniteit. Bevrijding van de waan van oneindigheid en bovenmenselijkheid*.

Raf Debaene studeerde filosofie aan te Leuven en was lector filosofie in een opleiding sociaal werk.

Kristien Hens is hoofddocent aan het Departement Wijsbegeerte (UAntwerpen). Ze doceert bioethiek. Ze onderzoekt ethische vragen omtrent neurodiversiteit, ethiek en filosofie van de geneeskunde en van de biologie. Ze schreef het boek *Toevallige Ontmoetingen*.

Erik Meganck studeerde filosofie en theologie. Als onafhankelijk onderzoeker publiceert hij voornamelijk over godsdienstfilosofie. Zijn *Religieus atheïsme*.

(Post)moderen filosofen over God en godsdienst (Damon, 2021) won in Vlaanderen de 'Prijs van het Spirituele Boek'. Dit werk verscheen onlangs in vertaling bij SUNY als *Religious Atheism. Twelve Philosophical Apostles*.

Joren Peeters is tijdens zijn studie wijsbegeerte overvallen door zo'n onoplosbare verwondering over de aard van taal dat hij na zijn master wijsbegeerte de master westerse literatuur is gaan volgen. Momenteel bereidt hij een FWO aanvraag voor over strategische conceptualiseringen van afval en de rol van die conceptualiseringen in de ordening van de werkelijkheid.

Gie van den Berghe studeerde moraalwetenschap en doctoreerde op een ethisch-geschiedkundig onderwerp. Hij was acht jaar historicus aan het *Studiecentrum Oorlog en Maatschappij* en vijftien jaar gastdocent aan de UGent. Zijn vele boeken en artikelen werden bekroond met geschiedkundige prijzen, de *Zesde Vijs* (Skepp) en de *Arkprijs voor het Vrije Woord*. Website: www.serendib.be.